

Giovanni Rubeis

# Der erste Schritt zur Knechtschaft

Friedrich August Hayeks Kritik der  
sozialen Gerechtigkeit als Schlüssel zu  
seinem Gesamtwerk



λογος



# **Der erste Schritt zur Knechtschaft**

**Friedrich August Hayeks Kritik der sozialen Gerechtigkeit als Schlüssel zu  
seinem Gesamtwerk**

**von Giovanni Rubeis**

**D i s s e r t a t i o n**

**zur**

**Erlangung des akademischen Grades**

**Doktor der Philosophie**

**in der Philosophischen Fakultät**

**der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen**

## *Danksagung*

Der größte Dank gebührt meinen Eltern, die mich auf meinem Weg immer unterstützt haben und die mich gelehrt haben, an mich selbst zu glauben.

*Marion und Udo gewidmet*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2012

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3276-5

Logos Verlag Berlin GmbH  
Comeniushof, Gubener Str. 47,  
10243 Berlin  
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90  
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92  
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT</b> .....	<b>3</b>
<b>I. Einleitung</b> .....	<b>5</b>
I.1. Grundlagen .....	5
I.1.1 Hayeks enzyklopädisches Werk .....	5
I.1.2 Ausgangslage und Stoßrichtung .....	8
I.1.3 Austrian Economics .....	14
I.1.4 Komplexe Phänomene und spontane Ordnungen. Methodik und Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften .....	20
I.2. Forschungshintergrund, Aufbau und Vorgangsweise vorliegender Arbeit .....	28
I.2.1 Stand der Forschung .....	28
I.2.2 Grundthese .....	32
I.2.3 Aufbau und Vorgehensweise .....	34
<b>II. Die Kritik der sozialen Gerechtigkeit</b> .....	<b>37</b>
II.1. Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit – eine erste Näherung .....	37
II.1.1 Fazit .....	43
II.2. Die semantische Kritik .....	46
II.2.1 Die Kritik am Bedeutungsgehalt – Irrtum und Unsinn der sozialen Gerechtigkeit .....	46
II.2.1.1 Verteilung .....	49
II.2.1.2 Gerechtigkeit .....	55
II.2.2 Die Kritik am Missbrauch des Begriffs <i>Gerechtigkeit</i> .....	57
II.3. Gerechtigkeit bei Hayek .....	62
II.3.1 Fazit .....	67
II.4. Bausteine der Gerechtigkeit .....	76
II.4.1 Geschuldete Sozialmoral .....	77
II.4.2 Funktion und Anwendungsbereich .....	81
II.4.3 Fazit .....	82
II.5. Die epistemologische Kritik .....	88
II.5.1 Die Theorie der kulturellen Evolution .....	92
II.5.1.1 Die deskriptive Dimension .....	94
II.5.1.2 Konstruktivismus versus kulturelle Evolution .....	100
II.5.1.3 Die präskriptive Dimension: Die <i>spontaneous disorder</i> - Problematik .....	108
II.5.2 Fazit .....	128
II.6. Die sozialetische Kritik .....	138
II.6.1 Umverteilung .....	141
II.6.1.1 Partikularismus .....	142
II.6.1.2 Egalitarismus .....	145
II.6.2 Sozialstaatlichkeit .....	153
II.6.3 Fazit .....	161
II.7. Hayeks Freiheitstheorie .....	168
II.7.1 Das funktionalistische Argument .....	174
II.7.2 Freiheit ohne Rechte? .....	187

<b>III. Ist soziale Gerechtigkeit inhaltsleer?</b> .....	<b>200</b>
III.1 Soziale Gerechtigkeit als gerechte Verteilung gesellschaftlicher Güter .....	201
III.1.1 Wirtschaftliche Verteilungsgerechtigkeit und ökonomische Güter .....	202
III.1.2 Öffentliche Güter .....	206
III.1.3 Nichtökonomische Güter.....	209
III.2 Wie ist soziale Gerechtigkeit möglich?.....	218
<b>IV. Was bleibt von Hayek?</b> .....	<b>225</b>
IV.1 Umweltschutz und globale Dimension .....	225
IV.2 Die Soziale Frage .....	227
IV.3 Warum Hayek? Vier Gründe .....	240
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	<b>245</b>



# VORWORT

„Nirgends ist die Freiheit wichtiger als dort, wo unsere Unwissenheit am größten ist – mit anderen Worten, an den Grenzen unseres Wissens, wo niemand voraussagen kann, was einen Schritt vor uns liegt.“

F.A. Hayek<sup>1</sup>

Friedrich August Hayek (1899-1992) ist in mehrfacher Hinsicht ein eigenwilliger Denker. Ein Wirtschafts-Nobelpreisträger, der neben Ökonomie Jura und Psychologie studierte und dessen Schaffen zum überwiegenden Großteil aus sozialphilosophischen Schriften besteht. Ein Apologet der Freiheit, der sich als liberaler Don Quixote gegen den kollektivistischen Zeitgeist wandte. Ein unbequemer Querkopf, der sich Feinde in allen Lagern, auch im eigenen machte. Und nicht zuletzt ein renitenter Freidenker, der jahrzehntelang akademisch totgeschwiegen wurde und schließlich durch sein unangepasstes Denken sowie durch das beharrliche Festhalten an seiner liberalen Überzeugung die Grundlage für die größte wirtschaftspolitische Revolution seit dem Zweiten Weltkrieg schuf.

In sozialphilosophischen Debatten ist Hayek jedoch bloß eine Randnotiz. Bei einem Denker seines Zuschnitts verwundert das in zweifacher Hinsicht. Erstens würde seine schiere Wirkungsmächtigkeit als „Säulenheiliger“ des Neoliberalismus, also eben jener Form der Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik, die von vielen spätestens seit der sich ab 2008 abzeichnenden Wirtschaftskrise infrage gestellt wird, eine nähere Betrachtung seines Werks begründen. In noch größerem Maße aber sollte, zweitens, die Radikalität vieler seiner Ansätze Vertreter der sozialphilosophischen Zunft auf den Plan rufen. Stellvertretend dafür soll folgendes Zitat stehen:

Der Ausdruck ‚soziale Gerechtigkeit‘ gehört nicht zur Kategorie des Irrtums, sondern zu der des Unsinn, so wie der Ausdruck ‚ein moralischer Stein‘. (RGF: 229)

---

<sup>1</sup> VdF: 512; zur Zitierweise siehe S.3, FN 2.

Dass eine entsprechende Reaktion auf einen derart provokanten Standpunkt weitestgehend ausgeblieben ist, scheint mir, vor allem vor dem Hintergrund der intensiv und über Jahrzehnte geführten Gerechtigkeitsdebatte im Anschluss an Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*, mehr als verwunderlich. Die hier vorliegende Arbeit soll diesen Sachverhalt ändern, indem der Hayeksche Ansatz im Sinne einer kritischen Analyse für die sozialphilosophischen Gerechtigkeitsdebatten fruchtbar gemacht wird. Zugleich ist sie der Versuch einer, wenn auch kritischen, Würdigung des großen liberalen Denkers.

Um sich seiner Sozialphilosophie nähern zu können, ist es zunächst notwendig, Hayeks Ausgangsposition zu beleuchten.

Damit sind einerseits die intellektuellen Kampfplätze gemeint, auf denen er als Kombattant auftritt. Viele seiner Ansätze und Theoreme erhellen erst, wenn man die Debatte und vor allem die Feindbilder kennt, gegen welche er ankämpft. Setzt man seine intellektuelle Biographie in den Kontext der ideologischen und realpolitischen Konflikte seiner Zeit, so sind in erster Linie der Niedergang des Liberalismus nach dem Ersten Weltkrieg und der zur selben Zeit sich vollziehende Aufstieg der Kollektivismen in Europa zu nennen, in weiterer Folge auch der schleichende Wohlfahrtsstaats-Sozialismus in den demokratisch verbliebenen Staaten (so auch Gamble 1996: 5ff).

Andererseits ist es geboten, diejenige ökonomische und sozialphilosophische Schulrichtung zu skizzieren, aus welcher er hervorgegangen ist und die er durch sein Schaffen maßgeblich geprägt hat: die Österreichische Schule der Nationalökonomie. Daran anknüpfend soll in einem weiteren Schritt die Hayeksche Methodik sozialwissenschaftlichen Forschens erläutert werden, um neben den intellektuellen und politisch-historischen Hintergründen seines Werkes auch dessen sozusagen handwerkliches Element richtig fassen zu können. Erst durch eine gründliche Untersuchung und Berücksichtigung all dieser Faktoren wird es möglich, sich ein abgerundetes Bild der Hayekschen Gesellschaftstheorie zu machen, das stereotype Verkürzungen und voreilige Abqualifizierungen vermeidet.

# I. EINLEITUNG

## I.1. Grundlagen

### I.1.1 Hayeks enzyklopädisches Werk

Der „gelernte“ Nationalökonom betätigt sich auffallend stark auf dem Feld der Gesellschaftsphilosophie. Neben den ökonomischen Ansätzen umfasst sein Werk Überlegungen zur Moralphilosophie, Demokratietheorie und Ideengeschichte sowie kognitionswissenschaftliche Aspekte (Pies 2003: 1). Betrachtet man die selbstständigen Publikationen, so befassen sich 9 von 16 Büchern mit Themen der Sozial- bzw. politischen Philosophie; von den 141 in Sammelbänden und Zeitschriften erschienenen Texten behandeln nur 47 wirtschaftswissenschaftliche Fragen (Erning 1993: 22). Auch Steele (2007: 9) merkt an, dass nur ein Drittel des Hayekschen Werks aus primär ökonomischen Schriften besteht.

Als Hauptwerke der Hayekschen Sozialphilosophie lassen sich *The Road to Serfdom* (dt. *Der Weg zur Knechtschaft*, zit. als WzK), *The Constitution of Liberty* (dt. *Die Verfassung der Freiheit*, zit. als VdF) und *Law, Legislation and Liberty* (*Recht, Gesetz und Freiheit*, zit. als RGF) verstehen<sup>2</sup>.

Anders als die beiden anderen größeren Werke, hat das 1944 in England (Hayek war seit 1938 britischer Staatsbürger) erschienene Werk *Der Weg zur Knechtschaft*, welches wohl die größte Breitenwirkung aller Hayekschen Schriften erzielt hat, keinen systematischen, sondern eher populärwissenschaftlichen, zuweilen auch äußerst polemischen Charakter. Der Autor ist sich dessen durchaus bewusst und bezeichnet das Werk als ein „explizit politisches Buch“ (WzK: 3). Dessen zentrales Thema ist die Bedrohung der auf individueller Freiheit beruhenden Gesellschaften durch einen latenten, von der vorherrschenden (namentlich der Keynesianistischen) Wirtschaftspolitik begünstigten Sozialismus. Mit dieser Schrift ist ein Wendepunkt in seinem Schaffen markiert. In den

---

<sup>2</sup> Hayek wird nach den Gesammelten Schriften in deutscher Sprache, hrsg. v. Alfred Bosch et al. Zitiert, mit Ausnahme der Aufsatzsammlung: *Die Anmaßung von Wissen*. Neue Freiburger Studien, Freiburg 1996.

dreißiger und frühen vierziger Jahren nahm er noch regen Anteil an der Planwirtschaftsdebatte. *Der Weg zur Knechtschaft* ist jedoch nicht mehr gegen den Sowjetkommunismus gerichtet, sondern beschäftigt sich mit der Wirtschaftsplanung und Wohlfahrtsstaatlichkeit der westlichen Demokratien (Erning 1993: 21). Nicht mehr die (dennoch thematisierte) Totalitarismuskritik, sondern die Kollektivismuskritik hat den Vorrang (Pies 2001: 107). Wie Hayek sich ausdrückt, wendete sich seine Blick ab vom „heißen Sozialismus“ (Hayek 1956a: 224) hin zum Wohlfahrtsstaat, den er als Kreuzung zwischen Marktwirtschaft und Sozialismus auffasst (Hayek 1956a: ebd.).

Die umfassendste Darstellung des Hayekschen Freiheitsverständnisses findet sich in der 1960 veröffentlichten Schrift *Die Verfassung der Freiheit*. Dieses Werk soll als „Anthologie des liberalen Denkens“ (VdF: XVIII) verstanden werden. Es ist ein Versuch der Reformulierung klassischer liberaler Prinzipien, „eine umfassende Neudarstellung der Grundprinzipien einer Philosophie der Freiheit“ (VdF: 4). Der erste Teil des Buches umfasst zivilisationstheoretische und kulturanthropologische Ansätze, während der zweite Teil rechtsphilosophischen Überlegungen gewidmet ist. Im dritten Teil schließlich wird versucht, die Erkenntnisse der ersten beiden Teile auf zeitgenössische soziopolitische und ökonomische Fragen anzuwenden.

Das größtenteils in den Freiburger Jahren (Hayek lehrte dort zwischen 1962-1968) verfasste und zunächst in drei Teilbänden 1973, 1976 und 1979 erschienene Werk *Recht Gesetz und Freiheit – Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie* ist für die Hayek-Interpretation von zentraler Bedeutung. Da hierin Gedanken und Ansätze aus vorangegangenen größeren sozialphilosophischen Werken *Der Weg zur Knechtschaft* und *Die Verfassung der Freiheit* sowie aus verschiedenen kleineren Aufsätzen gebündelt, detaillierter ausgearbeitet oder neu formuliert werden, kann man es als sein sozialphilosophisches Hauptwerk betrachten. Es ist das späteste und wohl auch ausgereifteste der größeren Werke Hayeks und umfasst alle großen Themengebiete seiner Sozialphilosophie: Band 1 (*Regeln und Ordnung*) behandelt seine Theorie der Gesellschaft als spontaner Ordnung sowie seine Rechtstheorie, Band 2 (*Das Trugbild sozialer Gerechtigkeit*) umfasst die Darstellung seiner

Gerechtigkeitstheorie und des Katallaxie-Modells, während Band 3 (*Die politische Ordnung eines freien Volkes*) sich mit demokratie- und ordnungspolitischen Fragen beschäftigt.

Zwei weitere wichtige Werke seien hier noch erwähnt, auch wenn sie für meine Studie minder relevant bzw. irrelevant sind. Zunächst ist hier *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*, von 1952 (dt. *Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*, zit. als MVV) zu nennen, eine Sammlung von Aufsätzen zur sozialwissenschaftlichen Methodologie, auf welche ich mich nur gelegentlich beziehen werde. Gänzlich außer Acht gelassen wird von mir *The Fatal Conceit* von 1988 (dt. *Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus*), das letzte Werk Hayeks, da die Auseinandersetzung mit dem (heißen) Sozialismus keine große Rolle für mein Vorhaben spielt. Darüber hinaus beschränkt sich diese Schrift auf eine Zusammenstellung von Argumenten, die bereits in mehreren Aufsätzen und in den von mir hauptsächlich herangezogenen Hauptwerken vertreten werden.

Allen großen Werken liegt eine erkenntnistheoretische Position zugrunde, die dort nur cursorisch erläutert wird, und als deren primäre Quelle, neben mehreren Aufsätzen, die Schrift *The Sensory Order. An Inquiry Into the Foundations of Theoretical Psychology* (dt. *Die sensorische Ordnung. Eine Untersuchung der Grundlagen der theoretischen Psychologie*) von 1952 fungiert. Es handelt sich um eine Arbeit über neuro- und erkenntnispsychologische Themen. Bereits in seiner Studienzeit hatte sich der damalige Student der Rechtswissenschaft neben seinem Hauptfach mit Volkswirtschaftslehre und eben auch Psychologie beschäftigt. Während eines Aufenthalts in Zürich arbeitete er als Assistent in Labor des Gehirnphysiologen Constantin von Monakow (Caldwell 2004: 136f). Dabei beschäftigte er sich vordringlich mit den psychophysischen Funktionsweisen des Erkenntnisprozesses; heute würde man von Hirn- bzw. Kognitionsforschung sprechen. Ein Aufsatz, den er damals zu dieser Thematik verfasste, blieb jedoch in der Schublade, obwohl ihm mit Adolf Stöhr, der damals den später von Moritz Schlick übernommenen Ernst-Mach-Lehrstuhl an der Universität Wien innehielt, sowie Alois Riehl zwei renommierte Professoren zur Veröffentlichung rieten. Erst mehr als dreißig Jahre später erschien mit *The Sensory Order* eine auf diesem

Aufsatz von 1920 basierende Monographie zur erkenntnispsychologischen Thematik, die bereits zentrale Thesen des späteren Neuro-Darwinismus sowie der Evolutionären Erkenntnistheorie vorwegnimmt (Steele 2007: 28f). Die aus seiner Beschäftigung mit der Kognitionsforschung resultierende Position der evolutionären Erkenntnistheorie sowie die daran anschließende Wissenstheorie bilden zentrale Faktoren des gesamten Hayekschen Denkens, die, wie sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen wird, auch und vor allem für seine gesellschaftstheoretische Position von entscheidender Bedeutung sind.

Der kurze Überblick über die zentralen Werke des Hayekschen Schaffens zeigt, dass hier ein geradezu enzyklopädisches Interesse vorliegt. Erkenntnistheoretische, kulturanthropologische, soziohistorische und methodologische Überlegungen bzw. Theorien finden sich ebenso, wie rechts-, staats-, moral- und sozialphilosophische Ansätze.

### I.1.2 Ausgangslage und Stoßrichtung

Hayek wird jedoch in seinem Schaffen nicht bloß von wissenschaftlicher Neugier und Forscherdrang geleitet. Vor allem bezüglich seines sozialphilosophischen Wirkens geht es ihm um nichts weniger als um den Fortbestand der westlichen Zivilisation (VdF: 8).

Diesen sieht er gefährdet: Geprägt durch seine Erfahrungen im Ersten Weltkrieg (er diente als Flugaufklärer in einem Artillerieregiment an der Italien-Front; Caldwell 2004: 135), durch die Spannungen zwischen linken und rechten Totalitarismen im Österreich der Ersten Republik und dem Aufkommen und Erstarken der sozialistischen wie faschistischen Diktaturen, versteht er sich als einen der letzten Liberalen in einem totalitären Zeitalter. Er sieht es als seine Aufgabe, in dieser dunklen Epoche der Unterdrückung und der Tyrannei die Werte des Individualismus, der Freiheit und der Toleranz zu verteidigen (WzK: 16f).

Sein erstes größeres sozialphilosophisches (und wohl auch populärstes) Werk, *Der Weg zur Knechtschaft*, entsteht auf dem Höhepunkt des Zweiten Weltkrieges. Hayek sieht Europa im Würgegriff des Totalitarismus. Doch nicht nur die faschistischen und kommunistischen Regime stellen aus seiner Sicht eine Bedrohung der freien Gesellschaften dar; diesen drohe auch Gefahr von innen. Ein latenter Kollektivismus sei in wirtschafts- und sozialpolitischer Hinsicht - nicht zuletzt aufgrund des Durchbruchs des Keynesianismus - in den westlichen Demokratien spürbar, während sich der Liberalismus überall auf dem Rückzug befinde. Die Widmung von *Der Weg zur Knechtschaft* drückt diese Ansicht markant aus. Sie lautet „Den Sozialisten in allen Parteien“ (WzK: VII).

In den politischen Entwicklungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – der Machtergreifung von Faschisten und Sozialisten in mehreren Staaten Europas, sowie der zunehmend kollektivistischen Ausrichtung der Wirtschaftspolitik auch der demokratischen Nationen – sieht er vor allem einen fundamentalen Bruch mit der europäischen Tradition des Individualismus (WzK: 16). Die freiheitlichen Ideen, die von England ausgehend den Kontinent eroberten, hätten um 1870 ihren Zenit erreicht. Circa ab diesem Zeitpunkt konstatiert Hayek eine rückläufige Bewegung. Der Liberalismus wurde immer mehr zurückgedrängt und von einem kollektivistisch orientierten Staatsmodell, wie es vor allem im Deutschland Bismarcks verwirklicht war, (WzK: 22). Auch der Marxismus, von Beginn an das Gegenprogramm zum Liberalismus, begann immer mehr an Einfluss zu gewinnen (WzK: 24f).

Wie Gamble (1996: 7) aufzeigt, erscheinen bemerkenswerterweise im selben Jahrzehnt wie *Der Weg zur Knechtschaft* zwei weitere höchst einflussreiche Bücher von im k.u.k-Imperium geborenen Autoren, die sich ebenfalls als Abgesang auf den Liberalismus verstehen lassen: Joseph A. Schumpeters *Capitalism, Socialism and Democracy* von 1941 (dt. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 1946) sowie Karl P. Polanyis *The Great Transformation* von 1944 (dt. unter demselben Titel, 1978). Im Gegensatz zu Hayek stellen diese Autoren jedoch dem Liberalismus nur den Totenschein aus und wollen ihn keineswegs wiederbeleben.

Wie konnte es zu dieser antiliberalen Wende kommen? Die große Leistung des Liberalismus sei es laut Hayek gewesen, ein System der Freiheit zu schaffen, das jedem Individuum die Entscheidungsgewalt über seinen jeweiligen Lebensplan überlässt, solange es die Freiheit der anderen Individuen nicht beeinträchtigt. Diese negative Freiheit ermöglichte erst ein Zusammenleben in der großen, offenen Gesellschaft.

Der Liberalismus scheiterte jedoch einerseits, weil ihm eine umfassende, grundlegende Moraltheorie fehlte, die auf die veränderte soziopolitische Situation des ausgehenden 19. Jahrhunderts anwendbar gewesen wäre (Hayek 1973: 242). Der immer dynamischere Fortschritt produzierte nicht nur Gewinner. Die weniger Glücklichen und die Erfolglosen im Marktspiel forderten von den Erfolgreichen immer lauter eine Kompensation ihrer Lage, eine nach ihrem Verständnis *gerechte Verteilung* des Wohlstandes. Soziale und materielle Ungleichheiten wurden der Marktwirtschaft angelastet und als Ungerechtigkeit empfunden.

Andererseits trug paradoxerweise gerade der Erfolg des Liberalismus, der sich neben dem gesellschaftspolitischen Fortschritt auch in der Hebung des allgemeinen Wohlstandsniveaus manifestierte, zu seinem Untergang bei und spielte dem liberalismusfeindlichen Kollektivismus in die Hände (WzK: 20). Mit dem zunehmenden Grad an Wohlstand auch der unteren Schichten, wurden auch unhaltbare und ungerechtfertigte Ansprüche nach einer Garantie des Wohlstandes laut (WzK: 21). Das Mehr an Wohlstand schuf ein Anspruchsdenken, dass sich in der Forderung nach noch größerem Wohlstand bzw. breiterem Wohlstand äußerte, also der Verteilung des Vorhandenen an breite Schichten.

In diesem liberalismusfeindlichen Klima konnten diejenigen totalitären Ideen gedeihen, welche nun, in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, die Freiheit ernsthaft bedrohen. Vor allem der Gedanke der Umverteilung im Dienste der sozialen Gerechtigkeit führt für Hayek auf direktem Weg in die Planwirtschaft und damit zum Totalitarismus (WzK: 24ff): Das Marktspiel produziert, wie jedes Spiel, Gewinner und Verlierer. Eine schlechter gestellte Gruppe fordert Besserstellung auf Kosten derjenigen, die sich im Marktspiel als erfolgreicher herausgestellt haben. Wird diese Forderung nach Besserstellung gewährt, so weckt das die Begehrlichkeiten weiterer, ebenfalls schlechter gestellter Gruppen.



Eine Spirale des Anspruchsdenkens wird so in Gang gesetzt. Der Markt selbst wird als Quelle einer ungerechten Verteilung empfunden. Forderungen nach einer vernünftigen Planung der Wirtschaft, um eine kontrollierte Verteilung zu ermöglichen, gewinnen an Einfluss. Planwirtschaft bedeutet jedoch eine unkontrollierbare Macht in Händen des Staates. Individuelle Freiheit und Demokratie stehen einer effizienten Planung entgegen und müssen einem kollektivistischen System weichen. Dies ist der Weg zur Knechtschaft. Der erste Schritt auf diesem Weg ist, so Hayek, die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit (WzK: 31).

Doch nicht allein wirtschaftspolitische Positionen und Forderungen trieben diese Entwicklung voran. Sie sei zusätzlich seit dem 19. Jahrhundert von derjenigen methodologischen Tendenz auf dem Feld der Gesellschaftstheorie befeuert worden, welche die rationalistische Methodik der Naturwissenschaften auf soziopolitische und ökonomische Phänomene zu übertragen versuchte (MVV: 4).

Der neuzeitliche Rationalismus hätte demnach im Positivismus und Marxismus bzw. später auch in der Philosophie des Wiener Kreises eine neue Hochblüte erlebt. Durch die Anwendung genuin naturwissenschaftlicher Methodik wolle man sozialen Problemstellungen begegnen. Aus diesen „naturwissenschaftlich-technischen Vorurteilen“ (WzK: 21) resultiere die Auffassung, wonach die Gesellschaft geplant, d.h. vernünftig geordnet werden könne. Betrachte man das hochkomplexe Geflecht von (z.T. unvorhersehbaren) Resultaten, die aus den freien Entscheidungen und Handlungen von Individuen hervorgehen, von diesem streng rationalistischen Ansatz her, so müsse die Freiheit des Einzelnen als der größte Unsicherheitsfaktor gesellschaftlicher Planung erscheinen. Freiheit werde im Rationalismus, wie Hayek ihn definiert, als Chaos aufgefasst (VdF: 81). Um die Gesellschaft rational ordnen zu können, bedürfe es einer einheitlichen Wertskala und der Ausrichtung nach einem gemeinsamen höchsten Gut (WzK: 54).

Um eine derartige einheitliche Wertstruktur des Kollektivs zu bewahren, sei es nur konsequent, aus funktionalen Gründen Demokratie und freien Wettbewerb abzuschaffen (WzK: 79). Auf der politischen wie auf der ökonomischen Ebene

werde der unsichere Faktor individueller Freiheit durch autoritäre Steuerung und Planung ausgemerzt. Um die Kontrolle über die Gesellschaft zu erhalten, reiche es jedoch nicht, bloß die politische Autonomie auszuschalten. Ebenso müsse den Individuen die ökonomische Entscheidungsgewalt entzogen und einer zentralen Behörde übertragen werden, um rationale Planung und Kontrolle zu ermöglichen. Die Planwirtschaft als „Anwendung der Ingenieurtechnik auf eine ganze Nation“ (WzK: 112) impliziere die Steuerung der Individuen sowohl als Konsumenten als auch als Produzenten. Der individuelle Entscheidungsspielraum und somit die große Variable der sozialen Planung werde dadurch minimiert. Nüchtern merkt Hayek an, dass ein derartiges System für nicht wenige der Betroffenen durchaus willkommen sei:

Der Wunsch der Menschen, daß ihnen die bittere Wahl, vor welche die raue Wirklichkeit sie oft stellt, erspart bleiben möge, ist durchaus nicht erstaunlich. (WzK: 87)

Das Marktspiel sei, wie jedes Spiel, mit Risiko verbunden. Im Kollektivismus hingegen herrsche eine vermeintliche Sicherheit, die auf den ersten Blick durchaus vorteilhaft erscheinen mag. Es handele sich bei näherer Betrachtung jedoch um die „Sicherheit der Kaserne“ (WzK: 113), eine Sicherheit, die teuer, und zwar auf Kosten der Freiheit erkaufte wurde. Durch die Abschaffung der Freiheit sei das Individuum zwar vor den Risiken des Marktes geschützt, nicht aber vor der Macht und Willkür des Kollektivs. Gibt es keine individuelle Freiheit und somit keine Eigenverantwortung, werde der Rechtsstaat zur Farce. Der daraus resultierende Staat als „moralische Anstalt“ (WzK: 70) hebe die Abstraktheit und Unparteilichkeit des Rechtes auf, indem die Gültigkeit *eines* Wertsystems verabsolutiert wird. Die Individuen werden sozusagen jederzeit nur als Mittel behandelt, um den höchsten kollektiven Zweck zu erreichen. Dementsprechend werde der pseudo-moralische Staat auch alle Mittel der Zwangsgewalt einsetzen, um dieses Wertsystem zu stützen. Im Kollektivismus finde nicht einfach eine Übertragung der Macht von den Individuen auf den Staat statt, es werde vielmehr neue Macht geschaffen, die in dieser Form zuvor gar nicht bestand. Macht addiert sich nicht, sie potenziert sich (WzK: 93).

Im Kollektivismus trete der Gehorsam an die Stelle der individuellen Freiheit. Das Prinzip der Eigenverantwortung werde zugunsten der Sicherheit der Kaserne aufgegeben, wodurch sich der Stellenwert des Individuums relativiere. Nur mehr das Gruppeninteresse sei von Belang, was zwangsläufig zu einem Verfall der Moral führe:

Wenn Menschen im Namen einer Gruppe handeln, so scheinen sie sich vieler moralischer Hemmungen zu entledigen, die ihr Verhalten als Individuum innerhalb der Gruppe bestimmen. (WzK: 126)

Da in einem kollektivistischen System ein bestimmter Wertmaßstab verabsolutiert ist, bedeute Kollektivismus immer auch Partikularismus einer bestimmten Gruppe, Klasse, Nation etc. Die Unterschiede zwischen den beiden großen kollektivistischen Systemen des 20. Jahrhunderts, dem Faschismus und dem Sozialismus, bestünden daher lediglich in der jeweiligen Zielgruppe, nicht jedoch in der Methodik (Abschaffung von persönlicher Freiheit, Demokratie und freier Marktwirtschaft). Was sie eint, sei der gemeinsame Kampf gegen liberale Werte, gegen Individualismus und Kapitalismus, gegen die Freiheit als solche (WzK: 146f).

Ob wir nun wünschen, daß ein größerer Anteil an den Gütern dieser Welt einer ausgewählten Rasse, etwa dem nordischen Menschen, oder den Angehörigen einer Partei oder einer Aristokratie zufällt, die Methoden, die angewendet werden müssen, sind dieselben, wie diejenige, welche eine gleichmäßige Verteilung gewährleisten könnten. (WzK: 32)

Hayek wendet sich vor allem gegen den Sozialismus, da er den Faschismus nur als dessen Weiterentwicklung und besondere Ausprägung betrachtet. Er trifft dabei die Unterscheidung zwischen Sozialismus als Ideal (Gerechtigkeit, Gleichheit, Sicherheit) und Sozialismus als Methode (Planwirtschaft und gesellschaftliche Planung) (WzK: 31). Viele bekennende Sozialisten und Sympathisanten würden die genannten Ideale vertreten, ohne die damit notwendige verbundene Einschränkung der Verfügungsgewalt über das Privateigentum ausdrücklich zu bejahen oder überhaupt zu erkennen. Zudem stehe hinter der scheinbaren Verfolgung dieser höheren Ziele oftmals auch eine ganz andere Motivation:

Wenn wir nach der Begründung der Forderung [nach Umverteilung; G.R.] forschen, finden wir, daß sie ihren Ursprung in der Unzufriedenheit haben, die der Erfolg einiger oft in den weniger Erfolgreichen hervorruft, oder, um es frei herauszusagen, im Neid. Die moderne Tendenz, diese Leidenschaften zu befriedigen und sie in das respektable Kleid der sozialen Gerechtigkeit zu hüllen, entwickelt sich zu einer ernststen Bedrohung der Freiheit. ( VdF: 118f)

Hayek will den vordergründig rational basierten Sozialismus als „Konstruktion neuer Moralauffassungen im Dienste alter Instinkte“ (Hayek 1979a: 62) enttarnen. Es handele sich um den Triumph eines instinktbasierter Wertverständnisses, einer Herdenmoral in dem Sinne, dass die Solidarität der Kleingruppe in der Verteilung der Güter der Großen Gesellschaft als Wertideal postuliert wird. Der Marxismus, der sich als progressive Kraft in der geschichtlichen Entwicklung des Menschen versteht, sei daher in Wahrheit reaktionär und stelle sich dem Fortschritt und der dynamischen kulturellen Entwicklung sozusagen in dem Glauben entgegen, eine verlorene Unschuld wiedergewinnen zu können (Hayek 1979a: 62f). Die Teleologie der marxistischen Geschichtsphilosophie steht zudem dem evolutionären Verständnis der Kulturentwicklung gegenüber.

Der gesellschaftliche Fortschritt entziehe sich in Hayeks Verständnis einer moralischen Bewertung, da er, wie der Marktprozess, nicht bewusst vom Menschen geschaffen sei und außerhalb des Einflusses eines Einzelnen oder einer Gruppe liege. Vielmehr komme er durch die Wechselwirkungen unzähliger Einzelhandlungen zustande, die auf die verschiedensten Zwecke abzielen und dadurch auch nicht intendierte, unvorhersehbare Ergebnisse produzieren. Der Fortschritt habe kein Zentrum und lasse sich nicht dosieren oder planen (Hayek 1979a: 61).

### I.1.3 *Austrian Economics*

Vor diesem Hintergrund beginnt Hayek sein gegen den Zeitgeist gerichtetes Projekt einer Reformulierung des klassischen Liberalismus, wobei sich sein Schaffen dabei aus zwei Quellen speist (Barry 1979: 6): Seine philosophische Heimat findet er auf den Britischen Inseln. Insbesondere die Schottische

Aufklärung (Mandeville, Hume, Smith, Ferguson) hat einen großen Einfluss auf sein Denken, während etwa Locke einen nur gelegentlichen Bezugspunkt darstellt und kaum zitiert wird.

In wirtschafts- und gesellschaftstheoretischer Hinsicht liefert ihm die Österreichische Schule der Nationalökonomie die einschlägigen Modelle, zu deren Hauptvertreter er (neben Ludwig von Mises) ab den 1930er Jahren avanciert.

Da man Hayeks Ansatz nur vor dem Hintergrund der Österreichischen Schule verstehen kann, soll im Folgenden ein cursorischer Überblick über die zentralen Theoreme dieser Denkrichtung gegeben werden<sup>3</sup>.

Begründet wird die Österreichische Schule der Nationalökonomie mit dem Erscheinen von Carl Mengers *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (1871). Etwa zeitgleich mit William Stanley Jevons und Léon Walras entwickelt Menger darin die Theorie des Grenznutzens (Neck 2008a: 11f). Man spricht daher auch gelegentlich von der Grenznutzenschule, manchmal auch (in Abgrenzung zur Lausanner Schule) von der Wiener Schule, jedoch ist die Bezeichnung Österreichische Schule (nicht zuletzt als Abgrenzung zur deutschen Historischen Schule) im deutschen Sprachraum am geläufigsten (Socher 2008: 177). Durch Mises und Hayek in den USA und Großbritannien bekannt gemacht, wird sie im angelsächsischen Raum als *Austrian Economics* bezeichnet bzw. spricht man einfach von den *Austrians* (Socher 2008: 177f.).

Die Grenznutzentheorie oder *marginal utility theory*, das Herzstück der Österreichischen Schule, markiert einen Paradigmenwechsel im wirtschaftswissenschaftlichen Denken. In der Klassischen Schule herrschte von Smith über Ricardo bis Marx eine produktionszentrierte Betrachtungsweise vor, d.h. Preise und Löhne wurden durch den Aufwand an Produktionsmitteln erklärt, während die Nachfrageseite beinahe unbeachtet blieb. Kurzfristige Preisschwankungen wurden vernachlässigt und es entstand keine einheitliche Werttheorie.

---

<sup>3</sup> Für eine ausführliche Darstellung siehe Neck 2008, insbesondere die umfangreichen Literaturverweise Neck 2008a: 14; Kirzner 2000; Leser 1986.

In der Österreichischen Schule rückt der Marktprozess in den Mittelpunkt der Untersuchungen und die Nachfrage wird zum entscheidenden Faktor. Der Wert und Nutzen einer Ware wird von den Bedürfnissen der Konsumenten und ihrem Verhalten am Markt bestimmt, wodurch die Nachfrage nicht mehr als passiver Faktor, der sich dem Produktionsprozess anpasst, sondern als die preisbildende Instanz angesehen wird. Die Preisbildung orientiert sich an der Nachfrage, die Produktion passt sich diesen Gegebenheiten an. Diese neue Sichtweise bedingt einen geänderten Stellenwert der individuellen Entscheidung am Markt. Nach dieser subjektiven Wertlehre sind es nicht die Produktionsfaktoren, wie etwa Arbeitszeit, die primär den Preis bestimmen, sondern die Bedürfnisse auf der Nachfrageseite, die Präferenzhaltungen der nachfragenden Individuen (Kirzner 2000a: 42). Die subjektive Bewertung eines Gutes ist nach der Grenznutzentheorie nicht gleichbleibend, sondern vermindert sich mit zunehmender konsumierter Stückzahl dieses Gutes. Der Nutzen des Gutes nimmt somit stetig ab und richtet sich nach der subjektiven Bewertung des jeweils letzten konsumierten Einzelgutes.

Damit ist ein ökonomischer Faktor gefunden, der immer und überall vorhanden ist, nämlich das Individuum mit seinen Bedürfnissen, das unter der Voraussetzung knapper Ressourcen nach maximaler Befriedigung dieser Bedürfnisse strebt. Dieser Ansatz hebt sich deutlich von den beiden anderen erwähnten Schulen ab, die von Gruppen- bzw. Klassendenken geprägt sind (Müssiggang 1968: 200). Der für diese Position grundlegende methodologische Individualismus spiegelt sich sowohl in der ökonomischen Theorie, als auch in der praktischen Philosophie Hayeks wieder.

Zu den wichtigsten Vertretern der Österreichischen Schule zwischen 1870 und 1930 zählen, neben Carl Menger, vor allem Norbert Wieser, Eugen von Böhm-Bawerk, Ludwig von Mises und Friedrich A. Hayek (Neck 2008a: 11f).

Nach dem Anschluss Österreichs 1938 kam es zu einer Diaspora, vor allem in den anglo-amerikanischen Raum (Schumpeter und Haberler in Harvard, Mises in New York, Hayek an der London School of Economics und später in Chicago) (Neck 2008a: 13).

In den USA begann damit das Wirken der Austrians, in erster Linie vermittelt durch Mises und seine Schüler Murray F. Rothbard und Israel Kirzner (Neck 2008a: 12).

Hayek wirkte in Großbritannien nicht nur über seine Schriften, sondern beeinflusste maßgeblich neoliberale *think tanks*, wie etwa das von Antony Fisher gegründete *Institute for Economic Affairs*, welche später die intellektuellen Waffenarsenale der Thatcher-Revolution darstellen sollten (vgl. dazu Gamble 1996: 166ff).

Sowohl in den USA als auch in Großbritannien garte der von den *Austrians* gesäte Anti-Keynesianismus und wurde schließlich in der Wirtschaftspolitik der späten siebziger und frühen Achtziger Jahre (Thatcherismus, Reaganomics) einflussreich.

Bis etwa 1930 galt die Österreichische Schule als Teil der Neoklassik, obwohl sie sich auch damals schon durch ihre stärkere philosophische und zugleich weniger mathematische Ausrichtung sowie ihre vermehrte Beschäftigung mit sozialen und politischen Fragen vom neoklassischen mainstream abhob. So sind etwa Oskar Morgenstern (einer der Begründer der modernen Spieltheorie), Fritz Machlup, Gottfried Haberler und Joseph A. Schumpeter, obwohl durchaus von der Österreichischen Schule geprägt, ihrem Selbstverständnis nach Neoklassiker (Neck 2008a: 12; vgl. Rothschild 1986: 11f).

In erster Linie trugen Mises und Hayek durch ihre von der gängigen Lehrmeinung abweichenden Konjunkturtheorien und Geldtheorien sowie durch ihre scharfe Auseinandersetzung mit dem Sozialismus zur Emanzipation von der Neoklassik bei. Nicht zuletzt machte auch die nicht bloß beschreibende, sondern auch erklärende Methodik der *Austrians* den Unterschied. Zentraler Faktor dabei ist das individuelle Handeln, auf welches ökonomische Phänomene stets zurückgeführt werden (Neck 2008a: 14f). Dieser hohe Stellenwert der Entscheidungen und Handlungen der Individuen spiegelt sich in der Grenznutzentheorie sowie der subjektiven Wertlehre wieder. Die grundlegende Herangehensweise an soziale und ökonomische Phänomene ist der auch für Hayek zentrale methodologische Individualismus (Rothschild 1986: 26).

Diese Methodik beschränkt sich jedoch nicht allein auf Präferenzhaltungen und Entscheidungen. Es ist in erster Linie Hayeks Verdienst, auf einen weiteren wichtigen Aspekt im Marktprozess aufmerksam gemacht zu haben: die Beschränktheit individuellen Wissens. Dabei baut er auf einer zentralen, prägnant durch Mises formulierten Position der Österreichischen Schule auf, wonach das ökonomische Agieren der Marktteilnehmer immer Handeln unter den Bedingungen der Unsicherheit und der Knappheit bezüglich handlungsrelevanter Information bedeutet (Hoppe 1996: 82)<sup>4</sup>. Da der Einzelne aufgrund der Komplexität ökonomischer Prozesse und der schiereren Fülle an Daten nie über alle relevanten Informationen verfügen kann, ist er auf die Wissensvermittlung durch den Markt angewiesen. Der Marktprozess generiert und kommuniziert ständig Daten über Produktionsfaktoren einerseits und Bedürfnisse auf der Nachfrageseite andererseits, welche sich in Preisen und Löhnen widerspiegeln. Diese Wissensteilung ist jedoch nicht zeitneutral. Das Schließen der Lücke zwischen Angebot und Nachfrage ist kein punktueller Vorgang, sondern ein ständiger Prozess. Die Produktion bedarf einer gewissen Zeitspanne, bis sie sich auf die Nachfrage eingestellt hat. Auf der Konsumentenseite werden zudem ständig neue Bedürfnisse in Nachfrage verwandelt. Somit sind Marktprozesse permanente Lernprozesse (Neck 2008b: 139). Eine zentrale Planung muss notwendig scheitern, da keine Instanz in der Lage ist, das gesamte auf die einzelnen Marktakteure verstreute Wissen zu sammeln und zeitnah auszuwerten. Jeder Versuch einer planwirtschaftlichen Lenkung des Marktes erweist sich als „Anmaßung von Wissen“ (Hayek 1974: 3).

Die von der Neoklassik vertretene Theorie, wonach Märkte im Idealfall nach einem Gleichgewicht streben, in welchem Angebot und Nachfrage sich decken und die Märkte geräumt werden, verkennt diesen Zeitfaktor. Sie erweist sich als zu statisch und daher ungeeignet, die Dynamik des Marktes zu fassen. Diese prozessuale Auffassung des Marktes anstelle der Gleichgewichtstheorie, speziell die „Analyse des Marktprozesses, der in der Zeit stattfindet“ (Neck 2008b: 138), war das große wissenschaftliche Verdienst Hayeks und brachte ihm 1974 den Wirtschafts-Nobelpreis (zusammen mit dem schwedischen Nationalökonom

---

<sup>4</sup> Vgl. zu der hierfür maßgeblichen Handlungstheorie v.a. den Vierten Teil von Mises' Nationalökonomie, Mises 1940: 224-627).



Gunnar Myrdal) (Neck 2008b: ebd.). Damit verbunden ist die entscheidende Rolle des Wettbewerbs, der die Wissensteilung forciert und hier speziell die Rolle des Unternehmers (Neck 2008a: 17).

Innerhalb der Österreichischen Schule gibt es trotz aller Gemeinsamkeit auch Abweichungen. Es lassen sich, v.a. nach dem Zweiten Weltkrieg, eine Hayek- und eine Miseschule unterscheiden, die jeweils verschiedene Ansätze in der Theoriefrage vertreten. Während Mises oder Rothbard apriorisch-axiomatisch argumentieren, gilt Hayek als Empiriker, der von offenen Systemen ausgeht und dem Popperschen Falsifikationismus anstatt der apodiktischen und rationalistischen Position Mises' nahesteht (Hoppe 1996: 86f).

Wichtiger jedoch sind die Differenzen bezüglich des rechtlichen und politischen Rahmenwerks des Marktes. Zwar erkennen beide Richtungen einen konstitutionellen Rechtsrahmen als notwendig für Marktprozesse an (Neck 2008a: 17), doch herrscht Divergenz bezüglich der Beschaffenheit dieses Rahmens sowie bezüglich des Ausmaßes wirtschaftspolitischer Interventionen seitens des Staates (Socher 2008: 178). Vor allem der Mises-Schüler Murray F. Rothbard vertritt hier eine anarcho-kapitalistische Position, welche den Staat am liebsten ganz abschaffen will (Newman 1984: 43 sowie 76ff; zur Debatte um den Anarcho-Kapitalismus vgl. Skoble 1995).

Hayek hingegen ist stärker ordnungspolitisch orientiert und gestattet ein gewisses, wenn auch geringes Maß an staatlicher Aktivität. Er lehnt den *laissez-faire*-Gedanken ab, da das für eine liberale Gesellschaftsordnung zentrale Privateigentum eines Schutzes bedarf, den nur der Staat leisten kann. Eine stabile Rechtsordnung sowie eine begrenzte Anzahl öffentlich bereit gestellter Güter ist für Hayek nicht nur geboten, sondern unabdingbar (Socher 2008: 179f).<sup>5</sup>

Dennoch ist sowohl für die *Austrians* im Allgemeinen als auch für Hayek im Speziellen eine „wirtschaftspolitische Enthaltbarkeit“ (Streissler 2008: 211)

---

<sup>5</sup> Man kann Socher durchaus Recht geben, wenn er konstatiert, dass hierin die Affinität der ordoliberalen Freiburger Schule zu Hayek begründet liegt (Socher 2008:178). Ihn aufgrund seiner sehr gemäßigten ordnungspolitischen Haltung gleich zum Sozialdemokraten zu stempeln (vgl. Hoppe 1994: 67), halte ich jedoch für absurd.

kennzeichnend. Grund dafür ist in erster Linie das Verständnis des Marktes als komplexes Phänomen.

#### I.1.4 Komplexe Phänomene und spontane Ordnungen. Methodik und Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften

Bei der Theorie komplexer Phänomene handelt es sich nicht um eine ausgearbeitete, geschlossene Theorie, sondern vielmehr um auf mehrere Hayeksche Schriften verteilte Überlegungen und Theoreme (für eine konzise Zusammenfassung vgl. Hayek 1967a). Ein komplexes Phänomen sei dadurch gekennzeichnet, dass sich nicht alle seine Einzelemente bzw. -vorgänge beobachten oder messen lassen. Es handelt sich um nichtlineare Systeme, die viele Variablen aufweisen (Vaughn 2008: 189ff).

Die Komplexität eines solchen Phänomens macht die Tatsache aus, dass es aus interagierenden und aufeinander verwiesenen Elementen aufgebaut ist. Genaue Vorhersagen über die Entwicklung des komplexen Phänomens würden eine genaue Kenntnis der Beschaffenheit der Einzelemente sowie aller für ihre Interaktion und Wechselwirkung relevanten Daten voraussetzen, was aufgrund der Fülle der Variablen unmöglich sei.

Solche komplexen Phänomene sieht Hayek als Gegenstände der Sozialwissenschaften (Hayek 1974: 4ff). Der Markt und die Gesellschaft sind hierfür die prägnantesten Beispiele. Auffallend ist, dass er keine anderen Beispiele zu nennen vermag. Er verwendet jedoch gelegentlich Analogien, die auf Naturprozesse, wie etwas das Kristallwachstum, verweisen (RGF: 42f). Zentral ist hierbei die Ansicht, wonach man aus wiederkehrenden Mustern und regelmäßigen Abläufen ausschließlich auf die Struktur der daraus sich ergebenden Ordnung schließen könne:

In jedem Fall werden wir nur den allgemeinen Charakter der entstehenden Ordnung vorhersagen können, nicht aber die spezifische Position, die ein einzelnes Element im Verhältnis zu jedem beliebigen anderen einnimmt. (RGF: 42).

Zwei Faktoren sind an diesem Modell entscheidend.

Erstens die Prozesshaftigkeit des komplexen Phänomens. Durch die Wechselwirkung seiner Elemente wird es ständig im Wandel gehalten.

Zweitens die Einheitlichkeit. Trotz der unüberschaubaren Interaktion der Einzelemente lässt sich das komplexe Phänomen als eine Entität beschreiben.

In manchen Fällen bilden sich aus den komplexen Interaktionsprozessen der Einzelemente stabile Ordnungsstrukturen. Da eine solche Struktur nicht Resultat eines geplanten, zweckgerichteten Vorgehens, einer absichtlichen Konstruktion im Sinne von *design* ist, bezeichnet Hayek sie mit dem Begriff spontane Ordnung (RGF: 37ff)<sup>6</sup>. Dieser Begriff ist für sein gesamtes Denken, sei es epistemologisch, ökonomisch, oder sozialphilosophisch, zentral. Die spontane Ordnung wird als ein sich selbst regulierender, aus seiner eigenen Prozesshaftigkeit entstandener, somit endogener und sich selbst erhaltender Prozess verstanden, der zugleich eine geordnete Struktur schafft.

Der Markt wie die Gesellschaft haben den Doppelcharakter von komplexen Phänomenen und spontanen Ordnungen.

Komplex sind beide zunächst aufgrund der Fülle an Daten, die sich durch die unzähligen Interaktionen der Individuen ergeben. Daraus entstehen Resultate, welche von den Handelnden nicht intendiert wurden und dennoch auf den gesamten Prozess sozialen und ökonomischen Handelns einwirken. Damit werden wieder Fakten geschaffen, auf welche die Individuen reagieren müssen. Somit kommt es zu einem hoch komplizierten Geflecht aus ständigen Aktionen, Interaktionen und Reaktionen.

Es gibt jedoch noch einen weiteren Faktor, der die Komplexität der Gegenstände sozialwissenschaftlicher Forschungsobjekte, wie Markt und Gesellschaft bedingt und eine Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden bezüglich deren Erklärung verunmöglicht. Die handelnden Individuen, quasi die kleinste Einheiten dieser komplexen Phänomene, werden nicht direkt von den Fakten gelenkt, sondern diese sind zunächst Gegenstand individueller Interpretation. Erst die

---

<sup>6</sup> Das genaue Verhältnis von komplexen Phänomenen und spontanen Ordnungen wird jedoch nicht ganz klar. Manchmal scheinen spontane Ordnungen eine Unterkategorie komplexer Phänomene zu sein (vgl. etwa Hayek 1979a: 46). Andererseits wird konstatiert, dass Komplexität keine notwendige Bedingung für spontane Ordnungen ist (RGF: 41).

subjektive Werthaltung, die sich in Meinungen und Präferenzen der Handelnden ausdrückt, hat handlungsleitenden bzw. -motivierenden Charakter (MVV: 33ff). Um die Phänomene und Ordnungen verstehen zu können, müssen die Sozialwissenschaften demnach nicht bloß die objektiven Eckdaten kennen, sondern ebenso die subjektiven Motivationsgründe.

Daraus erhellt, dass eine exakte Prognose von einzelnen Resultaten sozioökonomischer Prozesse sich nach diesem Verständnis als illusorisch erweist. Die Heterogenität der individuellen Zielsetzungen und die damit verbundene Unüberschaubarkeit und Unvorhersagbarkeit der Handlungen und Interaktionen, haben methodologische Konsequenzen für die Betrachtungsweise sozioökonomischer Phänomene. Aussagen über komplexe Phänomene lassen sich demnach zwar treffen, jedoch sei nur ein beschränktes Wissen möglich. Die sozialwissenschaftliche Methodik müsse sich daher auf das Erkennen und Erklären allgemeiner Prinzipien von Prozessen und Phänomenen beschränken (MVV: 41).

Hayek führt demgemäß eine Methodologie ein, die sich aus Muster-Erkennung (*pattern recognition*) und Muster-Voraussage (*pattern prediction*) zusammensetzt (Hayek 1967a: 281ff). Durch das Erkennen allgemeiner Prinzipien lassen sich Gesetzmäßigkeiten und Muster herausarbeiten, die allgemeine Voraussagen darüber erlauben, wie zukünftige Prozesse strukturiert sein könnten. Aussagen über konkrete Einzelresultate sind jedoch nicht möglich, da niemals alle Daten bekannt sein bzw. alle Eventualitäten berücksichtigt werden können. Anstelle einer strikten Kausalbeziehung tritt die Wahrscheinlichkeit, dass ein bestimmtes Muster von Ereignissen unter bestimmten Voraussetzungen eintreten kann.

Dieses methodologische Vorgehen ist vergleichbar mit dem praktischen Verhalten der Marktakteure. Sie befinden sich zunächst in der gleichen Situation wie der Sozialwissenschaftler: Unter den Bedingungen knapper Informationsressourcen und beschränkten Wissens müssen sie Marktprozesse analysieren und interpretieren. Auf dem Markt treffen die Individuen mit ihren jeweiligen Präferenzen und Lebensplänen bzw. -zielen aufeinander. Welche Präferenzhaltung sich durchsetzt, welcher Plan sich als erfolgreich erweist, ergibt sich aus dem

Spiel des Marktes, der *Katallaxie* (vgl. Kap. 10 in RGF: 258-283; in konziser Form Hayek 1976c: 184ff). Dieser Begriff ist eine Wortschöpfung Hayeks, die er ab Mitte der sechziger Jahre, vornehmlich in *Recht, Gesetz und Freiheit* verwendet, also eher in seiner späten Schaffensphase. Es handelt sich um eine Substantivierung des griechischen Verbs *katallatein*, was *tauschen*, aber auch (und darauf legt Hayek wert) *zum Freund machen, versöhnen* bedeutet (RGF: 259). Für den Moment, sozusagen als erste Annäherung, genügt es, den ökonomischen Aspekt der Katallaxie zu betrachten. Im weiteren Verlauf wird die soziokulturelle Dimension dieses Begriffes und vor allem seine Tragweite innerhalb der sozialphilosophischen Konzeption noch eingehender erläutert werden.

Das Konzept der Katallaxie führt Hayek ein, um einer Begriffsverwirrung zu entkommen. Der Terminus *Wirtschaft* scheint ihm einen planerischen Beigeschmack bekommen zu haben. Er suggeriere ein mechanistisch funktionierendes System, das von einer zentralen Schaltstelle gelenkt werden kann. Hierin bestehe jedoch ein Grundirrtum der zeitgenössischen Nationalökonomie (RGF: 258f). Der Markt, so seine Überzeugung, funktioniere als dezentrales System, das sich durch Rückkoppelung selbst erhält. Durch Nutzung seines je eigenen Wissens (sprich Produktion, Investition und/oder Tausch) befriedigt jeder Einzelne nicht nur seine eigenen oder die Bedürfnisse weniger, ihm persönlich bekannter Personen, sondern trägt durch die Vernetztheit ökonomischer Prozesse auch nicht-intendiert dazu bei, dass unzählige, ihm nicht bekannte Individuen ihre jeweiligen Bedürfnisse befriedigen können.

Die Kommunikation zwischen den produzierenden, handelnden und konsumierenden Individuen erfolgt über Preise und Löhne. Diese haben eine Signalfunktion inne, indem sie anzeigen, wo ein bestimmter Rohstoff am effizientesten eingesetzt werden kann, wo eine bestimmte Tätigkeit am besten bezahlt wird, wo einem bestimmten Gut der höchste Wert zugemessen wird und es demnach am profitabelsten verkauft werden kann. Auf diese Weise regulieren Preise und Löhne das System von Angebot und Nachfrage. Die Rolle der Information ist hierbei entscheidend; nicht zu Unrecht bezeichnet Butler dieses Marktmodell daher als „the telecommunications system of the market“ (Butler

1983: 45): Die durch Preise und Löhne vermittelten ökonomischen Daten dienen dem Marktteilnehmer als Richtlinien berechtigter Erwartung. Je nach Interpretation dieser Daten wird er versuchen, die Lücke zwischen Angebot und Nachfrage zu überbrücken.

Ein individueller Plan ist dann erfolgreich, wenn subjektive und objektive Daten, also die individuelle, auf der jeweils zur Verfügung stehenden Information aufbauende Erwartung und die ökonomischen Fakten, so weit als möglich übereinstimmen. Die Informationen sind auf den gesamten Produktionsprozess verstreut und in ihrer Gesamtheit dem Einzelnen nicht zugänglich, doch treten sie in gebündelter Form als Preis auf. Erst der Preis ermöglicht es abzuschätzen, was man vernünftigerweise erwarten kann, wodurch wiederum individuelle Planung möglich wird. Der Preis stellt ein Muster dar, an dem sich der Einzelne orientieren kann, ohne alle Details kennen zu müssen. Er ist das Resultat eines unpersönlichen Marktspiels und repräsentiert die verstreuten, durch die Wechselwirkung unzähliger einzelner Faktoren zustande gekommenen Informationen<sup>7</sup>.

Der gesamte Produktionsprozess besteht in einem permanenten Fließen, ist ein „Strom der Güter und Leistungen“ (Hayek 1981: 196), in welchem ständig Ressourcen zu Endprodukten umgeformt werden. Das Verhältnis von Produktion und Endnachfrage ist äußerst komplex und elastisch. Die Stetigkeit des Stromes hängt von vielen Variablen ab. Der Preis hat eine Signalfunktion inne, die anzeigt, welche Fließgeschwindigkeit zu erwarten ist und somit den optimalen Einsatz des Kapitals ermöglicht. Durch die Zeitspanne zwischen Produktion und Konsumtion, zwischen Kapitalinvestition und Gewinn, ist ein tatsächliches Gleichgewicht weder erwünscht noch möglich: „Genaugenommen kann eigentlich *ein Strom niemals im Gleichgewicht sein*, denn gerade das Ungleichgewicht hält ihn im Fluß und bestimmt seine Richtung“ (Hayek 1981: 138).

---

<sup>7</sup> Adam Smith skizziert im *Wohlstand der Nationen* ein (in etwa der Katallaxie entsprechendes) Marktmodell, das von Anpassungen und Rückkoppelungen bestimmt wird, wenn er dabei auch den Schwerpunkt auf die Produktionsseite legt. Der Preis ist der Exponent dieses Prozesses. In ihm sind alle Produktionsfaktoren (investiertes Kapital, Bodenrente und Gewinn) als natürlicher Preis, sowie das Spiel von Angebot und Nachfrage als Marktpreis verbunden (WN: 56ff).

Daraus ergibt sich ein ökonomisches Handlungsmodell (RGF: 159ff). Das Individuum hat ein bestimmtes, den Einzelhandlungen übergeordnetes (Lebens-)Ziel. Um dieses Ziel erreichen zu können, muss es sich die notwendigen (in der modernen Gesellschaft: monetären) Mittel verschaffen, d.h. zunächst müssen kleinere Etappenziele erreicht werden. Preise und Löhne fungieren als Signale, die dem Individuum mitteilen, wie und wo es sein Wissen bzw. seine Fähigkeiten am effektivsten einsetzen kann, um diese Etappenziele zu erreichen. Diese dezentrale Wissensnutzung dient nicht nur dem Einzelnen, sondern trägt dazu bei, dass das in der Gesellschaft verstreute Wissen optimal verwertet wird und fördert so den gesamtgesellschaftlichen Wohlstand.

Die Katallaxie funktioniert als spontane Ordnung: Die Individuen kooperieren nicht, um ein kollektives, von einer zentralen Instanz vorgegebenes Ziel zu erreichen, sondern verfolgen ihre jeweiligen Einzelinteressen, wobei sie durch die Faktoren Arbeitsteilung und Tausch wechselseitig aufeinander verwiesen sind. Die gesellschaftliche Interaktion ist bestimmt durch die „wechselseitige Anpassung der Absichten und Erwartungen“ (RGF: 38).

Mit seiner Methodik der Muster-Erkennung und in noch stärkerem Maß der Muster-Voraussage hebt sich Hayek von den orthodoxen *Austrians* ab, die gar keine Möglichkeit der Voraussage zulassen (Butler 1983: 143ff). Es liegt hier ein Wandel vor vom jungen Hayek, der noch vollkommen ablehnend gegenüber jeglicher Form der Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf sozialwissenschaftliche Phänomene war, zum Spätwerk, in dem er eine beschränkte Anwendung und Vorhersagekompetenz im Sinne der Mustervoraussage zulässt (Butler 1983: 143ff).

Markt und Gesellschaft verbindet vor allem eines: Sie stellen spontane Ordnungen dar, also stabile, regelhafte Strukturen, welche nicht bewusst geschaffen wurden, sondern quasi-evolutiv entstanden, und, was sich als für diese Untersuchung entscheidend erweisen wird, nicht zweckorientiert ausgerichtet sind. Der Markt wie auch die Gesellschaft figurieren als Konglomerate der Interaktion von Individuen, welche ihre jeweiligen Zwecke verfolgen. Es gibt in keinem der beiden Ordnungen einen allgemeinen Zweck oder ein gemeinsames Ziel. Darin,

so Hayek, bestehe jedoch nicht die Schwäche der modernen Gesellschaftsordnung, sondern gerade ihr Vorzug: Die Abwesenheit allgemeiner und verbindlicher Ziele erlaube es jedem Individuum, seine eigenen Ziele zu verfolgen. Durch das Streben nach Erreichen dieser Ziele wird, vermittelt durch Arbeitsteilung und Tausch, unbewusst und ungewollt auch die Zielerreichung anderer Individuen befördert. Das auf den ersten Blick egoistische Streben nach Befriedigung eigener Bedürfnisse trägt zum Wohle aller bei.

Diesem klassischen liberalen Modell, wie es am prägnantesten bei Mandeville (vgl. *The Fable of the Bees*) und Smith formuliert ist, fühlt Hayek sich verbunden. Eine Gesellschaft, die von der individuellen Freiheit zur Setzung und Verfolgung je eigener Zwecke durch marktwirtschaftliche Interaktion geprägt ist, nennt er, in Anlehnung an Smith, die Große Gesellschaft und synonym, in Anlehnung an Popper, die Offene Gesellschaft (RGF: 4; vgl. auch RGF: 487, dort genauer Anm.11 zu RGF:16). Sie bildet - durch ihre beiden wichtigsten Institutionen, das Recht und den Staat - das nützliche Rahmenwerk für den Markt, kann aber nur dann nutzbringend funktionieren, wenn sie den Charakter einer spontanen Ordnung bewahrt, d.h. die individuelle Handlungsfreiheit nicht durch willkürlichen Zwang einschränkt. Der Markt ist nach dieser Ansicht eine Ordnung, die sich selbst erhält, solange ihre Funktionsprinzipien gewahrt bleiben. Ebenso verhält es sich mit der Gesellschaft: Eine zu starke Einschränkung der individuellen Freiheit würgt deren spontanen Charakter ab und führt zu Stagnation.

Hayek baut diese sozialetische Position auf seiner epistemologischen Skepsis auf. Die individuelle Freiheit, seine eigenen Zwecke zu verwirklichen, ermöglicht die dezentrale Wissensteilung und -nutzung, welche wiederum dazu beiträgt, dass alle Individuen ihre jeweils eigenen Zwecke verfolgen können. Er lehnt sich gegen den Gedanken auf, dass alle Daten bezüglich der Struktur und Funktionsweise einer Gesellschaft in all ihrer Komplexität einer einzelnen Instanz epistemologisch zugänglich sind und, darauf aufbauend, die gesellschaftliche Ordnung von einer einzelnen Instanz planbar ist. Dazu kommt das Argument, wonach zentrale Planung, selbst wenn sie machbar wäre, aus sozialetischen Gründen abzulehnen sei, da eine einzelne planende Instanz zu viel Macht erhalten



würde. Die individuelle Freiheit ginge verloren, wenn der Kollektivzweck entscheidet, wie der Einzelne sein Leben auszurichten hat.

Der Versuch, soziale Gerechtigkeit herzustellen, welcher notwendig eine solche Planung nach sich ziehen müsse, um eine gerechte Verteilung leisten zu können, ist daher für Hayek der erste Schritt auf dem Weg zur Knechtschaft.

## I.2 Forschungshintergrund, Aufbau und Vorgangsweise vorliegender Arbeit

### I.2.1 Stand der Forschung

Die Hayek-Forschung weist zwei Besonderheiten auf. Erstens wird Hayek in der angelsächsischen Welt deutlich mehr rezipiert als im deutschsprachigen Raum, zweitens handelt es sich bei den deutschsprachigen Interpreten häufig um Wirtschafts- und Rechtswissenschaftler. Weitaus seltener wird er von philosophischen Interpreten behandelt. Über die Gründe dafür lässt sich nur spekulieren. Es dürfte jedoch wahrscheinlich sein, dass der gelehrte Nationalökonom als philosophischer Autor schlicht nicht ernst genommen wird. Dabei handelt es sich jedoch meines Erachtens um eine doppelte Unterschätzung. Einerseits ist die Hayeksche Sozialphilosophie ein wichtiger Beitrag zum politischen Denken des 20. Jahrhunderts. Es ist vor allem die ganzheitliche Sichtweise, nach welcher soziale, politische und ökonomische Prozesse ein sich wechselseitig bedingendes Kontinuum bilden, die hier zu Buche schlägt. Die Funktion des Marktes zu verstehen ist dabei eine unerlässliche Voraussetzung für sozialwissenschaftliche Modellbildung.

Andererseits verkennt die Nichtbeachtung des Hayekschen Werkes dessen Wirkungsmacht. Sein direkter Einfluss auf die Wirtschaftspolitik Thatchers und Reagans ist bekannt. Die als *neoliberal* bezeichnete Wende der Wirtschaftspolitik seit den frühen achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts geht zu einem Großteil direkt auf ihn bzw. indirekt auf die durch sein Werk geprägte Chicago-Schule zurück. Über eben diesen Neoliberalismus wird viel diskutiert, doch wird oft verkannt, dass dahinter auch ein sozialtheoretisches Modell steht, welches sich nicht in reiner Wirtschafts- und Fiskalpolitik erschöpft.

Bei meiner Arbeit bin ich in der glücklichen Lage, die seit 2001 von Alfred Bosch, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg und Reinhold Veit mit Unterstützung durch die Friedrich-A.-von-Hayek-Gesellschaft und das Walter-Eucken-Institut besorgte Reihe *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache* nutzen zu können. Hier werden alle Bücher Hayeks und beinahe alle seiner Aufsätze in einer übersichtlichen Zusammenstellung zugänglich.

Zu den wichtigsten englischsprachigen Hayek-Interpreten, auf die auch ich mich stützen werde, gehören Norman Barry (1979; 1982), Christian Bay (1971), Eamon Butler (1983), Bruce Caldwell (2004), Andrew Gamble (1996), John Gray (1980; 1982; 1995), Ronald Hamowy (1978; 1982), Chandran Kukathas (1989), David R. Steele (1987; 2007) und John C. W. Touchie (2005).

Im deutschen Sprachraum sind es vor allem Viktor Vanberg (1994; 2007) und Ingo Pies (2001; 2003; vgl. Pies/Leschke 2003), die sich mit Hayek umfassend auseinandergesetzt haben. Zudem stammen wichtige Beiträge von Phillip Batthyány (2007), Hardy Bouillon (1991), Bernhard Erning (1993), Christoph Zeitler (1995) und Reinhard Zintl (1983).

Zentral für das weitere Vorgehen und die Struktur vorliegender Studie ist meine These, wonach die Hayeksche Kritik an der sozialen Gerechtigkeit zwei Stoßrichtungen und drei Ebenen aufweist:

Zunächst ist zwischen der Kritik am *Begriff* (erste Stoßrichtung) und der Kritik am *Konzept* (zweite Stoßrichtung) der sozialen Gerechtigkeit zu unterscheiden. Ersterer Stoßrichtung entspricht die erste Dimension, die *semantische* Kritik, unter letztere Stoßrichtung fallen die *sozialethische* und die *epistemologische* Dimension. Im weiteren Durchgang wird sich zeigen, dass die grundlegenden Gedanken, auf welche die letzten beiden Dimensionen der Kritik zielen, bereits in der ersten, semantischen Dimension der Kritik präformiert sind. Die epistemologische Kritik wiederum stellt die argumentative Basis für die sozialethische Kritik dar. Sie vereint Gerechtigkeitstheorie und Freiheitstheorie und ist somit meiner Ansicht nach das Herzstück der gesamten Kritik.

Meines Erachtens kommt die von mir hier behandelte Hayeksche Kritik an der sozialen Gerechtigkeit und dabei besonders ihre epistemologische Fundierung in der bisherigen Forschung zu kurz. Das verwundert umso mehr, wenn man bedenkt, dass vor allem die Auseinandersetzung mit diesem Begriff und teilweise die daraus folgenden sozialetischen Konzepte bislang einen breiteren Niederschlag außerhalb des kleinen Zirkels von Hayek-Interpreten gefunden haben (vgl. etwa Höffe <sup>3</sup>2002: 49f, Kersting 2000: 6; 60ff) und somit zu dem Wenigen gehört, was vom Werk Hayeks in der Sozialphilosophie überhaupt wahrgenommen wird.

Betreffend die Kritik der sozialen Gerechtigkeit ist es gerade der besondere Stellenwert der epistemologischen Dimension, der selbst den Experten bisher entgangen zu sein scheint. Diesen Aspekt und dabei besonders das problematische Verhältnis von Freiheitstheorie und Gerechtigkeitstheorie in der vorliegenden Arbeit herauszuheben und seine Bedeutung für die gesamte Hayeksche Sozialphilosophie nachzuweisen, verstehe ich als genuin neuen Beitrag zur einschlägigen Forschung.

Die einzige umfangreiche Behandlung des Zusammenhangs zwischen epistemologischer Theorie und Sozialphilosophie bei Hayek findet sich bei Bouillon (1991), der aber nicht speziell auf die Kritik der sozialen Gerechtigkeit abzielt, sondern allgemein die Verbindung von erkenntnistheoretischen und sozialphilosophischen Ansätzen in Hayeks Denken beleuchtet. Darüber hinaus gibt es ein Thesenpapier von Vanberg zu Hayeks Kritik der sozialen Gerechtigkeit (Vanberg 2005), das allerdings nur ein wenig mehr als zwanzig Seiten umfasst und die von mir als zentral erachteten Aspekte nicht aufgreift.

Die der epistemologischen Kritik zugrundeliegenden Theorien der spontanen Ordnung sowie der kulturellen Evolution wurden von einigen Interpreten behandelt, sehr gründlich von Barry (1982), Buchanan (1977), Gray (1980; 1982), Hoppe (1994), Steele (1987) und Vanberg (1994). Jedoch ist es bisher keinem dieser Autoren gelungen, den Zusammenhang zwischen der epistemologischen Position Hayeks und seiner Kritik an der sozialen Gerechtigkeit sowie die

binnentheoretischen Spannungen aufzuzeigen, die sich zwischen den epistemologischen und sozialetischen Thesen ergeben.

Was die sozialetische Kritik angeht, vor allem bezüglich der sozialen Gerechtigkeit als Legitimationsparadigma des Sozialstaates, gibt es vereinzelte Beiträge, wie etwa Prisching (1989) oder Zintl (1983), jedoch fehlt auch hier die Verbindung mit der epistemologischen Kritik.

Einer der beiden von mir besonders hervorgehobenen Mängel der Hayekschen Konzeption, das Fehlen bzw. die Ablehnung einer Theorie individueller Freiheitsrechte, wurde vor allem von libertären Denkern erkannt und kritisiert, hier besonders Baumgarth (1978), am schärfsten Hamowy (1978, 1982), weiters Barry (1982). Was die Freiheitstheorie als solche angeht, stütze ich mich besonders auf Bay (1971), Gray (1980) und Zintl (1983). Die Stoßrichtung genannter Autoren, wonach das Fehlen einer Grundrechtstheorie einen eklatanten Mangel darstellt, ist der meinen zumeist ähnlich, auch wenn sie sich dabei auf die Freiheitstheorie beschränken, während mir daran gelegen ist, den Bezug zur Gerechtigkeitstheorie herzustellen.

Es scheint mir bemerkenswert, dass gerade Hayeks Kritik an der sozialen Gerechtigkeit eine marginale Rolle in der Rezeption seines Werkes spielt. Es ist die grundlegende Prämisse der hier vorliegenden Arbeit, dass diese Kritik den Schlüssel zu seiner gesamten Sozialphilosophie darstellt. In ihr spiegeln sich alle Facetten des Hayekschen Denkens wider: Die Theorie komplexer Phänomene, die Theorie der spontanen Ordnung, seine kulturelle Evolutionstheorie, das Modell der Katallaxie, seine Freiheitstheorie, sein gerechtigkeitstheoretischer Ansatz und nicht zuletzt sein Sozialstaatsmodell. Meiner Ansicht kommt niemand, der Hayek gründlich interpretieren will, an seiner Kritik der sozialen Gerechtigkeit vorbei. Sie ist das Herzstück seines gesamten Oeuvres.

Aus diesem Grund muss eine kritische Analyse dieser Kritik auch die genannten Teilbereiche des gesamten Werks ergründen. Dies dient zum besseren Verständnis mancher Thesen und Theoreme, die nur im Gesamtkontext schlüssig sind. Schließlich kann man Hayek nicht wie einen sozialphilosophischen Klassiker

behandeln, dessen Positionen in Grundzügen allgemein bekannt sind. Da er auch des Öfteren außerhalb des sozialphilosophischen mainstream argumentiert, bedürfen viele seiner Thesen einer Erläuterung. Eine gründliche kritische Analyse der Kritik der sozialen Gerechtigkeit kann also nur dann gelingen, wenn der gesamte enzyklopädische Ansatz mit einbezogen wird. Das mag an manchen Stellen zu gewissen Längen oder zu als übermäßig empfundenen Paraphrasierungen führen, jedoch müssen hier stilistische Bedenken zugunsten von wissenschaftlicher Genauigkeit zurücktreten. Um meine These klar zu machen, sehe ich mich an manchen Stellen gezwungen, relativ weit auszuholen. Nur so kann sich ein abgerundetes Gesamtbild ergeben.

### I.2.2 Grundthese

Als Prämisse gehe ich davon aus, dass Hayeks Gerechtigkeitstheorie eng mit seiner Freiheitstheorie verknüpft ist. Belegen lässt sich diese Annahme dadurch, dass er den Gedanken sozialer Gerechtigkeit in erster Linie wegen dessen - aus seiner Sicht - impliziter ungerechtfertigter Einschränkung individueller Freiheit ablehnt.

Hinter dieser Kritik der sozialen Gerechtigkeit verbirgt sich jedoch weit mehr als der Versuch, eine populäre Leerformel des politischen Diskurses zu dekonstruieren. Sie ist als Warnung davor zu verstehen, dass eine unter dem Gerechtigkeitsanspruch auftretende Forderung nach weitestgehender materieller Gleichheit die individuelle Freiheit erheblich gefährdet. Zwar erweist sich diese Warnung als im Kern richtig; die als Alternative präsentierte Gerechtigkeitstheorie ist jedoch defizitär. Anders formuliert: Die negative Stoßrichtung, die Kritik an einer fehlerhaften Konzeption der Gerechtigkeit bzw. einer falschen Anwendung der Gerechtigkeitskategorie, ist über weite Strecken überzeugend. Der positive Aspekt aber, Hayeks eigene Gerechtigkeitstheorie, erweist sich, wie noch zu zeigen sein wird, als inkonsistent und unzureichend. Eine falsch verstandene und das heißt eine unter einem Übergewichteten Gleichheitsparadigma bzw. vor dem Hintergrund einer Fehlinterpretation des ökonomischen Prozesses konstruierte Gerechtigkeitstheorie, kann in der Tat die

Freiheit gefährden. Eine ausgedünnte und ausgehöhlte Minimaltheorie der Gerechtigkeit, wie sie als Gegenentwurf präsentiert wird, ist jedoch der Freiheit ebenso abträglich, vor allem, wenn sie völlig auf individuelle Freiheitsrechte verzichtet.

In der Tat lässt sich die nicht vorhandene Grundrechtstheorie als entscheidender Mangel der Hayekschen Konzeption verstehen. Viele sowohl binnentheoretische als auch inhaltliche Probleme und Aporien könnten mit einem Rekurs auf Grundrechte umgangen werden.

Die Feststellung dieses Mangels ist keineswegs meine Errungenschaft; einige Interpreten haben wie gesehen bereits darauf aufmerksam gemacht. Mir scheint jedoch, dass sich die einschlägige Kritik bislang auf die Freiheitstheorie Hayeks beschränkt. Das Neue meines Ansatzes liegt darin, die nicht vorhandene Grundrechtstheorie als zentrales Versäumnis der gesamten Hayekschen Sozialphilosophie darzustellen, dessen prägnanteste Wirkung in der mangelhaften Gerechtigkeitstheorie zu sehen ist. Ich will zeigen, dass Freiheitstheorie und Gerechtigkeitstheorie eng miteinander verknüpft sind, was sich am deutlichsten in der epistemologischen Kritik zeigt. Die noch nachzuweisenden Hauptmängel – das Fehlen einer Grundrechtstheorie sowie der Verzicht auf originäre Gerechtigkeit – stellen meiner Ansicht nach das gesamte Projekt einer Neuformulierung des klassischen Liberalismus in Frage.

Bei meiner Interpretation vertrete ich die These, dass einerseits Hayeks Kritik an der sozialen Gerechtigkeit, sofern sie als Kritik am kompensationsegalitaristischen Ansatz sowie am partikularistischen Missbrauch des Begriffs gelesen wird, zutreffend und legitim ist. Nimmt man diese noch auszuarbeitende Kritik ernst, zeigt sich, dass sich die hier kritisierte Berufung auf die Gerechtigkeit im Rahmen einer Legitimation sozialstaatlichen Agierens als höchst problematisch erweisen kann, wenn ein irreführendes Modell ökonomischer Prozesse sowie ein fehlgedeuteter Gerechtigkeitsbegriff unterstellt werden. Hayek gelingt es, soziale Gerechtigkeit als ambivalentes Konzept darzustellen und auf dessen freiheitsgefährdende Aspekte hinzuweisen.

Die in diesem Modell zur Abwehr der Irrtümer und zur Verhinderung des Missbrauchs der sozialen Gerechtigkeit konzipierte Beschränkung der Gerechtigkeit auf die Dimension der reinen Verfahrensgerechtigkeit, und der damit verbundene Verzicht auf ein Konzept originärer Gerechtigkeit, erweist sich jedoch sowohl der Sache nach als auch vor dem binnentheoretischen Hintergrund, als äußerst problematisch. Hayeks Ziel, die individuelle Freiheit gegenüber unberechtigten, auf der Forderung nach weitestgehender materieller Gleichheit basierenden Ansprüchen zu verteidigen, lässt sich mit der von ihm propagierten reinen Verfahrensgerechtigkeit als einzig zulässiger Gerechtigkeitsvariante nicht erreichen, vor allem, da er keine Grundrechtstheorie vorzuweisen hat. Eine Limitation staatlicher Intervention in den ökonomischen Bereich, sei es im Rahmen der Wirtschaftspolitik oder der Sozialstaatlichkeit, kann ebenso wie deren Legitimation nur mithilfe individueller Rechte sowie mittels eines Konzepts originärer Gerechtigkeit erreicht werden.

### I.2.3 Aufbau und Vorgehensweise

Was den Aufbau vorliegender Arbeit betrifft, sind einige Vorbemerkungen notwendig.

In der Tat ist es methodisch nicht einfach, sich der Hayekschen Sozialphilosophie zu nähern, da diese eng mit seinen ökonomischen, erkenntnistheoretischen und kulturanthropologischen Überlegungen verknüpft ist. Eine kritische Analyse des sozialphilosophischen Ansatzes muss somit auch diese Theoreme mitreflektieren, worauf bereits einige Interpreten hingewiesen haben (u.a. Erning 1993: 15; Steele 2007: 15; Zeitler 1995: 30). Da Hayek eine umfassende Begriffsanalyse bezüglich seiner zentralen Argumentationsbausteine größtenteils vermissen lässt, ist eine Betrachtung der nicht primär sozialphilosophischen Theoreme methodisch von großer Bedeutung, da sich meist erst aus diesem Kontext eine brauchbare Begriffsbestimmung erschließen lässt. Die nicht allzu häufigen Stellen, an welchen eine explizite Definition der jeweiligen Begriffe gegeben wird, lassen zu viele Fragen offen. Dies gilt für zentrale Begriffe wie Freiheit oder Gerechtigkeit, die, beschränkte man sich allein auf die sozialphilosophische Seite, aufgrund



gewisser philosophisch-methodischer Mängel der Ausarbeitung unterbestimmt bleiben und zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen verleiten würden.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der marginalen sozialphilosophischen Rezeption des Hayekschen Werkes. Diese macht es erforderlich, an einigen Stellen (wie es bereits bezüglich seiner Methodologie geschehen ist) zunächst darstellend vorzugehen, bevor eine kritische Analyse vorgenommen werden kann. Schließlich kann man bezüglich dieses Werkes, anders als bei Klassikern der Philosophie, keine Grundkenntnisse voraussetzen. Einzelne Kapitel des folgenden zweiten Abschnitts werden aus diesem Grund noch einen größtenteils darstellenden Charakter haben.

Die oftmals paraphrasierende Vorgehensweise ist darüber hinaus dem Anspruch vorliegender Arbeit geschuldet, neben einer kritischen Analyse auch die erste ausführliche und detaillierte Darstellung der Hayekschen Kritik an der sozialen Gerechtigkeit aus sozialphilosophischer Perspektive zu sein. Die für die These vorliegender Studie relevanten Elemente seines Ansatzes werden einer genaueren Analyse unterzogen, während (aus der Perspektive dieser Arbeit) eher periphere Theoreme nicht in aller gebotenen Breite behandelt werden können. Sofern diese Gedanken ein leichteres Verständnis anderer Elemente ermöglichen, werden sie zwar behandelt, oftmals muss ich mich jedoch, um im Rahmen der mir gestellten Aufgabe zu bleiben, auf das Aufzeigen von Aporien und Ungereimtheiten beschränken.

Viele äußerst wichtige Themen, angefangen bei methodologischen und wissenschaftstheoretischen Fragen (speziell bezüglich des evolutionistischen Ansatzes), über bestimmte Aspekte der Gerechtigkeit (z.B. Globale Gerechtigkeit, Generationengerechtigkeit) bis hin zu der Frage ideengeschichtlicher Hintergründe (das Verhältnis des Hayekschen Ansatzes zu den Konzepten von z.B. Hume, Popper, Kelsen u.a.), die eine eingehendere Betrachtung verdienten, würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen und können daher, soweit überhaupt möglich, nur sehr cursorisch behandelt werden. An den gegebenen Stellen muss ich mich daher oftmals mit Verweisen auf einschlägige Diskurse bzw. weiterführende Literatur begnügen.

Da es einerseits dem ductus der Hayekschen Schriften entspricht und da es andererseits aus den oben genannten Gründen der besseren Verständlichkeit geboten ist, habe ich die Untersuchung mit der Darstellung der zugrundeliegenden Methodologie sowie - zumindest in Grundzügen - der wirtschaftstheoretischen Basis begonnen.

Nachdem das nötige Rüstzeug vermittelt wurde, wendet sich die Analyse im folgenden Abschnitt dem eigentlichen Kernthema der vorliegenden Arbeit zu. Dabei orientiere ich mich an der von mir zur Kennzeichnung der verschiedenen Argumentationslinien eingeführten Dreiteilung in eine semantische, epistemologische und sozialetische Kritik.

Den Abschluss bildet ein kurzer Abschnitt, in welchem ich anhand der Resultate der kritischen Analyse aufzuzeigen versuche, dass und inwiefern eine weitere Auseinandersetzung mit dem Hayekschen Denken eine fruchtbare Perspektive für die Sozialphilosophie darstellt.

## II. Die Kritik der sozialen Gerechtigkeit

Methodisch ist es sinnvoll, zunächst eine skizzenhafte Zusammenfassung der Hayekschen Kritik an der sozialen Gerechtigkeit zu liefern und darauf aufbauend eine detaillierte, dem Schema von semantischer, epistemologischer und sozialetischer Kritik folgende Analyse zu entwickeln.

Es ist das Ziel dieses Abschnittes, eine erste Näherung an konzeptionelle Kerngedanken sowie binnentheoretische Problemstellungen zu leisten. Die überblickshafte Darstellung der Kritik ist zugleich eine erste Näherung an die Gerechtigkeitskonzeption, anhand welcher ein Bewusstsein für die Probleme und Spannungen des Ansatzes geschaffen werden sollen.

### II.1 Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit – eine erste Näherung

Die wichtigste Quelle der Kritik ist der zweite Band des opus magnum *Recht, Gesetz und Freiheit* mit dem Titel *Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit* (RGF: 149-303). In sehr konziser Form werden hier die drei Stränge der Kritik (semantische, epistemologische und sozialetische) gebündelt, die schon zuvor an verschiedenen Stellen, teils zusammen, teils unabhängig voneinander entwickelt worden sind. Für eine erste Näherung eignet sich eine Betrachtung dieses Bandes, doch bedarf es ergänzender Quellen, um alle Argumente nachvollziehen zu können. Dies liegt an der erwähnten Stellung von *Recht, Gesetz und Freiheit* im Gesamtwerk. Die Einzelbände erschienen zwischen 1973 und 1979 und sind als Spätwerk zu bezeichnen. Die meisten, wenn nicht alle Thesen, Gedanken und Argumente werden aus früheren Schriften übernommen und nicht eigens neu entwickelt. Für die im Anschluss erfolgende detaillierte kritische Analyse wird es daher unerlässlich sein, auch weitere Quellen hinzuzuziehen, vor allem die Aufsätze *Der Atavismus „sozialer Gerechtigkeit“* (Hayek 1976c) und *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit* (Hayek 1976d) sowie vereinzelte Stellen aus dem *Weg zur Knechtschaft* und der *Verfassung der Freiheit*.

Am Beginn des zweiten Bandes von *Recht, Gesetz und Freiheit*, im Kapitel 7 (RGF: 151-180), begegnet man zunächst einer Theorie der Gesellschaftsordnung, die sich in erster Linie mit dem Verhältnis von gesellschaftlichen Regeln und Zwang sowie dem Verhältnis von individuellen und gesamtgesellschaftlichen Zielen beschäftigt. Die Gerechtigkeit spielt hier zunächst noch keine Rolle.

Die Argumentation beginnt mit der Feststellung, Zwang sei nur dann legitim, wenn er „im Dienste des Allgemeinwohls oder des allgemeinen Besten notwendig ist“ (RGF: 151). Da jedoch Unklarheit darüber herrsche, was dieses Allgemeinwohl nun genau sei, bestünden zwei Gefahren:

Einerseits versuchten verschiedene Gruppen ihre jeweiligen Einzelzwecke oder Ziele als Allgemeinziele zu verkaufen, andererseits sei man versucht, das Allgemeinwohl einfach als Akkumulation der Einzelziele zu interpretieren (RGF: 151ff).

Die Sichtweise, wonach sich das Allgemeinwohl dann erreichen lässt, wenn der Staat die einzelnen Interessen soweit als möglich bedient, wird von Hayek als utilitaristischer Ansatz nach dem Prinzip „das größte Glück der größten Zahl“ identifiziert. Den klassischen Einwand gegen den Utilitarismus, wonach es schwierig oder gar unmöglich sei, aussagekräftige interpersonelle Nutzenvergleiche aufzustellen, wandelt er leicht ab. Keine Instanz sei demnach in der Lage, alle Interessen oder Ziele zu ermitteln, die in einer Gesellschaft verfolgt werden. Bedürfnisse und Interessen würden durch spontane gesellschaftliche Prozesse geweckt und verfolgt und entziehen sich aufgrund ihrer Fülle, Dynamik und Komplexität dem Wissen einer zentralen Institution wie etwa dem Staat. Diesem komme statt Kontrolle und Lenkung vielmehr die Aufgabe zu, diese Prozesse zu fördern und zu erhalten:

Das wichtigste der öffentliche (sic!) Güter, für die der Staat nötig ist, ist somit nicht die direkte Befriedigung spezifischer Bedürfnisse, sondern die Sicherung von Bedingungen, die für Einzelpersonen und kleinere Gruppen günstige Handlungsmöglichkeiten schaffen, um wechselseitig für ihre jeweiligen Bedürfnisse zu sorgen. (RGF: 152)

Somit müsse der Staat Regeln forcieren, die so gefasst sind, dass sie den Rahmen für die individuelle Zielverfolgung liefern, ohne auf bestimmte Resultate abzielen. Diese Regeln müssen dazu derart beschaffen sein, dass sie keine konkreten Zwecke oder Resultate vorschreiben, sondern möglichst neutral gegen die individuellen Zielsetzungen sind. Hayek spricht daher von abstrakten und negativen Regeln, die als „Vielzweckinstrumente“ (RGF: 154) zu verstehen sind. Abstrakt bedeutet, dass die Regeln nicht auf eine bestimmte Einzelsituation oder ein genau festgelegtes Verhalten zugeschnitten sind, sondern sich auf Arten oder Typen von Situationen beziehen. Da sie keine konkreten Ziele vorschreiben, sind sie negativ gefasst, drücken also keine Gebote, sondern Verbote aus.

Als Richtlinien haben diese Regeln eine handlungsleitende Funktion, ohne konkrete Handlungen festzuschreiben. Aus ihnen baut sich eine abstrakte Gesamtordnung auf, die es jedem Einzelnen erlaubt, seine je spezifischen Ziele zu verfolgen (RGF: 155f). Regeln, die dieses leisten, müssen abstrakt sein, worunter sowohl die inhaltliche Neutralität gegenüber konkreten Handlungen, Situationen oder Zielen zu verstehen ist, als auch die Verallgemeinerbarkeit, d.h. die Anwendbarkeit auf sowie die Gültigkeit für alle Individuen (RGF: 161f; RGF: 167). Ob eine Regel tauglich für die Aufrechterhaltung der abstrakten Ordnung ist, lässt sich demnach ermitteln, indem man sie auf ihre Universalisierbarkeit testet (RGF: 178f).

Hierin bestehe zugleich die Lösung für die Problematik des Allgemeinwohls. Nicht die staatlich organisierte Befriedigung aller Bedürfnisse, sondern die staatlich garantierte und sanktionierte, auf abstrakten Regeln fußende Bedingung der Möglichkeit individueller Zielverfolgung ist als Allgemeinwohl aufzufassen, da das Bestehen einer abstrakten Ordnung, die dem Individuum keine konkreten Ziele vorschreibt, sondern ihm die Möglichkeit gibt, seine eigenen Ziele zu verfolgen, allen Mitgliedern der Gesellschaft zugutekommt (RGF: 152). Es gehe im Wesentlichen darum, zwischen Kollektivinteressen und Allgemeininteressen zu unterscheiden. Während erstere als Interessen einer großen Zahl oder Gruppe aufzufassen seien, die aber, auch wenn sie von einer Mehrheit akzeptiert würden, nicht von allen Individuen gutgeheißen werden (RGF: 157f), ließen sich letztere als Interessen verstehen, die tatsächlich jedem Einzelnen zukommen (RGF: 156).

Durch die Orientierung an abstrakten Regeln wird somit nicht nur das Wissensproblem bezüglich sozialer Prozesse umgegangen, welches deren zentralistische Steuerung verunmöglicht, es wird auch verhindert, dass eine (herrschende) Gruppe ihre Zwecke als die einzig gesellschaftlich relevanten ausgibt und somit ungerechtfertigten Zwang ausübt.

Nachdem nun das Ordnungs- und Regelverständnis dargelegt worden ist, geht die Argumentation im nächsten Kapitel (RGF: 181-212) zur Frage nach der Gerechtigkeit über. Gleich zu Beginn stellt Hayek klar, was er unter Gerechtigkeit versteht.

Streng genommen kann nur menschliches Verhalten gerecht oder ungerecht genannt werden. Wenn wir die Ausdrücke auf einen Sachverhalt anwenden, sind sie nur insoweit sinnvoll, als wir jemanden dafür verantwortlich machen, daß er diesen herbeigeführt oder zugelassen hat. Eine bloße Tatsache oder ein Sachverhalt, den keiner zu ändern vermag, kann gut oder schlecht sein, aber nicht gerecht oder ungerecht. Die Bezeichnung ‚gerecht‘ auf anderes als menschliches Handeln oder die dieses bestimmenden Regeln anzuwenden, ist ein Kategorienfehler. (RGF: 181f)

Das Gerechtigkeitsurteil könne demnach entweder auf individuelles bzw., wie noch hinzugefügt wird, auch auf kollektives Handeln (RGF: 182), etwa von Organisationen, sowie auf die handlungsleitenden Regeln angewendet werden. Eine konkrete Lebenssituation oder ein ökonomischer Zustand mögen für den oder die Betroffenen angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht sein; als gerecht oder ungerecht lassen sich laut Hayek jedoch nur Handlungen oder Regeln beschreiben.

Die Gerechtigkeit ist demnach eng an die abstrakten Verhaltensregeln geknüpft. Sie drückt die Regelkonformität einer Handlung aus und dürfe nicht als „Abwägen spezifischer Interessen in einem konkreten Fall“ (RGF: 189) missverstanden werden. Jedoch lassen sich auch die Regeln selbst als gerecht oder ungerecht qualifizieren. Das Kriterium hierfür ist abermals die Universalisierbarkeit. Ist eine Regel so formuliert, dass sie keine Individuen

ausgrenzt oder bevorzugt und keine konkreten Ziele oder Resultate vorschreibt, lässt sie sich nach diesem Verständnis als gerecht bezeichnen.

Wie die Regel selbst, so ist auch der Test, der den Gerechtigkeitsgehalt der Regel feststellen soll, negativ konzipiert. Dieser negative und abstrakte Charakter sowohl der Regeln als auch der Gerechtigkeit soll vermeiden, dass Partikularinteressen sich als allgemein verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien oder als sich in Regeln manifestierende Allgemeininteressen einschleichen und dadurch ungerechtfertigter Zwang ausgeübt werden kann.

Der Gedanke der „Gerechtigkeit als des unerlässlichen Fundaments und der Schranke allen Rechts“ (RGF: 213) zielt darauf ab, dass durch den negativen Test von Regeln die Bedingung der Möglichkeit individueller Zweckverfolgung und letztlich die individuelle Freiheit gewährleistet werden. Jede andere Deutung der Gerechtigkeit wäre nach dieser Ansicht ein Missbrauch des Begriffes, der das Recht schädigt und dadurch auch die Freiheit bedroht, als deren Garant und Schutz das Recht fungiert.

An diesem Punkt befinden wir uns bereits im neunten Kapitel (RGF: 213-257), das nun explizit die soziale Gerechtigkeit zum Thema hat. Diese wird als ein eben solcher Missbrauch des Begriffes der Gerechtigkeit verstanden.

Der Begriff *soziale Gerechtigkeit*, der erstmals im späten 19. Jahrhundert auftaucht, sei eigentlich ein Pleonasmus, da Gerechtigkeit immer auf einen sozialen Rahmen bezogen sei (RGF: 229). In zeitgenössischen Debatten (wobei Hayek explizit auf Rawls verweist; RGF: 533, dort genauer Anm.3 zu RGF: 214) werde der Begriff im Bezug auf Institutionen und ihre Wirkungen verwendet (RGF: 214). Als politisches Schlagwort sei er in aller Munde und fungiere als Sammelbegriff für Kritik der verschiedensten gesellschaftlichen Missstände (RGF: 217). Dabei drücke er Forderungen an die Gesellschaft aus, was ihn schon von vornherein diskreditiere (RGF: 213f). Die Gesellschaft ist in Hayeks Verständnis keine homogene Instanz, kein Akteur, von dem man etwas fordern könnte, sondern bloß ein begriffliches Konstrukt. Bereits auf dieser semantischen Ebene der Hayekschen Konzeption erweist sich *soziale Gerechtigkeit* als

Trugbild, als sinnentleerte Worthülse, die nur noch vom Begriff *globale Gerechtigkeit* in ihrer Absurdität übertroffen werde (RGF: 231).

Soziale Gerechtigkeit ist für Hayek synonym mit austeilender Gerechtigkeit, wobei er sich explizit und kritisch auf J.S. Mill bezieht. Mills Konzeption und ebenso die meisten entsprechenden Ansätze krankten in erster Linie am Gedanken des Verdiensts, der im Gerechtigkeitsprinzip „Jedem das Seine“ ausgedrückt ist (RGF: 214; vgl. Mill, *Utilitarismus*: 106ff). Verdienstkongzepte hätten jedoch in einer marktwirtschaftlichen Ordnung keinen Platz, da sie eine Zuteilung von Gütern und Leistungen suggerieren, die so nicht geschehe (RGF: 223). Was eine Person erhält, entscheidet sich im unpersönlichen, von niemandem gesteuerten Marktprozess, der „teils Geschicklichkeits-, teils Glücksspiel“ ist (RGF: 222).

Entsprechend der in der Österreichischen Schule der Nationalökonomie entwickelten subjektiven Werttheorie hängt der ökonomische Erfolg einer erbrachten Leistung oder eines produzierten Gutes nicht von intrinsischen Faktoren, sondern von der subjektiven Bewertung durch die Marktteilnehmer ab. Wie viel ein Gut oder eine Dienstleistung wert ist, bestimmt sich nachfrageseitig und richtet sich danach, wie viel die Marktteilnehmer dafür zu zahlen bereit sind. Daher mache die Forderung nach einer Zuteilung von Gütern oder Einkommen, die sich an einem vermeintlich objektiv feststellbaren Verdienst einer Person orientieren soll, in einer marktwirtschaftlich strukturierten Gesellschaft keinen Sinn (Hayek 1976d: 197f).

Wenn aber ein solches Konzept der sozialen Gerechtigkeit dem Markt übergestülpt wird, führe dies notwendig dazu, dass dessen Funktion gestört werde. Eine Allokation nach persönlichem Verdienst könne eine Marktordnung nicht leisten. Somit müsste eine staatliche Behörde diese Zuteilung vornehmen. Dem Staat käme dadurch die totale ökonomische Kontrolle zu, was eine massive Einschränkung der individuellen Freiheit bedeuten würde.

Soll ‚soziale Gerechtigkeit‘ herbeigeführt werden, so muß man vom einzelnen verlangen, daß er nicht nur allgemeine Regeln befolgt, sondern spezifische Befehle, die jeweils nur für ihn gelten. Die Art sozialer Ordnung, in der die einzelnen angewiesen werden, einem einzigen Zielsystem zu dienen, ist die Organisation und



nicht die spontane Ordnung des Marktes, das heißt, nicht ein System, in dem der einzelne frei ist, weil er nur durch allgemeine Regeln gerechten Verhaltens gebunden ist, sondern ein System, in dem jedermann spezifischen Anweisungen einer Behörde unterworfen ist. (RGF: 236)

Somit müssten die abstrakten Verhaltensregeln durch konkrete Befehle ersetzt werden, was faktisch die Außerkraftsetzung des Rechts und dadurch auch das Ende der individuellen Freiheit bedeuten würde.

### II.1.1 Fazit

Vanberg (2007: 40) lokalisiert zwei Kernaussagen, die bereits in der obigen Darstellung von *Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit* herausgearbeitet wurden:

Erstens: Soziale Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit macht im Rahmen einer freien Wettbewerbsordnung keinen Sinn.

Zweitens: Will man der freien Marktwirtschaft ein Konzept der gerechten Verteilung überstülpen, lässt sich die Marktordnung nicht mehr aufrecht erhalten (Vanberg: ebd.).

Im Kern gebe ich Vanberg Recht, will jedoch mit meiner Argumentation diese Analyse noch erweitern.

Die zunächst am Begriff ansetzende Kritik bleibt nicht bei einer semantischen Analyse stehen, will mithin nicht bloß die Inhaltsleere des *Begriffs* soziale Gerechtigkeit nachweisen, sondern führt in weiterer Folge epistemologische und sozialetische Argumente gegen das *Konzept* soziale Gerechtigkeit ins Feld. Die semantische Kritik ist demnach der Ausgangspunkt der gesamten Argumentation gegen die soziale Gerechtigkeit, welcher in nuce bereits die beiden anderen Dimensionen der Kritik enthält.

Die Kritik am Begriff soziale Gerechtigkeit ist beinahe das einzige, was von Hayek in sozialphilosophischen Debatten überhaupt wahrgenommen wird. Bleibt man jedoch bei der semantischen Kritik stehen ohne den anklingenden

epistemologischen und sozialetischen Argumentationslinien weiter nach zu gehen, erkennt man deren argumentative Komplexität. Die Kritik muss als oberflächliche Polemik erscheinen, wenn man die ihr zugrundeliegenden Theoreme nicht erörtert. Meines Erachtens ist genau dieser Sachverhalt der Grund dafür, warum Hayeks Gerechtigkeitstheorie weitestgehend vernachlässigt wird.

Der Zusammenhang der drei Argumentationsebenen lässt sich stark verkürzt wie folgt skizzieren:

Soziale Gerechtigkeit lässt sich nicht plausibel definieren, da sich aufgrund der Komplexität der Marktordnung kein Kriterium einer gerechten Verteilung (wie etwa Verdienst) festsetzen lässt. Dadurch steht der Begriff einer willkürlichen Deutung offen und wird dazu missbraucht, partikulare Interessen durchzusetzen, indem diese als Interessen der Allgemeinheit ausgegeben werden. Unter dem Deckmantel der Gerechtigkeit erhalten ungerechtfertigte, partikularistische Ansprüche einen pseudo-objektiven Anstrich. Ein bloßes Mehr-Haben-Wollen wird als Gebot der Gerechtigkeit getarnt und kann dadurch als legitimer Anspruch auftreten. Eine oder mehrere Gruppen versuchen, sich mittels der Forderung nach gerechter Verteilung auf Kosten der anderen zu bereichern. Die staatliche Umverteilung von Einkommen und Vermögen, welche diese Forderungen bedienen soll, stellt nicht nur eine ungerechtfertigte Einschränkung der individuellen Freiheit dar, sondern muss früher oder später dazu führen, dass das gesamte Wirtschaftssystem der staatlichen Lenkung unterworfen wird. Um die totale ökonomische Kontrolle zu erreichen, muss der Staat die individuelle Freiheit im Namen der sozialen Gerechtigkeit abschaffen.

Die beiden von Vanberg als zentral markierten Aussagen werden in meiner Analyse insofern erweitert, als dass einerseits die epistemologische Kritik in beiden vorhanden ist und beide verbindet: Da die Anwendung der Verteilungsgerechtigkeit auf den Marktprozess ein Kategorienfehler ist, d.h. da es in einer freien Wettbewerbsordnung aufgrund des Nicht-Wissen-Könnens bezüglich aller relevanten Daten keinen objektiv feststellbaren Maßstab gerechter Verteilung geben kann, muss, um dennoch ein Verteilungskonzept durchsetzen zu

können, der dynamische Marktprozess in eine gelenkte und geplante Verteilungsordnung umgewandelt werden.

Andererseits verstehe ich die sozialetische Kritik dahingehend, dass sie die Konsequenzen dieser Umgestaltung der Marktordnung beleuchtet: Die Abschaffung des freien Wettbewerbs und die zentralistische Kontrolle der ökonomischen Prozesse durch den Staat verleiht diesem das Machtinstrument der Verteilung von Gütern und Einkommen. Dem Einzelnen wird die ökonomische Entscheidungsgewalt und Selbstbestimmung entzogen, was zu einer massiven Einschränkung der individuellen Freiheit führt. Um die totale Kontrolle zu erlangen, muss der Staat auch die politischen Freiheiten kassieren, wodurch die Freiheit des Einzelnen schließlich gänzlich abgeschafft wird.

In der semantischen Kritik soll meiner Ansicht nach gezeigt werden, dass weder der Begriff Gerechtigkeit noch der Begriff Verteilung in der freien Marktwirtschaft greifen. Der Markt wird als apersonaler, spontaner Prozess konzipiert, dessen Resultate nicht von einer lenkenden Instanz intendiert oder geplant sind. Da es keinen absichtsvoll handelnden Akteur der Allokation gibt, lässt sich erstens nicht von Verteilung sprechen und verbietet sich zweitens ebenso die Anwendung der Gerechtigkeitskategorie, da diese nach der Hayekschen Definition nur auf Handlungen oder Regeln angewendet werden kann.

Durch die epistemologische Kritik wird die semantische untermauert, indem hier aufgezeigt wird, dass eine gerechte Verteilung (selbst wenn man diese fehlerhaften Kategorien anzuwenden versuchen würde) aufgrund der Komplexität des Systems (Fülle an Daten, Dynamik ihrer Generierung und ihrer Vermittlung sowie Nutzung) nicht konzipierbar wäre.

Die sozialetische Kritik hebt schließlich darauf ab, dass, um ein Konzept gerechter Verteilung durchzusetzen, die freie Wettbewerbsordnung verstümmelt oder ganz abgeschafft werden müsste, was auch die Abschaffung individueller Freiheit zur Folge haben würde.

## II.2 Die semantische Kritik

Bereits auf der Ebene der Kritik am Begriff *soziale Gerechtigkeit* kristallisieren sich die zentralen Punkte der epistemologischen und sozialetischen Kritik heraus. Neben den grundlegenden Argumentationslinien zeigen sich darüber hinaus bereits auf der semantischen Ebene die Schwierigkeiten und Aporien der gesamten weiteren Kritik.

Da sich in der semantischen Kritik das Gerechtigkeitsverständnis ausdrückt, mit welchem man es in der gesamten Theorie zu tun hat, eignet sich ihre Betrachtung als Einstieg. In allen drei Hauptwerken wie auch in sehr vielen seiner wichtigen Aufsätze, übt Hayek nicht bloß Kritik am *Konzept* der sozialen Gerechtigkeit, sondern bereits an dem *Begriff* selbst. Diese Kritik richtet sich einerseits gegen die (angebliche) Bedeutung, andererseits gegen den Missbrauch des Begriffs.

In meiner Darstellung will ich die erste Stoßrichtung (Kritik am Bedeutungsgehalt) dazu nutzen, die epistemologische Kritik vorzubereiten, während die Darstellung der zweiten Stoßrichtung (Kritik am Missbrauch) die Grundlinien der sozialetischen Kritik aufzeigen soll. Wichtig ist hierbei, dass es sich um erste Näherung an die Kritik handelt, die zunächst nur einen Zugang zu den Problemfeldern bieten soll.

Im nächsten Schritt erfolgt dann eine kritische Analyse des Hayekschen Gerechtigkeitsbegriffs, welche einzelne problematische Punkte lokalisieren soll, anhand deren die Leitfragen für die weitere Untersuchung entwickelt werden.

### II.2.1 Die Kritik am Bedeutungsgehalt – Irrtum und Unsinn der sozialen Gerechtigkeit

Hayek gehört zu den wenigen, die sich mit einer semantische Analyse des *Begriffes* soziale Gerechtigkeit eindringlicher befassen (Höffe 2002: 49), wohingegen in den einschlägigen Debatten meist das *Konzept* soziale Gerechtigkeit diskutiert wird. Im Fokus der semantischen Kritik steht nicht eine

bestimmte Theorie der sozialen Gerechtigkeit, sondern der Begriff selbst wird einer Fundamentalkritik unterworfen. Hayek gilt nicht zu Unrecht als schärfster Kritiker dieses Begriffs (Vanberg 2007: 40).

Dass diese Einschätzung nicht unberechtigt ist, lässt sich allein schon an den Formulierungen ablesen, mit welchen er seine Kritik ausdrückt. So konstatiert er, der Gerechtigkeit werde nichts hinzugefügt, wenn man sie mit dem Adjektiv *sozial* versehe; im Gegenteil: fügt man das „weasel word“ *sozial* einem Begriff hinzu, beraube man diesen sogar seines Inhalts (Hayek 1979b: 277). Dies gelte neben der Gerechtigkeit auch für Begriffe wie Demokratie, Rechtsstaat oder Marktwirtschaft (RGF: 230). Der Ausdruck Soziale Gerechtigkeit sei „völlig inhaltsleer“ (RGF: XIV), „eine völlig nichtssagende Formel“ (Hayek 1976c: 181). Es bestehe geradezu ein „Kult“ um die soziale Gerechtigkeit (RGF: 250), die einen fast religiösen Charakter habe und als das „Erkennungsmerkmal des guten Menschen“ gelte (RGF: XIV). Alle politischen Parteien hätten diese publikumswirksame Forderung längst in ihre noch so unterschiedlichen Programme aufgenommen (RGF: 216), und das mit bedenklichen Folgen. Von dem „quasi-religiösen Aberglauben“ der sozialen Gerechtigkeit gehe eine große Gefahr für die freie Gesellschaft aus (RGF: 217). Die semantische Kritik findet ihren prägnantesten Ausdruck in dem Satz:

Der Ausdruck ‚soziale Gerechtigkeit‘ gehört nicht zur Kategorie des Irrtums, sondern zu der des Unsinn, so wie der Ausdruck ‚ein moralischer Stein‘. (RGF: 229)

Es erhellt aus den angeführten Stellen, dass es zunächst nicht der Begriff Gerechtigkeit, sondern dessen Verbindung mit dem Adjektiv *sozial* bzw. dieses Adjektiv selbst es sind, die Anstoß erwecken. Den ursprünglichen Sinngehalt habe das Adjektiv schon längst eingebüßt. War es zunächst ein neutraler terminus technicus, der „auf Struktur oder Funktionsweise der Gesellschaft bezogen oder dafür charakteristisch“ (RGF: 229) bedeutete, so sei *sozial* mittlerweile zu einem moralisch aufgeladenen Ausdruck geworden, der als Synonym für „moralisch“ oder „gut“ (VdF: 86f) gelte. Er werde als Kampfbegriff verwendet, der die Forderung nach Wohlfahrt für die „Glücklosen“ (VdF: ebd.) ausdrückt. Diese Forderung sei ein Appell an die Gesellschaft als Ganze, welche fälschlicherweise als eine Art Kollektivorganismus aufgefasst werde, der bewusst handeln und

demnach in die Verantwortung genommen werden kann. In erster Linie werde eine gerechte Verteilung gefordert, die gesellschaftlich gewährleistet werden soll. Soziale Gerechtigkeit ist demnach für Hayek identisch mit distributiver Gerechtigkeit (RGF: 214).

Hierbei handelt es sich jedoch um eine grobe Verkürzung des Begriffs. Soziale Gerechtigkeit wird gemeinhin nicht einfach mit Verteilungsgerechtigkeit gleich gesetzt, wenn auch der Verteilungsaspekt eine wichtige Rolle spielt. Sie betrifft vielmehr, wie bereits ihre ursprüngliche Bedeutung in der Katholischen Soziallehre besagt (Monzel 1967 II: 407f), „die *grundlegenden Verhältnisse ganzer Gesellschaften*“ (Koller 1994b: 129). Insofern ist sie mit der distributiven, kommutativen, politischen und korrektiven Gerechtigkeit verbunden (Koller 1994b: ebd.).

Andere Interpreten vertreten eine differenziertere Auffassung. Das Adjektiv *sozial* soll demnach eine Verstärkung und Verdeutlichung des in der Gerechtigkeit ohnehin liegenden gesellschaftlichen Bezugs sein (Höffe 1996: 203). In dieser unspezifischen Hinsicht lässt sich die soziale Gerechtigkeit als Beantwortung der Frage nach der gerechten Gesellschaft verstehen. Betrachtet man jedoch den Kontext der Entstehung des Begriffs, die durch die industrielle Revolution hervorgerufenen gesellschaftlichen und ökonomischen Umwälzungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so kommt man zu einer spezifischeren Definition, die auch in den einschlägigen Debatten gängig ist. Soziale Gerechtigkeit ist demnach ein Konzept, das als Lösung der als *Soziale Frage* bekannten Problematik figuriert (Höffe <sup>3</sup>2007: 85).

Hayek nimmt bereits hier eine Verkürzung des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit vor. Unter der Hand wird diese auf den Verteilungsaspekt beschränkt und danach der Gedanke einer Verteilung von Gütern und Einkommen selbst infrage gestellt.

Eine zweite Auffälligkeit besteht in der ökonomischen Verkürzung des Verteilungsbegriffs, der sich hier rein auf materielle bzw. finanzielle Güter beschränkt und die üblicherweise in diesem Kontext ebenso diskutierte Verteilung von Gütern und Lasten bzw. Rechten und Pflichten sowie Freiheiten

vernachlässigt (Koller 1994b: 130). Dieser wichtige Punkt wird im weiteren Verlauf näher zu behandeln sein.

### II.2.1.1 Verteilung

Zunächst will ich Hayeks Argumentation gegen den Verteilungsgedanken veranschaulichen. Dazu muss man sich zunächst das diesen Überlegungen zugrundeliegende Marktmodell der Österreichischen Schule erneut vor Augen führen.

Vom klassischen Verständnis des Marktes unterscheidet sich die Auffassung der *Austrians* vor allem in zweierlei Hinsicht. Die subjektivistische Werttheorie führt den Wert eines Gutes nicht auf intrinsische Faktoren, wie etwa die zur Produktion verwendete Arbeitszeit zurück, eine Anschauung, die etwa Adam Smith oder Karl Marx vertraten. Nicht die Produktionsfaktoren, sondern die Bedürfnisse und Präferenzen auf der Nachfrageseite sind entscheidend (Kirzner 2000a: 42). Der Wert ist hier keine objektiv bestimmbare Größe, sondern Ausdruck einer subjektiven Präferenzhaltung. Einfacher formuliert: Ein Gut ist so viel wert, wie jemand dafür zu zahlen bereit ist.

Ein weiterer Unterschied besteht in der Auffassung der Funktion von Märkten. Diese liegt für die *Austrians* nicht in der Verteilung von Gütern, sondern in der Koordination der jeweiligen individuellen Pläne und Handlungen der Marktteilnehmer (Kirzner 2000b: 79). Preise und Löhne haben hierbei eine Signalfunktion inne, die den Marktteilnehmern anzeigt, wo es sich lohnt zu produzieren, zu investieren oder zu kaufen. Gerade auf diese wichtige wissensvermittelnde Funktion des Lohn-Preis-Gefüges hat Hayek besonders hingewiesen:

Die Nutzung des weit verstreuten Wissens in einer Gesellschaft mit fortgeschrittener Arbeitsteilung kann nicht darauf beruhen, daß die einzelnen all die konkreten Verwendungen kennen, die von den Dingen ihrer Umgebung gemacht werden können. Ihre Aufmerksamkeit wird von den Preisen gelenkt, die der Markt für die verschiedenen Güter und Dienste bietet. Das bedeutet unter anderem, daß die

besondere und in mancher Hinsicht immer einzigartige Kombination von Kenntnissen und Geschicklichkeiten jedes einzelnen nicht nur – und nicht einmal in erster Linie – Kenntnisse sein werden, die die Betreffenden vollständig aufzeichnen oder einer Behörde mitteilen könnten. Das Wissen, von dem ich spreche, besteht vielmehr in hohem Maß in der Fähigkeit, besondere Umstände aufzufinden, eine Fähigkeit, die die einzelnen nur wirksam nutzen können, wenn ihnen der Markt sagt, welche Art von Gegenständen und Leistungen verlangt werden und wie dringlich. (Hayek 1968: 136f)

Das Marktspiel, die Katallaxie, ist in seinem Modell eine Form der spontanen Ordnung, in welcher Preise und Löhne eine wichtige Signalfunktion innehaben. Die Preis- bzw. Lohnsignale ergeben sich aus dem Spiel von Angebot und Nachfrage und zeigen an, wo und wann sich welche Investition am meisten lohnt. Somit stellen Preise und Löhne keine von irgendeiner Institution bewusst geplanten Indizes dar, sondern sind Resultate eines spontanen, unpersönlichen und somit neutralen Prozesses (RGF: 232). Ökonomischer Erfolg, verstanden als Überbrücken der Kluft zwischen Angebot und Nachfrage, ist ein Resultat verschiedener Faktoren. Hayek versteht den Markt grundsätzlich als Spiel (stellvertretend RGF: 266ff). Man darf sich jedoch keine im eigentlichen Sinn spieltheoretische Herangehensweise vorstellen; das Spiel ist hier bloß Metapher und kein methodologisches Paradigma.

Einerseits spielt hierbei die je individuelle Fähigkeit eine wichtige Rolle, die in Preisen und Löhnen manifestierten Daten richtig zu deuten und sein eigenes know-how richtig einzusetzen.

Andererseits ist das Marktspiel, wie jedes Spiel, von Faktoren abhängig, auf welche die Spieler keinen direkten Einfluss haben (Hayek1966: 81): Zufall oder Glück spielen eine wichtige Rolle (RGF: 222): Die Nachfrage nach einem Produkt oder einer Dienstleistung hängt von geographischen, kulturellen oder temporären Gegebenheiten ab, Trends kommen und gehen, technische Neuerungen verändern binnen kürzester Zeit ganze Industriezweige. Auch Umweltfaktoren wie klimatische Veränderungen, Dürren oder Naturkatastrophen können ökonomische Auswirkungen haben. Kurz: Die Resultate des Marktspiels hängen nicht allein von den Fähigkeiten und der Leistung der einzelnen Spieler ab, sondern werden auch von nicht immer vorhersehbaren oder beeinflussbaren Sachverhalten bestimmt.



Insofern kann Erfolg manchmal in einem Missverhältnis zum investierten Fleiß oder Risiko stehen. Ökonomischer Misserfolg, der Faktoren geschuldet ist, welche der Einzelne nicht beeinflussen kann, werde aus dessen Perspektive oftmals als ungerecht empfunden (RGF: 244f). Das subjektive Empfinden verkenne jedoch den Spielcharakter des Marktes. Das Resultat eines Spieles ist demnach dann gerecht, wenn das Spiel nach fairen Regeln abgelaufen ist. Ebenso verhalte es sich bei der Katallaxie: Ihre Regeln gelten für alle Individuen gleich, die Kombination aus Fähigkeit, Ehrgeiz und Glück entscheidet über Erfolg oder Misserfolg. Es ist unerheblich, ob ein Spieler sich sehr bemüht oder sein Bestes gegeben hat; am Ende zählt nur das Resultat. Die Katallaxie ist ein in diesem Sinn neutraler Prozess.

Bezeichnenderweise ist einer der häufigsten Vorwürfe, die dem Wettbewerbssystem gemacht werden, der, daß es ‚blind‘ sei. Es ist kein Zufall, daß im Altertum die Blindheit ein Attribut der Göttin der Gerechtigkeit war. Konkurrenz und Gerechtigkeit mögen zwar sonst wenig gemeinsam haben, aber es empfiehlt die eine ebensowohl wie die andere, daß beide ohne Ansehung der Person vorgehen. (WzK: 91)

In diesem Zusammenhang wird die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *verdienen* thematisiert: Man wird oftmals feststellen, dass ein Mensch eigentlich mehr verdienen würde, als sein tatsächliches Einkommen hergibt (RGF: 226f). Mancher muss hart arbeiten und sich seinen Erfolg erkämpfen und erhält doch am Ende weniger als ein anderer, dem alles mit Leichtigkeit zu gelingen scheint.

Der grundlegende Irrtum besteht laut Hayek nun darin, den Lohn als Belohnung subjektiver Qualitäten aufzufassen (RGF: 231). Ganz im Sinne der Österreichischen Schule vertritt er die subjektive Werttheorie gegen ein derartiges Belohnungsschema. Der Preis einer Ware wird durch die Nachfrage bestimmt; ebenso verhält es sich mit den Löhnen. Die Frage nach dem gerechten Lohn oder Preis lasse sich nur in einer bestimmten Hinsicht beantworten: Preise und Löhne sind dann als gerecht zu bezeichnen, wenn sie „auf einem freien Markt ohne List, Betrug oder Gewaltanwendung zustandekommen“ (RGF: 144).

Dieses Argument gegen den Begriff *soziale Gerechtigkeit* setzt zweierlei voraus. Zunächst, wie bereits angemerkt, die Gleichsetzung von sozialer mit distributiver Gerechtigkeit.

Darüber hinaus wird jedoch unterstellt, dass sich die geforderte gerechte Verteilung an einem Verdienstkonzepnt orientieren müsse. Dabei bezieht sich Hayek auch explizit auf John Stuart Mill. Eine Stelle aus *Der Utilitarismus* ist hierfür paradigmatisch:

Wenn es eine Pflicht gibt, jeden nach seinen Verdiensten zu behandeln, Gutes mit Gutem zu entgelten und Übel durch Übel zu unterdrücken, dann folgt daraus notwendig, dass wir jeden gleich gut behandeln sollen (solange es keine höhere Pflicht verbietet), der sich um uns im gleichen Maße verdient gemacht hat, und dass die Gesellschaft jeden gleich gut behandeln soll, der sich um sie im gleichen Maße verdient gemacht hat, d.h., der sich im gleichen Sinne absolut verdient gemacht hat. Dies ist das oberste allgemeine Prinzip der sozialen oder austeilenden Gerechtigkeit, auf das hin alle gesellschaftlichen Institutionen und die Bemühungen aller aufrechten Bürger im höchstmöglichen Maße ausgerichtet werden sollten.  
(Mill, *Utilitarismus*: 107f).

Ein derartiges Konzept von Verteilung nach Verdienst sei jedoch aufgrund der Funktionsweise des Marktes nicht anwendbar. Der Markt wird als spontaner, ungeplanter und unpersönlicher Prozess verstanden, der Güter und Einkommen nicht primär verteilt, sondern die individuellen Strategien zu deren Erwerb durch Wettbewerb und Kooperation koordiniert. Ein Urteil der Gerechtigkeit, die ja, wie gesehen, für Hayek eine Kategorie menschlichen Handelns ist, auf diesen Prozess anzuwenden, sei demnach ein anthropomorphistischer bzw. animistischer Fehlschluss (RGF: 182), der durch den irreführenden Begriff Verteilung noch befeuert wird. Damit soll die irriige Auffassung bezeichnet werden, wonach sich hinter der Verteilung auch ein absichtsvoll handelnder Verteiler verbergen müsse. Diesem Irrtum liegt das populäre Bild des zu verteilenden Kuchens zugrunde: Die Gesamtsumme des erwirtschafteten Kapitals bzw. der produzierten Güter wird als Kuchen vorgestellt, den man nach einem bestimmten Schlüssel auf die Individuen aufzuteilen habe.

Das *Man* bezeichnet hier eben jenen großen Verteiler, dessen Rolle in den Augen der Verfechter sozialer Gerechtigkeit der Staat übernehmen soll. Er soll dafür

sorgen, dass jeder das erhält, was ihm zusteht: sein Stück des Kuchens. Auf diesem Weg werde soziale Gerechtigkeit hergestellt. Nun bedürfe es eines bestimmten Schlüssels der Verteilung, mithin eines Konzeptes dessen, was denn sozial gerecht sei, also wie groß das jeweilige Kuchenstück zu sein habe. Einen solchen Schlüssel liefere das Verdienstkonzept.

Dieses Bild des nach Verdienst aufzuteilenden Kuchens stimmt nach Hayeks Verständnis mit den tatsächlichen ökonomischen Gegebenheiten nicht überein, wie es bereits anhand der Funktionsweise der Katallaxie erläutert wurde.

Der im Kontext der Verteilungsgerechtigkeit gerne bemühten Kuchenmetapher begegnet Hayek mit der simplen Feststellung: „Es kann keine austeilende Gerechtigkeit geben, wo niemand etwas austeilte“ (Hayek 1976c: 182). Folgt man der Prämisse: „Soziale Gerechtigkeit setzt voraus, dass es etwas Gemeinschaftliches gibt, an dem jeder Anteil hat“ (Penz/Priddat 2007: 51), so scheint sich für den katallaktischen Ansatz tatsächlich kein Problem zu ergeben, da es ja hier keinen gemeinschaftlichen Kuchen gibt, sondern sozusagen jedes Individuum seinen eigenen Kuchen erwirtschaftet. Somit ist auch die Frage nach dem Gerechtigkeitsprinzip leicht zu beantworten: Da die Verteilung durch einen unpersönlichen Prozess geschieht und es somit keines Verteilungsschlüssels bedarf, ist die reine Verfahrensgerechtigkeit das einzig mögliche Prinzip.

Einen ähnlichen Ansatz vertritt Nozick in seiner Anspruchstheorie (*entitlement theory*) der Gerechtigkeit (Nozick 1976: 144ff). Verteilung ist demnach kein Akt der Zuteilung (auch Nozick verweist auf das irreführende Kuchenparadigma), sondern Resultat freiwilliger Tauschakte. Grob lassen sich Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit in zwei Klassen einteilen: Strukturierte Grundsätze orientieren sich am aktuellen Zeitquerschnitt, d.h. sie gehen von der momentanen Situation einer Person aus, ohne deren Zustandekommen oder Vorgeschichte einzubeziehen. Im Gegensatz dazu geht die Anspruchstheorie der Gerechtigkeit davon aus, dass Ansprüche sich historisch legitimieren lassen (Nozick 1976: 146). Legitim sind Ansprüche, wenn sich auf Güter beziehen, die durch freiwilligen Tausch oder Schenkung erworben wurden.

Wäre die Welt völlig gerecht, so wäre die Frage der Gerechtigkeit bei Besitztümern durch die folgende induktive Definition völlig geklärt.

1. Wer ein Besitztum im Einklang mit dem Grundsatz der gerechten Aneignung erwirbt, hat Anspruch auf dieses Besitztum
2. Wer ein Besitztum im Einklang mit dem Grundsatz der gerechten Übertragung von jemandem erwirbt, der Anspruch auf das Besitztum hat, der hat Anspruch auf das Besitztum
3. Ansprüche auf Besitztümer entstehen lediglich durch (wiederholte) Anwendung der Regeln 1 und 2 (Nozick 1976: 144).

Der umverteilende Wohlfahrtsstaat sowie egalitaristische und utilitaristische Theoretiker begehen nach Nozick den Fehler, ahistorische, strukturierte Grundsätze der gerechten Verteilung heranzuziehen, wie etwa Gleichheit oder Maximalnutzen. Da es bei diesen Grundsätzen rein auf das Hier und Jetzt ankommt, heißen sie auch Endergebnis- oder Endzustandsgrundsätze (Nozick 1976: 148).

Aus dieser kurzen Betrachtung ergeben sich einige Anknüpfungspunkte mit der Hayekschen Verteilungstheorie. Die Katallaxie als Äquivalent zu Nozicks freiwilligem Tausch ist der verteilende Prozess, der unabhängig von strukturellen Grundsätzen arbeitet. Eine Gerechtigkeitskonzeption, die einen Endzustand (die ökonomische Situation eines Individuums) als gerecht oder ungerecht bewertet, ohne sein Zustandekommen zu reflektieren, lehnen beide ab. Das entscheidende Argument lautet, dass Konzeptionen der Ergebnisgerechtigkeit den Produktions- und Tauschprozess vernachlässigen, der die Güter überhaupt erst bereitstellt. Erzeugung und Verteilung können aber nicht voneinander getrennt werden (Nozick 1976: 151). Die Katallaxie beschreibt den Gesamtprozess aus Produktion und Tausch, der allein für die Verteilung verantwortlich ist. Die zu verteilenden Güter sind nicht als „Manna vom Himmel“ (Nozick 1976: 184) zu betrachten, sie sind kein herrenloser Kuchen, auf dessen Stücke jeder Einzelne einen Anspruch hat.

Eine derartige Verteilung meint Hayek, wenn er vom fälschlichen Anthropomorphismus des Verteilungsparadigmas spricht. Nozick lehnt ebenfalls diese Art der Verteilung vom Typ „jeder nach seinem XY“ ab (Nozick 1976:

151), in der Güter als quasi freischwebend angesehen werden und die verschweigen, dass Güter „bereits in Verbindung mit Menschen auftreten, die Ansprüche auf sie haben“ (Nozick 1976: 216).

Wenn man eine Verteilung [vom Typ „jeder nach seinem XY“; G.R.] aufrecht erhalten will, muß man entweder die Menschen ständig davon abhalten, Güter nach ihrem Willen zu übertragen, oder man muß ständig (oder in Abständen) Menschen Güter wegnehmen, die ihnen andere aus irgendwelchen Gründen übertragen haben. (Nozick 1976: 154)

Einen derartigen illegitimen Eingriff stellt für Hayek die sozialstaatliche Umverteilung dar. Mit der argumentativen Hinwendung der Kritik zur Umverteilung klingt bereits die sozialetische Kritik an. Während die epistemologische Kritik auf eine fehlerhafte Annahme zielt, nämlich dass detailliertes Wissen um soziale und ökonomische Prozesse grundsätzlich möglich und daher eine allen Individuen zuträgliche Verteilung machbar sei (Hayek 1966: 81), geht es der sozialetischen Kritik darum, eine Korrektur der Marktresultate als ungerechtfertigt aufzuzeigen (RGF: 293f). Der Begriff Verteilung ist demnach in deskriptiver Hinsicht falsch, während eine Umverteilung der Güter und Einkommen und präskriptiver Hinsicht falsch ist.

### II.2.1.2 Gerechtigkeit

Die semantische Kritik beschränkt sich jedoch nicht bloß auf den Verteilungsbegriff, sie stellt die Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs auf den katallaktischen Prozess der Güterallokation überhaupt in Frage. Nachdem also die Prämisse - das Kuchenmodell der Verteilung - sich als fehlerhaft erwiesen hat, ist auch das Urteil - gerechte bzw. ungerechte Verteilung - falsch. Gerechtigkeitsurteile lassen sich, wie gesehen, in dieser Konzeption nur auf menschliches Handeln anwenden, nicht aber auf einen spontanen Prozess. Ein Zustand könne nur dann als gerecht oder ungerecht beschrieben werden, wenn er bewusst herbeigeführt wurde, wenn er also das direkte und intendierte Resultat menschlichen Handelns sei, was in der Katallaxie nicht der Fall ist (Hayek 1966: 80).

Die konkreten Resultate einer Katallaxie für bestimmte Personen jedoch sind ihrem Wesen nach unvorhersehbar; und da diese Resultate von niemandem geplant oder beabsichtigt werden, ist es sinnlos, die Art und Weise, in der der Markt die Güter dieser Welt auf bestimmte Personen verteilt, gerecht oder ungerecht zu nennen. (Hayek 1966: 75)

Genauso wenig, wie die Gesellschaft ein Superakteur sei, der die Verantwortung für die Wohlfahrt der Einzelnen trägt (wie in der Kritik am Adjektiv *sozial* formuliert), lasse sich der Markt als ein solcher Superakteur auffassen, dem man Verantwortung zuschreiben könnte. Da kein intendiertes Handeln vorliegt, lasse sich demnach auch kein Gerechtigkeitsurteil anwenden. „Es kann keine austeilende Gerechtigkeit geben, wo niemand etwas austeilte“ (Hayek 1976c: 182).

Denkt man diesen Ansatz weiter, so erscheint es daher nur folgerichtig, dass die extremste Form der Verdienstforderung: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, wie sie von Marx ausgesprochen wurde (MEW 19: 21), nur dann verwirklicht werden kann, wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln aufgehoben ist, sprich: wenn die Marktwirtschaft als solche abgeschafft wird. Hier stimmen Hayek und Marx überein: Unter den Bedingungen einer freien Marktordnung macht das Sprechen von einer gerechten Verteilung keinen Sinn. Darin besteht der Kern der semantischen Kritik.

Das wirft die Frage auf, ob man nicht genau darin die Dysfunktionalität des Marktes sehen könnte und ob diese Tatsache nicht gerade ein Argument für die Schaffung sozialer Gerechtigkeit ist. Anders ausgedrückt: wenn es aus der Funktionsweise des Marktes folgt, dass es keine Verteilung geben kann, die jedem das Seine garantiert, muss man sie dann nicht schaffen? Muss man dann nicht die Marktresultate oder den Prozess selbst dahingehend korrigieren, dass eine gerechte Verteilung gewährleistet ist?

An diesem Punkt weist die semantische Kritik auf die epistemologische Kritik und auf die sozialetische Kritik voraus.

Es ist eine der zentralen Thesen des gesamten Hayekschen Werks, dass die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, d.h. nach einer über den Markt

hinausgehenden Verteilung der im Markt erworbenen Güter und Einkommen, in epistemologischer Hinsicht undurchführbar ist.

Es sei gar nicht möglich, das nötige Wissen darüber zu besitzen, was eine tatsächlich gerechte Verteilung in jedem einzelnen Fall bedeuten würde (Hayek 1976c: 182). Aufgrund des Charakters des Marktes als spontane Ordnung könne kein einzelner menschlicher Verstand bzw. keine Instanz (etwa eine Behörde) über alle Informationen verfügen, die für die Festlegung einer gerechten Verteilung nötig wären.

Diese Informationen zu koordinieren sei die Leistung des Preis- und Lohnsystems, das eine ständige Anpassung an sich verändernde ökonomische Bedingungen ermöglicht. Der Prozess der Katallaxie vermittelt durch die unzähligen ökonomischen Interaktionen, ihren Wechsel- und Fremdwirkungen, die ganze Menge an Daten, welche sich in den Preisen und Löhnen manifestieren und somit eine „Signalfunktion“ (Hayek 1979a: 62) erfüllen, die es jedem Marktteilnehmer erlauben, sein ökonomisches Agieren den Gegebenheiten anzupassen. Diese Vermittlungsleistung könnte von keiner einzelnen planenden Instanz in Echtzeit bewerkstelligt werden. Einem *Verteiler*, also etwa einer zuteilenden Behörde, könnten nie alle Daten verfügbar sein, einerseits aufgrund der schier unendlichen Menge an relevanten Daten, andererseits wegen des prozesshaften Charakters der Katallaxie, die sozusagen beständig im Fließen begriffen ist und deshalb nach zeitnaher Anpassung an die sich ändernden Umstände verlangt.

## II.2.2 Die Kritik am Missbrauch des Begriffs *Gerechtigkeit*

Es bleibt nach Hayeks Ansicht jedoch nicht bei einem bloßen begrifflichen Irrtum. Soziale Gerechtigkeit ist für ihn nicht nur ein inhaltsleerer Begriff sondern auch – und darin liegt ihre Gefährlichkeit – ein politisches Schlagwort. Der Begriff Gerechtigkeit werde missbraucht, um ein bestimmtes marktfremdes Paradigma der Verteilung zu implementieren (RGF: 293f).

Wie bereits gezeigt setzt die Kuchen-Metapher der Verteilung voraus, dass die Kuchenstücke nach einem bestimmten Schlüssel verteilt werden. Sobald man also

eine derartige Verteilung zu implementieren versucht, muss man auch den Schlüssel festlegen, nach welchem diese geschehen soll. Folgt man Hayek, so sprechen epistemologische Gründe gegen eine derartige Auffassung, da es aufgrund der Komplexität der Katallaxie unmöglich ist, einen solchen Schlüssel zu errechnen (RGF: 220f; Hayek 1966: 80f). Dies hindere aber bestimmte Gruppen nicht daran, dennoch eine andere als die marktgenerierte Verteilung zu fordern (RGF: 215ff). Die im Marktspiel zu kurz Gekommenen empfinden nach dieser Anschauung ihre ökonomische Lage als ungerecht. Aus ihrer Sicht kann eine Verteilung, die manchen großen Reichtum und anderen Armut beschert, nicht gerecht sein. Ökonomische Ungleichheit wird mit Ungerechtigkeit identifiziert. Staatliches Handeln, im Sinne von Umverteilung des im Marktprozess Erworbenen, soll demnach auf die Herstellung von Gleichheit zielen (RGF: 231). Hinter der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit verbirgt sich demnach die Forderung nach materieller Gleichheit (RGF: 232f).

Darüber hinaus gebe es noch Forderungen, die auch diese egalitaristische Argumentation nur zu einem anderen Zweck benutzen. Ihnen geht es schlicht um materielle Besserstellung, was hinter einer egalitären Gerechtigkeitsforderung versteckt wird (VdF: 118f; RGF: 247). Somit verbergen sich hinter dem Schlagwort soziale Gerechtigkeit einerseits egalitaristische Forderungen, andererseits partikularistisches Anspruchsdenken.

Dieser Missbrauch des Begriffs Gerechtigkeit sei nur möglich, weil fälschlicherweise unterstellt werde, dass die ökonomische Verteilung ein Anwendungsfall der Gerechtigkeit ist (RGF: 223). Deutet man den Begriff Verteilung anthropomorphistisch, legt man ihm also einen Verteiler in Form einer Person bzw. einer personifizierten Instanz zugrunde, gerate man schnell auf die schiefe Bahn der sozialen Gerechtigkeit (Hayek 1966: 80): Da Gerechtigkeit eine Kategorie menschlichen Handelns ist, bedeutet ihre Anwendung auf die ökonomische Verteilung, dass dieser in Wahrheit unpersönliche, ungeplante und spontane Prozess fälschlicherweise als Akt einer handelnden Person interpretiert wird.



In diesem Modell basiert die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit demnach auf einer ökonomischen Fehlinterpretation. Diese bedingt den semantischen Irrtum, auf den Marktprozesses die Kategorien Verteilung und Gerechtigkeit anwenden zu können. Der epistemologische Fehlschluss besteht nun in der Ansicht, man könne das nötige Wissen darüber besitzen, wie eine gerechte Verteilung gestaltet werden müsste. Dieser epistemologische Fehlschluss liegt wiederum dem sozialetischen zugrunde, wonach eine Korrektur der Marktergebnisse Gerechtigkeit schaffe.

Eine Verteilung, die gleichsam künstlich, also nicht durch den Prozess der Katallaxie zustande kommt, spricht: Umverteilung der Einkommen und Vermögen durch sozialstaatliche Maßnahmen, ist jedoch aus Hayeks Sicht unberechtigt, da sie das Resultat des an sich gerechten Marktspiels nachträglich korrigiert und somit verzerrt.

Die Verlierer des Marktspiels, mit ihrer Situation unzufrieden, verlangten nach einer Form der Kompensation oder Besserstellung. Diese Forderung sei jedoch nicht durch die Berufung auf ein tatsächlich verletztes Gerechtigkeitsprinzip gedeckt, sondern speise sich aus einer anderen Quelle: Neid (RGF: 249). Somit ist soziale Gerechtigkeit bloß die Forderung einer bestimmten Gruppe nach Besserstellung (RGF: XIV), der Wunsch nach einem bequemeren Leben (VdF: 152ff; spez. 158).

Es war das Bestreben, größere Gruppen von Menschen vor einem Abstieg von einer einmal erreichten relativen Position in der Gesellschaft zu schützen, vor einem Abstieg, der sie infolge von Umständen bedrohte, für die sie nicht verantwortlich waren. Dies und dies allein ist in der Praxis unter dem Namen sozialer Gerechtigkeit ernstlich versucht worden. Wie ich zeigen möchte, ist aber gerade dies mit den Grundsätzen einer spontanen Freiheitsordnung unvereinbar und muß zu ihrer Zerstörung führen. (Hayek 1963: 61)

Der „Schutz etablierter Interessen“ (RGF: 290) dürfe jedoch nicht die Aufgabe der Gerechtigkeit sein. Aufgrund ihres unparteilichen Charakters müsse sie gerade von Einzelinteressen absehen (RGF: 167). In der modernen Massendemokratie eigne sich jedoch das Schlagwort soziale Gerechtigkeit als moralisches Feigenblatt, um die tatsächlichen Intentionen der Forderungen – Umsetzung ungerechtfertigter, partikularistischer Ansprüche – zu verhüllen (RGF: 409).

Sobald eine Gruppe sich mit ihren partikularistischen Forderungen nach Besserstellung durchsetzen kann, fühlen sich weitere Gruppen zu einem ebensolchen Vorgehen ermutigt und es entsteht eine Eigendynamik des Anspruchsdenkens, in welcher immer mehr und immer größere Forderungen gestellt werden (RGF: 291).

Somit werde durch das Schlagwort soziale Gerechtigkeit nicht nur der Gedanke der Gerechtigkeit, sondern auch der Gedanke der Gleichheit pervertiert, da die Forderung nach Gleichheit in vielen Fällen letztlich nur ein Deckmantel für partikularistisches Anspruchsdenken sei. Der Adressat dieser Forderungen, der Staat, kann diesen nur durch eine stetig wachsende Kontrolle der Wirtschaft (etwa durch die Festsetzung von Preisen und Löhnen) sowie durch die Umverteilung der in der Katallaxie erworbenen Vermögen entsprechen. Die Abhängigkeit vom Staat nimmt zu, im Gegenzug muss der Staat die ökonomische Kontrolle ausweiten, um die finanzielle Zuteilung zu optimieren. Allmählich ergibt sich so ein Abdriften in die Planwirtschaft und schließlich, als unabdingbare Folge des enormen staatlichen Machtzuwachses, in den Totalitarismus (RGF: 219).

Dieser Weg zur Knechtschaft ist nicht die Folge einer gewaltsamen Revolution, sondern eines schleichenden Verfalls der Katallaxie und somit der individuellen Freiheit, bedingt durch das maßlose und ungerechtfertigte Streben einzelner Gruppen nach Besserstellung auf Kosten anderer.

Hayeks Angriff zielt einerseits auf die interventionistische, namentlich Keynesianistische Wirtschaftspolitik (RGF: 371ff), andererseits auf den Wohlfahrtsstaat (VdF: 345ff). Die Forderung nach einer größeren Gleichheit solle mit diesen beiden Instrumenten erfüllt werden. Dazu gehört die künstliche Festsetzung von Preisen und Löhnen ebenso wie umfangreiche sozialstaatliche Maßnahmen. Das ungerechtfertigte Anspruchsdenken Einzelner bringt somit die Freiheit aller in Gefahr. Es kommt hier zu einem Konflikt, der für die Hayeksche sozialethische Kritik grundlegend ist. Das Konzept sozialer Gerechtigkeit (qua distributiver Gerechtigkeit) ist mit einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung nicht vereinbar (RGF: 219).

Dieser Missbrauch des Begriffs *soziale Gerechtigkeit* ist, wie sich zeigen wird, der eigentliche Kern der noch auszuarbeitenden sozialetischen Kritik (vgl. II.6), die auf der ebenfalls noch darzustellenden epistemologischen Kritik (vgl. II.5) aufbaut. Erst die Fehldeutung des Marktprozesses als potentiell lenkbarem Verteilungsapparat und die daraus fälschlich abgeleitete prinzipielle Machbarkeit gerechter Verteilung legen die Basis, um die soziale Gerechtigkeit, die auf diesem Weg geschaffen werden soll, für andere Zwecke zu instrumentalisieren.

In einer kritischen Analyse soll in den folgenden Kapiteln auf die Grundlagen der epistemologischen und der sozialetischen Kritik eingegangen werden. Dabei greife ich die in diesem Abschnitt behandelten Begriffe Gerechtigkeit und Verteilung erneut auf. Während die Betrachtung des Begriffs Gerechtigkeit auf die epistemologische Kritik verweist, wird die Erörterung des Verteilungsbegriffs im Rahmen der sozialetischen Kritik stattfinden.

## II.3 Gerechtigkeit bei Hayek

Methodologisch stellt sich bei der vorzunehmenden Analyse zunächst das Problem, dass Hayek keine geschlossene, systematische Gerechtigkeitstheorie aufstellt. Er begnügt sich größtenteils mit ad hoc-Definitionen, die den Anschein erwecken, als berufe er sich dabei auf den *common sense*. Eine Begriffsanalyse findet sich ebenso wenig wie eine eingehende Auseinandersetzung mit vorhandenen Gerechtigkeitstheorien. Neben den erwähnten ad hoc-Definitionen lässt sich seine positive Gerechtigkeitstheorie in erster Linie aus der negativen Stoßrichtung seiner Argumentation, also aus der Kritik an der sozialen Gerechtigkeit rekonstruieren.

Gerechtigkeit wird zunächst definiert als „Berufung auf eine allgemeine Regel“ (RGF: XIV):

Einerseits könne das Handeln von Individuen und Kollektiven, andererseits können die Regeln, nach welchen sich diese Handlungen richten, als gerecht oder ungerecht beschrieben werden (RGF: 181f).

Kennzeichnend für die Hayeksche Gerechtigkeitstheorie sind demnach zwei Faktoren:

Gerechtigkeit bemisst sich an Regeln gerechten Verhaltens, die abstrakt, d.h. situationsneutral, unparteiisch und allgemein beschaffen sein müssen.

Gerechtigkeit ist eine Kategorie des individuellen oder kollektiven Handelns. Um die Gerechtigkeitskategorie anwenden zu können, bedarf es eines bewusst und absichtsvoll handelnden Akteurs.

Wesentlich für beide Aspekte ist, dass sich das Gerechtigkeitsurteil nicht auf die Ergebnisse des Handelns, sondern auf dessen formalen bzw. prozeduralen Aspekt bezieht.

Diese Position, wonach die Gerechtigkeit nicht durch das Verfahren hergestellt werden soll, sondern bereits im Verfahren liegt, lässt sich als reine Verfahrensgerechtigkeit bestimmen (Höffe 2004: 54). In den jüngeren Debatten

vertritt besonders prominent Luhmann eine Ablehnung materialer Gerechtigkeitsprinzipien und eine Beschränkung auf die reine Verfahrenskomponente (Luhmann <sup>8</sup>1983; Luhmann <sup>5</sup>1995; dazu kritisch Kaufmann 1984: 36f; Höffe <sup>3</sup>2007: 37f)<sup>8</sup>.

Bezüglich der Verfahrensgerechtigkeit lassen sich neben der reinen (Gerechtigkeit liegt im Verfahren selbst) noch eine vollkommene und eine unvollkommene unterscheiden. Bei der vollkommenen ist ein gerechtes Ergebnis garantiert. Ein Beispiel findet sich bei Rawls (1975: 106): Wer den Kuchen aufteilt, erhält das letzte Stück; somit ist gesichert, dass eine gerechte Aufteilung – gleich große Stücke für alle – in seinem eigenen Interesse liegt. Was die unvollkommene Verfahrensgerechtigkeit angeht, ist an Situationen zu denken, in welchen ein unabhängiges Kriterium des Gerechten vorliegt (Höffe 2004: 54f). Ein Strafprozess etwa ist genau dann gerecht, wenn ausschließlich die Schuldigen und alle Schuldigen verurteilt werden. Das Verfahren als solches kann ein gerechtes Resultat jedoch nicht garantieren (man denke etwa an Verfahrensfehler, falsche Zeugenaussagen etc.).

Die reine Verfahrensgerechtigkeit biete den Vorteil, durch ihren formalen und prozeduralen Charakter unabhängig von Konzepten des Guten sowie ohne Ansehen der Person universal anwendbar zu sein (RGF: 189ff).

Werde jedoch „[d]as Gemeinwohl oder allgemeine Beste“ (RGF: 152) zu einem Gerechtigkeitsprinzip erhoben, führe dies zu einer Einschränkung der individuellen Freiheit, da der Einzelne nun diesem Kollektivzweck folgen muss und nicht mehr seiner eigenen Ansicht eines guten Lebens folgen kann (VdF: 103). Nur ein formaler Gerechtigkeitsbegriff, mithin die reine Verfahrensgerechtigkeit, könne demnach die Freiheit des Einzelnen garantieren. Sie walte ohne Ansehen der Person, privilegiert weder bestimmte Wertvorstellungen, noch Herkunft, Religion oder Geschlecht.

Um beides, die Allgemeingültigkeit und Unparteilichkeit leisten zu können, müssen die Regeln gerechten Verhaltens negativ formuliert sein (RGF: 186). Das

---

<sup>8</sup> Ein Vergleich der Konzeptionen Luhmanns und Hayeks würde sich meiner Ansicht nach anbieten, kann aber im Rahmen vorliegender Arbeit keinen Platz finden.

bedeutet, dass es sich bei diesen Regeln nicht um Gebote, sondern um Verbote handeln müsse.

Der Grund dafür, dass die Regeln negativ beschaffen sein müssen, liege in der Beschränktheit des Wissens begründet. Hayek sieht hier eine Analogie zum Erkenntnisproblem in der Wissenschaft. Seine erkenntnis skeptische Position, wie sie sich in der von ihm konzipierten Methodologie ausdrückt (vgl. I.1.4), kommt auch hier zum Tragen.

Er empfiehlt die Orientierung am Falsifikationismus Karl Poppers (RGF: 193ff). Demnach ließen sich zwar keine positiven Gerechtigkeitsprinzipien finden, d.h. Kriterien dafür, was gerecht ist; sehr wohl lässt sich aber bestimmen, welche Regeln als ungerecht zu bezeichnen sind. Dies geschieht mittels eines negativen Tests der Universalisierbarkeit (RGF: 189ff; vgl. Hayek 1966: 77). Demnach darf eine Regel weder auf spezifische Situationen, auf einzelne Personen oder bestimmte Gruppen abzielen noch darf sie so konzipiert sein, dass sie auf einen bestimmten Zweck hin ausgerichtet ist. Negativ ist dieser, für Hayek dem Kategorischen Imperativ entsprechende Test (RGF: 193), da er Kriterien dafür angibt, was eine Regel nicht sein darf.

Darunter fällt etwa ein wichtiges und auch weithin anerkanntes Negativkriterium, die Willkürlichkeit. So ist eine Regel ungerecht, wenn sie willkürlich ist, d.h. wenn sie von Präzedenzfällen abweicht und „willkürliche Unterscheidungen einführt“ wodurch sie dem Gleichheitsgrundsatz widerspricht (Perelman 1967b: 163).

Die Universalisierbarkeitskomponente ließe sich jedoch auch als positive Bestimmung verstehen, da sie festlegt, dass eine Regel allgemein (d.h. sowohl auf alle Personen als auch auf alle denkbaren Situationen) anwendbar sein muss. Dadurch ist sie jedoch in einem rein formalen Sinn positiv und genau darin besteht für Hayek der entscheidende Aspekt. Aufgrund des notwendig beschränkten Wissens ließen sich keine inhaltlich bestimmten, materialen Gerechtigkeitsprinzipien formulieren, sondern lediglich formale Minimalbedingungen für Regeln gerechten Verhaltens. Erfüllt eine Regel diese Kriterien, d.h. ist sie inhaltsneutral und formal sowie negativ verfasst, wird sie als

abstrakte Regel bezeichnet: Entsprechend der Theorie von Mustererkennung und Mustervorhersage geben diese Regeln keine konkreten Handlungsanweisungen für spezifische Situationen vor, sondern stellen Handlungsmuster für eine bestimmte Klasse von möglichen Situationen dar (VdF: 191). Die Abstraktheit derartiger Regeln erlaubt es, sie auf verschiedenartige Einzelfälle (z.B. Interessenskonflikte) anzuwenden (RGF: 166).

Daraus ergibt sich eine weitere entscheidende Bestimmung, die im nächsten Kapitel (zur epistemologischen Kritik) von zentraler Bedeutung sein wird. Da die Regeln gerechten Verhaltens zwar handlungsleitend, aber nicht handlungslenkend beschaffen sein sollen, dürfen sie nicht auf einen bestimmten Zweck hin ausgerichtet sein (RGF: 52). Wie bereits angeklungen, sollen sie keinen vorher als erwünscht festgelegten Zustand erwirken oder nach bestimmten Wertvorstellungen konzipierte Resultate zeitigen (RGF: 60f). Die Zweckneutralität der Regeln ist nicht nur der erkenntnisskeptischen Position geschuldet, sondern soll verhindern, dass die Verhaltensregeln für die Durchsetzung bestimmter Wertvorstellungen instrumentalisiert werden.

Hayek versucht hier einen Mittelweg aufzuzeigen. Einerseits will er nachweisen, dass es keine positiv bestimmbaren Gerechtigkeitsprinzipien gibt. Zugleich verwehrt er sich aber dagegen, daraus den rechtspositivistischen Schluss zu ziehen, Gerechtigkeit an sich sei ein inhaltsloses Konzept (RGF: 195ff). Er wendet sich hier im Speziellen gegen den Rechtspositivismus seines ehemaligen Professors aus Wiener Tagen und Ko-Gutachter seiner Dissertation von 1923, Hans Kelsen (RGF: 199).

Für Kelsen ist positives Recht unabhängig von Gerechtigkeitsnormen gültig (Kelsen <sup>2</sup>1960a: 360). Während idealistische oder absolute Gerechtigkeitskonzeptionen, wie etwa das Naturrecht (Kelsen <sup>2</sup>1960a: 404) davon ausgingen, dass sich das positive Recht nach einer exklusiven Gerechtigkeitsnorm richten und an dieser messen lassen müsse, vertritt er eine realistische bzw. positivistische Position (Kelsen <sup>2</sup>1960a: 402f). Demnach ist es gerade der Pluralismus von teilweise einander widersprechenden Gerechtigkeitsnormen, der den Gedanken einer absolut gültigen Idealgerechtigkeit widerlegt (Kelsen <sup>2</sup>1960a: 366). Der Gültigkeit des Rechts tue dies jedoch keinen Abbruch, denn Recht ist

dasjenige, was als Recht gesetzt ist, auch wenn es bestimmten Vorstellungen von Gerechtigkeit nicht entspricht (Kelsen <sup>2</sup>1960a: 402). Anders formuliert: Auch ungerechtes Recht ist als Recht anzusehen (Kelsen <sup>2</sup>1960a: ebd.).

Nach Hayek sei zwar dem Rechtspositivismus in dessen Ablehnung von Konzeptionen positiver Gerechtigkeitsprinzipien zuzustimmen, doch stelle es einen Fehlschluss dar, daraus die Unmöglichkeit objektiver Grundsätze der Gerechtigkeit abzuleiten. Dieser Schluss sei nur dann gültig, wenn man davon ausgeht, dass Gerechtigkeitsprinzipien notwendig positiver Natur sein müssen (RGF: 194f). Der epistemologisch bescheidenere, auf negativen Prinzipien basierende Ansatz lasse sich jedoch als eine Art Mittelweg zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus verstehen, der die Irrtümer beider Richtungen vermeidet und eine objektive Gerechtigkeitskonzeption rettet (RGF: ebd.).

Die Idee der Gerechtigkeit ist in diesem Konzept daran geknüpft, dass es abstrakte, d.h. inhalts-, situations- und personenneutrale sowie negativ formulierte Regeln des Verhaltens gibt. Den entscheidenden Faktor stellt die Unparteilichkeit dar: die Regel soll neutral gegenüber den Zielen und Zwecken einer Handlung und ohne Ansehen der Person, mithin für alle Individuen gleichermaßen gelten. Gerechtigkeit ist wesentlich „der Grundsatz, alle nach denselben Regeln zu behandeln“ (RGF: 189). Hayek verweist ausdrücklich auf das Konzept der *isonomia*, der formalen oder Rechtsgleichheit (VdF: 214ff). Die gleiche Anwendung einer Regel auf alle Personen ist das zentrale Gerechtigkeitskriterium.

Somit schaffen die abstrakten Regeln eine Gleichheit der Bedingungen für alle Akteure (VdF: 128). Jeder Einzelne erhält dadurch die Möglichkeit, eine vernünftige Erwartungshaltung bezüglich des Verhaltens anderer sowie bezüglich der Konsequenzen seiner eigenen Handlungen aufzubauen (RGF: 187). Eine auf abstrakten, für alle Individuen gleichermaßen gültigen Regeln fußende Ordnung erlaubt es dem Einzelnen, darauf zu vertrauen, dass sich die anderen und nicht zuletzt der Staat in einer bestimmten Weise verhalten werden. Gleichermaßen kann er sein eigenes Handeln an den Regeln orientieren. Insofern ermöglicht es eine derartige Ordnung jedem Individuum, seine jeweiligen Zwecke und Ziele optimal verfolgen zu können (RGF: 57).



Mit dem Verzicht auf inhaltlich bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien und der Beschränkung auf die Regelkonformität des Handelns sowie der Allgemeinheit und Unparteilichkeit einer Regel als Gerechtigkeitskriterium ist demnach ein freiheitserhaltendes Argument verknüpft. Hierdurch wird die Verwieseneit der soziaethischen Argumentation auf die epistemologische Skepsis deutlich: Die erkenntnisskeptische Regelkonzeption wendet sich gegen konkrete Handlungsanweisungen im Sinne von Geboten. Sie gewährt dadurch dem Einzelnen einen individuellen Spielraum des Handelns, einen Freiheitsbereich, „in dem alles erlaubt ist, was nicht durch allgemeine Regeln verboten ist“ (VdF: 27).

Somit ist klargestellt, dass nicht die Gerechtigkeit, sondern die (irrtümliche oder absichtsvolle) Fehldeutung der Gerechtigkeit, wie es beim Konzept der sozialen Gerechtigkeit der Fall ist, die individuelle Freiheit gefährdet. Während soziale Gerechtigkeit darauf abziele, einen Zustand herzustellen, in welchem materielle Gleichheit herrscht, ist die Gerechtigkeit im Hayekschen Verständnis von formaler Gleichheit geprägt (RGF: 189).

### II.3.1 Fazit

Wie die semantische Kritik gezeigt hat, sieht Hayek in der Verbindung des Adjektivs *sozial* mit dem Terminus *Gerechtigkeit* eine Begriffsverwirrung. Das – aus seiner Sicht – Modewort *soziale Gerechtigkeit* ist ein inhaltsleerer Begriff, da man von Gerechtigkeit nur in einer Hinsicht sprechen kann: Im Bezug auf formale, allgemeine Verhaltensregeln bzw. auf das Verhalten, dass sich nach ihnen richtet.

Die Gerechtigkeitskategorie hingegen auf die ganze Gesellschaft oder den Marktprozess anwenden zu wollen, müsse notwendig scheitern, da es sich hierbei um Strukturen oder Prozesse handle, die niemand zweckorientiert und absichtsvoll entworfen hat (RGF: 296ff). Diese spontanen Ordnungsprozesse würden zwar durch individuelles Handeln konstituiert, sind aber dessen nicht-intendiertes Nebenprodukt (RGF: 22ff).

Selbiges gelte für die Resultate, die durch ökonomische und gesellschaftliche Prozesse hervorgebracht werden. Diese mögen im konkreten Einzelfall für ein bestimmtes Individuum wünschenswert sein oder nicht. Den ungeplanten Resultaten einer spontanen Ordnung das Urteil *gerecht* bzw. *ungerecht* zuzuschreiben, sei jedoch schlicht ein Kategorienfehler, in etwa so, als würde man die Auswirkungen einer Naturkatastrophe oder eines Glücksspieles als ungerecht bezeichnen (RGF: 181f).

Soziale Gerechtigkeit, in welcher eine derartige irrige Zuschreibung ausgedrückt ist, stellt demnach nichts weiter als eine leere Worthülse dar, die irrtümlich gebraucht oder absichtsvoll missbraucht wird, um politische Ziele zu erreichen (Hayek 1966: 80ff). Dieser Begriffsverwirrung will Hayek entgegenwirken, indem er einerseits die zugrunde liegenden ökonomischen und gesellschaftstheoretischen Prämissen als falsch nachzuweisen versucht und andererseits auf die Gefahr des Missbrauchs dieses Begriffs als Feigenblatt für bloßes Anspruchsdenken hinweist.

MacIntyre (1995: 325ff) konstatiert, dass eine solche – aus seiner Sicht – Verwirrung moralischer Begriffe für moderne Gesellschaften geradezu kennzeichnend ist. Am augenscheinlichsten trete sie im Fall der Gerechtigkeit zutage. Was ihr Inhalt sei, welche Regeln als gerecht zu bezeichnen seien, darüber könne in modernen Gesellschaften aufgrund des Individualismus und Pluralismus und dem damit verbundenen Verlust der Tugenden nicht rational entschieden werden.

Diese Ansicht scheint sich in ähnlicher Form auch bei Hayek zu finden, auch wenn dieser andere Schlüsse daraus zieht. Für ihn ist die Individualisierung und Pluralisierung kein Anzeichen für einen Verlust der, sondern einen Gewinn an Tugend. Da kein verbindliches Wertekonzept existiert, steht es dem Einzelnen frei, seine jeweiligen selbstgewählten Zwecke zu verfolgen, ohne sich dem Diktat eines kollektiven, übergeordneten Zweckes beugen zu müssen (RGF: 260ff). Um dies zu ermöglichen, müsse sich die Gerechtigkeit als reine Verfahrensgerechtigkeit auf den prozeduralen Aspekt beschränken. Regeln gerechten Verhaltens dienen lediglich dazu, die Interaktionen der Individuen zu

koordinieren und im Konfliktfall neutrale und unparteiliche Lösungen zu finden. Damit ein Regelsystem eine derartige Unparteilichkeit garantieren und damit eine optimale Koordination leisten kann, sind materiale Gerechtigkeitsprinzipien ausgeschlossen (Hayek 1966: 76).

Mit dem Verweis auf die Vorzüge der reinen Verfahrensgerechtigkeit scheint Hayek zunächst eine überzeugende Argumentation zu präsentieren. Wie Höffe (<sup>3</sup>2002: 42f) bemerkt, gibt es im an sich kontroversiellen Gerechtigkeitsdiskurs Prinzipien, die niemand ernsthaft bezweifelt. Gerade die Verfahrensgerechtigkeit liefert mit dem Grundsatz der Unparteilichkeit und ihrer Möglichkeitsbedingung, dem Willkürverbot, das Paradebeispiel (vgl. auch Höffe <sup>3</sup>2007: 11). Der formale Aspekt der Regelanwendung stellt eine Gemeinsamkeit ansonsten voneinander abweichender Gerechtigkeitskonzeptionen dar (Perelman 1967a: 83). Man spricht hierbei auch von der Unparteilichkeit erster Stufe (Höffe <sup>3</sup>2002: 45), die den Bereich der Regelanwendung und somit des positiven Rechts, also der Rechtsprechung betrifft (Höffe 2004: 52; vgl. Gosepath 2004: 37ff). Hier ist die subsidiäre Gerechtigkeit angesprochen, die als Grundvoraussetzung einer jeden Gerechtigkeitskonzeption angesehen werden kann (Höffe <sup>3</sup>2007: 47). Die Unparteilichkeit erster Stufe ist somit die formale Bedingung der Gerechtigkeit.

Betrachtet man jedoch Hayeks These, dass nur negative Verhaltensregeln dieser Bedingung gerecht werden, muss man widersprechen. Zwar sind Willkürverbot und Unparteilichkeit negativ konzipiert, doch ergibt sich daraus nicht der Schluss, Regeln gerechten Verhaltens hätten notwendig negativen Charakter. Dies trifft nicht einmal für die reine Verfahrensgerechtigkeit zu, den auch hier ließe sich mit dem Grundsatz *audiatur et altera pars* ein Gegenbeispiel anführen (Höffe <sup>3</sup>2002: 44).

Entscheidend ist, dass die Reduktion auf die formale Komponente im hier dargestellten Modell nicht als Mindestbedingung figuriert, sondern die Problematik des Pluralismus von Gerechtigkeitsauffassungen lösen soll.

Die verschiedenen Sinngehalte der Gerechtigkeit lassen sich als unterschiedliche Gerechtigkeitsprinzipien formulieren, etwa als Leistungsprinzip („Jeder nach seinen Leistungen“), dem Bedürfnisprinzip („Jeder nach seinen Bedürfnissen“)

oder Rechtsanspruchsprinzip („Jeder nach seinen Rechten“) (Höffe: <sup>3</sup>2002: 41). Diese Aufzählung ist als Auswahl einiger aus einer ganzen Fülle von Grundsätzen zu verstehen.

Da jedes dieser Prinzipien jeweils unterschiedliche Ansprüche formuliert und somit eine entsprechend unterschiedliche Verteilung von Gütern und Lasten bzw. Rechten und Pflichten postuliert, kommt es zwangsläufig zu Antinomien, welche die Frage nach dem vorrangigen Prinzip aufwerfen (Höffe <sup>3</sup>2002: 41).

Diese Problematik will Hayek durch den Verzicht auf materiale Grundsätze lösen. In seinem formalistischen Reduktionismus verknüpft er ein epistemologisches mit einem sozialemischen Argument:

Niemand könne das vollständige Wissen darüber besitzen, was in jedem konkreten Einzelfall gerecht bzw. ungerecht ist. Da somit objektive Gerechtigkeitsprinzipien dem menschlichen Verstand nicht zugänglich sind, ergeben sich drei mögliche Wege.

Erstens: Man verzichtet auf den Versuch, derartige Prinzipien aufzufinden und verlässt sich vielmehr auf die negativen, abstrakten Regeln gerechten Verhaltens.

Zweitens: Man zieht, wie es im Rechtspositivismus der Fall ist, den Schluss, dass es gar keine objektiv bestimmbare Gerechtigkeit geben könne. Damit wird der Begriff aber für eine beliebige Definition und somit für Missbrauch offen.

Drittens: Man argumentiert dogmatisch gegen den skeptizistischen Einwand und verabsolutiert eine bestimmte ideologische Konzeption des Gerechten. In Wahrheit partikularistische Prinzipien werden dadurch als objektive Prinzipien ausgegeben. Dies geschehe im Naturrecht ebenso wie in politischen Ideologien, etwa dem Sozialismus.

Ein inhaltlich bestimmtes Gerechtigkeitsprinzip wäre etwa die für Hayek hinter der sozialen Gerechtigkeit stehende materielle Gleichheit. An ihr würden dann alle Regeln, z.B. Verteilungsregeln gemessen. Als gerecht gelte eine Regel dann, wenn sie den Grundsatz „Jedem gleich viel“ nicht verletzt. Ob man nun die Gleichheit oder ein anderes Paradigma wählt, etwa Verdienst, sei dabei irrelevant; es handele sich immer um eine willkürliche Setzung. Um die individuelle Freiheit

gegen diese Willkür zu schützen, müsse man sich daher auf die formale Gleichheit und Universalisierbarkeit als Gerechtigkeitskriterien beschränken.

Das Vertrauen darauf, dass die rein formal konzipierte Gerechtigkeit notwendig freiheitserhaltend wirkt, ist jedoch keineswegs begründet. Schließlich könnte die reine Verfahrensgerechtigkeit auch in einem die individuelle Freiheit unterdrückenden Regime herrschen. Bereits Hamowy (1978: 290) hat darauf hingewiesen, dass die Allgemeingültigkeit von Regeln keineswegs garantiert, dass willkürlicher Zwang ausgeschlossen wird. Führt man diesen Gedanken weiter, ließen sich Regeln aufstellen wie z.B. „Alle Bürger müssen fünf Jahre lang unentgeltlich im Staatsdienst arbeiten“ oder „Jeder Bürger muss 60 Prozent seines Gehalts dem Staat zur beliebigen Verwendung abtreten“. Diese Regeln erfüllen zweifellos die Anforderung der reinen Verfahrensgerechtigkeit: Sie gelten allgemein verbindlich und gleich, ohne Ansehen der Person und unabhängig von konkreten Lebens- bzw. Handlungssituationen.

Es wäre darüber hinaus ein Leichtes, die Regeln negativ zu formulieren, so dass auch diese Bedingung erfüllt wäre (Baumgarth 1978: 18). Hierzu führt Zeitler (1995: 283) ein passendes Beispiel an. Man stelle sich ein Gesetz vor, dass sämtlichen Außenhandel verbietet, sei es durch private Personen bzw. Firmen oder sei es durch staatliche Konzerne. Diese Regel wäre allgemein, würde niemanden benachteiligen oder bevorzugen und ist noch dazu negativ, als Verbot formuliert. Die Einschränkung der Handlungsfreiheit, hier: der Handelsfreiheit, ist jedoch offensichtlich. Es ist kaum zu erwarten, dass eine derartige Regel aus der Perspektive katallaktischer Handlungsautonomie als wünschenswert erscheint.

Die Verbindlichkeit und Gleichheit der Anwendung einer Regel ist zwar ein unabdingbares Gerechtigkeitskriterium, stellt aber nicht mehr als eine Minimalbedingung der Gerechtigkeit dar. Gerade ihre Neutralität und Indifferenz erlaubt es nicht, eine Regel als gerecht oder ungerecht zu bewerten, wenn diese einmal die genannte Minimalbedingung erfüllt hat. Der in diesem Zusammenhang konzipierte negative Test der Universalisierbarkeit, der an den Kategorischen Imperativ angelehnt sein soll, taugt daher nicht, um ein tatsächliches, abschließendes Gerechtigkeitsurteil bezüglich einer Regel fällen zu können.

Wendet man den Kategorischen Imperativ in diesem Kontext an (was an sich schon fragwürdig ist), so lassen sich allenfalls bestimmte Regeln ausschließen, welche die erwähnten Minimalbedingungen nicht erfüllen (Höffe 1979a: 211). Dadurch lässt sich jedoch bezüglich der Gerechtigkeit der verbleibenden Regeln, welche diesen Test bestehen, keine definitive Aussage treffen.

Hayek will zeigen, dass nicht eigentlich verschiedene Konzepte der Gerechtigkeit vorliegen oder es verschiedene Dimensionen des Begriffs gibt, sondern dass der Begriff nur in einer Hinsicht definiert werden kann. Als Gegenmodell zum Gerechtigkeitspluralismus baut er den „formal-prozeduralen Gerechtigkeitsbegriff“ (Zeitler 1995: 17) auf. Nur die formale Bestimmung als reine Verfahrensgerechtigkeit erlaube es, den Gerechtigkeitsbegriff gegenüber dem Prinzipienstreit neutral zu halten. Diese Neutralität, zusammen mit der Allgemeinheit, konstituierte den abstrakten Charakter der Gerechtigkeit, der ihr wahres Wesen ausmache und allein die Freiheit des Einzelnen sichern könne.

Die semantische Kritik soll die Gründe aufzeigen, die zu ebenjener Begriffsverwirrung geführt haben. Diese lägen einerseits in einer epistemologischen Selbstüberschätzung (Wissen um das *suum cuique* in jedem konkreten Einzelfall), die wiederum auf einer ökonomischen Fehlinterpretation (Kuchen-Paradigma) basiere.

Neben der Kategorie des Irrtums wird jedoch auch ein vorsätzlicher Missbrauch des Begriffs Gerechtigkeit lokalisiert. Dieser kann zwar nur funktionieren, da er mit der ökonomischen Fehldeutung und der epistemologischen Anmaßung verknüpft ist, enthält aber noch ein weiteres Element, und zwar die bewusste Instrumentalisierung des Gerechtigkeitsbegriffs zur Durchsetzung und Wahrung von Partikularinteressen.

Hayek versucht demnach, den Begriff der Gerechtigkeit gegen den Missbrauch zu immunisieren, indem er die zugrundeliegenden ökonomischen, epistemologischen und sozialetischen Irrtümer aufdeckt. Der Gerechtigkeitsbegriff wird dabei jedoch so weit ausgedünnt, bis nur noch sein Skelett, die formale Dimension

übrigbleibt. Der Versuch, den Begriff der Gerechtigkeit zu immunisieren, endet also damit, dass der Begriff jeglichen Gehalt verliert.

Dies ist jedoch keine bloß binnentheoretische Schwierigkeit. Mit der Beschränkung auf die subsidiäre Gerechtigkeit wird die eigentlich strittige Frage nach den Prinzipien der Gerechtigkeit ausgeklammert. Gerade, weil, wie erwähnt, die subsidiäre Gerechtigkeit in den einschlägigen Debatten relativ unstrittig ist, liegt der eigentlich relevante Fokus einer Erörterung der Gerechtigkeitsproblematik auf deren konstitutiven Prinzipien. Der Dissens besteht vorrangig bezüglich der Frage, welche Grundsätze des Gerechten legitim sind, während hingegen die Ansicht, dass derartige Prinzipien notwendig sind, weit verbreitet ist. Die bloß formale Komponente der Gerechtigkeit, die in der Gleichheit, genauer in der Rechtsgleichheit besteht, ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung der Gerechtigkeit (Weinberger 1981: 164). Anders formuliert ist es gerade die Frage nach der Unparteilichkeit zweiter Stufe, der originären Gerechtigkeit (Höffe 2002: 45), die für den Gerechtigkeitsdiskurs zentral ist. Die deskriptive Semantik Hayeks erweist sich als unzureichend, den Anwendungsbereich sowie die Funktion der Gerechtigkeit angemessen zu konzeptualisieren (Höffe 2002: 50). Vielmehr ist originäre Gerechtigkeit als Aufgabe zu verstehen, als dasjenige, was eine Gerechtigkeitstheorie leisten muss (Weinberger 1985: 200).

Doch warum ist eine Erörterung der originären Gerechtigkeit wichtig? Warum kann man sich nicht in aller epistemologischen Bescheidenheit mit der Unparteilichkeit erster Stufe begnügen und auf positive Prinzipien der Gerechtigkeit verzichten? Die Antwort ergibt sich aus den sozioökonomischen Realitäten. Auf das primäre Objekt der Hayekschen Kritik gemünzt: Selbst wenn man auf die soziale Gerechtigkeit verzichtet, verschwindet damit nicht die Soziale Frage.

Zwar ist die Ansicht, wonach eine dogmatische, gleichsam apodiktische Setzung von Gerechtigkeitsprinzipien unzulässig ist, nicht von der Hand zu weisen. Auch kann man zustimmen, dass ein völliges Aufgeben des Konzepts Gerechtigkeit als solches, wie es im Rechtspositivismus geschieht, ebenso unbefriedigend ist.

Daraus folgt jedoch nicht notwendig, wie Hayek es suggeriert, dass allein die Beschränkung auf die Kriterien der negativen Formulierung, der Unparteilichkeit und der Universalisierbarkeit, mithin rein formale Komponenten, übrig bleiben. Diese Minimalbedingungen sind vielmehr als Ausgangspunkt einer Konzeptualisierung originärer Gerechtigkeit zu verstehen. Bleibt man auf der Ebene der subsidiären Gerechtigkeit stehen, bedeutet das, den Anwendungsbereich der Gerechtigkeit derart einzuschränken, dass sich die zentralen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens dem Kompetenzbereich der Gerechtigkeit entziehen. Damit werden die Probleme jedoch nicht gelöst, sondern bloß ausgeklammert.

Ein derartiges Vorgehen ist unangemessen, da es die Gerechtigkeit unzulässig verkürzt. Zudem ist eine Sozialphilosophie, die mit einer solchen Rumpfgerechtigkeit operiert, nicht in der Lage, die Fragen des Sozialen und Politischen gebührend ihrer Komplexitätsfülle zu behandeln.

Bezüglich der Hayekschen Position ist die Problematik der sozialen Gerechtigkeit jedoch nicht der einzige Gegenstandsbereich, der einer adäquaten Betrachtung entzogen ist. Bei einem völligen Verzicht auf eine Konzeption originärer Gerechtigkeit jenseits formaler Minimalbedingungen lassen sich weitere grundlegende sozialphilosophische Probleme, die Anwendungsfälle der Gerechtigkeit darstellen, nicht fassen. Angesprochen seien hier die natürliche Gerechtigkeit (Menschenrechte), politische Gerechtigkeit (Grundrechte, Legitimation staatlicher Zwangsgewalt, politische Partizipation, Gewaltenteilung) sowie globale Gerechtigkeit (internationaler Rechtsrahmen) (Höffe 1996: 162f).

Diese verschiedenen Dimensionen der Gerechtigkeit sind vom Standpunkt einer Fixierung auf die Unparteilichkeit erster Stufe reflexiv unerreichbar.

Das grundlegende Problem liegt zunächst in der Herangehensweise Hayeks an das Phänomen Gerechtigkeit. Seine elaborierte Kritik der sozialen Gerechtigkeit erweist sich, sofern man die zugrundeliegende Markttheorie sowie die epistemologische Skepsis heranzieht, als weitgehend argumentativ schlüssig. Kennt man diese Prämissen, auf die er im Kontext der Kritik (wie etwa im zweiten Band von *Recht, Gesetz und Freiheit*) oftmals bloß verweist und die andernorts ausführlicher ausgearbeitet sind, kann seine Argumentation über weite



Strecken überzeugen. Sein eigener Gerechtigkeitsansatz steht bei näherer Betrachtung jedoch auf tönernen Füßen.

## II.4 Bausteine der Gerechtigkeit

Tatsächlich kann die Gerechtigkeit mit einigem Recht als „als einer der hervorragendsten und als der am heillosesten verwirrte“ Begriff bezeichnet werden (Perelman 1967a: 14). Da der Begriff über verschiedene Sinngehalte verfügt, kann es durchaus vorkommen, dass er ebenso Befürwortern einer revolutionären Umwälzung als Schlagwort dient, wie denjenigen, die bestehende Verhältnisse legitimieren wollen, wobei dies keineswegs bedeutet, dass einer von beiden den Begriff missbraucht oder falsch verwendet; im Gegenteil, beide Seiten meinen die Gerechtigkeit, aber jeweils eine andere (Perelman 1967a: 15f).

Es fällt auf, dass die Gerechtigkeit, anders als andere Grundwerte des Sozialen und Politischen wie z. B. Freiheit oder Gleichheit, als allgemein erstrebenswert angesehen wird (Gosepath 2004: 29). So ist wohl schwer vorstellbar, dass ein Gemeinwesen sich nicht als gerechte Ordnung betrachtet und dieses Bild pflegen möchte, während hingegen Freiheit oder Gleichheit oft zugunsten anderer Werte oder Ziele relativiert werden. Einer mit Gerechtigkeitsurteilen operierenden Argumentation wohnt eine persuasive Kraft inne, von welcher gerade in politischen Diskursen Gebrauch gemacht wird (Weinberger 1981: 186). Schramm (1985: 7) konstatiert sogar: „Nie hat ein Wort mehr Macht gehabt“. Und bei Kant kann man lesen: „[W]enn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“ (*Rechtslehre*, VI: 332)

Dieser enorme Stellenwert der Gerechtigkeit schlägt sich in einer umfangreichen ideengeschichtlichen Auseinandersetzung wieder. Im Folgenden soll versucht werden, eine Essenz aus dieser ertragreichen Theoriegeschichte herauszudestillieren, die es ermöglicht, einen Arbeitsbegriff zu bilden, mit welchem man eine kritische Analyse des Hayekschen Ansatzes bewerkstelligen kann. Da es sich hier um einen Schlüsselbegriff der Philosophiegeschichte handelt, der, wie alle derartigen Begriffe, notwendig keine abschließende Definition erfahren kann, stellt selbstredend auch die folgende kurze Betrachtung diesen Anspruch nicht. Ebenso wenig handelt es sich dabei um eine vollständige Dokumentation der Begriffsgeschichte. Es ist vielmehr der Versuch, anhand

zentraler gerechtigkeitstheoretischer Positionen eine Wesensbeschreibung der Gerechtigkeit zu erreichen.<sup>9</sup>

#### II.4.1 Geschuldete Sozialmoral

Wie in vielen anderen Bereichen der Philosophie, so finden sich auch auf dem Feld der Gerechtigkeitstheorie viele der wichtigsten Einsichten bereits bei den beiden zentralen Denkern der Antike, Platon und Aristoteles.

Platon verfasst mit der *Politeia*, deren Untertitel *περί του δικαίου*, *Über das Gerechte*, lautet, das erste große Werk, das die Gerechtigkeit thematisiert (Höffe<sup>3</sup>2007: 20). Im Ersten Buch (*Politeia* 327a-354c) findet sich der Gedanke, der als zentral für das gesamte abendländische Gerechtigkeitsdenken angesehen werden kann. Gerecht sei, „einem jeden das Schuldige zu leisten“ (*Politeia* I, 331e3). Die Frage nach der Gerechtigkeit wird auch heute noch in erster Linie als Frage danach aufgefasst, was wir einander schulden (vgl. etwa Höffe 2002: 56). Die Idiopragieformel, die Platon schließlich entwickelt (*Politeia* IV, 433a; *Politeia* IX, 586e), zielt auf die Gerechtigkeit als politische Tugend und politisches Ordnungsprinzip zugleich: Wenn jeder das Seine tut, dasjenige, was ihm zukommt, herrscht Ordnung im Staat, so wie Ordnung in der Seele herrscht, wenn jeder Seelenteil das Seinige erfüllt.

Daraus wird der Doppelcharakter der Gerechtigkeit ersichtlich. Sie ist sowohl individuelle Tugend als auch ein Ordnungsprinzip von Gemeinwesen. Es lässt sich somit eine objektive bzw. institutionelle Gerechtigkeit (betrifft das Gemeinwesen und dessen Institutionen) von einer subjektiven Gerechtigkeit (Gerechtigkeit als Tugend des Individuums) unterscheiden (Höffe<sup>3</sup>2007: 30; Kaufmann 1993: 27).

---

<sup>9</sup> Zudem möchte ich betonen, dass es sich um eine an der abendländischen Philosophiegeschichte orientierte Betrachtung handelt. Somit werden religiöse Ansätze oder Konzepte außereuropäischer Denktraditionen nicht berücksichtigt. Für eine Betrachtung, die auch diese beiden Aspekte mit einschließt, vgl. Höffe 2007: 9ff.

Subjektive Gerechtigkeit ist als Rechtschaffenheit definiert, wobei eine unvollkommene Rechtschaffenheit – gerechtes Handeln, das von äußeren Beweggründen geleitet ist, wie etwa Angst vor Strafe – von einer vollkommenen zu unterscheiden ist, bei welcher um der Gerechtigkeit willen, somit aus Überzeugung, gerecht gehandelt wird. Erst hierbei handelt es sich um rechtschaffenes Handeln im vollen moralischen Sinn (Höffe 2007: 30f).

In ihrer objektiven Variante zielt die Gerechtigkeit auf dasjenige, was Menschen einander in einem sozialen bzw. politischen Kontext schulden. Häufig wird von der objektiven Gerechtigkeit als einer Tugend von Institutionen gesprochen (vgl. etwa Rawls 1975: 19). Der Begriff Tugend ist hier jedoch als eine Analogie zu sehen. Nimmt man die Kantische Unterscheidung von Legalität und Moralität (*Tugendlehre*, VI: 391ff) sowie dementsprechend von Rechtspflichten und Tugendpflichten (*Tugendlehre*, VI: 394ff) auf, wird der herausgehobene Charakter der Gerechtigkeit deutlich. Während man die Erfüllung der Tugendpflichten allenfalls erhoffen oder wünschen kann, ist die Gerechtigkeit durch die unbedingte Verbindlichkeit gekennzeichnet, wie sie sich aus den Rechtspflichten ergibt (Höffe 2007: 29).

Daher lässt sich Gerechtigkeit als *geschuldete* Sozialmoral definieren (Höffe 2007: 28).

Gerechtigkeit umfasst jedoch nicht das gesamte Feld des Moralischen und eben sowenig der Sozialmoral (Höffe 2007: 29), sondern bezieht sich auf bestimmte Formen und Kontexte wechselseitigen Handelns. Gerechtigkeit ist daher als Oberbegriff zu verstehen, der einer kontextsensitiven Spezifizierung bedarf.

Die philosophiegeschichtlich erste differenzierte Begriffsanalyse von *Gerechtigkeit*, der man im Grunde noch in zeitgenössischen Debatten folgt, stammt von Aristoteles. Im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* (EN 1129a – 1138b) unterscheidet er zunächst zwischen einem allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff (*iustitia universalis*) und einem speziellen (*iustitia particularis*), der sich auf bestimmte Typen von gesellschaftlicher Interaktion bezieht und je nach Typ als Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) oder Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) auftritt.

Eine Form der Tauschgerechtigkeit, die als unfreiwillige bezeichnet wird, stellt die korrigierende Gerechtigkeit (*iustitia correctiva*) dar, welche als Kompensation im strafrechtlichen Rahmen fungiert.

Beide Arten von Gerechtigkeit folgen jeweils anderen Prinzipien. Die Tauschgerechtigkeit wird vom arithmetischen Prinzip geleitet, d.h. hier zählen rein quantitative Tauschverhältnisse. Ein gerechter Tausch liegt vor, wenn der Wert des Gutes x, das A mit B gegen das Gut y tauscht, dem Wert von y entspricht. Es werden keine anderen Kriterien herangezogen, wie etwa Verdienst oder Bedarf. Diese spielen jedoch bezüglich der distributiven Gerechtigkeit eine entscheidende Rolle, die sich am geometrischen Prinzip orientiert, d.h. auch quantitative Maßstäbe zur Bemessung heranzieht. Gleiche Fälle sollen gleich, ungleiche ungleich behandelt werden.

Auch in diesem Modell taucht die erwähnte Grundfrage in differenzierterer Form erneut auf: Was schulden wir einander? Aristoteles erweitert den Gerechtigkeitshorizont, indem er die verschiedenartigen Formen aufzeigt, in welchen diese Schuld bzw. deren Begleichung uns begegnet. Er weist nach, dass die Gerechtigkeit in verschiedenen Anwendungskontexten nach unterschiedlichen Prinzipien verlangt. Ein Gütertausch verlangt nach anderen Kriterien als die Verteilung öffentlicher Ämter oder die Zuteilung von Strafe für ein Verbrechen.

Dennoch besteht auch in diesem Modell der zentrale Gedanke darin, einem jedem - entsprechend dem Gut, das er in den Tausch einbringt, entsprechend seines Verdienstes oder entsprechend seiner Schuld - das jeweils Schuldige zu leisten.

Damit lässt sich neben der Gleichheit ein weiteres Grundprinzip der Gerechtigkeit herausstellen, welches sich am prägnantesten in der einschlägigen Ulpianischen Formel *suum cuique tribuere* manifestiert (Dig. I i, 10.).

Jedem das Seine zu geben ist, wie die Gleichheit, eine bloß formale Bestimmung des Gerechten, eine Teilantwort auf die genannte Grundfrage. Worin dieses *suum cuique* besteht und wie dessen Zuteilung zu verstehen ist, bleibt zunächst noch offen und bedarf der Ausgestaltung (Gosepath 2004 : 46).

So heißt es etwa bei Hobbes:

Wenn du sagst, daß Gerechtigkeit jedem Menschen das Seine gibt, was meinst du mit dem ‚Seinen‘? Wie kann mir das erst gegeben werden, was schon meines ist, oder wenn es nicht meines ist, wie kann Gerechtigkeit es dazu machen? (*Dialog*: 47)

Ebenso muss geklärt werden, wann gleich, wann ungleich zu behandeln ist und wer als gleich bzw. ungleich gelten kann (Kersting 2002: 9). Um dem formalen Grundgerüst der Gerechtigkeit Gehalt zu verleihen, bedarf es daher einer substantiellen Gerechtigkeitstheorie (Tammelo 1970: 262).

Aus der bisherigen Betrachtung ergibt sich ein weiteres Wesensmerkmal. Da die Gerechtigkeit fordert, gleiche Fälle gleich, ungleiche Fälle ungleich zu behandeln und jedem das Seine zu geben, ist sie als präskriptiv zu verstehen: Sie erschöpft sich nicht in einer Zustandsbestimmung (Gosepath 2004: 34), sondern impliziert normative Ansprüche.

Darauf gründet ihr Charakter als geschuldete *Sozialmoral*.

Der soziale Aspekt wiederum ist der Gerechtigkeit von Beginn an eingeschrieben. Als geschuldete *Sozialmoral* ist eine Kategorie des menschlichen Zusammenlebens, indem sie sich auf dasjenige Verhalten des Einzelnen bezieht, das andere betrifft (Tammelo 1977: 74). So heißt es etwa auch bei Thomas: „Die Gerechtigkeit aber geht auf die Dinge, die den anderen angehen“ (Summa II-II, 58,1).

Rawls nennt sie daher nicht zu Unrecht „die erste Tugend sozialer Institutionen“ (Rawls 1975: 19). Die Prinzipien einer in diesem Sinne sozialen, d.h. gesellschaftsgebundenen Gerechtigkeit,

ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, und sie legen die richtige Verteilung der Früchte und der Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit fest. (Rawls 1975: 20f)

Dadurch wird sie zur „ultimate regulative idea of legal and political action“ (Jenkins 1963: 195).

## II.4.2 Funktion und Anwendungsbereich

Die Gerechtigkeit ist auf Regeln und Struktur des Zusammenlebens bezogen. Sie kommt auf zwei Ebenen zum Tragen (Gosepath 2004: 37ff).

Auf der Ebene der Regelanwendung wirken die formalen Grundsätze Gleichheit der Anwendung, Unparteilichkeit und das *suum cuique*-Prinzip. Hierzu kann noch die Reziprozität als Unterkategorie der Gleichheit („Gleichheit der inversen Relation“, Weinberger 1985: 193) gezählt werden, die vor allem für Tauschbeziehungen konstitutiv ist.

Auf der Ebene der Regelgestaltung bedarf es einer Erweiterung der formalen durch materiale Prinzipien. Hier sind nicht mehr die Bedingungen der Anwendung einer Regel, sondern die Regel selbst Gegenstand des Gerechtigkeitsurteils. Die Legitimität, nicht die Formalität steht im Fokus (Gosepath 2004: 35f).

Gerechtigkeitsprinzipien sind als Normen aufzufassen, die subjektive Rechte und subjektive Pflichten verknüpfen (Tammelo 1977: 75). Sie gelten kategorisch und stellen „einen normativen Anspruch auf Richtigkeit, der alle empirisch kontingenten Kontexte transzendiert“ (Gosepath 2004: 36). Darin besteht die Funktion der Gerechtigkeit als kritische Legitimation (Schramm 1985: 92).

Diese kritische Funktion bezieht sich jedoch nicht nur auf die Bewertung einzelner Regeln. Sie leistet auch die Legitimation von Regelsystemen und somit der Struktur des Gemeinwesens (Höffe 2002: 59f).

Diese Legitimationsfunktion lässt sich in einem vierstufigen Modell beschreiben, das um eine fünfte Stufe bezüglich der globalen Komponente erweitert werden kann (Höffe 1996: 162f):

Auf der *ersten*, der rechtslegitimierenden Stufe ist zunächst der Konsens über (Rechts)Regeln entscheidend. Im Sinne des methodologischen Individualismus unterwerfen sich die Rechtsgenossen nur denjenigen Regeln, denen sie selbst

zugestimmt haben. Um diese Regeln festsetzen zu können, bedarf es Regeln zweiter Stufe in Form von universalen Prinzipien.

Diese *zweite* Stufe oder rechtsnormierende Gerechtigkeit fußt auf Menschenrechten, die dem Menschen qua Menschsein zukommen, somit überpositiv und unabhängig von und vor jeder politischen Ordnung, d.h. universal gültig sind.

Die *dritte* Stufe, die politische Gerechtigkeit, ist zweigliedrig. Sie umfasst einerseits die Schaffung einer rechtsdurchsetzenden und rechtsauslegenden Zwangsgewalt und leistet andererseits deren Legitimation durch das Demokratieprinzip, d.h. die allgemeine Zustimmung aller Betroffenen. Somit werden auf dieser Stufe die Menschenrechte um politische Partizipationsrechte erweitert, die eine Teilhabe jedes Einzelnen am Prozess der politischen Entscheidungsfindung garantieren.

Die *vierte* Stufe bringt schließlich die Schaffung realer politischer Gerechtigkeit durch Gewaltenteilung (Judikative, Legislative und Exekutive) und wechselseitige Kontrolle der Gewalten.

Über das einzelne politische Gemeinwesen hinaus blickend, lässt sich zusätzlich als eine *fünfte* Stufe die globale politische Gerechtigkeit definieren, welche eine internationale Rechtsgemeinschaft begründet. Während die ersten vier Stufen also auf die inneren Verhältnisse von Gemeinwesen abzielen, reflektiert die fünfte Stufe die äußeren Verhältnisse der Gemeinwesen, d.h. ihre wechselseitigen Beziehungen.

#### II.4.3 Fazit

Der Gerechtigkeit als geschuldeter Sozialmoral lassen sich vier Wesensmerkmale zuschreiben (Höffe 2004: 30ff). Unparteilichkeit, Legitimität, Präskriptivität und das *suum cuique*-Prinzip. Daraus lässt sich folgendes Schema entwickeln:

Die Ebene der subsidiären Gerechtigkeit umfasst die formalen Bedingungen der Regelanwendung und Regelgestaltung.



Die erste Bedingung ist die Gleichheit als „Strukturbedingung für Wertentscheidungen“ (Weinberger 1981: 164). Diese zerfällt in Universalisierbarkeit: gleiche Fälle müssen gleich, ungleiche ungleich behandelt werden und in Unparteilichkeit: Gleichbehandlung von „Wesen derselben Wesenskategorie“ (Perelman 1967a: 28). Das Gleichheitsgebot geht mit dem Willkürverbot einher.

Die zweite Bedingung, die Präskriptivität, ist mehr als eine Strukturbedingung. Sie lässt sich als Anwendungsbedingung verstehen, indem sie die Verbindlichkeit der Gerechtigkeit und somit ihren imperativischen Charakter ausdrückt.

Die dritte Bedingung weist bereits auf die materiale Ausgestaltung voraus. Das *sum cuique*-Prinzip verknüpft Gleichheit und Verbindlichkeit, indem es gebietet, jedem das ihm Geschuldete zu leisten. Worin dieses Geschuldete besteht, lässt sich auf einer rein formalen Ebene jedoch nicht ermitteln und verweist daher auf eine zweite Stufe der Gerechtigkeit.

Die Ebene der originären Gerechtigkeit bezieht sich auf den materialen Gehalt der Regelgestaltung sowie auf die Regeldurchsetzung. Sie legitimiert sowohl die Regel selbst als auch deren Anwendung.

Die Gestaltung einer Regel verlangt nach Prinzipien. Dabei ist der Plural entscheidend (Höffe 2007: 11). Aufgrund der verschiedenen Kontexte, in welchen die Gerechtigkeit zum Tragen kommt (Tausch, Verteilung, Strafe etc.), verbietet sich ein Prinzipienmonismus. Wer in einem bestimmten Fall gleich, wer ungleich ist und worin demgemäß das Seine besteht, kann aus rein formalen Grundsätzen nicht erschlossen werden (Miller 2008: 65). Die „Pluralität von Gerechtigkeitsprinzipien“ (Miller 2008: 66) ist daher nicht als etwas anzusehen, das es zu überwinden gilt, sondern ergibt sich vielmehr als notwendig, um die Komplexität der Verteilungskontexte fassen zu können.

Bei der Durchsetzung geht es nicht um die Struktur der Anwendung, wie bezüglich der formalen Bedingungen auf der Stufe der Subsidiarität. Hier stellt sich die Frage nach der Legitimität der Regelanwendung: Wer darf die Regel durchsetzen und welche Art der Durchsetzung (Zwang?) ist legitim?

Der Versuch einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion von Wesensmerkmalen der Gerechtigkeit sollte dazu dienen, die Komplexität ihrer Beschaffenheit sowie

die Mannigfaltigkeit ihrer Anwendungsbereiche aufzuzeigen. Vor diesem Hintergrund erweist sich Hayeks Verkürzung der Gerechtigkeit auf die rein formalen Aspekte Universalisierbarkeit und Unparteilichkeit als ungenügend. Auf eine eingehendere Erörterung der sozialen Gerechtigkeit, die in dieser Rekonstruktion fehlt, wurde dabei bewusst verzichtet, da zunächst einmal der Hayeksche Gerechtigkeitsbegriff als solcher kontrastiert werden sollte. An anderer Stelle wird dieser Aspekt näher beleuchtet (vgl. III.1, III.2).

Die Analyse des Hayekschen Gerechtigkeitsbegriffs hat ergeben, dass hier eine ungerechtfertigte Verkürzung in zweifacher Hinsicht vorliegt.

Der Verzicht auf jegliche Form originärer Gerechtigkeit verschließt sich erstens vor der Mehrdimensionalität der Phänomens und zugleich der reichhaltigen ideengeschichtlichen Theoriebildung. Zweieinhalbttausend Jahre begrifflicher und konzeptueller Arbeit können nicht einfach mit ein paar kurzen ad hoc-Definitionen weggewischt werden. Will man ein bestimmtes Modell der Gerechtigkeit stark machen, besonders, wenn es sich um ein von den gängigen Konzeptionen deutlich abweichendes handelt, können die einschlägigen Diskurse nicht außer Acht gelassen werden.

Zweitens wird auch der Phänomenbereich, die zahlreichen Anwendungsgebiete der Gerechtigkeit, unangemessen eingeschränkt, sodass ein Großteil der gerechtigkeitsrelevanten Problemstellungen ignoriert werden. Das Wegdefinieren der begrifflichen Mehrdimensionalität bringt eine Ignoranz gegenüber den zentralen Fragen mit sich, löst diese aber nicht.

Das Hayeksche Modell einer reinen Verfahrensgerechtigkeit ohne Regeln zweiter Stufe, ohne universale Prinzipien und somit ohne originäre Gerechtigkeit, kann die Frage nach der Legitimität der Regeln nicht beantworten.

Der notwendig normative Charakter von Gerechtigkeitsurteilen, die nie eine bloße Zustandsbeschreibung darstellen, entgeht einer rein legalistischen Interpretation (Höffe <sup>3</sup>2007: 37f). Da es kein normatives Kriterium im Sinne eines übergeordneten Prinzips gibt, sind die Urteile „gerecht“ und „ungerecht“ synonym mit „konform“ und „nonkonform“ und somit rein deskriptiver Natur. Man hat es mit einem reinen Konventionalismus zu tun (Gosepath 2004: 43), der eine wichtige Funktion der Gerechtigkeit, ihre kritische Stoßrichtung, ausklammert.

Gerechtigkeit ist ein Begriff kritischer Legitimation, die das Gegebene hinterfragt und nicht bloß an der Oberfläche (man könnte auch sagen: auf der Ebene der Legalität als subsidiärer Gerechtigkeit) bleibt, wodurch sie eine „kritisch-soziale Verbindlichkeit“ schafft (Höffe <sup>3</sup>2002: 52). Ein Gerechtigkeitsurteil, so lässt sich folgern, „dient der objektiven oder objektiv gemeinten Befürwortung oder Legitimation einer Sache“ bzw. „der objektiven, mindestens aber objektiv gemeinten Ablehnung“ (Höffe <sup>3</sup>2002: 50). Ein rein konventionalistischer oder legalistischer Ansatz ist nicht in der Lage, diese genuin normative Funktion zu leisten.

Die Frage nach dem *suum cuique* stellt ebenfalls eine unlösbare Aufgabe für die Hayeksche Theorie dar. Sie lässt sich als Frage danach ausbuchstabieren, wie Güter und Lasten ohne Ansehen der Person verteilt werden sollen (Höffe <sup>3</sup>2002: 45) und ist somit auf ein Kriterium gerechter Regeln, also letztlich auf die originäre Gerechtigkeit verwiesen.

Die Frage, was jedem Einzelnen zusteht, wird bei Hayek nur bezüglich ökonomischer Güter gestellt und mit dem Verweis auf die allokativen Funktion der Katallaxie sowie der epistemologischen Unmöglichkeit einer anderen Art der Verteilung beantwortet. Was jedem zusteht ist demnach dasjenige, was er im Marktspiel erworben hat.

Eine Verteilung sozialer Güter wird nicht diskutiert. Wie Rechte und Pflichten zustande kommen, wie diese verteilt werden sollen, welche Ansprüche sich daraus legitimerweise ergeben und wie die Teilhabe am Politischen zu denken ist, bleibt daher offen.

Somit leistet dieser Gerechtigkeitsbegriff keine rechtslegitimierende Funktion, da er keine Regeln begründen kann. Die rechtsnormierende Funktion fehlt ebenso, da es keinen überpositiven Maßstab für Regeln gibt. Auch auf der rechtsdurchsetzenden und rechtsauslegenden und somit auf der politischen Ebene versagt die rein subsidiäre Gerechtigkeit, da sie eine öffentliche Zwangsgewalt weder legitimieren noch limitieren kann.

Spätestens hier, bei der aus den angesprochenen Mängeln resultierenden Unmöglichkeit einer politischen Gerechtigkeit, treten binnentheoretische Spannungen auf.

Ganz allgemein steht Hayeks Projekt einer Neufassung des klassischen Liberalismus in Frage. Es ist schwer vorstellbar, wie eine politische Theorie im Allgemeinen und eine Variante des Liberalismus im Speziellen ohne ein Konzept politischer Gerechtigkeit auskommen soll.

Für das hier im Fokus stehende Teilgebiet dieser Theorie entstehen ebenfalls erhebliche Konsequenzen. Vergegenwärtigt man sich, dass die Stoßrichtung der Kritik an der sozialen Gerechtigkeit darin besteht, die individuelle Freiheit zu schützen, so stellt sich die Frage, ob die dazu konzipierte Gerechtigkeitstheorie in der Lage ist, einen solchen Schutz zu leisten. Wie gesehen vertraut Hayek dabei auf die freiheitserhaltende Funktion eines Systems abstrakter Verhaltensregeln.

Bereits in der semantischen Kritik klingt die Verbindung einer epistemologischen mit einer sozialetischen Argumentation an. Die semantische Kritik will die falsche Verwendung der Begriffe Gerechtigkeit und Verteilung offen legen. Dabei weist sie bereits auf die beiden anderen Dimensionen voraus.

Die epistemologische Kritik geht insofern über die semantische hinaus, als sie die Machbarkeit einer Verteilung im anthropomorphistischen Sinne verneint. Die unterstellte Verteilung im Sinne einer bewussten Zuteilung durch einen absichtsvoll handelnden Verteiler von Gütern ist nicht nur eine falsche Zuschreibung, sie ist auch praktisch gar nicht durchführbar. Damit soll nicht bloß der Begriff dekonstruiert, sondern auch die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit diskreditiert werden. Es liegt hier noch keine ethische, sondern zunächst eine epistemologische Argumentation vor.

Die Grundthese der epistemologischen Kritik am Konzept der sozialen Gerechtigkeit lässt sich folgendermaßen formulieren: Um soziale Gerechtigkeit (verstanden als gerechte Verteilung durch Umverteilung) herzustellen, müsste eine Instanz über das Wissen darüber verfügen, was jedem Einzelnen gerechterweise zukommen soll. Da die Verteilung von Gütern und Einkommen

jedoch ein spontaner Ordnungsprozess und somit ein komplexes Phänomen ist, entzieht sie sich dem epistemischen Zugang des einzelnen Menschen bzw. einer einzelnen Instanz.

Der Versuch, Verteilungsgerechtigkeit jenseits der Katallaxie mittels Umverteilung zu schaffen, ist zudem, und darin besteht die sozialetische Kritik, ungerechtfertigt, da die Ergebnisse des Marktprozesses als Resultate eines Spieles anzusehen sind, das durch das Prinzip der Verfahrensgerechtigkeit konstituiert und somit gerecht im einzig zulässigen Sinne ist. Eine im Nachhinein vorgenommene Korrektur dieser Ergebnisse durch eine Umverteilung ist eine unzulässige Einschränkung der Freiheit und birgt zudem die Gefahr einer immer weiter fortschreitenden staatlichen Kontrolle des individuellen Handlungsspielraums.

Gerechte Verteilung ist somit nicht nur deskriptiv sondern auch präskriptiv unzulässig. Insofern wird erst durch den Versuch, mittels Umverteilung eine vermeintliche Ungerechtigkeit auszuräumen, wahre Ungerechtigkeit geschaffen. Während also die epistemologische Kritik auf den Gedanken der Verteilung zielt, wendet sich die sozialetische Kritik gegen den Gedanken der Umverteilung.

Es ist nun geboten, die semantische Ebene zu verlassen und sich im nächsten Schritt mit der epistemologischen Dimension zu befassen. Dies soll anhand einer eingehenden Analyse der Hayekschen Regeltheorie geschehen.

## II.5 Die epistemologische Kritik

In der bisherigen Analyse wurde gezeigt, dass Hayek sich gegen eine originäre Gerechtigkeitskonzeption wendet und dafür erkenntnisskeptische Argumente anführt: Da es aufgrund der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens und der Komplexität sozioökonomischer Prozesse unmöglich sei, das relevante Wissen darüber zu besitzen, was in jedem Einzelfall gerecht bzw. ungerecht ist, verbiete sich eine Festlegung materialer Gerechtigkeitsprinzipien. Da ein objektives Wissen um das jeweils Gerechte nicht erreichbar sei, erweise sich jede Gerechtigkeitskonzeption, die sich als objektiv ausgibt, in Wahrheit als Produkt partikularistischer Willkür. Die entsprechenden materialen Gerechtigkeitsprinzipien seien daher notwendig Ausdruck einer subjektiven, d.h. moralisch oder ideologisch partikulären Sichtweise des Gerechten. Eine willkürliche Setzung von materialen Gerechtigkeitsprinzipien, deren markanteste Variante die soziale Gerechtigkeit darstelle, berge die Gefahr, dass ein Wertesystem, eine Theorie des Guten, verabsolutiert werde. Eine weltanschauliche Gruppe innerhalb der Gesellschaft macht somit ihre partikulären höchsten Zwecke zu allgemein verbindlichen Zwecken, nach denen sich alle Individuen zwangsweise richten müssen. Die freie Wahl individueller Zwecksetzung und -verfolgung und somit die individuelle Handlungsautonomie werde dadurch ausgeschaltet.

Die Beschränkung auf die reine Verfahrensgerechtigkeit, die durch abstrakte, negative Verhaltensregeln zustande kommt, soll dieses Abdriften in die Knechtschaft verhindern. Die rein formale Gerechtigkeitskonzeption garantiere erstens den Schutz von einem Missbrauch der Gerechtigkeit und soll zweitens auch die individuelle Freiheit erhalten. Zudem ist der Verzicht auf eine substantielle Ausgestaltung der Gerechtigkeit durch materiale Prinzipien ein Eingeständnis an die epistemische Beschränktheit des menschlichen Verstandes, welcher aufgrund der Komplexität sozialer Beziehungen, sozialer Interaktionen und sozialer Strukturen das in allen Fällen Gerechte nicht ergründen kann.

Hayek entwirft eigens eine Regeltheorie, um diese epistemologische Kritik zu untermauern. Sie ist der Schlüssel zur gesamten Kritik der sozialen Gerechtigkeit, indem sie die Gerechtigkeitstheorie und Freiheitstheorie Hayeks verbindet und somit auf die sozialetische Dimension der Kritik verweist.

Anhand dieses Konzepts soll nachgewiesen werden, dass nicht nur der Versuch, mittels materialer Gerechtigkeitsprinzipien Regeln einer gerechten Verteilung festzusetzen, notwendig scheitern muss, sondern dass eine inhaltliche Bestimmung des Gerechten an sich undurchführbar ist. Dabei ist Hayeks Argumentation sowohl deskriptiv, als auch präskriptiv konzipiert.

In deskriptiver Hinsicht soll gezeigt werden, dass die Festlegung von Regeln gerechten Verhaltens aufgrund der Komplexität gesellschaftlicher Prozesse unmöglich ist. Niemand könne wissen, was im Einzelfall tatsächlich gerecht ist. Jeder Versuch, solche Regeln dennoch zu setzen, müsse dazu führen, dass ein partikuläres Konzept des Guten bevorzugt und verabsolutiert werde. Das bedeute letztlich, dass eine gesellschaftliche Schicht oder Gruppe ihre Interessen auf Kosten anderer durchsetzt. Dadurch werde wiederum der Gedanke der Gerechtigkeit vollkommen ausgehöhlt und schließlich auch die Freiheit der benachteiligten Individuen massiv eingeschränkt.

In präskriptiver Hinsicht soll daher davor gewarnt werden, dass die Implementierung von Regeln, und hier in erster Linie Rechtsregeln, die künstlich und willkürlich geschaffen sind, sich also nicht aus einem spontanen Prozess der kulturellen Entwicklung ergeben, eine Gefahr für diesen Entwicklungsprozess und in weiterer Folge für die individuelle Freiheit darstellen. Diese Argumentation bildet in weiterer Folge den Übergang zur sozialetischen Kritik.

Die soziokulturellen und soziohistorischen Analysen, die Hayek zu diesem Zweck durchführt, sollen nachweisen, dass nicht nur der Markt qua Katallaxie als spontane Ordnung funktioniert, sondern dass auch die Entstehung und Funktion des modernen, freiheitlichen Gesellschaftssystems dieser Ordnungsform entspricht. Dabei bestehen die beiden Systeme Markt und Gesellschaft nicht einfach getrennt nebeneinander, sondern sind ineinander verwoben. Die weitere

Untersuchung wird zeigen, dass die Katallaxie geradezu als Motor der gesellschaftlichen Entwicklung konzipiert wird.

Meines Erachtens soll damit vor allem die Grundthese der Kritik untermauert werden, wonach soziale Gerechtigkeit begrifflich wie konzeptuell eine Chimäre darstellt. Der bisher bloß semantisch konzipierte Gegenentwurf einer auf den formalen Aspekt verkürzten Gerechtigkeit soll mit einer wissensorientierten Theorie der Regelgenese argumentativ unterfüttert werden.

Hayek versucht dabei, anhand epistemologischer Argumente zu demonstrieren, dass Markt und Gesellschaft nach denselben Mechanismen funktionieren: Beide Phänomenkomplexe seien im Kern spontane Ordnungen, die auf Wissensteilung basieren. Daraus zieht er den Schluss, dass epistemologische Einwände gegen die Intervention in die Katallaxie, mithin gegen ökonomische Planung, analog gegen gesellschaftliche Planung angeführt werden können. Ebenso, wie Preise und Löhne sich als Richtlinien des individuellen Handelns aus dem spontanen Marktprozess ergeben und nur dann ihre handlungsleitende Funktion optimal erfüllen können, wenn an dem sie hervorbringenden Prozess nicht herum manipuliert wird, verhält es sich mit den gesellschaftlichen Verhaltensregeln. Da sie aus einem spontanen Prozess entstehen, sei ihre Beschaffenheit notwendig abstrakt und allgemein. Sie sind demnach nicht das Resultat interessengeleiteter Planung und somit nicht auf einen bestimmten Zweck hin ausgerichtet. Dadurch können sie als allgemeine, zweckneutrale Orientierungspunkte des individuellen Handelns dienen und die soziale Interaktion unparteiisch koordinieren.

Dies soll, wie bei Preisen und Löhnen, durch ihre wissensvermittelnde Funktion geschehen. So, wie Preise und Löhne anzeigen, welche Investition oder welcher Kauf sich lohnt, erlauben es die abstrakten Verhaltensregeln dem Einzelnen, eine vernünftige Erwartungshaltung bezüglich des Verhaltens anderer aufzubauen. Damit signalisieren sie, welches Verhalten sich lohnt und welches Verhalten von anderen zu erwarten ist:



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. (RGF: 13)

Die Abstraktheit und Allgemeinheit der Regeln ist essentiell für ihre wissensvermittelnde Funktion und muss daher unbedingt erhalten bleiben. Daraus folgt, dass sich jede Form künstlicher Regelschaffung nach einem substantiellen Maßstab verbietet. In dieser Hinsicht besteht ein Zusammenhang zwischen der erkenntnisskeptischen Position einer notwendigen Beschränktheit des dem einzelnen Menschen zugänglichen Wissens und der Gerechtigkeitstheorie (RGF: 15): Originäre Gerechtigkeitsprinzipien als Maßstab für die Konstruktion von Regeln heranzuziehen, hieße, sich ein Wissen anzumaßen, über das man gar nicht verfügen kann, was Hayek als „*synoptischen Trugschluß*“ bezeichnet (RGF: 16).

Noch dazu werde dadurch der eigentlich wissensschaffende Prozess der spontanen Ordnung beeinträchtigt, genauso, wie eine Festsetzung von Preisen und Löhnen den katallaktischen Prozess störe, der ja ebenfalls Wissensvermittlung und Wissensnutzung leistet. Aus der analogen Systemlogik von Markt und Gesellschaft ergibt sich daher einzig die reine Verfahrensgerechtigkeit als für beide Ordnungen angemessen und zulässig.

Damit widerspricht Hayek allen kontextualistischen Ansätzen, die von verschiedenen Gerechtigkeitsphären mit jeweils unterschiedlichen Gerechtigkeitsprinzipien ausgehen (etwa Miller 2008; Walzer 1992) und vertritt einen formalistischen Prinzipienmonismus. Die Gerechtigkeitskonzeption wird somit nicht durch die verschiedenen Arten sozialer Interaktion oder sozialer Beziehungen konstituiert, sondern ergibt sich aus der Beschaffenheit und dem Entstehungsprozess der Verhaltensregeln.

Die Verhaltensregeln ergeben sich zwar aus einem dem Markt analogen Prozess, mithin einer Form der spontanen Ordnung, jedoch nicht aus dem Marktprozess selbst. Es handelt sich dabei um den Prozess der kulturellen Evolution, der einen

der Katallaxie analogen „Wettbewerb als Entdeckungsverfahren“ (vgl. den gleichnamigen Aufsatz: Hayek 1968) darstellt.

### II.5.1 Die Theorie der kulturellen Evolution

Mit der Theorie der kulturellen Evolution soll die epistemologische Kritik argumentativ untermauert werden. Dieses Modell gehört zweifellos zu den umstrittensten und am meisten kritisierten Versatzstücken von Hayeks sozialphilosophischer Konzeption. Die Urteile reichen von nebulös (Steele 1987: 178) bis absurd (Hoppe 1994: 93). Ein Durchgang durch diese Theorie soll zeigen, dass hier in der Tat eine unklare, inkonsistente und an vielen Stellen widersprüchliche Argumentation vorliegt. Meines Erachtens handelt es sich hierbei um das argumentativ schwächste Element der gesamten Hayekschen Sozialphilosophie, das seine Gerechtigkeitskonzeption eher in Frage stellt, als sie zu stützen.

Die Theorie der kulturellen Evolution<sup>10</sup> geht von dem Gedanken aus, dass der Mensch die gesellschaftlichen Institutionen, von der Sprache über die Moral bis zum Recht, nicht bewusst selbst geschaffen hat, sondern dass diese die Resultate eines der biologischen Evolution analogen Selektionsprozesses darstellen (RGF: 10ff; vgl. RGF: 462; Hayek 1967c; Hayek 1979a; Hayek 1983). Bestimmte Verhaltensweisen und Institutionen sowie die Entwicklung der menschlichen Vernunft sind als Ausdruck der Anpassung an natürlich gegebene Umstände zu verstehen (Hayek 1970: 24; Hayek 1983: 106).

Zentral ist hierbei der Gedanke einer nicht geplanten Entstehung und Entwicklung dieser Institutionen, die sich, obwohl nicht zweckmäßig vom Menschen dafür

---

<sup>10</sup> Eingangs sei auf eine methodische Unschärfe hingewiesen. Hayek präzisiert nirgends die Begriffe Kultur, Gesellschaft und Zivilisation. Darüber hinaus spricht er auch von sozialer Evolution (RGF: 25; Hayek 1976a: 151) oder politischer Evolution (RGF: 67). Man muss davon ausgehen, dass er diese Termini synonym verwendet. Noch dazu unterstellt ein Sprechen von „der“ Gesellschaft und „der“ Zivilisation einen gewissen Allgemeingültigkeitsanspruch. Da Hayek jedoch - v.a. im Kontext seiner Freiheitstheorie - des Öfteren von der modernen, Offenen oder Großen Gesellschaft spricht (u.a. RGF: 16) und sich argumentativ stets vor dem Hintergrund des abendländischen Diskurses bewegt, bezieht er sich eindeutig auf die westlichen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts. Ein Bezug auf die kontinentaleuropäische bzw. angelsächsische Kultursphäre lässt sich aus Verweisen auf das griechisch-römische bzw. christliche Erbe sowie aus dem ständigen Bezug auf den klassischen Liberalismus herauslesen (vgl. WzK: 13ff; RGF: 177).

konstruiert, dennoch als vorteilhaft und effizient erwiesen haben. Verhaltensregeln, Institutionen und die Gesellschaft als Ganze sind demnach, so die grundlegende Formel, „Resultate menschlichen Handelns, aber nicht menschliches Entwurfs“ (Hayek 1967c: 178)<sup>11</sup>.

Hayek beruft sich hier auf die liberale Tradition und nennt vor allem Mandeville, Smith und Hume, seltener auch Ferguson als Kronzeugen (vgl. VdF: 71; RGF: 22; Hayek 1982: 82ff). Bereits diese Denker hätten die Ansicht vertreten, dass die menschliche Gesellschaft und ihre Institutionen nicht dem Entwurf eines planenden Verstandes zuzuschreiben sind, sondern als Resultate eines fortschreitenden, un gelenkten Entwicklungsprozesses aufgefasst werden müssen (zu den Quellen der Hayekschen Theorie kultureller Evolution vgl. Barry 1982). Dieser Ansatz erfährt bei Hayek eine explizite Ausführung und einen konzeptuellen Stellenwert, der bei den genannten Autoren so nicht zu finden ist (Zeitler 1995: 35).

In zeitgenössischen Debatten ist der Ansatz einer evolutiven Entwicklung der Zivilisation bzw. der Ko-Evolution des menschlichen Geistes und der Kultur in verschiedenen Ausformungen präsent. Hier wäre einerseits die evolutionäre Erkenntnistheorie zu nennen, wie sie vor allem von Konrad Lorenz (1973), Karl Popper (<sup>4</sup>1998), Rupert Riedl (1987, <sup>4</sup>1990), Gerhard Vollmer (<sup>5</sup>1990) und Franz M. Wuketits (1983) vertreten wird<sup>12</sup>, andererseits die entsprechenden Ansätze in der Paläoanthropologie und Primatenforschung (neben vielen anderen Campbell 1972; Tomasello 2005, 2006).

Auch ist hier der evolutionäre Ansatz in der Spieltheorie von Belang (Axelrod 1984; Skyrms 1996), besonders wegen der dort beschriebenen Kooperationsmodelle.

---

<sup>11</sup> Diese Formulierung ist an Adam Ferguson angelehnt: „Every step and every moment of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future; and nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design“ (Essay: 119).

<sup>12</sup> Zu den verschiedenen Ansätzen der Evolutionäre Erkenntnistheorie vgl. Vollmer <sup>5</sup>1990: 179ff, sowie kritisch Irrgang: <sup>2</sup>2001.

In den letzten Jahren entwickelte sich darüber hinaus mit der Neuen Institutionenökonomik ein interdisziplinärer Forschungszweig, der die Entstehung gesellschaftlicher Normensysteme vor dem Hintergrund eines evolutiven Kulturverständnisses untersucht (Hegmann 2004: 11; vgl. Blümle 2004) und in welchem die Genese, das Annehmen und das Bewahren von Regeln, welche für die Struktur einer Gesellschaft konstitutiv sind, im Fokus stehen (Dopfer 2004: 84).

Nicht zuletzt sei hier die mehr als strittige Theorie der Memetik (Dawkins 1976; Dennett 1995; Blackmore 1999) genannt, welche den Prozess der Weitergabe kultureller Praktiken mit der genetischen Tradierung des Erbmaterials analogisiert<sup>13</sup>.

Was Hayeks Konzeption von den genannten abhebt, ist einerseits die starke Betonung des impliziten Wissens und andererseits der hohe Stellenwert des Wettbewerbs. Dabei wird der für die Katallaxie kennzeichnende Prozess der dezentralen Wissensvermittlung und Wissensnutzung (Wettbewerb als Entdeckungsverfahren) auf die Genese von Regeln, Institutionen und Regelsystemen angewendet.

Die Theorie der kulturellen Evolution hat, wie bereits erwähnt, den Doppelcharakter von Deskriptivität und Präskriptivität. Sie ist ein beschreibendes Erklärungsmodell der Entstehung von Regelsystemen und zugleich eine wertende Argumentationsstrategie für eine auf individueller Freiheit basierende Gesellschaftsordnung.

#### II.5.1.1 Die deskriptive Dimension

„Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren“ (Hayek 1968: 132ff), also der im ökonomischen Kontext als katallaktisch bezeichnete Prozess, welcher die effiziente Nutzung von Wissen sowie dessen Weitergabe ermöglicht, bildet den

---

<sup>13</sup> Für einen Überblick über die Memetik-Debatte vgl. Becker et. al 2003

Kerngedanken der kulturellen Evolution. Dieser Gedanke wurde bereits im Zusammenhang mit der Darstellung des Marktes als spontaner Ordnung erläutert: Der Einzelne versucht, sein individuelles Wissen so gut wie möglich einzusetzen, indem er versucht seine jeweiligen Fähigkeiten und Kenntnisse zu nutzen, um vorhandenes Wissen zu nutzen und um neues Wissen zu erlangen.

Der Wissenserwerb resultiert aus der Problemlösung (VdF: 38f), aus dem Versuch, Handlungsstrategien zu entwickeln, die sich als Antwort auf bestimmte umweltbedingte Anforderungen (man denke etwa an Ressourcenknappheit) verstehen lassen (Hayek 1968: 136f). Hierbei kann es auch geschehen, dass eine Strategie sich zwar als ungeeignet erweist, Problem A zu lösen, zufälligerweise jedoch zur Lösung von Problem B beiträgt usf. Wissen entsteht und vermehrt sich dezentral (VdF: 36). Es wächst nicht linear, sondern besteht vielmehr in einem Bündel aus Experimenten und Erkenntnissen, das Äste in verschiedene Richtungen mit unterschiedlicher Geschwindigkeit ausbreitet, wobei die einzelnen Äste wiederum Äste austreiben, die entweder verkümmern, sich mit anderen Ästen vernetzen und/oder andere Bündel bilden. Entscheidend ist, dass sich aus den unzähligen Einzelhandlungen der Individuen eine Ordnungsstruktur ergibt, welche, obwohl weder geplant noch absichtsvoll herbeigeführt, den Rahmen dafür bildet, dass jeder Einzelne seine jeweiligen Ziele und Zwecke verfolgen kann (Hayek 1968: 138f).

Der Wissensbegriff beschränkt sich bei diesem Wettbewerb der Experimente mit Handlungsstrategien nicht bloß auf wissenschaftliche Erkenntnis oder das Wissen um Produktionsverfahren. Es findet sozusagen auch ein Experimentieren mit Verhaltensweisen und Lebensstilen statt (VdF: 58). Bewährt sich eine solche Handlungsstrategie, wird sie beibehalten und als Sitte, Brauch, Moral oder auch Recht überliefert. Die Weitergabe der Verhaltensregeln muss nicht explizit erfolgen (VdF: 34ff). Verhaltensweisen werden meist unhinterfragt nachgeahmt, da sie sich als zielführend erwiesen haben (VdF: 37f). Für den Nachahmenden ist die Kenntnis um die genauen Umstände der Entstehung der Verhaltensweise, also das ursprüngliche Problem, als deren Lösungsansatz sie entwickelt wurde, irrelevant (RGF: 154f). Entscheidend ist hier der Aspekt des impliziten Wissens, also das Wissen darum, wie etwas gemacht wird (*knowing how*), nicht das

explizite Faktenwissen (*knowing that*) (VdF: 35; vgl. zur begrifflichen Unterscheidung Ryle 1944):

Angemessene Verhaltensregeln werden nicht aus der ausdrücklichen Kenntnis von konkreten Ereignissen, die uns begegnen werden, abgeleitet; sie sind vielmehr eine Anpassung an unsere Umgebung, eine Anpassung, die aus Regeln besteht, die wir entwickelt haben und für deren Einhaltung wir gewöhnlich keine hinreichenden Gründe anzugeben vermögen. (RGF: 155)

Die sich in der Gestalt von Verhaltensregeln manifestierenden Handlungsstrategien werden so zu Richtlinien, an denen sich individuelles Verhalten auch ohne genaue Kenntnis aller situativen Umstände orientieren kann (VdF: 37). Eine derartige Verhaltensregel stellt somit einen Speicher von Wissen dar, der genutzt werden kann ohne die ursprüngliche Entdeckung der zugrunde liegenden Handlungsstrategie selber machen zu müssen. Da sie sich in der Vergangenheit bewährt haben, ist zu erwarten, dass sie auch für zukünftige Situationen als Wegweiser dienlich sein werden.

Zur Veranschaulichung wird das Beispiel eines Wanderers angeführt, der ein Taschenmesser bei sich trägt (RGF: 155). Er hat es nicht für einen bestimmten Zweck mitgenommen, sondern für den Fall, dass eine Situation eintritt, in der er es benötigen könnte. Ebenso verhalte es sich mit der Tradierung von Regeln: Sie geschieht nicht deshalb, weil man eine konkrete Situation voraussieht, in der die Regel benötigt wird, sondern weil sich aus Erfahrung sagen lässt, dass eine Situation, in welcher sich die Regel als nützlich erweisen kann, zumindest wahrscheinlich ist.

Somit ist weder die Kenntnis der Entstehung der Regel (etwa: wie, wo und von wem das Taschenmesser produziert wurde) von Belang, noch das Wissen, ob man sie tatsächlich anwenden wird (also: das Messer tatsächlich gebraucht). Was sich in der Vergangenheit bewährt hat, kann auch in möglichen zukünftigen Fällen nützlich sein; so etwa ließe sich dieser Standpunkt zusammenfassen.

Die Weitergabe von Handlungsstrategien und Verhaltensregeln werde durch einen Selektionsprozess geleistet, der auf „Anpassung, Auswahl, Kombination und Verbesserung“ (VdF: 52) basiert. Wie die biologische, so funktioniert auch die kulturelle Evolution als Anpassungs- und Selektionsprozess. Bei der „Zwillingsidee“ (Hayek 1979a: 46) von spontaner Ordnung und kultureller Evolution arbeitet jeweils derselbe Mechanismus: der als Katallaxie beschriebene Wettbewerb als Entdeckungsverfahren. Explizit ist von einem Wettbewerb der Verhaltensregeln und der aus ihnen aufgebauten Regelsystemen, etwa Moralvorstellungen, die Rede (VdF: 89). Wenn Regeln bzw. Regelsysteme sich für die gesellschaftliche Interaktion als effizient erweisen, also die Gruppe, die sie befolgt, erfolgreicher machen (VdF: 20), werden sie als Werte, Sitten oder Institutionen tradiert.

Institutionen sind somit Resultate „menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfes“ (Hayek 1967c: 178). Die Sprache dient des Öfteren als Analogie für eine auf implizitem Wissen basierende Anpassung:

So wie wir nicht einmal den Mund aufmachen könnten, wenn wir vor jedem Satz wissen müßten, warum wir diese oder jene Form des sprachlichen Ausdruck verwenden, so wäre jedes soziale Zusammenleben unmöglich, wenn wir uns weigern würden, uns Verhaltensformen (sic!) anzupassen, deren Sinn und Zweck wir nicht kennen oder verstehen. (Hayek 1956b: 11)

Das Befolgen tradierter Handlungsschemata ist ebenso wenig wie ihre Entstehung ein bewusster Akt der Vernunft:

*Der Mensch nahm nicht neue Verhaltensregeln an, weil er intelligent war. Er wurde intelligent dadurch, daß er sich neuen Verhaltensregeln unterwarf. [...] Der Mensch hat die wohlthätigsten Institutionen, von der Sprache bis zu den Moralvorstellungen und den Gesetzen, nicht nur nie erfunden, er hat auch bis heute noch nicht wirklich verstanden, warum er sie erhalten soll, wenn sie weder seinem Instinkt noch seinem Verstand zusagen. (Hayek 1979a: 52)*

Es lässt sich hier die Frage stellen, ob eine derart starke Gewichtung des impliziten Wissens sowohl bezüglich des Erlernens als auch der Weitergabe von

Verhaltensregeln gerechtfertigt ist. In der Tat widersprechen einschlägige Forschungserkenntnisse dieser Ansicht.

Axelrod identifiziert drei Aspekte, evolutive Normenentwicklung zu denken (Axelrod 1997: 48). So ließe sich konstatieren, dass sich diejenigen Individuen, die sich an effektive Regeln halten, öfter vermehren. Eine Selektion der Individuen ist jedoch in Hayeks Konzept ausdrücklich nicht gemeint (VdF: 78). Vielmehr geht es ihm um die beiden anderen auch von Axelrod formulierten Aspekte, nämlich ein *trial-and-error*-Verfahren (VdF: 201), in welchem untaugliche Regeln ausgesiebt werden, sowie das Erlernen und Übernehmen der Regeln durch Imitation (RGF: 21). Auch in Axelrods Konzeption ist für die Entstehung von Kooperationssystemen kein explizites Wissen notwendig (Axelrod 1997: 48; Axelrod 1984: 173), ebenso wenig wie das Vorhersehen aller möglichen Resultate bzw. Anwendungsgebiete einer Handlung oder Regel (Axelrod 1984: 188; vgl. ebd.: 88).

Der entscheidende Unterschied zum Ansatz Hayeks liegt jedoch darin, dass Axelrod den Akteuren die Fähigkeit, den Prozess der Regelentwicklung bewusst zu beeinflussen, nicht prinzipiell abspricht.

With intelligent players, a successful strategy can appear more often in the future because other players convert to it. The conversion can be based on more or less blind imitation of the successful players, or it can be based on a more or less informed process of learning (Axelrod 1984: 170).

Die Normevolution kann also durch Verstehen grundlegender Prinzipien der Interaktion und Kooperation beschleunigt werden (Axelrod 1984: 24; 191).

Wie Tomasello gezeigt hat, ist die Kooperation ein entscheidender Faktor bezüglich des Erlernens sowie der Weitergabe sozialer und kultureller Praktiken (Tomasello 2006: 17ff). Das soziale Lernen ist demnach ein Hauptcharakteristikum der menschlichen Kulturfähigkeit (Tomasello 2006: 108ff)

Hier sind die beiden Aspekte angedacht, die Hayek auf den ersten Blick zu vernachlässigen scheint: Eine auf Reziprozität basierende Kooperation der Individuen, welche nach und nach ein Muster aus Handlungsnormen entstehen lässt (versus der Dominanz des Wettbewerbs zwischen solipsistischen



Wissensmaximierern) und die bewusste Gestaltung bzw. Modifikation dieser Regeln (versus der Überbetonung des impliziten Wissens).

Wirft man Hayek Ignoranz gegenüber dem Faktor Kooperation vor, tut man ihm allerdings unrecht. Kooperation ist sehr wohl im Konzept des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren mit inbegriffen. Individuen können demnach auch kooperative Lösungsansätze finden (VdF: 38ff). Dieser Wettbewerb, darauf legt Hayek Wert, findet nicht primär zwischen Individuen, sondern zwischen Gruppen statt und ist kein Gegensatz zur Kooperation (VdF:49). Zusammenarbeit mehrerer Individuen zur Wissensfindung ist ebenso möglich. Darüber hinaus kann man die dezentrale Wissensnutzung als solche als eine eigene Form der Kooperation auffassen. Jedes Individuum profitiert ja von der Wissensnutzung jedes anderen und befördert, analog zum Marktprozess, die Zwecke der anderen dadurch, dass es seine eigenen Zwecke verfolgt. Somit handelt es sich um eine ungeplante, in vielerlei Hinsicht auch unbeabsichtigte Kooperation.

Was jedoch die Rolle des impliziten Wissens angeht, ist Hayeks Position nicht nur kontraintuitiv, sondern auch kontrafaktisch. Sie widerspricht nicht nur lebensweltlichen Erfahrungen, sondern auch anthropologischen Charakteristika. Anders als die sozial lebenden Tiere zeichnet den Menschen ein besonderer Lerntyp aus, das Lernen durch Instruktion. Durch „Lehrer, Vordenker und Vorbilder“ (Siegenthaler 2005a: 5) wird Wissen gezielt weitergegeben. Lernprozesse basieren demnach in erster Linie auf expliziter Vermittlung (Tomasello 2006: 108). Der Mensch erlernt auch gewisse Fähigkeiten und Verhaltensweisen durch Nachahmung, doch lässt sich daraus nicht ableiten, dass alle zentralen, die gesellschaftliche Interaktion konstituierenden Normen einfach blind befolgt und weitergegeben werden.

Neben der expliziten Wissensvermittlung geht auch der spezifisch menschliche Typ des Wissenserwerbs über die bloße Fähigkeit der Nachahmung hinaus. Höhere Primaten verfügen generell über besondere senso-motorische und kognitive Fähigkeiten, welche die Problemlösung durch Einsicht bedingen (Tomasello 2005: 203). Beim Menschen ist diese Fähigkeit besonders ausgeprägt. Charakteristisch menschlich ist bezüglich des Erlernens bestimmter Praktiken

demnach auch das Verstehen des Handlungszwecks statt der bloßen Nachahmung (Tomasello 2005: 205f). Das Verhalten basiert hier eher auf Heuristiken, also Interpretationen der informationalen Umwelt, als auf bloßer Imitation (Gigerenzer et al. 2005: 65ff). Man spricht von repräsentationaler Neubeschreibung des Erlernten durch das lernende Individuum (Tomasello 2006: 22ff). Es lässt sich demnach feststellen, dass dem aktiven Element, der Interpretation, ein höherer Stellenwert zukommt als dem passiven, der Imitation (vgl. dazu auch Roth 1997: 209; 241).

Warum sperrt sich dieses Modell gegen eine bewusste, zweckgerichtete Schaffung von Regeln? Die starke Gewichtung des impliziten Wissens sowie die Ablehnung zweckorientierter Regelsetzung haben einen methodologischen Grund.

Hayek will ein Gegenprogramm zu Gesellschaftsmodellen entwerfen, die die Regeln des Zusammenlebens und die Struktur der Gesellschaft als Schöpfung der menschlichen Vernunft auffassen. Er setzt damit auf gesellschaftstheoretischem Gebiet fort, was er bereits auf dem Feld der Nationalökonomie betrieben hatte: den Kampf gegen den Planungsgedanken. Die Nichtbeachtung des spontanen Ordnungscharakters der Gesellschaft bildet für ihn die Grundlage einer nicht nur falschen, sondern in Anbetracht ihrer gesellschaftspolitischen Konsequenzen geradezu fatalen methodischen Herangehensweise: dem Konstruktivismus.

#### II.5.1.2 Konstruktivismus versus kulturelle Evolution

Mit dem Begriff Konstruktivismus bezeichnet Hayek diejenige sozialwissenschaftliche Methodologie, welche aus seiner Sicht hinter den grundlegenden Missverständnissen und Fehldeutungen des Marktprozesses sowie der Gesellschaftsordnung steckt und somit die (von ihm als solche angesehene) Chimäre der sozialen Gerechtigkeit erst ermöglicht.

Die Auseinandersetzung mit dieser Position zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk. Er hat ihr mit *Missbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment* eine

eigene Monografie gewidmet. Sie findet sich darüber hinaus an prominenten Stellen der drei Hauptwerke ebenso, wie in vielen seiner Aufsätze<sup>14</sup>.

Der Konstruktivismus gehe davon aus, dass die Institutionen der Gesellschaft, seien es Moral, Recht oder Markt, bewusste und zweckgerichtete Resultate des menschlichen Verstandes sind. Aufgrund dieses - aus Hayekscher Sicht - Irrglaubens an die Allmacht der Vernunft, verwendet er diesen Begriff oft in Zusammenhang, manchmal beinahe synonym mit dem Terminus Rationalismus und meint damit die Grundhaltung, wonach eine umfassende Kenntnis aller für soziale Phänomene relevanten Prozesse dem Menschen prinzipiell möglich ist (vgl. etwa: VdF: 68ff; v.a. 72ff). Vor dem Hintergrund seiner Theorie komplexer Phänomene erscheint diese Ansicht als „Anmaßung von Wissen“ (so der Titel seiner Nobelpreisrede: Hayek 1974).

Die Ablehnung des Rationalismus dürfe jedoch nicht als Irrationalismus gedeutet werden, sondern sei als Antirationalismus zu verstehen (VdF: 91). Vor allem in den späteren Werken ist von einem konstruktivistischen, manchmal auch von einem naiven Rationalismus die Rede, in welchem der Erkenntnis- und der Konstruktionsaspekt vereint sind und der vom kritischen oder evolutionärem Rationalismus Popperscher Prägung unterschieden wird (RGF: 7).

Als Urvater des konstruktivistischen Rationalismus wird Descartes angesehen (VdF: 71; RGF: 12; Hayek 1945: 11ff; Hayek 1970: 19; Hayek 1973: 217). Das „cartesische Axiom“ (Hayek 1970: 19), nur das für wahr zu halten, was sich rational einsehen lässt, begründete eine ganze, primär in Frankreich vertretene Denktradition, die sich über Rousseau und Voltaire bis zu Comte und den zeitgenössischen Positivisten fortsetze.

Der rationalistische Konstruktivismus beschränke sich jedoch nicht bloß auf das Gebiet der Erkenntnistheorie oder Wissenschaftsphilosophie. Ihm gehe es vorrangig darum, soziale Phänomene mit den Methoden der Naturwissenschaften zu analysieren.

Wie gesehen geht die Theorie der komplexen Phänomene hingegen davon aus, dass die Phänomene und Prozesse der sozio-ökonomischen Sphäre qualitativ von

---

<sup>14</sup> Vgl. besonders Hayek 1967c; Hayek 1970; Hayek 1979a; Hayek 1982; Hayek 1983. Um die Relevanz dieser Konzeption heraus zu stellen, werden im Folgenden oftmals mehrere Quellen für eine These angegeben.

Naturphänomenen verschieden sind. Ein Methodentransfer ist demnach unzulässig und wird als „Szientismus“ (Hayek 1974: 3; MVV: 6) oder als „szientistisches Vorurteil“ (MVV: ebd.) bezeichnet. Je nach Anwendungsgebiet der rationalistisch-konstruktivistischen Methode entstanden so verschiedene (von Hayek so bezeichnete) Irrlehren: Historismus (womit er vor allem Hegel und Comte meint; vgl. MVV: 91; 193ff; 220ff), Utilitarismus, Rechtspositivismus und nicht zuletzt Sozialismus seien im Kern nichts anderes als Spielarten des rationalistischen Konstruktivismus (RGF: 8). Manchmal werden auch die Freudsche Psychoanalyse (Hayek 1970: 29) und der vertragstheoretische Ansatz in der politischen Philosophie dazu gezählt (RGF: 12f).

Die Schilderung des Konstruktivismus als einer quasi interdisziplinär wirksamen Position ist nicht unproblematisch. So bemerkt Diamond (1980: 353f), dass Hayek zwar unterstellt, ethische, erkenntnistheoretische und politische (man könnte ergänzen: ökonomische) Thesen seien miteinander im Konstruktivismus verbunden, dass er aber den genauen Nachweis eines logischen Zusammenhangs bzw. einer notwendigen Folgerung von einem Gebiet auf das andere schuldig bleibt. Hier scheint in erster Linie eine gemeinsame szientistische Geisteshaltung im Fokus zu stehen, die sich dann in der jeweiligen Methodik ausdrückt. Diese Haltung beziehe den Standpunkt, wonach ein umfassender epistemischer Zugang zu Prozessen, Strukturen und Erscheinungen auf gesellschaftlichem und wirtschaftlichem Gebiet (also: komplexen Phänomenen), analog zur Erkenntnis von Naturprozessen, grundsätzlich möglich ist.

Je weiter unsere technische Zivilisation fortschreitet und je mehr das Studium materieller Dinge im Gegensatz zum Studium des Menschen und ihrer Ideen für die wichtigeren und einflussreicheren Stellungen qualifiziert, desto bedeutender wird die Kluft zwischen den beiden verschiedenen Denktypen: dem einen, der durch den Menschen repräsentiert wird, dessen höchster Ehrgeiz es ist, die ihn umgebende Welt in eine ungeheure Maschine zu verwandeln, in der sich jeder Teil auf einen Knopfdruck seinem Entwurf gemäß bewegt; und dem anderen, dessen Repräsentant der Mensch ist, dessen Hauptinteresse die Entwicklung des menschlichen Geistes in allen seinen Aspekten ist, der im Studium der Geschichte oder Literatur, der Kunst oder des Rechts, gelernt hat, die Einzelnen als Teil eines Prozesses zu sehen, in dem sein Beitrag nicht gelenkt, sondern spontan ist, und in dem er zu der Aufrichtung von

etwas Größerem beiträgt, als er oder irgend ein anderer Einzelverstand es je planen kann. (MVV: 106)

Dabei belassen es manche dieser Strömungen nicht bei der bloßen Erklärung von sozialen Strukturen oder Phänomenen. Vor allem der Utilitarismus, der Rechtspositivismus und der Sozialismus verbinden Rationalismus mit Konstruktivismus, indem sie versuchen, gesellschaftliche Institutionen wie das Recht, den Staat und die Wirtschaft zunächst auf einfache Gesetze zurückzuführen und daran anschließend zu planen, eben zu konstruieren.

Der Sozialismus verstößt noch dazu gegen Hayeks zweiten methodologischen Grundpfeiler, der aus seiner ökonomischen Position bekannt ist. Indem der Sozialismus gesellschaftliche Phänomene nicht vom Individuum aus erklärt, sondern Gesellschaft, Klasse, etc. als reale Entitäten und nicht als abstrakte Begriffe behandelt, unterliege er einem methodologischen Kollektivismus, der dem methodologischen Individualismus diametral gegenübersteht. Daher sei es eines der wichtigsten Resultate von *Recht, Gesetz und Freiheit* gezeigt zu haben, dass der Sozialismus vor allem wegen seiner falschen, weil rationalistisch-konstruktivistisch geprägten Sichtweise sozialer Prozesse und Institutionen abzulehnen ist (RGF: 8). Dies untermauert deutlich den Stellenwert, welchen Hayek der epistemologischen Argumentation einräumt.

Von eminenter Bedeutung ist die Kritik am Konstruktivismus und Rationalismus für die Regeltheorie, besonders für die Entstehung und Entwicklung von Regeln und Regelsystemen. Die Vernunft ist demnach nicht die Quelle der Verhaltensregeln und Institutionen, sondern, wie diese, selbst Resultat eines Evolutionsprozesses. Sie bestehe in der Fähigkeit zu lernen und das Gelernte anzuwenden (Hayek 1967b: 43), d.h. einerseits darin, in einem trial-and-error-Verfahren Handlungsstrategien zu erwerben, welche zur Problemlösung dienen, andererseits darin, bereits vorhandene Handlungsstrategien und Verhaltensregeln zu imitieren. Keineswegs jedoch könne sie alle relevanten Informationen erfassen und verarbeiten, die zur bewussten Gestaltung von effizienten Verhaltensregeln erforderlich wären.

Dieses Argument richtet sich sowohl gegen die Ansicht, wonach die Entstehung von Regeln und Institutionen als zielgerichtete und geplante Akte des menschlichen Verstandes aufzufassen sei (Rationalismus), als auch gegen die Überzeugung, dass vorhandene Regeln und Institutionen zweckmäßig verändert werden können (Konstruktivismus) (RGF: 41).

Ökonomische Planung (Planwirtschaft) und gesellschaftliche Planung (Rechtspositivismus, Sozialismus, Utilitarismus) verbieten sich in erster Linie nicht etwa aus ethischen, sondern aus epistemologischen Gründen. Komplexe Phänomene wie die Gesellschaft oder der Markt sind durch eine unüberschaubare Fülle an verstreuten Informationen (Resultate von Einzelhandlungen bzw. Interaktionen der Akteure) nicht vollkommen epistemisch zugänglich, wodurch sie sich auch einer detaillierten Gestaltung bzw. Planung entziehen. Sieht man die in der Gesellschaft gegebenen Werte, Verhaltensregeln und Institutionen als Ergebnisse einer evolutionären Entwicklung an, als Resultate eines Selektionsprozesses, der das gesamte in der Gesellschaft verstreute Wissen integriert, so zeige sich, dass dieser Prozess unweigerlich dem notwendig beschränkten Wissen eines einzelnen Planers oder einer planenden Instanz überlegen sein muss (RGF: 14).

Beide spontane Ordnungen, der Markt und die Gesellschaft, sind geprägt von einer ständigen Anpassung an wechselnde Verhältnisse, d.h. sich permanent verändernde Daten (Hayek 1946: 120). Die wechselnden Bedingungen führen so zu einem ständigen Anpassungsprozess (MVV: 37).

Daraus erklärt sich die Ablehnung gegenüber Versuchen einer zweckorientierten Konstruktion und Planung gesellschaftlicher Institutionen, wie sie dem Sozialismus, Utilitarismus und Rechtspositivismus zugeschrieben werden.

Den spontanen Ordnungs- bzw. Evolutionsprozess durch Planung abzuwürgen, bedeute nicht nur die Anmaßung von Wissen, über das man gar nicht verfügen kann, sondern auch die Zerstörung des Prozesses, der die Entstehung und optimale Verwertung von - wenn auch nur begrenztem Wissen - überhaupt ermöglicht. Der wissenschaftende „Synergieeffekt der spontanen Ordnung“ (Zeitler 1995: 50) würde auf diese Weise verhindert.

Aus dieser kurzen Betrachtung erhellt erstens der Stellenwert der epistemologischen Argumentation innerhalb der gesamten Sozialphilosophie Hayeks. Grundlegend für seine gesellschaftstheoretische Position ist somit nicht primär ein politisches Problem, sondern ein Erkenntnisproblem (Kukathas 1989: 65), mithin die Frage: Was können wir über soziale Prozesse wissen? Daran schließt eine weitere Frage an: Inwieweit dürfen wir die Gesellschaft gestalten?

Zweitens zeigt sich die Verknüpfung der epistemologischen Argumentation mit der Theorie der kulturellen Evolution. Diese Theorie wird herangezogen, um die beiden Fragen jeweils mit: „Ein Wenig“ zu beantworten.

Steele (1987: 173f) stellt drei Fragen an diesen Ansatz.

Zunächst müsse geklärt werden, wann dieser Evolutionsprozess stattgefunden hat und ob er überhaupt abgeschlossen ist oder etwa noch andauert.

Es scheint Hinweise darauf zu geben, dass hier ein tatsächlicher historischer Prozess unterstellt wird (Steele 1987: 174). Hayek kontrastiert oftmals (am prägnantesten in dem Aufsatz *Der Atavismus sozialer Gerechtigkeit*, Hayek 1976c) die moderne Großgesellschaft, die er im wesentlichen mit der Popperschen offenen Gesellschaft identifiziert, mit der – seiner Ansicht nach – ursprünglichen Form menschlichen Zusammenlebens, der Horde (Hayek 1976c: 183f), einem kleinen, geschlossenen und streng hierarchisch gegliederter Verband von Jägern und Sammlern. Einer „gemeinsame Hierarchie von Zielen“ (Hayek 1976c: 183) bestimmt hier die gruppeninterne Ressourcenverteilung, wobei orientierte sich an der Bedeutung des Einzelnen für die Erreichung des kollektiven Zwecks. Hierin liegt sozusagen das Urmuster sozialer Gerechtigkeit qua distributiver Gerechtigkeit: Eine oberste Instanz (der Häuptling) verteilt eine bestimmte Menge an Gütern (die Jagdbeute) an die Mitglieder der Horde (1976d: 195). In diesen streng hierarchisch gegliederten Horden wurde jedem Individuum seine Beute je nach dessen Relevanz für die Gruppe zugeteilt (Hayek 1976c: 183). Soziale Gerechtigkeit qua gerechte Verteilung ist auf dieser primitiven Kulturstufe epistemisch machbar. Eine komplexe Ordnung liegt nicht vor, da die Individuen keine eigenen Zwecke verfolgen. Somit gibt es auf dieser Entwicklungsstufe auch

keine individuelle Freiheit. Diese sei ein Produkt der späteren, zivilisierten Gesellschaft (1976c: 183f), ein „*Artefakt der Zivilisation*“ (Hayek 1979a: 53).

Die konkrete Ordnung der Horde sei jedoch irgendwann dadurch aufgebrochen worden, dass an die Stelle konkreter Befehle abstrakte Regeln traten, die erst Eigentum und Verträge sowie Arbeitsteilung, verknüpft mit Wissensteilung, und Handel ermöglichten (Hayek 1976c: 186).

Hier stellt sich die Frage, woher dieser plötzliche Wandel kam und wie er sich vollzog, v.a. angesichts der Tatsache, dass die für diese Entwicklung notwendige individuelle Freiheit in der Horde gar nicht bestehen kann. Zwar gibt es einige Verweise auf einen Bezug dieser Entwicklung zu monotheistischen Religionen (Hayek 1976c: 185), doch wird der Umwandlungsprozess der konkreten in eine spontane Ordnung durch die „gegenseitige Anpassung autonomer Bemühungen“ (1976c: 186) nicht näher erläutert.

Die zweite Frage zielt auf den Selektionsgedanken. Was bedeutet es, dass Gruppen sich durchsetzen bzw. nicht erfolgreich sind? Hierbei diskutiert Steele (1987: 173ff) zwei Varianten: Einerseits die Auslöschung der Gruppe, deren Regeln ineffizient sind andererseits, sofern eine Gruppe die Regeln einer erfolgreichen Gruppe imitiert, entweder deren autonomes Weiterbestehen durch Übernahme der effizienten Regeln oder deren Aufgehen in der anderen Gruppe. Hier müsste jedoch geklärt werden, was es bedeutet, dass eine Gruppe ausgelöscht wird, wie man sich die Imitation der Regeln einer anderen Gruppe vorzustellen hat und worin das Kriterium für die Effizienz von Regeln besteht.

Da der Terminus Selektion im sozio-kulturellen Kontext sofort die Assoziation des Sozialdarwinismus evoziere, macht Hayek deutlich, dass er diese Position strikt ablehnt. Es gehe ihm keineswegs um die Selektion von Individuen, sondern primär von Verhaltensstrategien und Institutionen (RGF: 24). Oftmals ist jedoch auch von Gruppenselektion die Rede (Hayek 1976c: 192; Hayek 1979a: 65). In welchem Verhältnis diese verschiedenen Formen der Selektion stehen, wird nicht ganz klar.

Manchmal taucht auch der Terminus *Werte* auf und verkompliziert diese Überlegungen noch zusätzlich, wie an der folgenden, recht widersprüchlichen Stelle.



Es ist natürlich irrig zu glauben, daß wir Schlüsse darüber ziehen können, welches unsere Werte sein sollen, einfach weil wir erkennen, daß sie ein Ergebnis der [kulturellen; G.R.] Entwicklung sind. [...] Wir wissen nicht mehr, als daß die endgültige Entscheidung über Gut und Böse nicht durch individuelle menschliche Weisheit fallen wird, sondern durch Untergang der Gruppen, die die ‚falschen‘ Ansichten hatten (VdF: 48).

Die große Schwierigkeit liegt vor allem darin, dass imitationsbasierte Erklärungen der Gruppenselektion der Rationalismuskritik und dem Gedanken einer spontanen, ungeplanten Entwicklung zuwiderlaufen. Binnentheoretisch ergibt sich ein Widerspruch, da eine solche Imitation ein rationales Erkennen der Zweckhaftigkeit sozialer Praktiken und deren bewusste Applikation bedeuten würde, was ja bei dem von Hayek dargestellten spontanen und unbewussten Mechanismus der kulturellen Evolution eben nicht der Fall sein soll (Steele 1987: 176).

Schließlich stellt sich für Steele die Frage, von welcher Beschaffenheit die dem Selektionsprozess unterworfenen Praktiken sein müssen. Sollte sich herausstellen, dass nur diejenigen Regeln für den Prozess der kulturellen Evolution taugen, die abstrakt und negativ gestaltet sind, scheint eine *petitio principii* vorzuliegen. Das würde bedeuten, dass derjenige Prozess, der abstrakte Regeln erst hervorbringt, ebendiese Regeln schon voraussetzen muss.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass die kulturelle Evolution entgegen ihrer Begrifflichkeit gar kein ergebnisoffener Prozess ist. Streng genommen kann sich nur ein ganz bestimmter Typ von Regeln und somit nur eine bestimmte Form der Gesellschaftsordnung durchsetzen: die offene, liberale Gesellschaft. Es handelt sich dann um eine Evolution, deren Resultate von Anfang feststehen, da sie notwendig nicht anders gestaltet sein können. Der Prozess ist dadurch weder offen noch spontan, sondern vielmehr zielgerichtet. Einzig die auf die Freiheit des Einzelnen zielenden Regeln, die sich aufgrund ihrer besseren Koordinationsleistung, vor allem durch die effizientere Nutzung von Wissen, auszeichnen, können sich überhaupt verbreiten.

Es liegt hier eine offensichtliche Zirkelbegründung vor: Wie oben gesehen, setzt die kulturelle Evolution als spontane Ordnung die individuelle Freiheit voraus. Zugleich kann individuelle Freiheit nur in der durch abstrakte Regeln konstituierten spontanen Ordnung bestehen, nicht aber in der befehlsorientierten Horde. Diejenige Gesellschaftsordnung, welche einzig die Freiheit des Einzelnen garantiert, die liberale moderne Großgesellschaft, ist jedoch selbst Produkt genau desjenigen Prozesses, der diese Handlungsautonomie schon voraussetzt.

Diese kurze, auf den drei genannten Fragen von Steele basierende Analyse der deskriptiven Dimension der Theorie der kulturellen Evolution soll nicht bloß deren Aporien, Widersprüche und logische Zirkel aufzeigen. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, dass Hayek aus dieser deskriptiven Basis seiner Theorie der Regelgenese präskriptive Schlüsse zieht, in welchen sich die angesprochenen Spannungen auswirken. Hier pflanzt sich vor allem die Problematik einer teleologischen Evolution noch fort.

#### II.5.1.3 Die präskriptive Dimension: Die *spontaneous disorder*-Problematik

Man könnte das bisher Geschilderte als minder relevante binnentheoretische Detailprobleme abtun und sich fragen, inwiefern deren penible Untersuchung für die Gerechtigkeitsproblematik relevant ist. Die Antwort ergibt sich durch den Zusammenhang der Theorie der evolutionären Regelentwicklung mit der Frage nach der originären Gerechtigkeit, der spätestens bei der Betrachtung der präskriptiven Ebene der Theorie offensichtlich wird.

Dazu muss zunächst noch eine von Steele (1987: 173) aufgeworfene Frage besprochen werden, die Frage dem Kriterium für die Effizienz einer Regel bzw. eines Regelsystems.

Aus dem bisher gesagten lässt sich schließen, dass Regeln wie Institutionen dann effizient sind, wenn sie die gesellschaftlichen Interaktionen so koordinieren, dass es jedem Individuum möglich ist, seine eigenen Zwecke zu verfolgen. Diese Zweckverfolgung kann notwendig nur durch Kooperation mit anderen geschehen,

wodurch jeder unbeabsichtigt und indirekt dazu beiträgt, die Zweckverfolgung anderer zu befördern. Dies ist der entscheidende Vorteil der spontanen Ordnung gegenüber der geschlossenen Horde. Die einzelnen Regeln erhalten letztlich ihre Legitimation dadurch, dass sie die spontane Ordnung stützen. Wenn sie universalisierbar und abstrakt sind, sind sie daher auch gerecht.

Von der Gerechtigkeit einer Regel zu sprechen, ist hier jedoch verfehlt, da sich die Zweckmäßigkeit als bestimmender Faktor jenseits der Gerechtigkeitskategorie befindet. Hayek manövriert sich hier in eine schwierige Lage. Er verfällt einem von ihm selbst als rationalistischen Konstruktivismus gebrandmarkten Utilitarismus, was nicht nur eine methodologische Inkonsequenz darstellt. Ist nämlich die Zweckmäßigkeit das einzige Kriterium, so stellt sich die Frage, warum sich ausgerechnet diejenigen Regeln durchsetzen sollen, die eine freie Gesellschaftsordnung hervorbringen bzw. erhalten.

An einigen wenigen Stellen geht Hayek auf diese Problematik ein. Zwar seien nicht alle Resultate des kulturellen Evolutionsprozesses wünschenswert, die Spontaneität des Prozesses bringe jedoch grosso modo Regeln und Institutionen hervor, die der Mehrheit der Menschen das Erreichen ihrer individuellen Ziele ermögliche (Hayek 1979a: 60). Die spontane Ordnung garantiert nach dieser Ansicht also nicht die universelle Möglichkeit der Zweckverfolgung, was ja das grundlegende Kriterium der sie konstituierenden Verhaltensregeln sein soll, sondern plötzlich rückt das größte Glück der größten Zahl in den Fokus. Utilitaristische Argumente verbieten sich jedoch vor dem Hintergrund der Rationalismus- bzw. Konstruktivismuskritik, da sie eine Anmaßung von Wissen darstellen. Selbst wenn man diese Stelle als einmaligen Ausrutscher übersieht, verschwindet jedoch das grundlegende Problem nicht.

Hier entsteht eine Spannung zwischen der Zweckmäßigkeit, die als Kriterium der Regeldurchsetzung gilt, und den freiheitserhaltenden Regeln, die der Prozess notwendig hervorbringen soll. Es ist ein Schwanken zwischen einem utilitaristisch eingefärbten ethischen Relativismus, der prinzipiell alle Verhaltensregeln nicht nach ihrem Inhalt, sondern nach formalen Kriterien und Nützlichkeitsüberlegungen beurteilt einerseits und dem Beharren auf dem

notwendigen Entstehen und Bestehen liberaler Grundwerte andererseits. Anders gesagt muss Hayek erklären, warum ein angeblich ergebnisoffener Prozess notwendig eine liberale Gesellschaftsordnung hervorbringen und erhalten muss, wodurch er letztlich gutzuheißen ist.

Buchanan (1977: 27f) spricht in diesem Zusammenhang von „spontaneous disorder“: Es lässt sich demnach nicht einsehen, warum ein spontaner Prozess notwendig tragfähige und unter liberalen Gesichtspunkten wünschenswerte Strukturen hervorbringen soll. Man müsse, sofern man von Evolution spricht, auch festhalten, dass es sowohl zu ineffizienten als auch zu für die Einzelnen nicht wünschenswerten Ergebnissen kommen kann. Wie Barry (1982: 35f) konstatiert, schleicht sich durch die Theorie der kulturellen Evolution ein historischer Relativismus ein, der nicht immer mit dem universalistischen liberalen Deutungsmuster bezüglich dem Entstehen der Marktordnung zusammen stimmt. Dadurch würde Hayek jedoch seine argumentative Basis gegenüber dem antiliberalen Zeitgeist verlieren. Wenn das bloße Vorhandensein einer Regel oder eines Regelsystems diese bereits legitimiert, gibt es keine Grundlage für Kritik bestehender Verhältnisse.

Auch Diamond, der Hayek einen „Institutional Social Darwinism“ (Diamond 1980: 360) vorwirft, stellt den Gedanken in Frage, wonach freiheitliche Institutionen notwendig einen Selektionsvorteil bedeuten. Er konstatiert, dass die Institutionen Athens wohl als eher freiheitlich zu bezeichnen seien als diejenigen Spartas und dennoch sei Athen unterlegen (wobei offensichtlich der Peloponnesische Krieg gemeint sein dürfte). Ebenso wenig könne man behaupten, die Hunnen hätten das Römische Imperium erobert, weil sie über die Institutionen einer freien Gesellschaft verfügten. Diese Beispiele sind zwar (historisch) ebenso verkürzt wie zugespitzt, bringen aber die wesentliche Problematik auf den Punkt.

Zeitler stimmt Diamonds Skepsis zwar grundsätzlich zu, versucht jedoch, einen Ausweg anzubieten:

Die Evolution findet ihre Schranke in den Prinzipien der abstrakten Ordnung, die die Grundentscheidung für eine freiheitliche und offene Gesellschaft beinhalten. Ob sich

diese formale Sicherung allerdings gegenüber freiheitsfeindlichen Bestrebungen als valide erweist, darf bezweifelt werden (Zeitler 1995: 77).

Dieses Zitat veranschaulicht das Dilemma. Wer trifft diese „Grundentscheidung für eine freiheitliche und offene Gesellschaft“, wenn diese Gesellschaftsstruktur doch Resultat eines nicht-teleologischen, ergebnisoffenen Prozesses ist? Ist die kulturelle Evolution ein im normativen Sinne teleologischer Prozess, der immer eine freiheitliche Ordnung zum Resultat haben muss, dann ist der Begriff der Evolution falsch. Hayek scheint dann eine beinahe Hegelianische Geschichtsteleologie zu vertreten.

Die Grundproblematik liegt darin, dass ein zuvor als objektiv, unpersönlich und wertneutral definierter Prozess normativ aufgeladen wird. Dabei liegt es bereits ihm Terminus Evolution begründet, diesen Vorgang nicht-teleologisch und nicht-normativ zu verstehen, was auch Varnberg (1994: 29) kritisch anmerkt. Die sich notwendig aus dem Prozess ergebende Entstehung und durch diesen Prozess geleistete Erhaltung einer freien Gesellschaftsordnung ist jedoch nicht ergebnisoffen, sondern zweckgerichtet. Zeitler (1995: 88) räumt zwar ein, dass sich Institutionen und Regeln nur mittels „einer ex post, nicht einer ex-nunc-Analyse“ bewerten lassen, belässt es aber bei dieser Feststellung, ohne weiter darauf einzugehen.

Genau hier liegt jedoch der Kern der unzulässigen Zuschreibung von Normativität bezüglich des angeblichen gesellschaftlichen Evolutionsprozesses: Hayek begeht hier eine *petitio principii*. Er interpretiert ihm Nachhinein ein zufälliges Ergebnis (Entstehen einer bestimmten Regel bzw. Institution) als notwendiges Ergebnis. Tradierte Regeln stehen in seinem Ansatz „immer unter der Richtigkeitsvermutung, daß sie, weil sie tradiert sind, gültig sind“ (Batthyány 2007: 88). Seine Theorie der kulturellen Evolution beschreibt eine Entwicklung, „die sich – wie es der Zufall will – glücklich mit seinen normativen Vorstellungen einer freien Gesellschaft verbindet“ (Prisching 1989: 71). Bereits Max Weber hatte auf die Problematik „unkontrollierte[r] Wertungen“ hingewiesen, die sich oftmals durch die Verwendung von Auslese und Selektion als Prinzipien soziokultureller Entwicklungsprozesse ergebe. Man laufe hierbei Gefahr, die

„Apologie des im Einzelfall oft rein individuell bedingten, also in diesem Sinn des Wortes: 'zufälligen', *Erfolges* zu treiben“ (Weber <sup>5</sup>1980: 21).

Das Ausgehen von einer „Weisheit der kulturellen Evolution“, welches Zeitler (1995: 89) - zwar berechtigterweise, aber leider unkritisch, ohne diese Ansicht zu hinterfragen - in diesem Modell verortet, erweist sich als Grundübel. Verhielte es sich mit der Gesellschaftsentwicklung tatsächlich so, wie Hayek es unterstellt, dürfte er eben nicht von einer Weisheit dieses Evolutionsprozesses ausgehen, handelte es sich bei einer derartigen Deutung doch um nichts anderes als eine rationalistische (Fehl)Interpretation.

Hinzukommt, dass hier ein gesellschaftlicher Entwicklungsprozess unterstellt wird, der sich hinter dem Rücken der Akteure abspielt. Es erscheint jedoch als höchst unwahrscheinlich, dass sich große gesellschaftliche Veränderungen ereignen können, ohne dass die Betroffenen etwas davon merken oder darauf reagieren; vielmehr werden derartige Transformation von einer Mehrheit (oder zumindest einem großen Teil) der Akteure nicht nur verstanden, sondern auch getragen (Hoppe 1994: 82f).

Aus dem Hayekschen Ansatz folgt jedoch, dass die Menschen quasi Marionetten der Geschichte sind, machtlos einem undurchsichtigen Prozess ausgeliefert, ohne die Möglichkeit, ihn zu begreifen oder zu beeinflussen.

Ein Zitat, das sich auf Kritiker des Wirtschaftsliberalismus bezieht, veranschaulicht dies:

Beinahe ausnahmslos stützen sie [o.g. Kritiker; G.R.] ihre Argumentation auf die Mär von der Marktwirtschaft, die die Arbeiter benachteiligt habe, und behaupten, der „Frühkapitalismus“ oder „Liberalismus“ hätte eine Verschlechterung der Lebenshaltung der Arbeiterklasse bewirkt. An der Geschichte ist zwar ganz und gar nichts Wahres, dennoch ist sie in den Märchenschatz unserer Zeit eingegangen- Tatsache ist vielmehr, daß infolge der Ausweitung der freien Märkte die Entlohnung körperlicher Arbeit während der letzten hundertfünfzig Jahre in einem Maße angestiegen ist, wie es bislang keine Periode der Geschichte kannte. (RGF: 70f)

Hierin ist der Glaube an einen spontanen Prozess ausgedrückt, der auf eine quasi mystische Art über kurz oder lang zu wünschenswerten Resultaten führen wird, obwohl schleierhaft bleibt, wie das vonstattengehen soll (Prisching 1987: 72).

Zunächst einmal wird hier plötzlich ein Kriterium unter Hand eingeführt, das bisher überhaupt nicht erwähnt wurde, nämlich Wohlstandsteigerung. Viel gravierender ist jedoch die krude Geschichtsdeutung. Dass die Situation der Arbeiterklasse, wie Hayek sie hier anspricht, sich nicht von selbst und schon gar nicht durch die unsichtbare Hand des Marktes verbesserte, sondern die Verbesserung ein Resultat langer politischer Kämpfe war, blendet er völlig aus.

Aus einer historischen Betrachtung gesellschaftlichen Fortschritts bieten sich zwei Alternativen. Entweder man sieht soziale Emanzipationsbewegungen, die eine bewusste Änderung der politischen und rechtlichen Verhältnisse anstreben, als Teil des kulturellen Evolutionsprozesses. Dann ist die Konstruktivismus-Kritik so nicht haltbar. Oder man gesteht ein, dass sich Verbesserungen zumeist oder wenigstens auch durch bewusste Gestaltung ergeben. Dann ist das Sprechen von einem Evolutionsprozess verfehlt.

Ein spontaner Prozess, eine Evolution, müsste ergebnisoffen sein. Trotz alledem schleicht sich, wie gesehen, die Normativität in dieses Konzept ein. Hayek geht es jedoch darum, ein bestimmtes Ergebnis, die durch individuelle Freiheit geprägte Gesellschaftsordnung, als gut und wünschenswert zu kennzeichnen.

Nur wenn wir solch eine universale Ordnung als Ziel verfolgen, das heißt, wenn wir den Weg weitergehen wollen, der seit den antiken Stoikern und dem Christentum die abendländische Kultur kennzeichnete, können wir dieses Moralsystem als anderen überlegen verteidigen – und gleichzeitig trachten, es durch fortgesetzte immanente Kritik weiter zu verbessern. (RGF: 177)

Hier wird eindeutig eine starke Wertung eines bestimmten Gesellschafts- bzw. Moralsystems vorgenommen, nämlich des abendländischen Individualismus und der darauf aufbauenden freiheitlichen Gesellschaft. Erneut taucht der Widerspruch auf zwischen dem Plädoyer für eine prinzipiell ergebnisoffene spontane Ordnung und dem Abzielen auf ganz konkrete Resultate, nämlich dem Fortbestehen der individualistisch-liberalen Gesellschaftsordnung. Hayek selbst engagiert sich ja

auf dem Gebiet der Sozialphilosophie, um vor dem Weg zur Knechtschaft zu warnen, d.h. dem Verlust der individuellen Freiheit durch eine immer größere Macht des Staates auf ökonomischem wie politischem Gebiet. Namentlich sind es zunächst, in seiner frühen Schaffensphase, der Totalitarismus und Kollektivismus oder auch der „heiße Sozialismus“ (Hayek 1956: 224; Hayek 1976a: 157), später, ab der *Verfassung der Freiheit* und vor allem in *Recht Gesetz und Freiheit*, der Wohlfahrtsstaat (VdF: 345ff) und die soziale Gerechtigkeit als dessen moderne Varianten (RGF: 216), gegen die er ankämpft (zum kalten Sozialismus vgl. auch Hayek 1976a: 157).

Aus seiner eigenen Theorie der kulturellen Evolution müsste man die Folgerung ziehen, dass dieses Engagement geradezu überflüssig ist. Es wäre demnach eine Anmaßung von Wissen zu behaupten, die Keynesianistische Wirtschafts- sowie die wohlfahrtsstaatliche Sozialpolitik führten unweigerlich zum Verlust der Freiheit. Eine derartige Prophetie, die einen Zusammenbruch des bisher bestehenden ökonomischen und politischen Systems auf eine immerhin „nicht mehr ferne Zeit“ (RGF: XVIII) datiert, geht doch weit über eine bloße selbstverordnete Mustervorhersage hinaus.

Noch dazu verbietet sich vor dem Hintergrund der epistemologischen Bescheidenheit jegliche Kritik an den sozial- und wirtschaftspolitischen Verhältnissen der modernen Industriestaaten, denn schließlich kann etwa der Versorgungsstaat nur ein Resultat des kulturellen Evolutionsprozesses sein und erhält dadurch schon seine Legitimation. Daher kann man bezüglich der von Hayek kritisierten Entwicklung zum Wohlfahrtsstaat mit Recht fragen: „is this cultural selection at work?“ (deJasay 1996: 109).

Die im obigen Zitat anklingende Forderung nach einer Verbesserung des Bestehenden durch Kritik ist zudem binnentheoretisch widersprüchlich. Wäre das nicht ein krasser Fall von rationalistischem Konstruktivismus? Schließlich ist es ja auch das Selbstverständnis etwa marxistischer Theoretiker, mittels Kritik die Gesellschaft zu verbessern. Besonders brisant ist in diesem Zusammenhang die Hayeksche Betonung der Rolle des impliziten Wissens. Besteht tatsächlich der überwiegende Großteil der Verhaltensregeln und der auf ihnen aufbauenden Institutionen aus nicht nur nicht-explizitem, sondern nicht explizierbarem Wissen,



erweist sich das Erkenntnisproblem im Bezug auf den Umgang mit den Verhaltensregeln (Wie ändern? Welche ändern?) und somit vor allem hinsichtlich der Gesetzgebung als unlösbar.

Zur Unklarheit bezüglich dieses Sachverhalts trägt zudem bei, dass Hayek das Poppersche Modell des *piecemeal engineering*, also die „Sozialtechnik der kleinen Schritte“ (Popper <sup>8</sup>1992, I: 188), als richtigen Weg für die Modifizierung von Regeln und Institutionen ansieht (zum Verhältnis von Hayek und Popper vgl. Hayes 2009). Mithilfe dieses Vorgehens solle man Regeln und Institutionen „Schritt für Schritt verbessern, anstatt zu versuchen, das Ganze umzubauen“ (VdF: 91). Doch wie soll dies vonstattengehen, wenn einerseits das nötige Wissen gar nicht verfügbar sein kann und andererseits jeglicher normativer Maßstab im Sinne einer originären Gerechtigkeit fehlt?

Ein weiterer Widerspruch taucht in diesem Zusammenhang auf. An manchen Stellen ist von einem *trial-and-error*-Verfahren bezüglich der Regelentstehung die Rede (VdF: 201; Hayek 1976c: 192). Diese Ansicht ist jedoch nicht mit einem evolutionären Modell vereinbar. Evolutionsprozesse bauen gerade nicht auf Versuch und Irrtum auf, sondern auf spontaner Mutation, Anpassung und Selektion. *Trial-and-error*-Prozesse setzen ein bewusstes, absichtsvolles Handeln sowie eine rationale Beurteilung desselben voraus. Ein Problem wird als solches erkannt, daraufhin wird eine dementsprechende Handlungsstrategie konzipiert, von deren Anwendung ein bestimmtes Resultat erwartet wird. Das bedeutet eine zweckorientierte und geplante Vorgehensweise. Scheitert der Versuch, wird die Handlungsstrategie entsprechend modifiziert, was erneut zweckorientiert geschieht. Versuch und Irrtum lassen sich einem Evolutionskonzept nicht zuordnen, das ja eben nicht auf explizitem, sondern implizitem Wissen beruhen soll. Somit müsste Hayek, wenn er die *trial-and-error*-Position beibehalten will, das Evolutionskonzept fallen lassen und sich wohl eher einer Art schrittweisen *intelligent design* annähern, mithin einer Position, die er als rationalistischen Konstruktivismus ansehen würde. Anscheinend ist eine derartige Position in seinem Verweis auf das Poppersche *piecemeal engineering* angedacht. Versuch und Irrtum als eine Sozialtechnik der kleinen Schritte ist jedoch mit dem hier vertretenen Evolutionsmodell und vor allem der radikal erkenntnisskeptischen

Position inkompatibel, die jede aktive Gestaltung der soziopolitischen Umwelt ausschließt.

In diesem Modell wird schließlich nicht nur eine Ohnmacht bezüglich historischer Prozesse konstatiert, sondern ein aktives Eingreifen in die soziale Umwelt geradezu verboten. Das Interventionsverbot ist ebenfalls eine Konsequenz aus der präskriptiven Stoßrichtung der Theorie der kulturellen Evolution. Wenn Funktionalität und Nützlichkeit die bestimmenden Kriterien gesellschaftlicher Normen darstellen, und wenn jede Norm aus ihrem bloßen Vorhandensein bereits ihre Daseinsberechtigung zieht, entfällt jede Möglichkeit einer kritischen Legitimation.

Muss man also quasi fatalistisch jede Verhaltensregel und jede Institution akzeptieren, so schädlich und unterdrückend für das Individuum sie auch sein mögen, solange sie nur eine effiziente Koordination gesellschaftlicher Prozesse leisten? Sollte das der Fall sein, gäbe es kein Argument dafür, sich - wie Hayek selbst es im *Weg zur Knechtschaft* praktiziert - gegen Faschismus oder Sozialismus aufzulehnen. Schließlich wären auch sie bloß als Resultate der kulturellen Evolution anzusehen und würden früher oder später schon zur offenen Gesellschaft führen. Es gelte bloß, abzuwarten und auf die List der Vernunft im Gewand der kulturellen Evolution zu vertrauen.

Vor diesem Hintergrund wird auch die Rationalismuskritik inkonsistent. Woher kommt dieser Rationalismus, wenn nicht aus dem kulturellen Evolutionsprozess (Gamble 1996: 182)? Wenn das so ist, kann man ihn auch nicht kritisieren, da er einerseits als Produkt dieses Prozesses unantastbar ist und sich andererseits womöglich noch als effizient erweisen könnte. Die Weisheit der kulturellen Evolution hätte ihn dann aus einem bestimmten Grund hervorgebracht, der sich aufgrund der notwendig epistemischen Beschränktheit des Menschen noch nicht erschließen lässt.

Diese Spannung verstärkt sich noch, da sich auch die Gegenposition zu diesem Fatalismus bei Hayek finden lässt:

Die gesamte Entwicklungsgeschichte politischer Institutionen ist die Geschichte eines ständigen Kampfes, zu verhindern, daß bestimmte Gruppen den Staatsapparat zugunsten des Kollektivinteresses dieser Gruppen mißbrauchen. Dieser Kampf ist ganz gewiß noch nicht zu Ende - angesichts der heutigen Tendenz, alles das als Allgemeininteresse zu definieren, was eine durch den Zusammenschluß organisierter Interessen zustandegekommene Mehrheit beschließt. (RGF: 157)

Diese Stelle scheint nahe zu legen, dass man bestimmte Entwicklungen eben nicht zulassen sollte. Im Gegenteil: Hayek plädiert hier wie an vielen anderen Stellen für aktive politische Veränderung und will dazu beitragen, dass der Weg zur Knechtschaft verlassen wird. Genau dieses Bestreben steht auch hinter der Konzeption einer Verfassung der Freiheit (Prisching 1987: 81), mithin hinter dem gesamten sozialphilosophischen Projekt Hayeks.

Doch wie soll das verhindert werden? Da eine gezielte Planung der spontanen Ordnung mittels Konstruktion von Regeln schon allein aufgrund der epistemologischen Voraussetzung, dem strukturellen Nicht-Wissen-Können aller relevanten Fakten, nicht machbar ist, fragt sich, woher man wissen soll, wie man die Regeln so gestaltet, dass sie die spontane Ordnung erhalten. Da der ratio kein Urteilsvermögen zugetraut wird, scheint es nicht machbar, die Regeln so zu modifizieren, dass sie der spontanen Ordnung zuträglich sind (Kukathas 1989:82). Neben der epistemologischen, ergibt sich zudem noch eine rein technische Schwierigkeit. Ein Eingriff in den spontanen Ordnungsprozess der kulturellen Evolution muss ja, wie gesehen, diesen Prozess notwendig abwürgen. Wie weit geht also die Regevolution, wann endet oder endete sie, wann darf man gezielt intervenieren, bis zu welchem Ausmaß und wie?

Wenn Hayek in diesem Zusammenhang konstatiert, „Hauptinstrument der vorsätzlichen Veränderung in der modernen Gesellschaft ist die Gesetzgebung“ (RGF: 67), so ist zu fragen, wie die Rechtssetzung zu denken ist und wem die Gesetzgebung obliegt.

Der Zusatz „vorsätzlich“ ist hier entscheidend. Damit soll meiner Ansicht betont werden, dass die bewusste Rechtssetzung den Prozess der Rechtsevolution nicht ersetzt hat, sondern parallel zu ihm verläuft, ihn allenfalls ergänzt. Daher ist es

auch nicht stichhaltig, wie Pies (2003: 24) davon auszugehen, der Prozess der kulturellen Evolution sei für Hayek seit der Kodifikation des Rechts erledigt. Man muss jedoch anmerken, dass es keine Stelle gibt, an der explizit geklärt wird, ob der Evolutionsprozess abgeschlossen ist oder nicht. Das Plädoyer für den Erhalt der spontanen Ordnungskräfte und vor allem die Ablehnung des Konstruktivismus machen jedoch nur Sinn, wenn man von einem Fortbestehen der kulturellen Evolution auch und vor allem auf dem Feld der Rechtssetzung ausgeht. Genau dafür, die kulturelle Evolution zu erhalten, in dem der spontane Ordnungscharakter der Wirtschaft und der Gesellschaft bewahrt wird, tritt Hayek ja vehement ein.

Die zentrale Schwierigkeit seiner Rechtstheorie ist der Umgang mit den Resultaten des kulturellen Evolutionsprozesses. Die *spontaneous-disorder*-Problematik wird zwar von Hayek gesehen und auch reflektiert, jedoch fast ausschließlich hinsichtlich der ökonomischen Sphäre (Barry 1982: 39).

Dabei wendet er sich gegen die Vorstellung eines völlig unregulierten Marktes im Sinne des *laissez-faire*-Gedankens. In erster Linie seien es öffentliche Güter, wie z.B. öffentliche Sicherheit (RGF: 351), die ein unregulierter Markt nicht bereitstellen könne (RGF: 350ff). Diese Argumentation richtet sich, wie Barry richtig feststellt (Barry 1982: 39), in erster Linie gegen den Anarcho-Kapitalismus (vgl. dazu RGF: 348ff). Bezüglich der Rechtsentwicklung wird jedoch auf die spontanen Ordnungskräfte des kulturellen Evolutionsprozesses vertraut.

Wenn das Entstehen einer Rechtsordnung ebenso wie das Entstehen der Marktordnung als spontaner Prozess zu verstehen ist, so stellt sich zunächst die Frage, welcher Mechanismus der Rechtsgenese mit der den Markt regulierenden unsichtbaren Hand analogisiert werden kann (Barry 1978: 11). Barry versucht das Problem dahingehend zu lösen, dass er zwar den Markt als spontane Ordnung auffasst, jedoch in der kulturellen Evolution einen davon verschiedenen Prozess sieht. Während im spontanen Ordnungsprozess des Marktes die Signalwirkung des Lohn-Preis-Gefüges die Funktion einer wissensintegrierenden unsichtbaren Hand erfülle, fehle ein derartiger Mechanismus bei der kulturellen Evolution (Barry 1978: 35; zu demselben Schluss kommt Zeitler 1995: 60). Diese sei eher

eine Variante der *common-law*-Position (Barry 1978: 42f), wobei Barry einräumt, dass Hayek hier eindeutig die kritisch-legitimatorische Kraft der Vernunft unterschätze (Barry 1978: 52).

Meiner Ansicht nach wird hier ein wichtiger Faktor übersehen. Die Verhaltensregeln haben die Funktion, soziale Interaktion zu koordinieren. Dies geschieht, wie gezeigt, vorrangig durch ihren dreifach wissensvermittelnden Charakter:

Als Manifestation dereinst erfolgreicher und daraufhin tradierter Handlungsstrategien sind sie Speicher von Wissen.

Zudem zeigen sie dem Einzelnen an, welches Verhalten verboten ist, vermitteln ihm also Wissen bezüglich der Ausrichtung seines eigenen Verhaltens.

Schließlich erlauben sie ein zumindest hypothetisches Wissen, indem sie anzeigen welches Verhalten man von Anderen erwarten kann.

Ihre Funktion entspricht dadurch derjenigen von Preisen und Löhnen im Marktspiel, und wie diese entstehen sie aus dem „Wettbewerb als Entdeckungsverfahren“. Genau darin besteht derjenige Mechanismus, welcher den Marktprozess und kulturelle Evolution als zwei Formen der spontanen Ordnung verbindet. Es bedarf also nicht des von Barry vermissten Äquivalents zum Mechanismus der unsichtbaren Hand, vielmehr ist die unsichtbare Hand identisch mit dem Wettbewerb als Entdeckungsverfahren und als solche in beiden Formen der spontanen Ordnung wirksam.

Darin sehe ich jedoch nicht die Lösung, sondern das eigentliche Problem der kulturellen Evolution als Erklärung der Rechtsentstehung. Zwar kommt Rechtsregeln eine entscheidende Ordnungs- und Koordinationsfunktion innerhalb von Gesellschaften zu, doch erschöpft sich darin nicht ihr Aufgabenbereich. Das rein auf den wissensvermittelnden und handlungsleitenden Nutzen des Rechts abzielende Modell der Rechtsgenese als spontanem Ordnungsprozess übersieht die normative Funktion des Rechts. Die Verhaltensregeln in der Hayekschen Konzeption sind per definitionem, als Instrumente der Wissensvermittlung, für Rechtsregeln untauglich.

Es lassen sich deskriptive, technische und normative Regeln unterscheiden (Weinberger 1991: 499ff). Während deskriptive Regeln festlegen, wie man sich epistemisch einem bestimmten Phänomen nähern soll und technische Regeln als Anleitung sowie Anweisung für zielgerichtetes Handeln zu verstehen sind, fungieren normative Regeln nicht als bloße Beschreibung oder Anleitung eines bestimmten Verhaltens, sondern haben den verbindlichen Charakter von Imperativen. Sie sind nicht nur beschreibend oder anleitend, sondern auch wertend zu verstehen. Als Verhaltensregeln beziehen sie sich wertend auf individuelles oder kollektives Handeln, als Ermächtigungsregeln legen sie die Bedingungen der Normenerzeugung fest, d.h. der Erzeugung normativer Regeln (Weinberger 1991: 507).

Hayek betont mehrfach, dass die Aufgabe der Verhaltensregeln in der Ermöglichung berechtigter Erwartungshaltungen und dadurch der wissensvermittelnden Koordination individuellen Handelns besteht (WzK: 53ff; VdF: 190ff; RGF: 19ff; 185ff).

Die aus dem kulturellen Evolutionsprozess hervorgegangenen Regeln lassen sich daher dem deskriptiven und technologischen Typ zuordnen, wenn sie dort auch aufgrund ihres formalen und abstrakten Charakters eine Sonderstellung einnehmen dürften. Als normativ können sie jedoch nicht verstanden werden, da sie weder eine Wertung von Handlungen jenseits der bloßen legalistischen Konformität zulassen noch die Bedingungen der Normenentstehung legitimieren können.

Geht man davon aus, dass speziell die Ermächtigungsnormen einen wesentlichen Teil der Rechtsdurchsetzung ausmachen (Weinberger 1991: 509), zeigt sich, dass die abstrakten Verhaltensregeln des Hayekschen Modells zu abstrakt sind, um als Rechtsregeln gelten zu können. Da sie als "Umweltbedingungen" des Handelns (Batthyány 2007: 18) konzipiert sind, als verfestigte Handlungsmuster, an welchen man sich grob orientieren kann und die nur formale Mindestbedingungen des regelkonformen Handelns festlegen, können sie keinerlei normative Funktion erfüllen.

Hayek wirft diese Thematik selbst auf, indem er zwischen deskriptiven und normativen Regeln unterscheidet und daraufhin die Frage stellt, wie ihr

Zusammenhang und Übergang zu denken ist, d.h., wie aus deskriptiven Regeln normative werden (RGF: 82f). Über die lapidare Feststellung „Es ist schwer zu sagen“ (RGF: 82), kommt er allerdings bei dieser Überlegung nicht hinaus und lässt die Frage offen.

Es gibt in diesem Modell keinen wesentlichen, qualitativen Unterschied zwischen deskriptiven bzw. technologischen Regeln einerseits und rechtstauglichen, normativen Regeln andererseits. Die hier aufbrechende Problematik bezüglich der Rechtsgenese beruht auf einer bereits falschen Prämisse. Was Hayeks Konzeption unplausibel macht, ist die Unterstellung einer blinden Selektion *aller* Verhaltensregeln und Institutionen. Es fehlt eine qualitative Differenzierung der in einer Gesellschaft bestehenden Regeln und Institutionen sowie deren Entstehung.

Was für Sitte und Brauch gilt, muss nicht zwingend auch auf das Recht zutreffen. Man muss zunächst die Frage stellen, was überhaupt als eine Institution angesehen werden kann. Hayek geht wie gesehen davon aus, dass Institutionen Bündel von Verhaltensregeln sind, die wiederum auf bestimmte soziale Praktiken zurückgehen, welche sich bewährt und verfestigt haben. Die Gewohnheit, aus der sich ein bestimmter normativer Druck zur Partizipation ergibt, ist zweifelsohne ein wichtiges Konstituens von Institutionen (Jaeggi 2009: 530). Durch ihren normativen Charakter generieren Institutionen eine berechnete Erwartungserhaltung bezüglich des Verhaltens der an ihr partizipierenden Akteure, woraus sich Verantwortungs- und Verpflichtungsansprüche ableiten lassen.

All dem würde Hayek kaum widersprechen, da ja auch in seiner Konzeption die handlungsleitende Funktion von Institutionen (wie von Verhaltensregeln überhaupt) deren zentrale Aufgabe ist. Durch das Aufbauen berechtigter Erwartungshaltungen und, im Falle des Rechts, durch die Sanktionierung von Verstößen gegen das zu erwartende (und verpflichtend gebotene) Verhalten, kommt den Institutionen die entscheidende Funktion zu, soziale Interaktion zu koordinieren. In diesem Sinne kann man von einem minimalistischen Ansatz von Normativität sprechen (Touchie 2005: 10): Nicht-regelkonformes Verhalten wird durch die abstrakten Verhaltensregeln zwar sanktioniert, diese selbst entziehen sich jedoch einer normativen Bewertung.

Jedoch ist Institution nicht gleich Institution. Sie unterscheiden sich nicht nur in Komplexität und Intensität (die Ehe ist ebenso eine Institution wie die Weltbank; Jaeggi 2009: 529), sondern lassen sich auch von anderen sozialen Interaktionsstrukturen abgrenzen. „Soziale Bräuche, Sitten oder Lebensformen“ sind im Gegensatz zu Institutionen im eigentlichen Wortsinn nicht geschaffen sondern gewachsen (Jaeggi 2009: 534), können daher – anders als diese – auch nur sehr schwer abgeschafft werden. Damit ist der wesentlichen Punkt angesprochen: Institutionen im eigentlichen Wortsinn sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie eben nicht bzw. nicht nur Resultat eines bloßen quasi-organischen Wachstumsprozesses, sondern vielmehr eingerichtet, *instituiert* sind (Jaeggi 2009: 533).

Anders ausgedrückt bildet das Recht eine eigene Klasse von Verhaltensregeln, die nicht bloß durch Nützlichkeit oder Gewohnheit konstituiert wird, sondern auch Resultat bewusster Setzung oder zumindest bewusster Modifikation bestehender Regeln ist (Weinberger 1991: 499).

Im Ansatz findet sich auch bei Hayek eine grobe Differenzierung der Verhaltensregeln bzw. Institutionen, die jedoch die angesprochene Problematik nicht löst. Neben den spontan entstanden Regeln, die er mit *nomos* als Sammelbegriff bezeichnet (RGF: 97ff), gibt es auch konstruierte Regeln, die als *thesis* benannt werden (RGF: 127ff). Jede der beiden Regeltypen konstituiert eine spezifische Form der Ordnung.

Während die ungeplanten, abstrakten Regeln die Struktur der spontanen Gesellschaftsordnung (oder *kosmos*) bilden, konstituieren die geplanten, konkreten Regeln sogenannte konkrete Ordnungen (*taxis*) (RGF: 39).

Dieser Gegenüberstellung von *kosmos* und *taxis* und den damit jeweils verbundenen Typen von Regeln bzw. Regelsystemen (*nomos* und *thesis*) entspricht die begriffliche Unterscheidung von Ordnung und Organisation (RGF: 37ff).

Eine Organisation als konkrete Ordnung unterscheidet sich zunächst dadurch von einer spontanen Ordnung, dass sie zur Verfolgung eines bestimmten Zweckes



eingerrichtet ist (RGF: 40). Das Paradebeispiel für eine Organisation sei der Staat: Er stelle ein menschliches Konstrukt dar und sei ein intendiertes Produkt menschlicher Planung (RGF: 49).

Das zweite Unterscheidungsmerkmal besteht im Regeltyp. Während sich in der spontanen Ordnung Regeln finden, die gewachsen, abstrakt und negativ formuliert sind, werde die Organisation von konkreten und zweckgerichteten Regeln konstituiert, die Befehle genannt werden (VdF: 192ff; RGF: 51ff). Man denke etwa an Dienstweisungen in einer Behörde oder an Befehle militärischen Typs. Im Gegensatz zur bloß orientativen, handlungsleitenden Funktion von abstrakten Regeln, enthalten Befehle konkrete Handlungsanweisungen und sind auf einen bestimmten vorgegebenen Zweck hin ausgerichtet (RGF: 51f). Damit entsprechen sie laut der obigen Unterscheidung technologischen Regeln mit einem zusätzlichen Charakter unhintergebarer Verbindlichkeit.

Dieser Regeltyp mache in einer Organisation Sinn, da davon auszugehen ist, dass alle Mitglieder einen gemeinsamen Zweck verfolgen. Wo jedoch Individuen ihre jeweils eigenen Zwecke statt eines verbindlichen Kollektivzwecks verfolgen, ist die Organisation untauglich als Ordnungsstruktur. Hier obsiegt die spontane Ordnung aufgrund ihres abstrakten, für die Verwirklichung individueller Zwecke offenen und förderlichen Charakters (RGF: 52f).

Mit dieser Unterscheidung löst sich die Problematik der Rechtsetzung jedoch nicht. Vielmehr scheint sich die gesamte Regeltheorie zu relativieren. Wenn es ohnehin eine eigene Klasse von Regeln gibt, die zweckmäßig konstruiert sind und durchaus geändert werden können, fragt sich, wo genau das Problem, besser gesagt der Gegensatz zwischen spontaner Ordnung und dem konstruktivistischen Ansatz liegt.

Schließlich kann niemand vernünftigerweise alle Verhaltensregeln in einer Gesellschaft ändern bzw. konstruieren wollen (vielleicht mit Ausnahme kruder Sozialutopien, die jedoch, spätestens seit dem *Weg zur Knechtschaft*, nicht mehr die Gesprächspartner der Hayekschen Theorie sind und generell im politischen Diskurs allenfalls als Pappkameraden dienen). Es ist ohnehin klar, dass konstruktivistische Positionen wie Utilitarismus oder Rechtspositivismus auf den Rechtsrahmen, und nicht etwa auf Sitte, Brauch, Höflichkeitsregeln etc. abzielen.

Wenn Hayek nun zugesteht, dass ein nicht unwesentlicher Teil des Rechts aus konstruierten Regeln besteht und eine Konstruktion von Regeln nicht nur zulässig, sondern auch notwendig ist (Pies 2003: 24), bleibt von seiner Konstruktivismuskritik wenig übrig. Seine Argumentation würde sich dann zwar gegen einen radikalen Rechtspositivismus wenden, nicht aber gegen jegliche Form der absichtsvollen Rechtssetzung. Die gesamte Theorie der kulturellen Evolution mit all ihren Widersprüchen und Aporien wäre somit überflüssig.

Der Bereich der *thesis* ist jedoch nicht mit dem Recht gleichzusetzen. Hierbei handelt es sich tatsächlich nur um eine kleine Anzahl von eher technischen Regeln, wie sie etwa zum Teil im Verwaltungsrecht vorkommen. Der überwiegende Großteil des Rechts, sowohl des Privatrechts als auch des öffentlichen Rechts, besteht im *nomos* und ist demnach als Produkt des kulturellen Evolutionsprozesses aufzufassen.

Das Verhältnis von *nomos* und *thesis* bzw. *kosmos* und *taxis* ist äußerst unklar und widersprüchlich. Im Kontext der Überlegungen zu einer liberalen Reform des parlamentarischen Systems (RGF: 411-431), wird darauf hingewiesen, dass es in einer freiheitlichen politischen Ordnung einer konstitutionellen Festlegung dessen bedürfe, was als *nomos* gelten kann (RGF: 415). Ein Kriterium dafür wird jedoch nicht angeführt.

An anderer Stelle (RGF: 47ff) findet sich der Hinweis darauf, dass spontane Ordnungen auf ein normatives Element verwiesen sind, ohne welches sie nicht funktionieren können. Es sei demnach durchaus möglich, „daß die Bildung einer spontanen Ordnung zur Gänze auf wohlüberlegt aufgestellten Regeln beruht“ (RGF: 48). Hier wird plötzlich zwischen dem spontanen Charakter der Ordnung und dem spontanen Entstehen der Regeln unterschieden: Demnach seien Rechtsregeln geplant, während Moralregeln spontan entstanden seien und aus Gewohnheit befolgt würden. Das Zusammenspiel von spontaner Ordnung und Organisation sei somit für das menschliche Zusammenleben prägend (RGF: 48).

Es sieht an dieser Stelle so aus, als wären die Rechtsregeln eindeutig der *thesis* zugeordnet, also den zweckgerichteten, absichtsvoll vom Menschen konstruierten Regeln. Nur einige Seiten weiter wird jedoch wieder die Differenz der beiden

Ordnungsstrukturen entsprechenden Regeltypen betont (RGF: 50). Daraufhin heißt es:

Die allgemeinen Rechtsregeln, auf denen eine spontane Ordnung beruht, haben eine abstrakte Ordnung zum Ziel, deren spezifischer oder konkreter Inhalt niemandem bekannt und von niemandem vorhersehbar ist, während die Befehle ebenso wie die Regeln, die für eine Organisation gelten, auf spezifische Ereignisse abstellen, die das Ziel derjenigen sind, die in der Ordnung das Sagen haben. (RGF: 52)

An dieser Stelle werden ganz klar die Rechtsregeln der spontanen Ordnung zugerechnet, die von ihnen konstituiert wird. Zwar heißt es hier „die auf ihnen beruht“ und nicht „die aus ihr hervorgehen“, doch wie gesehen kann die spontane Ordnung nach der Theorie der kulturellen Evolution nur auf abstrakten allgemeinen Regeln beruhen, mithin jenem Regeltypus, der ausschließlich aus der spontanen Ordnung selber hervorgehen kann. Demnach müssten Rechtseregeln abstrakte und ungeplante Regeln sein, was allerdings der obigen Unterscheidung der Entstehung von Rechtsregeln und Moralregeln widerspricht.

Schließlich findet sich noch die explizite Feststellung, dass eine spontane Ordnung nicht durch direkte Intervention in Form von geplanten Regeln, d.h. konkreten Befehlen umgestaltet werden könne, wohl aber eine indirekte Einflussnahme durch Durchsetzung und Verbesserung der für diese Ordnung konstitutiven Regeln möglich sei (RGF: 53). Hier löst sich die gesamte Regel- und Ordnungstheorie letztlich in totale Verwirrung auf.

Selbst wenn man den Ansatz dahingehend versteht, dass man das Recht als eine Klasse von abstrakten Regeln zu interpretieren hat, die staatlich sanktioniert sind und sich dadurch von den rein auf Gewohnheit basierenden Moralregeln abheben (so Batthyány 2007: 53), bleibt das Verhältnis unklar. Dann würde nämlich die Klasse der konstruierten Regeln, der Befehle, ganz wegfallen. Es gäbe zwar nach wie vor zwei Klassen von Regeltypen, doch da Rechtsregeln einfach staatlich sanktionierte Moralregeln wären (Batthyány 2007: 55), würden sie sich von diesen nicht qualitativ unterscheiden. In beiden Fällen handelte es sich dann um aus dem spontanen Prozess hervorgegangene abstrakte Regeln. Noch dazu wäre

zu fragen, was eine Regel zur staatlichen Sanktionierung qualifiziert und wer darüber entscheidet.

Dessen ungeachtet verschiebt die Differenzierung von Regeln und Befehlen, ob sie nun zutreffend bzw. schlüssig ist oder nicht, nur die eigentliche Problematik des Maßstabs der Gerechtigkeit. Immerhin bedürfte es auch für die absichtsvoll konstruierten Regeln eines Gerechtigkeitskriteriums und als solches ist die reine Verfahrensgerechtigkeit, wie gesehen, unzureichend. Ich will daher auf diese für die vorliegende Untersuchung wichtige Problematik eingehen und die Frage nach der Sinnhaftigkeit und Zulässigkeit der *nomos-thesis*-Unterscheidung nicht weiter vertiefen.

Ein Versuch, diesem Dilemma zu entkommen, besteht darin, dass ein Unterschied zwischen dem Ändern einer einzelnen Regel und der Umwandlung des ganzen Regelsystems eingeführt wird (RGF: 67f). Einzelne Regeln können demnach durchaus geändert werden, wenn sie sich als inkohärent mit anderen erweisen, doch lässt sich nicht das gesamte evolutiv gewachsene Regelsystem quasi mit einem Schlag umstürzen. Diese Konsistenzprüfung soll anhand des negativen Universalisierbarkeitstests geschehen (RGF: 174).

Damit ist die entscheidende Problematik jedoch erneut nur aufgeschoben. Widersprechen sich Regel a und Regel b, stellt sich die Frage, welche von beiden nun geändert werden soll. Ohne ein objektives Kriterium, mit welchem sich beide Regeln bewerten lassen, kann diese Entscheidung nicht getroffen werden. Außerdem ist es ja nicht gesichert, welche der beiden Regeln sich zukünftig noch durchsetzen kann. Dies voraus zu nehmen, wäre eine Anmaßung von Wissen, da über Erfolg oder Misserfolg einer Regel ja ausschließlich der Prozess der kulturellen Evolution entscheidet.

Weiters ist zu fragen, wer die rechtssetzende Instanz sein, d.h. durch wen die Konsistenzprüfung geschehen soll. Hier argumentiert Hayek im Sinne des *common-law*-Ansatzes, indem er Rechtsschöpfung als richterliche Tätigkeit versteht (RGF: 97). Der Richter wird als „Institution einer spontanen Ordnung“ (RGF: 98) gedacht, deren Hauptaufgabe es ist, mittels Rechtsprechung die

abstrakte Ordnungsstruktur, aus welcher das Recht hervorgeht und welche es zugleich konstituiert, aufrecht zu erhalten (RGF: 101f).

Richterliche Einzelfallentscheidungen bringen demnach einzelne Regeln mit der spontanen Gesamtordnung in Einklang (RGF: 97f; vgl. Touchie 2005: 104f). Damit schaffen sie zwar Rechtsklarheit, aber nicht das Recht selbst. Dieses bestehe als *nomos*, als evolutiv gewachsenes Recht und werde vom Richter aktualisiert bzw. der Konsistenzprüfung unterzogen. Die Rechtssetzung bezüglich des *nomos* bestehe daher hauptsächlich in der Kodifizierung, wobei bestehendes Recht aufgezeichnet wird, um es vor Verfälschung zu sichern (RGF: 84), nicht aber in der absichtsvollen und zweckgerichteten Schaffung von Recht.

Eine solche Schaffung von Recht kann es nur bezüglich der *thesis* geben und sie falle daher in den Aufgabenbereich einer gesetzgebenden Körperschaft, die noch dazu die Befugnis habe, krasse Widersprüche im bestehenden Recht, also dem *nomos*, zu beheben und modifizierend einzugreifen, „wenn gewisse Auswirkungen früherer Entscheidungen [richterlicher Einzelfallentscheidungen; G.R.] sich als eindeutig unerwünscht herausstellen“ (RGF: 91).

Hier bleibt jedoch unklar, wie weit genau die Kompetenz dieser legislativen Körperschaft reicht, was eine eindeutig unerwünschte Auswirkung ist und wodurch diese Körperschaft zur Rechtssetzung legitimiert ist.

Die Regeltheorie und die Unterscheidung der beiden Ordnungstypen lassen viele Fragen offen. Durch die unklare Differenzierung der Regeltypen, ihres Anwendungsbereich sowie ihrer Kompetenz, stellt sich letztlich die Frage, woher man überhaupt wissen kann, ob man sich gerade in einer spontanen Ordnung befindet oder nicht (Kukathas 1989: 103f). Weder lässt sich die Grenze zwischen beiden Ordnungstypen klar ziehen noch lässt sich ihr Verhältnis und Zusammenwirken genau bestimmen. Eine rechtsetzende Instanz, deren Legitimation im Übrigen fraglich bleibt, verfügt über keinerlei Grundlage für ein Urteil darüber, was eine zulässige oder unzulässige Regel ist und welche Regeln wie geändert werden können oder müssen. Somit ist fraglich, ob eine Gesetzgebung in diesem Modell überhaupt möglich ist (Kukathas 1989: 158f).

Es ist schwer nachzuvollziehen, warum Hayek nicht bereit ist, ein bestimmtes Maß von rechts- und sozialpolitischem Konstruktivismus zuzulassen. Dass die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit nicht planbar ist und Freiräume für soziale und kulturelle Innovation braucht, kann man ohne weiteres zugestehen. Daraus jedoch zu schließen, dass jegliche Form der Planung im Sinne einer bewussten Setzung von Regeln epistemologisch unmöglich ist, kann nicht überzeugen und führt zu letztlich unüberwindbaren binnentheoretischen Spannungen. Die reduktionistische Position, wonach es entweder abstrakte Regeln oder konkrete Befehle (Touchie 2005: 92), und, baut man den Gedanken aus, entweder spontane und somit notwendig freiheitliche Ordnungen oder geplante und dadurch ebenso notwendig totalitäre Ordnungen geben kann, überzeugt letztlich nicht.

Damit fällt schließlich auch die Hayeksche „Alles-oder-Nichts-Entscheidung“ (Miller 2008: 141) zwischen prozeduraler Gerechtigkeit und Ergebnisgerechtigkeit. Letztere widerspricht nicht der Verfahrensgerechtigkeit sondern ist als deren Ergänzung anzusehen. Daher gilt es, Verfahrensgerechtigkeit und Ergebnisgerechtigkeit miteinander zu vermitteln, deren Verhältnis sowie deren Anwendungsbedingungen zu bestimmen (Miller 2008: 142), statt, wie Hayek es versucht, jegliche Form der Ergebnisgerechtigkeit als Anmaßung von Wissen zu diskreditieren.

## II.5.2 Fazit

Um substantielle Gerechtigkeitsbegriffe zu diskreditieren und seine Konzeption einer rein formalen Verfahrensgerechtigkeit stark zu machen, erweitert Hayek seine Argumentation um eine epistemologische Komponente: Regeln gerechten Verhaltens können nicht von einem menschlichen Verstand konstruiert werden, da das gesamte hierfür relevante Wissen aufgrund seiner Fülle und Komplexität epistemisch nicht zugänglich ist. Mit den Regeln gerechten Verhaltens verhält es sich dabei ebenso, wie mit den Regeln einer gerechten Verteilung. In beiden Fällen verbietet sich eine absichtsvolle Regelgestaltung durch die naturgemäße Beschränktheit des menschlichen Verstandes. Die Machbarkeit absichtsvoller

Regelgestaltung wird als synoptischer Trugschluss gebrandmarkt, als Anmaßung von Wissen. In beiden Fällen wird einem naturwüchsigen Zufallsprozess eher zugetraut, das zu leisten, was durch rationale Konstruktion aufgrund der epistemischen Beschränktheit des Menschen angeblich nicht möglich ist: Hier die gerechte Verteilung, dort gerechte Verhaltensregeln.

Die Analogie zwischen der Entwicklung der Marktordnung und der gesellschaftlichen Ordnung stützt die für die Hayeksche Gerechtigkeitskonzeption entscheidende Regeltheorie.

Mit diesem Ansatz soll im Grunde gezeigt werden, dass die Mechanismen des Marktes deckungsgleich mit denjenigen der Gesellschaftsordnung sind. Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, der den Kern seiner Konzeption der spontanen Ordnung darstellt, ist zugleich der Mechanismus für die Entstehung der ökonomischen und der rechtlichen Ordnung.

Diese These ist von zentraler Bedeutung, da sie die funktionale und strukturelle Äquivalenz von Katallaxie und Gesellschaft impliziert. Beide können als spontane Ordnungen beschrieben werden, da sie auf demselben Grundprinzip (Wettbewerb als Entdeckungsverfahren) fußen. Der seit Adam Smith für wirtschaftsliberale Positionen kennzeichnende Gedanke der unsichtbaren Hand als „Mechanismus der gesellschaftlichen Integration“ (Kersting 2000: 61)<sup>15</sup> wird von Hayek argumentativ weiter ausgebaut und jeglicher Entwicklung gesellschaftlicher Institutionen zugrunde gelegt.

Dabei ist das katallaktische Modell nicht nur deskriptiv, sondern auch präskriptiv zu verstehen. Man könnte von einem ökonomistischen Fehlschluss sprechen: Vom (markt-)wirtschaftlichen Sein (d.h. der Funktionsweise des Marktes) wird auf das gesellschaftliche Sollen (Beschaffenheit der die Gesellschaft konstituierenden Regeln) geschlossen. Der Markt ist hier nicht als Teilsystem der Gesellschaft gedacht; man hat eher den Eindruck, die Gesellschaft sei ein Epiphänomen des Marktes. Das Konzept der Katallaxie wird verabsolutiert und ist nun nicht mehr bloß ein rein ökonomisches Erklärungsmodell. Alle gesellschaftlichen Prozesse

---

<sup>15</sup> Vgl. die prominente Stelle in *Der Wohlstand der Nationen*, WN: 370f. Die unsichtbare Hand wird jedoch bereits in *Die Theorie der ethischen Gefühle* konzeptualisiert (TG: 316ff)

und Entwicklungen lassen sich nach dem Vorbild der Katallaxie als spontane Ordnung beschreiben. Die Katallaxie, der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, wird zu dem konstitutiven Faktor der Gesellschaft.

Gerade dadurch, daß die Menschen sich früher den unpersönlichen Kräften des Marktes unterworfen haben, ist die Entwicklung der Kultur möglich gewesen. Wenn wir uns so unterordnen, tragen wir jeden Tag zur Errichtung eines Baues bei, der größer ist, als irgendjemand von uns voll erfassen kann. (WzK: 178)

Hayek begibt sich damit auf dünnes Eis. Es ist eine klare Überschätzung der Kompetenzen des Marktes, wenn man ihn als Möglichkeitsbedingung und Regulativ der Gesellschaft auffasst. Kann, soll der Markt das wirklich leisten?

Interessanterweise findet sich eine ähnliche Position bei Günter Dux, einem entschiedenen Kritiker des Neoliberalismus, als dessen Sprachrohr und führenden Theoretiker er Hayek erachtet (Dux 2008: 231). Dux' marktkritischer Ansatz geht von einer fundamentalen Dysfunktionalität des Marktes aus. Er sieht im Markt zwar ebenso wie Hayek „eine Vernetzung von Handlungen und Kommunikationen“ (Dux 2008: 16), doch aufgrund der Verfasstheit des Marktes, seiner „systemischen Logik“ (Dux 2008: 18) (worunter die von Unternehmern und Unternehmensinteressen gesteuerte Kapitalakkumulation zu verstehen ist), sei er nicht in der Lage, die Interessen aller Individuen zu bedienen. Die Problematik liege darin, dass das Angebot an Arbeitskräften die Nachfrage übersteige. Nicht jeder könne am Marktprozess teilnehmen, doch jeder sei darauf angewiesen, um am gesellschaftlichen Leben teilnehmen zu können. Statt diese Inklusion universell zu leisten, führe der Markt zu Exklusion großer Schichten. Vor allem Freiheit und Selbstbestimmung als Möglichkeitsbedingung einer sinnvollen Lebensgestaltung sowie der gesellschaftlichen Partizipation könne der Markt nicht schützen, sondern gefährde sie vielmehr durch seine systemimmanente Exklusion (Dux 2008: 30).

Für mich ist diese Position insofern von Bedeutung, als sie von derselben Konzeption des Marktes ausgeht, wie wir sie im Katallaxie-Modell finden. Das mag befremdlich klingen, wo doch vordergründig zwei Positionen, eine radikal-liberale und eine anti-liberale, zusammenprallen. Dennoch begehen beide meines



Erachtens denselben Fehler, indem sie die Leistungsfähigkeit des Marktes überstrapazieren und ihm einen Kompetenzbereich zumessen, den er gar nicht wahrnehmen kann.

Dux begeht diesen Fehler ebenso wie Hayek, wenn auch mit anderen Vorzeichen. Gesellschaftliche Exklusion ist genauso wenig als Marktversagen anzusehen, wie gesellschaftliche Inklusion ein Resultat katallaktischer Prozesse ist. Der Markt ist Ort der Bereitstellung und Allokation von Gütern und Dienstleistungen und leistet die Koordination ökonomischer Akte (Produktion, Tausch, Konsum), also die Vermittlung von Angebot und Nachfrage. Hierzu ist er das brauchbarste Instrument. Der Schutz von Freiheit und Selbstbestimmung obliegt jedoch einer anderen gesellschaftlichen Sphäre, nämlich der rechtlichen bzw. politischen. Dies sieht auch Dux (2008: 20), doch liegt sein Fehler darin, die politische und rechtliche Sphäre quasi zur Kompensation des Marktversagens ins Spiel zu bringen. Hier liegt jedoch kein Marktversagen vor, denn die Inklusion gehört gar nicht erst zum Kompetenzbereich des Marktes, weshalb dieser hier auch nicht versagen kann. Sie ist von Anfang an eine Angelegenheit des Rechts und der Politik, nicht der Ökonomie.

Hayek wiederum vernachlässigt die aktive Schaffung politisch-rechtlicher Rahmenbedingung für eine derartige Inklusion, indem er sich auf ein freiheitliches Resultat des freien Spiels der Kräfte verlässt. Welche Regeln tatsächlich aus der angeblichen kulturellen Evolution hervorgegangen sind oder hervorgehen, ist jedoch zu vage und unbestimmt, als dass dadurch die individuelle Freiheit garantiert oder eine tatsächliche politische Gerechtigkeit gewährleistet werden könnte.

Die grundlegende Schwierigkeit bereits der semantischen Kritik, die Ablehnung jeglicher Form originärer Gerechtigkeit, verschärft sich durch die epistemologische Kritik und hier vor allem durch die Theorie der kulturellen Evolution noch weiter. Hayek sträubt sich dagegen, ein überpositives Gerechtigkeitsprinzip jenseits der formalen Gleichheit der Individuen bzw. der Neutralität und Universalisierbarkeit von Regeln anzuerkennen. Es ist unverständlich, dass hier einem blinden, naturwüchsigen Entwicklungsprozess

eher die Sicherung individueller Freiheit zugetraut wird, als einer vom Menschen nach normativen Prinzipien konzipierten Rechts- und Staatsordnung. Die Theorie der kulturellen Evolution trägt eher dazu bei, das Freiheitsprinzip zu schwächen, indem vom methodologischen Individualismus abgerückt wird. Eine auf kollektivem Nutzen basierende Argumentation, wie sie sich bei der Gruppenselektion findet, widerspricht eklatant einem liberalen, individualistischen Gesellschaftsverständnis: Nicht mehr der Einzelne, sondern das Kollektiv steht im Vordergrund und es fragt sich, was eine derartige Gesellschaftsordnung von der auf Befehl und Hierarchie basierenden Horde unterscheidet.

Verlässt man sich zudem darauf, dass die Auswirkungen eines blinden Selektionsprozesses schon irgendwie zu einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung führen werden, wird dadurch eine bereits angesprochene wichtige Funktion der Gerechtigkeit übersehen: Gerechtigkeit ist ein Begriff kritischer Legitimation, der das Gegebene hinterfragt und nicht bloß an der Oberfläche bleibt (Höffe <sup>3</sup>2002: 52). Ein bloßer Legalismus, wie Hayek ihn vertritt, übersieht, dass das Recht als Gegenstand der Gerechtigkeit auf diese verwiesen ist, und zwar „in der Weise, dass der Gerechte dem andern *sein Recht* gibt, dieses also im Hinblick auf die Gerechtigkeit das *vorgegebene* ist“ (Böckenförde 2006: 35, FN 66). Demnach kann man von einer natürlichen, vorinstitutionellen Gerechtigkeit ausgehen, die sich als Prüfstein einer Rechtsordnung erweist. Kritische Legitimation meint nicht einfach nur technische Gründe (hier: Aufrechterhaltung der spontanen Ordnung, um weiterhin kulturelle Evolution zu ermöglichen) oder sozialpragmatische Gründe (in diesem Fall: Gruppenvorteil) gelten zu lassen, sondern nach einer normativen, überpositiven Begründung zu fragen (Höffe <sup>3</sup>2002: 53ff).

Ohne ein Konzept originärer Gerechtigkeit lässt auch in einem System des Richterrechts das Problem des gesetzlichen Unrechts, des falschen Rechts (Kaufmann 1984: 33), nicht lösen.

Rechtsdynamik, eine fortschreitende Weiterentwicklung des Rechts, wie auch Hayek sie konzipiert, ist ein wichtiger Faktor. Das Recht ist zwar nicht unveränderlich, aber auch nicht beliebig veränderbar (Kaufmann 1984: 41f). Das Kriterium hierfür kann jedoch nicht bloß die Konsistenz mit bestehenden

Rechtsregeln sein. Es bedarf vielmehr einer Konzeption der Gerechtigkeit verstanden als „Bewertungsmaßstab für das positive Recht“ (Kaufmann 1984: 9), die dessen kritische Legitimation leistet. Das „offene Gewebe“ des Rechts verlangt nach einer Gerechtigkeitskonzeption als „regulative Idee“ (Tammelo 1989: 347).

Vom Recht wird einerseits verlangt, Rechtssicherheit und Rechtsfrieden zu garantieren, andererseits soll es auch gesellschaftlicher Progression Rechnung tragen und darf sich ihr nicht verschließen (Weinberger 1985: 198). Diese Leistungen einem spontanen, unkontrollierten Prozess zuzutrauen, ist jedoch nicht nur eine unzulässige Zuschreibung von prozessualer Weisheit, sondern bedeutet auch, dass man sich einer grundlegenden Verantwortung entzieht. Eine kritisch legitimierte Rechtsschaffung bzw. Rechtssetzung ist gerade als Kennzeichen und Errungenschaft moderner, liberaler Demokratien anzusehen (Knight 1963: 13), mithin derjenigen Formen des politischen Gemeinwesens, die Hayek vor der Knechtschaft warnen und bewahren will.

Die Theorie der Regelselektion lässt sich als quasi-utilitaristisches Modell auffassen (Kukathas 1989: 194) und unterliegt somit einer grundlegenden, eindringlich von Höffe formulierten Kritik (Höffe <sup>3</sup>2002: 74ff). Die Ansicht, wonach eine Regel legitim ist, da sie der Gruppe Vorteile bringt, übersieht eine wichtige Unterscheidung. Sie verwechselt kollektiven und distributiven Vorteil. Aus der Perspektive eines methodologischen Individualismus ist Vorteil oder Nutzen also nur dann ein legitimes Kriterium, wenn er distributiv ist, d.h. jedem Einzelnen zugutekommt. Der Eigenwert von Kollektiven stellt für die individualistische Position, auf die sich ja auch Hayek beruft, gerade kein normatives Kriterium für Regeln dar. Er trifft selber eine der Differenzierung von distributivem und kollektivem Vorteil analoge Unterscheidung von Allgemeininteressen und Kollektivinteressen und lehnt letztere als illegitim ab (RGF: 156f).

Die Gruppenselektion führt jedoch letztlich dazu, dass die Berufung auf die liberale Tradition bezüglich der Theorie der kulturellen Evolution sich als unzutreffend erweist (Steele 1987: 171). Smith, Ferguson und Hume mögen teilweise prozessuale, quasi-evolutive Ansichten bezüglich der Entstehung

gesellschaftlicher Ordnung vertreten haben, doch lässt sich die Gruppenselektion schwerlich mit dem klassischen Liberalismus vereinbaren (Steele 1987: 192).

Nützlichkeit und Allgemeinheit, die Kriterien, auf welche Hayek sich beruft, reichen nicht aus, um eine Regel zu rechtfertigen. Dass Regeln und Institutionen eine Funktion erfüllen sollen und demnach Nützlichkeit eine wichtige Qualität darstellt, ist nicht von der Hand zu weisen. Nutzen und Effizienz können und dürfen jedoch nicht über deren Legitimität bestimmen. Die Gerechtigkeit steckt vielmehr den Rahmen zulässiger Zwecke von Regeln und Institutionen ab und legitimiert diese dadurch erst (Weinberger 1985: 192).

Von Legitimität kann auf der Stufe der subsidiären Gerechtigkeit, in welcher die Hayeksche Rumpfgerechtigkeit einzig besteht, noch nicht gesprochen werden. Dass die Regeln auf alle Betroffenen gleich angewendet werden, bedeutet nicht, dass die Betroffenen den Regeln auch zustimmen. Diese allgemeine Zustimmung aller Betroffenen ist jedoch gleichsam die Quelle der Legitimität einer Regel. Es muss einen Konsens bezüglich des Prinzips bzw. der Prinzipien geben, an denen sich eine Regel orientieren soll (Gosepath 2004: 35). Somit verletzt die Hayeksche Regeltheorie einen weiteren Grundsatz des liberalen common sense: die Konsensfähigkeit der Struktur politischer Gemeinwesen.

Es geht demnach darum, ein Kriterium für Regeln zu finden, das einen distributiven Vorteil garantiert. Die kulturelle Evolution als ein einem Naturprozess analoger Vorgang kann einen distributiven Vorteil nicht gewährleisten. Diese Gefahr ergibt sich stets, wenn organisches Wachstum als Paradigma der Entwicklung des gesellschaftlichen bzw. politischen Systems herangezogen wird (Höffe 2002: 269). Selbst man wenn man einen derartigen Prozess der Genese von Institution anerkennt und diese als nicht geschaffen, sondern gewachsen ansieht, muss man eine deskriptive Ebene von einer präskriptiven klar trennen. Das Entstehen bestimmter Institutionen mag ein nicht-intendierter Prozess gewesen sein, bei welchem letztlich der Faktor Nützlichkeit entscheidend war, doch folgt daraus keineswegs, dass das Bestehen dieser Institutionen dadurch bereits gerechtfertigt ist und diese einer kritischen Legitimation enthoben sind (Höffe 2002: 370).

Hayek verkennt den Charakter der Sozialphilosophie schlechthin, wenn er sich auf systemische Prozesse, Regelkreisläufe und funktionalistische Anforderungen konzentriert. Dabei verliert er ganz einfach gesagt den Menschen aus dem Blick, um den es ihm als Vertreter eines methodologischen Individualismus, der zudem noch die hohen personenethischen Ideale der abendländischen Denktradition hochhalten will, ganz besonders gehen sollte.

Der Mensch ist im Kontext des gesellschaftlichen Zusammenlebens, anders als in der biologischen Evolution, kein bloßes Objekt einer prozessualen Entwicklung, sondern ein zur selbstständigen Gestaltung seiner sozialen Umwelt fähiges, ja aufgerufenes Subjekt (Höffe <sup>3</sup>2002: 270). Das Individuum als Person ist das „Schnittpunktphänomen von Gegenstand und Beziehung, von Statik und Dynamik“ (Kaufmann 1984: 41) und als solches stets der Referenzpunkt des Rechts (Kaufmann 1984: 42). Eine derartige normative Funktion können die Produkte der spontanen Ordnung, die formalen, wissenskoordinierenden Verhaltensregeln, nicht leisten und verlieren dadurch letztlich ihre Legitimation.

Person ist das, was jeden juristischen Diskurs als solchen identifiziert, denn *in letzter Begründung* wird sich das Recht immer nur dadurch legitimieren lassen, *daß es dem Menschen das ihm als Person zustehende gewährt (vor allem durch Garantierung der Grund- und Menschenrechte)*. (Kaufmann 1993: 26)

Der Versuch, das *suum cuique* zu bestimmen, ist nicht notwendig eine Anmaßung von Wissen. Zumindest das in Grund- und Menschenrechte ausgedrückte Wissen um den Stellenwert des Individuums ist epistemisch zugänglich. Es genügt auf alle Fälle, um wenigstens die absoluten Grenzen willkürlicher Prozesse abzustecken, seien es nun der Markt oder die soziokulturelle Entwicklung. Die kritische Funktion der Gerechtigkeit wird dadurch zur Abwehrfunktion (Schramm 1985: 92). Sie schützt den Einzelnen davor, aus reinem Nutzenkalkül instrumentalisiert zu werden.

Letztlich kommt es nicht darauf an, ob die das menschliche Zusammenleben koordinierenden Regeln aus einem spontanen Entwicklungsprozess hervorgegangen sind oder Resultate rationaler Konstruktion darstellen.

Entscheidend ist, ob sie dem Stellenwert des Individuums im wahrsten Sinne des Wortes *gerecht* werden. Regeln lassen sich durchaus unabhängig von ihrem Entstehungsprozess daraufhin prüfen, ob sie gerecht oder ungerecht sind (Baumgarth 1978: 15). Das Nichtwissen bzw. Nichtwissenkönnen ist nicht so groß, wie Hayek annimmt.

Genausowenig führt jeder Versuch, die gesellschaftliche Struktur aktiv zu gestalten notwendig zu Despotie und Knechtschaft.

Man muss Hayek widersprechen, wenn er konstatiert:

In einer komplexen Gesellschaft hat der Mensch keine andere Wahl, als sich entweder an die für ihn blind erscheinenden Kräfte des sozialen Prozesses anzupassen, oder den Anordnungen eines Übergeordneten zu gehorchen. So lange er nur die harte Schule des Marktes kennt, wird er vielleicht denken, daß die Leitung durch einen anderen vernünftigen Kopf besser wäre; aber wenn es zum Versuch kommt, entdeckt er bald; daß ihm der erstere immer noch wenigstens einige Wahl läßt, während ihm der letztere gar keine läßt, und daß es besser ist, die Wahl zwischen verschiedenen unangenehmen Möglichkeiten zu haben, als zu einer von ihnen gezwungen zu werden. (Hayek 1945: 25)

Am eindringlichsten drückt sich das Hayeksche Alles-oder-Nichts-Denken in einer Stelle aus dem Weg zur Knechtschaft aus, welche sowohl den Zusammenhang zwischen Katallaxie und Gesellschaft als auch das totale Vertrauen in die spontane Ordnung zusammenfasst.

Die Weigerung, uns Kräften unterzuordnen, die wir weder verstehen noch als bewußte Entscheidungen eines vernunftbegabten Wesens anerkennen, ist die Folge eines unvollständigen und daher in die Irre gehenden Rationalismus. Er ist unvollständig, da er nicht einsieht, daß die Abstimmung der mannigfaltigen Wirtschaftsakte der Individuen in einer komplexen Gesellschaft Tatsachen berücksichtigen muß, über die kein Einzelwesen einen vollkommenen Überblick hat. Ebensowenig erkennt dieser Rationalismus, daß es, wenn unsere komplexe Gesellschaft nicht untergehen soll, keine andere Möglichkeit gibt, als sich entweder den anonymen und anscheinend irrationalen Kräften des Marktes zu unterwerfen oder aber einer ebenso unkontrollierbaren und deshalb willkürlichen Macht anderer Menschen. (WzK: 178f)

Einen Weg aufzuzeigen, der zwischen der Scilla der Anarchie des Zufalls und der Charybdis totalitärer Herrschaft hindurchführt, ist jedoch im Gegensatz zu dieser Position gerade die Aufgabe einer sozialphilosophischen Reflexion.

Damit ist meiner Ansicht die epistemologische Argumentation widerlegt. Mit dem Verweis auf den unhintergehbaren Status des Individuums als Person im rechtlichen Sinne, d.h. als Träger von unhintergehbaren, überpositiven Rechten, lässt sich sehr wohl ein übergeordnetes Kriterium für Gerechtigkeitsurteile finden, das den Rahmen zulässiger Gerechtigkeitsprinzipien absteckt.

Aus der epistemologischen Kritik deutet sich bereits die Verknüpfung der mangelhaften Gerechtigkeitstheorie mit der Frage nach dem Ausmaß und Stellenwert der individuellen Freiheit an, die sich in der sozialetischen Kritik noch weiter zuspitzt.

## II.6 Die sozialetische Kritik

Nachdem die semantische und epistemologische Kritik behandelt wurden, wende ich mich nun der sozialetischen Kritik an der sozialen Gerechtigkeit zu.

Die semantische Kritik sollte die unzulässige Anwendung des Begriffs Gerechtigkeit auf die Resultate spontaner Ordnungen aufzeigen. Dazu wurde ein Gerechtigkeitsbegriff eingeführt, der sich im Wesentlichen auf die Unparteilichkeit erster Stufe beschränkt und alle anderen Begriffsdefinitionen als Unsinn oder Missbrauch abstempelt.

Die epistemologische Kritik hat nachzuweisen versucht, dass aufgrund der Komplexität spontaner Ordnungen und der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens ein Wissen um das in jedem Einzelfall Gerechte nicht möglich sei. Die Setzung von Gerechtigkeitsprinzipien und die Konstruktion von Regeln gerechten Verhaltens wie auch Regeln der gerechten Verteilung stelle demnach eine Anmaßung von Wissen dar. Es gelte daher, sich in epistemischer Bescheidenheit auf die rein formale Komponente von Verhaltensregeln als Gerechtigkeitskriterium zu beschränken. Die Legitimität dieser Regeln, die ebenfalls von der ratio nicht begründet werden kann, ergibt sich aus einem Prozess kultureller Evolution und liegt letztlich in der Nützlichkeit und Funktionalität der Regeln bezüglich einer effizienten Koordination des in der Gesellschaft verstreuten Wissens.

Jede absichtsvolle Setzung von Gerechtigkeitsprinzipien und dementsprechenden Verhaltensregeln bedeute nicht nur ein Anmaßung von Wissen sondern führe auch dazu, dass ein partikuläres weltanschauliches Konzept verabsolutiert und somit den Individuen ein kollektiver Zweck aufoktroziert werde, was eine Einschränkung der individuellen Freiheit bedeuten würde. Im Falle der sozialen Gerechtigkeit, verstanden als Forderung nach gerechter Verteilung, führe diese Entwicklung über kurz oder lang zu einer völligen Abschaffung der individuellen Freiheit. Die spontanen Prozesse des Marktes und der gesellschaftlichen Entwicklung würden dadurch abgewürgt und somit versiege die einzige Quelle



wahrhaft gerechter Verhaltensregeln sowie der einzige Modus tatsächlich gerechter Verteilung. Der Versuch, gleichsam künstlich, d.h. durch Kontrolle und Planung sozialer wie ökonomischer Prozesse, Gerechtigkeit zu schaffen, erreiche genau das Gegenteil und produziere Ungerechtigkeit.

Dass düstere Bild eines Weges zur Knechtschaft, das Hayek in seinem ersten großen, im englischen Exil entstandenen Werk zeichnet, ist den historischen Umständen geschuldet. Die Warnung vor dem Ende der freiheitlichen Gesellschaftsordnung wirkt vor dem Hintergrund des Aufstieges der Totalitarismen in Europa und den damit verbundenen Schrecken des Zweiten Weltkrieges plausibel. Auch die freien Demokratien West- und Nordeuropas sah er innerlich durch die Möglichkeit faschistischer oder kommunistischer Umstürze gefährdet. Die Besonderheit der Hayekschen Argumentation bereits ab dem *Weg zur Knechtschaft* (1944) und verstärkt seit der *Verfassung der Freiheit* (1960) liegt darin, dass nicht mehr, wie noch in den dreißiger- und teilweise vierziger Jahren, die gezielte Umwandlung des liberalen Staates in eine Diktatur das perhorreszierte Szenario darstellt. Vielmehr rücken die wohlfahrtsstaatlichen Entwicklungen ins Visier, die, vermehrt im Spätwerk, als schleichender Prozess hin zum Kollektivismus innerhalb der westlichen Demokratien aufgefasst werden.

Hayek ist die veränderte Sachlage, die sich in den dreieinhalb Jahrzehnten zwischen dem *Weg zur Knechtschaft* und *Recht, Gesetz und Freiheit* ergeben hat, namentlich die Bildung der beiden großen Blöcke sowie die innere Stabilisierung der westeuropäischen Demokratien und somit auch die veränderte Debattenlage durchaus bewusst. Schon in der *Verfassung der Freiheit* findet er hierfür die passende Formel. Er spricht von einem „Jahrhundert des Sozialismus“, das in etwa von 1848-1948 dauerte und mit dem Höhepunkt der englischen sozialistischen Umwälzung<sup>16</sup> endete (VdF: 345). Dieser Sozialismus alter Prägung sei im Westen, so es denn sozialistische Experimente gab, zusammengebrochen. Er wurde von den Massen aufgrund des wirtschaftlichen und politischen Niedergangs des real existierenden Sozialismus, wie er sich in den

---

<sup>16</sup> Gemeint ist der Wahlsieg der Labour-Partei von 1945 und die Implementierung des Beveridge-Plans, der umfangreiche Sozialreformen wie eine allgemeine Krankenversicherung (*National Health Service*, 1948 eingeführt) enthielt. Diese tiefgreifenden Veränderungen im britischen Sozialsystem kommen für Hayek einem sozialistischen Umschwung gleich.

osteuropäischen Staaten seit Ende der Vierziger- bzw. Beginn der Fünfziger - Jahre etablierte, relativ bald aufgegeben, lebe jedoch vor allem als unter Intellektuellen gepflegte Mentalität fort (VdF: 346ff).

Hayek unterscheidet dementsprechend einen heißen von einem kalten Sozialismus: während ersterer sich in einem einheitlichen politischen Programm ausdrücke, der die proletarische Revolution zum Ziel hat, werde durch letzteren das Ideal der egalitären Gesellschaftsordnung auch in demokratisch-marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften weiterverfolgt (VdF: 350). Das Hauptinstrument des kalten Sozialismus sei der umverteilende Wohlfahrtsstaat. Seine Verfechter mögen an die Machbarkeit einer in ihrem Sinne sozial gerechten, d.h. egalitären Gesellschaft glauben und den Totalitarismus prinzipiell ablehnen; die innere Logik der Umverteilung - die bereits beschriebene Spirale des Anspruchsdenkens und damit verbunden die für die Herstellung (vermeintlich) gerechter Verteilung notwendige staatliche Kontrolle und Planung der Wirtschaft - müsse jedoch zwangsläufig zur Knechtschaft führen. Für den kalten Sozialismus ist demnach kennzeichnend, dass er die Abschaffung der individuellen Freiheit zwar notwendig, aber nicht absichtlich nach sich ziehe, während dies im heißen Sozialismus bewusst und mit voller Absicht geschehe.

Als Mittel zur Sozialisierung des Einkommens und zur Schaffung einer Art Haushaltsstaat, der jenen, die am würdigsten befunden werden, Wohltaten in der Form von Geld oder Sachen zuteilt, wurde der Wohlfahrtsstaat für viele der Ersatz für den altmodischen Sozialismus. Als Alternative zu der jetzt diskreditierten Methode der direkten Produktionssteuerung ist die Technik des Wohlfahrtsstaates, der eine ‚gerechte Verteilung‘ zustande bringen will, indem er Einkommen in Form und Verhältnis so austeilt, wie es ihm geeignet scheint, tatsächlich nur eine Methode, die alten Ziele des Sozialismus zu verfolgen (VdF: 391).

Insofern ist die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit in einer freien Gesellschaftsordnung nicht nur inhaltsleer, wie es die semantische, und irrig, wie es die epistemologische Kritik aufzudecken versuchten (RGF: 219), sondern auch freiheitsgefährdend, worin der Kern der sozialetischen Kritik besteht.

Die Initialzündung der Entwicklung, die zwangsläufig zur Knechtschaft führen müsse, liege in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit qua gerechter Verteilung (RGF: 236). Wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen sollen demnach Verteilungsgerechtigkeit schaffen und zwar nicht, indem sie den Markt direkt kontrollieren, sondern indem sie seine Resultate mittels Umverteilung korrigieren (RGF: 293f).

## II.6.1 Umverteilung

Hayek verwehrt sich zunächst erwartungsgemäß gegen den Gedanken einer Umverteilung als Kompensation von angeblich ungerechten Marktresultaten. Die Tatsache des ökonomischen Misserfolges sei für das betreffende Individuum sicherlich abträglich oder unerwünscht, lasse sich jedoch keinesfalls als Ungerechtigkeit verstehen, da sie Resultat des unpersönlichen, nicht verantwortungsfähigen Marktprozesses darstelle (RGF: 232). Die Katallaxie habe den Charakter eines Glücksspielles, wodurch die Resultate dann als gerecht im Sinne der reinen Verfahrensgerechtigkeit zu bezeichnen sind, wenn sie durch gleiche und faire Regeln zustande kommen (RGF: 222). Als ungerecht können demnach Preise und Löhne sowie die jeweils individuelle ökonomische Situation in einer freien Marktordnung nicht bezeichnet werden, da sie nicht die intendierten Resultate menschlichen Handelns, sondern Ergebnisse eines spontanen Prozesses darstellen, auf den niemand Einfluss nehmen kann (RGF: 221).

Nimmt man allerdings dem Gewinner dieses Spiels einen Teil seines Gewinnes, wie es die Forderung nach Umverteilung impliziert, so bestehe hierin eine absichtlich herbeigeführte Ungerechtigkeit. Das Resultat eines fairen, unpersönlichen Prozesses werde dadurch im Nachhinein durch eine intendierte Intervention korrigiert und somit bewusst Ungerechtigkeit geschaffen. Es gebe keinen rechtmäßigen Anspruch auf Versorgung durch die Mitbürger (RGF: 253) und der Staat habe demnach auch kein Recht, „auf Kosten anderer großzügig zu sein“ (WzK: 184). Nicht der (katallaktische) Verteilungsprozess, sondern die

(sozialstaatliche) Umverteilung ist in dieser Konzeption ein Anwendungsfall der (Un-)Gerechtigkeit.

Hinter der Forderung nach Umverteilung, die allgemein als Mittel zur Herstellung der sozialen Gerechtigkeit gelte, verbergen sich laut der Hayekschen Ansicht zwei Bestrebungen, die den Begriff der Gerechtigkeit missbrauchen, um ihr jeweiliges Ziel durchzusetzen.

Die erste Bestrebung instrumentalisiert die Gerechtigkeit, um in ihrem Namen eine weitest gehende materielle bzw. ökonomische Gleichheit herzustellen (RGF: 231ff). Man kann sie mit dem Etikett Egalitarismus versehen.

Die zweite Strömung missbraucht nicht nur den Gerechtigkeitsbegriff, sondern auch den Begriff der Gleichheit. Ihre Vertreter argumentieren, dass soziale Gerechtigkeit in der größtmöglichen ökonomischen Gleichheit besteht, benutzen diese Argumentation jedoch nur vordergründig, um ihr wahres Ziel, nämlich schlicht ihre eigene materielle Besserstellung zu verschleiern und ihm einen moralischen Anstrich zu geben. Es geht dabei also nicht, wie beim auf Gleichheit zielenden Egalitarismus, um ein irgendwie ethisch begründetes Ideal, sondern einzig um die Einzelinteressen und den Vorteil einer bestimmten Gruppe (RGF: 246f; VdF: 118). Diese Strömung will ich daher als Partikularismus bezeichnen.

Hayek selbst nimmt eine derartige terminologische Trennung nicht vor und hält beide Strömungen auch argumentativ nicht immer sauber auseinander, doch lassen sich aus der sozialetischen Kritik diese beiden Strömungen als deren Adressaten herausarbeiten.

#### II.6.1.1 Partikularismus

Grundlegend für diese Kritik ist die bereits erwähnte Gleichsetzung von sozialer Gerechtigkeit mit austeilender Gerechtigkeit (RGF: 214). Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ist demnach die Forderung nach gerechter Verteilung. Um Distribution einfordern zu können, organisieren sich die Individuen in Gruppen

und Interessensgemeinschaften, wie Parteien oder Gewerkschaften (RGF: 215). Diese üben politischen Druck auf den Staat aus, um eine gerechte Verteilung zu erreichen. Die Ungleichheit der Marktergebnisse werde dabei als ungerecht angesehen. Dabei werde jedoch der Fehler begangen, Ergebnisse der spontanen Ordnung des Marktes als bewusste Handlungen bezüglich Individuen, also als Behandlung bestimmter Individuen oder Gruppen durch den Markt oder die Gesellschaft zu interpretieren (RGF: 213). Diese als Ungerechtigkeit verstandene Ungleichheit materieller Position der Individuen, wie sie aus dem Marktspiel resultiert, soll nun der Staat korrigieren. Eine gerechte Verteilung des Wohlstandes sei somit, v.a. durch Umverteilung der Einkommen, ein primäres Leitziel politischen Handelns geworden (RGF: 216). Die Herstellung sozialer Gerechtigkeit gefährde jedoch die individuelle Freiheit erstens dadurch, dass sie ungerechtfertigte Eingriffe in diese Freiheit seitens des Staates erlaubt (Hayek 1966: 80f), zweitens indem sie die spontanen Prozesse der Katallaxie und der kulturellen Evolution behindert (Hayek 1976d: 197).

Zwar geben sich Forderungen nach gerechter Verteilung zumeist als egalitäre Bestrebungen aus und schmücken sich dadurch mit einem hehren Ideal. Bei näherer Betrachtung erweist sich jedoch, dass „die meisten streng egalitären Forderungen nur aus Neid geboren sind“ (VdF: 119) und sich „das respektable Kleid der sozialen Gerechtigkeit“ nur anlegen, um diese niedere Absicht zu verhüllen (VdF: 118).

Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ist in diesem Verständnis nichts weiter als ein Feigenblatt für unberechtigtes, partikulares Anspruchsdenken (RGF: 240ff; RGF: 409), das letzten Endes auf einer illegitimen Anspruchshaltung basiere. Dessen Triebfeder ist entweder das Bestreben, die einmal erreichte ökonomische Position gegen die Widrigkeiten des Marktes zu erhalten (RGF: 244ff; Hayek 1967b: 61), oder aber der Wunsch, gleichviel wie andere zu haben, die in einer besseren ökonomischen Position sind, also schlichtweg Neid (VdF: 118f).

Die Umverteilung unter dem Paradigma der sozialen Gerechtigkeit bedürfe, so Hayek, eines Gerechtigkeitsmaßstabes, welcher, da aufgrund der epistemischen Beschränktheit des Menschen objektiv nicht erreichbar (Hayek 1966: 81), Produkt einer willkürlichen Setzung sein muss (Hayek 1966: 82). Partikularistisch

agierende Gruppen machen sich diesen Umstand zunutze, indem sie den Maßstab dafür, was eine gerechte Verteilung ist, so definieren, dass er eine Verteilung zu ihren Gunsten bewirkt (Hayek 1976d: 198).

Hier begegnen wir einem Gedanken, der schon in der semantischen Kritik vorgeformt wurde, dem absichtlichen Missbrauch des Begriffs soziale Gerechtigkeit. Woher rührt nun dieser Partikularismus? Hayek sieht dessen Wurzeln gerade im Erfolg des Liberalismus (WzK: 20ff). Dieser habe zu einer enormen Wohlstandssteigerung aller gesellschaftlichen Klassen geführt. Mit wachsendem Wohlstand wurde eine Spirale des Anspruchsdenkens in Gang gesetzt (RGF: 291). Wohlstand erzeugte demnach den Wunsch nach noch mehr Wohlstand, wobei verkannt werde, dass dieser ein Produkt des katallaktischen Prozesses ist. Da der Markt jedoch nicht als Adressat für Forderungen nach mehr Wohlstand taugt, werden diese an den Staat gerichtet und Umverteilung wird gefordert (RGF: 215f). Gerade die Umverteilung bremse aber den Fortschritt und somit die Wohlstandssteigerung (VdF: 66). Somit ist der Partikularismus nicht nur ungerechtfertigt, sondern schädigt auch die Funktionalität der Katallaxie (Hayek 1976d: 197).

Gerade im demokratisch verfassten Staat bestehe permanent die Gefährdung durch ungerechtfertigtes, partikularistisches Anspruchsdenken (RGF: 405). Durch den ständigen Kampf einzelner Gruppen um ein immer größeres Stück des Kuchens, drohe das demokratische System der westlichen Industrieländer in eine „Schacher“-Demokratie“ zu verfallen (ebd.).

Der Partikularismus-Vorwurf ist ein wichtiger Hinweis auf die Missbrauchsanfälligkeit des Begriffs soziale Gerechtigkeit. Gerade, weil der Gerechtigkeitsbegriff einen unparteiischen, von Eigeninteresse unabhängigen Standpunkt suggeriert, eignet er sich als „Feigenblatt, mit dem man seinen Egoismus erfolgversprechend adelt“ (Höffe 2004: 51). Aus heutiger Sicht mag die Warnung vor der Suggestivkraft dieses politischen Schlagwortes nicht gerade originell anmuten, doch sollte man bedenken, dass der zweite Band von *Recht, Gesetz und Freiheit (Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit)*, RGF: 149-303 die erste ernstzunehmende kritische Analyse sozialen Gerechtigkeit darstellt (Höffe:

1996: 2002). Insofern hat man es hier quasi mit Pionierarbeit zu tun. Zumindest lässt die angesprochene Warnung sich auch heute noch als Aufruf dazu verstehen, sich mit einem Begriff eingehender auseinanderzusetzen, der sich bemerkenswerter Weise in so gut wie jedem Parteiprogramm finden lässt und in keiner politischen Diskussion fehlt, jedoch im sozialphilosophischen Kontext selten wirklich kritisch hinterfragt wird.

Treffend, wenn auch ein wenig düster bemerkt dazu Kersting (2002: 24): „Die Frage gerechter Verteilungskriterien für materiale Güter gehört zu den dunkelsten Zonen des moralischen Bewußtseins“, wodurch es nahe liegt, das gerade der Begriff soziale Gerechtigkeit missbrauchsanfällig ist. Eine bestimmte Affinität des Neides zum egalitaristischen Modell der Verteilungsgerechtigkeit sei daher feststellbar (Kersting 2002: 85).

Mehr ist jedoch aus der Kritik am partikularistischen Missbrauch nicht herauszuholen. Es ist offensichtlich, dass der Versuch einer bestimmten Gruppe sich auf Kosten anderer zu bereichern, ohne dafür eine andere Legitimation als den schlichten Wunsch nach materieller Besserstellung anführen zu können, als ungerechtfertigt abgetan werden kann. Weit fruchtbarer und auch konzeptuell bedeutender ist die zweite Stoßrichtung der Kritik an der sozialstaatlichen Umverteilung, die Kritik am Egalitarismus.

### II.6.1.2 Egalitarismus

Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit qua distributive Gerechtigkeit wird im Kern als Ausdruck einer Gleichheitsforderung verstanden (RGF: 231ff). Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, dass für Hayek Gleichheit ein eminent wichtiger Faktor der Gerechtigkeit ist. Ihr kommt als *isonomia*, als Rechtsgleichheit oder Gleichheit der „Spielregeln“ (Hayek 1973: 237) im liberalen Verständnis eine wichtige Rolle zu. Im Streben nach rechtlicher Gleichheit sieht er eine der zentralen Forderungen des Liberalismus, wiewohl auch die Isonomie für ihn die einzige Form der Gleichheit darstellt, die mit der individuellen Freiheit kompatibel ist (VdF: 110). Die Forderung nach ökonomischer Gleichheit durch künstlich hergestellte Verteilung laufe hingegen dem Gedanken der Gleichheit

unter dem Gesetz zuwider, da sie die individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht anerkenne (VdF: 112). Nicht das Gleichmachen, sondern die Gleichbehandlung aller Individuen werde von Liberalen angestrebt (VdF: 111), da in der individuellen Verschiedenheit und somit Ungleichheit der Talente und Fähigkeiten eine Quelle des gesellschaftlichen Fortschritts qua Wissenszuwachs gesehen wird (VdF: 110).

*Dies ist die notwendige Folge und Teil der Rechtfertigung der individuellen Freiheit: Wenn das Ergebnis individueller Freiheit nicht zeigte, daß manche Lebensweisen erfolgreicher sind als andere, würde ein Großteil der Argumente zu ihren Gunsten hinfällig (VdF: 110).*

Da infolge der Implementierung sozialer Gerechtigkeit die Individuen ungleich behandelt würden, indem die weniger erfolgreichen auf Kosten der erfolgreicherer besser gestellt werden, widerspreche das Konzept einer auf materielle Gleichheit abzielenden Verteilungsgerechtigkeit dem formalrechtlichen Gleichheitsgedanken (Hayek 1966: 79).

Indem Hayek Spannungen zwischen den Konzepten Gerechtigkeit und Gleichheit analysiert, greift er ein sozialetisches Grundproblem auf. Man spricht vom Egalitarismusproblem (Horn/Scarano2002: 12). Gerechtigkeit lässt sich demnach egalitaristisch oder inegalitaristisch verstehen: Die inegalitaristische Variante hält an der individuellen Verschiedenheit fest. Die egalitaristische Variante zerfällt in eine distributive Spielart (gleiche Verteilung von Gütern), die Verfahrensgleichheit (faire und gleiche Anwendung von Regeln) sowie in den Ergebnisegalitarismus (Kompensation von Ungleichheiten).

Hayeks Position lässt sich in diesem Schema der Verfahrensgleichheit zuordnen. Gerade weil die Individuen verschieden sind, ist es notwendig, dass es Regeln gibt, die allgemeine Gültigkeit besitzen und niemanden bevorzugen oder benachteiligen. Sie ist aber nur insofern eine egalitaristische Position, als sie sich auf die gleiche Gültigkeit der Regeln für alle Individuen bezieht, während hingegen eine distributive Gleichheit sowie ein Ergebnisegalitarismus abgelehnt werden.



Die Gleichheit der Güterverteilung wird hierbei als das Ziel des modernen Sozialstaates aufgefasst (RGF: 231f). Unter dem Deckmantel sozialer Gerechtigkeit werde eine umfangreiche Gleichmacherei betrieben. So sei die Sozialversicherung nichts anderes als eine Institution der Umverteilung der Einkommen und Vermögen mit dem Ziel, materielle Positionen anzugleichen (VdF: 390f). Das wichtigste Instrument der Gleichmacherei stelle die progressive Einkommenssteuer dar (VdF: 415). Es herrsche einhelliger Konsens darüber, dass die Steuerprogression gerechtfertigt sei, obwohl sie doch einen massiven Eingriff in die individuelle Freiheit darstelle und die Individuen unterschiedlich behandle, wodurch das Prinzip der *isonomia* verletzt werde (VdF: 415f). Aus demselben Grund, der rechtlichen Ungleichbehandlung von Individuen, sei auch die Erbschaftssteuer illegitim (Hayek 1947: 131).

Neben der Herstellung von Ungleichheit vor dem Gesetz gibt es noch einen weiteren Einwand gegen eine derartige staatliche Umverteilung. Diese Maßnahmen leisteten keineswegs ein größere Gleichheit, im Gegenteil, sie verstärkten die Ungleichheit noch, indem dadurch die Möglichkeit des ökonomischen Aufstiegs vermindert werde (VdF: 433f).

Einerseits komme es zu einer Zurückhaltung bezüglich der Bildung neuen Kapitals, was bedeutet, dass Investitionen zurückgehen und somit weniger Arbeitsplätze geschaffen würden.

Andererseits führe die künstlichen Angleichung ökonomischer Positionen zu einer Einschränkung des gesellschaftlichen Fortschritts (VdF: 56ff): Beschneidet man die finanziellen Möglichkeiten der Wohlhabenden, so schränkt man damit auch deren Experimentierfeld ein. Dies treffe auch die anderen Schichten, da der luxuriöse Lebensstil der Reichen ein unverzichtbarer Faktor des gesellschaftlichen Fortschritts sei. Die nur von einer kleinen Gruppe konsumierten Luxuswaren weckten Begehrlichkeiten der breiten Masse und lassen somit eine Nachfrage nach diesen Waren entstehen. Dadurch ist die Angebotsseite gezwungen, eine Verbesserung und Verbilligung der Herstellung dieser Waren auszutüfteln, um Massenproduktion zu ermöglichen. Somit wird neues Wissen geschaffen, dass zwar auf dem exklusiven Lebensstil einer kleinen Elite aufbaut, jedoch der breiten Masse zugutekommt und deren materielle Besserstellung vorantreibt. Eine

übermäßige Einschränkung der ökonomischen Potenz der wohlhabenden Elite bremsen den gesamtgesellschaftlichen Fortschritt und führe somit zur Stagnation.

Die Kritik zielt auf einen zentralen Punkt vieler Theorien gerechter Verteilung, die Gleichverteilungspräsumption (Weinberger 1987: 222f). Nach dieser Ansicht sind Ungleichheiten prinzipiell zu rechtfertigen sind, während man von Gleichheit als Sollzustand auszugehen hat. Das Ideal der Gleichheit wird oftmals unkritisch postuliert und als moralisches Gut an sich angesehen, jedoch sehen sich deren Vertreter selten in der Pflicht, Gleichheitsansprüche zu legitimieren (Frankfurt 2000: 38ff).

Vielen dieser Ansätze geht es um den Ausgleich unverdienter Nachteile, wie etwa dem Mangel an Fähigkeiten und Talenten oder auch von Ungleichheiten, die sich aus der sozialen Herkunft ergeben (Krebs 2000a: 11). Sind solche Ansätze mit dem Wohlfahrtsprinzip verbunden, spricht man von einem Kompensationsegalitarismus (Nass 2006: 153): Unter der Voraussetzung einer Wettbewerbswirtschaft führen natürliche Unterschiede (Begabung, Talent, Herkunft) notwendig zu Unterschieden bezüglich Einkommen und Vermögen. Da die natürlichen Voraussetzungen unverdient sind, gilt selbiges auch für die daraus resultierende ökonomische Besserstellung. Daraus wird die Legitimation für eine die ökonomischen Ungleichheiten kompensierende Umverteilung abgeleitet.

Dies geht soweit, dass einige Ansätze nicht nur rechtliche oder materielle, sondern auch natürliche Ungleichheiten kompensieren wollen und somit den Gleichheitsanspruch über den gesellschaftlichen Kontext hinaus auf die Natur ausdehnen (Kersting 2000: 366). Am prominentesten ist hier wohl der Rawlsche Ansatz einer egalitären, auf Kompensation natürlicher Ungleichheiten abzielenden Gerechtigkeitstheorie.

Rawls spricht ausdrücklich von einer „stark egalitären Auffassung“ (Rawls 1975: 95), wonach das Maß an Gleichheit in einer Gesellschaft auch der Maßstab der Gerechtigkeit dieser Gesellschaft ist.

Dies führt zur Formulierung des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit, dessen ersten Teil Rawls das Differenzprinzip, den zweiten „den liberalen Grundsatz der fairen Chancengleichheit (Rawls 1975: 105)“ nennt:

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen. (Rawls 1975: 104)

Dabei stellt Rawls klar, dass das Differenzprinzip nicht nur auf die ökonomische und soziale Ungleichheit angewendet werden soll, sondern auch die unterschiedliche Ausstattung mit Talenten und Fähigkeiten als Ursache dieser Ungleichheit miteinschließt:

Das Unterschiedsprinzip bedeutet faktisch, daß man die Verteilung der natürlichen Gaben in gewisser Hinsicht als Gemeinschaftssache betrachtet und in jedem Falle die größeren sozialen und wirtschaftlichen Vorteile aufteilt, die durch die Komplementaritäten dieser Verteilung ermöglicht werden. Wer von der Natur begünstigt ist, sei es, wer es wolle, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert. (Rawls 1975: 122)

Werden, wie bei Rawls, natürliche Ungleichheiten per se als Übel angesehen, aus welchen keine Vorteile erwachsen dürfen und die demnach durch Umverteilung zu kompensieren sind, wird die egalitaristische Argumentation jedoch gerade aus liberaler Perspektive unplausibel. Von einem individualistischen und freiheitsbasierten Standpunkt aus ist ein egalitärer Ansatz unproblematisch, solange er sich auf Chancengleichheit bezieht (Kersting 2000: 176). Hayek würde dem durchaus zustimmen, sofern unter Chancengleichheit die prinzipielle Offenheit von Ämterlaufbahnen oder die staatliche Finanzierung des Schulwesens (wenn auch in einem bescheidenen Maß) verstanden wird (RGF: 235). Seine ganze Regeltheorie ist im Grunde von dem Gedanken der Chancengleichheit geprägt. Die abstrakten Regeln, die niemanden bevorzugen und alle gleich behandeln, erlauben es jedem Einzelnen, seine je eigenen Ziele zu verfolgen. Sie dienen dazu, „die Chancen jedes zufällig ausgewählten zu verbessern“ (RGF: 281). Somit bedingen Isonomie und Chancengleichheit einander wechselseitig.

Sobald aber nicht mehr die Gleichheit der institutionalisierbaren<sup>17</sup> Startbedingungen, sondern die Ergebnisgleichheit im Fokus steht, wenn es also, wie Kersting (2000: 176) sich ausdrückt, nicht mehr bloß darum geht, Hindernisse auf einem Weg zu beseitigen, sondern aktiv dafür zu sorgen, dass ein bestimmtes Ziel erreicht wird, werden egalitaristische Positionen aus liberaler Sicht problematisch. Hayeks Kritik zielt in erster Linie auf „beträchtliche freiheitsprekäre Auswirkungen“ des Egalitarismus (Kersting: 2000: 5f), der Unterschiede in den natürlichen Voraussetzungen der Person, wie etwa Talente oder Fähigkeiten, durch staatliche Intervention zu kompensieren sucht. Diese „Schaffung echter Chancengleichheit“ (RGF: 235) würde nicht nur bedeuten, den von Natur aus Begünstigten ungerechtfertigte Belastungen aufzuerlegen. Darüber hinaus müsste der Staat eine umfassende Kontrolle aller Lebensbereiche ausüben, um in jedem konkreten Einzelfall die Bedingungen des betreffenden Individuums zu korrigieren (RGF: ebd.). Eine derartige „Schöpfungskorrektur“ (Kersting 2002: 81) kann und darf nicht die Aufgabe staatlichen Handelns sein. Solcherart radikal egalitaristische Sozialstaatsbegründungen führen zur Entautonomisierung, d.h. Entmündigung der Bürger und zu einem System, das sozialistisch-totalitär gefärbt ist (Kersting 2002: 62).

Chancengleichheit ist demnach legitim, sogar notwendig, da sie sich aus dem Gedanken der Rechtsgleichheit ergibt, welcher für Hayek ja eine wesentliche Rolle spielt. Seine Egalitarismuskritik wendet sich demnach nicht gegen jede Form der gleichheitsorientierten Gerechtigkeitsargumentation, wohl aber gegen diejenigen, die eine ungerechtfertigte Einschränkung individueller Freiheit darstellen.

Eine Gerechtigkeitstheorie ist dann egalitaristisch zu nennen, wenn sie Gleichheit als Grundwert anerkennt und zwar in einem relationalen bzw. komparativen Sinn (Krebs 2000a: 10) Ausschlaggebend ist der Vergleich der materiellen Positionen einzelner Personen miteinander.

Dem gegenüber stehen nonegalitaristische, nicht komparative Positionen, bei welchen Gleichheit als Nebenprodukt verstanden wird, während der Fokus auf der

---

<sup>17</sup> Damit sind diejenigen Startbedingungen gemeint, auf die staatliche Maßnahmen Einfluss nehmen können im Gegensatz zur Ausstattung mit Talenten und Fähigkeiten oder dem familiären Umfeld; vgl. RGF: 235f.

allgemeinen Umsetzung eines absoluten Standards (etwa: kein Mensch darf hungern) liegt (Krebs 2000a: 15).

Man kann hier begrifflich zwischen egalitären und egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeptionen differenzieren: erstere verstehen Gleichheit als Wert der Gerechtigkeit, was gerechtigkeitstheoretisch so gut wie unbestritten ist; letztere sehen in der Gleichheit das angestrebte Ziel der Gerechtigkeit (Krebs 2000a: 15f).

Die egalitaristischen, quasi gleichheitsteleologischen Gerechtigkeitskonzeptionen begnügen sich nicht mit der Isonomie. Neben der formalen, rechtlichen Gleichheit wird auch eine materielle, d.h. im Wesentlichen ökonomische bzw. finanzielle Gleichheit gefordert. Gleichheit, die über eine formale, d.h. rechtliche Gleichheit hinausgeht, sei unberechtigt und mit der individuellen Freiheit nicht vereinbar.

Dass die Gleichheit den eigentlichen Kern der sozialen Gerechtigkeit darstellt, ist ein wiederkehrendes Motiv in Hayeks Ansatz. Dabei kritisiert er jedoch nicht die Verbindung von Gleichheit und Gerechtigkeit. Das Resultat des Marktspiels sei gerecht, sofern es unter fairen Bedingungen (Regelgleichheit) zustande gekommen ist, auch wenn es im Einzelfall manchen Individuen Nachteile bringt. Die Forderung nach Ergebnisgleichheit jedoch, im Sinne einer Umverteilung von den „Gewinnern“ zu den „Verlierern“, würde bedeuten, das gerecht zustande gekommene Ergebnis des Marktspiels zu verzerren.

Sieht man in der auf freiwilliger Kooperation basierenden Marktsphäre und der von kollektiven Verbindlichkeiten geprägten Sphäre des Politischen zwei „Arenen gesellschaftlichen Verkehrs“ (Zintl 2000: 95), wobei sich letztere nach liberaler Ansicht subsidiär gegenüber der ersteren verhält, stellt eine staatlich sanktionierte Umverteilung ein massives Problem dar. Das Ergebnis freiwilliger Kooperation ist im katallaktischen Marktmodell keine Belohnung für intrinsische Werte des Individuums oder für dessen Verdienst, sondern drückt aus, wie viel anderen die Leistung oder Arbeit bzw. die Produkte wert sind, welche dieses Individuum anbietet (Zintl 2000: 100). Interveniert hier der Staat umverteilend, ist die politische Sphäre nicht mehr subsidiär, sondern wird „zum eigentlichen Handlungszentrum der Gesellschaft“ (Zintl 2000: ebd.).

Hayek weist zu Recht darauf hin, dass unter marktwirtschaftlichen Bedingungen nicht Ungleichheiten, sondern die Gleichverteilungspräsumption einer Rechtfertigung bedarf.

Die Umverteilung ist, als Eingriff in die Verfügungsfreiheit, eine mit Zwang verbundene Einschränkung der Freiheit und daher legitimationsbedürftig (Kersting 2002: 25).

Es ergibt sich ein Gleichheitsparadoxon: Um materielle Gleichheit herzustellen, müsste das Gebot der formalen Gleichheit, also Rechtsgleichheit aufgehoben werden. Materielle Gleichheit bedeute somit formale Ungleichheit (WzK: 72; RGF: 233). Mehr Gleichheit führt somit zu weniger Gleichheit. Die Rechtsregeln verlören dadurch den Charakter der inhaltlichen Neutralität und zielten auf einen bestimmten Zweck ab (materielle Gleichstellung) (RGF: 189). Damit werde auch die Abstraktheit der Regeln aufgehoben, wodurch sie ihren freiheitsfunktionalen Charakter verlieren. Soziale Gerechtigkeit, die sich am Gleichheitsgedanken orientiert, laufe somit einer spontanen Gesellschaftsordnung zuwider, denn „eine freie Gesellschaft [ist] nicht vereinbar mit einer Verteilung der Einkommen nach einer vorgefassten Idee von Gerechtigkeit“ (VdF: 410).

Wenn dieser spontane Charakter abhandenkommt, ist auch die individuelle Freiheit gefährdet. Einerseits kommt es bei Forderung nach materieller Gleichheit zu formaler Ungleichheit, andererseits bedeute sie eine Machtausweitung der Behörden. Aufgrund der Ungleichheit der Individuen im Bezug auf Fähigkeiten, Talente und Wissen müsste der Staat die Wirtschaft so gestalten, dass die Löhne von der individuellen Leistung entkoppelt werden. Da dadurch das gesamte Lohn-Preis-Gefüge aus den Fugen gerät, das den Marktteilnehmern unter normalen Umständen anzeigt, wo sich eine Investition lohnt oder welche Leistung nachgefragt wird, müsste der Staat in weiterer Folge Arbeitsstellen künstlich schaffen und zuweisen (RGF: 233f). Die Implementierung sozialer Gerechtigkeit führe so auf Umwegen zur zentralistischen Planwirtschaft (RGF: 318). Durch die Abschaffung des freien Wettbewerbs gebe es dann für den Einzelnen keine Möglichkeit mehr, seine Fähigkeiten und sein Wissen zum Verfolgen seiner

jeweiligen Ziele einzusetzen. Er verliere dadurch seine Freiheit und werde zum Befehlsempfänger eines übermächtigen Leviathans.

Während Gleichheit der Rechte unter einer konstitutionellen Regierung möglich und wesentliche Bedingung persönlicher Freiheit ist, läßt sich die Forderung nach Gleichheit der materiellen Positionen nur von einer Regierung mit totalitären Machtvollkommenheiten erfüllen. (RGF: 234)

Neben dem Verlust der Freiheit sei auch die Ausbreitung sowie die Zementierung von Armut das Resultat. Einerseits würge der Kollektivismus den wissenschaftenden Prozess der Katallaxie ab (WzK: 145), wodurch die ökonomische Effizienz und Produktivität der Volkswirtschaft erheblich eingeschränkt werde (Hayek 1976d: 197). Ohne die Dynamik des Wettbewerbssystems werde andererseits den schlechter Gestellten jegliche Möglichkeit des Aufstiegs genommen (RGF: 433f).

Somit ergeben sich drei Argumente gegen eine an materieller Gleichheit orientierte Umverteilung von Einkommen (Hayek 1976d: 197):

Erstens ist keine Definition einer gerechten Verteilung möglich.

Zweitens zieht eine solche Umverteilung notwendig ein staatliches Diktat von Preisen und Löhnen nach sich und bedingt totalitäre Maßnahmen.

Schließlich sind drittens durch die Abschaffung des Wettbewerbssystems eine Verminderung der Produktivität und Armut die Folge.

## II.6.2 Sozialstaatlichkeit

Eine fundamentale Ablehnung der sozialstaatlichen Umverteilung ist von einem neoliberalen Theoretiker wie Hayek durchaus zu erwarten. Bemerkenswert ist jedoch, dass er institutionalisierte soziale Sicherung nicht gänzlich ablehnt. Im Gegenteil: Hayek präsentiert eine elaborierte Theorie sozialer Sicherung, die unverständlicherweise bisher kaum Beachtung gefunden hat. Der dritte Teil der *Verfassung der Freiheit*, speziell die Kapitel 17, 18 und 19 (VdF: 345-361; 362-385; 396-413), lesen sich wie eine Grundlegung moderner Sozialstaatlichkeit in

einem liberalen Rahmen. Dieses Theoriestück gehört meines Erachtens zu den wichtigsten Beiträgen der Hayekschen Sozialphilosophie.

Sozialstaatlichkeit ist eine relativ junge Aufgabe des Gemeinwesens. Anders als die Staatlichkeit als solche ist sie bisher theoretisch relativ wenig fundiert, v.a. hinsichtlich ihrer Legitimation. Kersting (2000b: 29) merkt an, dass der Rechtsstaat lange vor seiner Realisierung als Konzeption vorlag, während die sozialphilosophische Reflektion auf den Sozialstaat erst ex post, also nach seiner Implementierung stattfand bzw. nach wie vor stattfindet. Eine Legitimation des Sozialstaates ist unter dem Paradigma des methodologischen Individualismus aus demselben Grund notwendig, aus welchem staatliche Zwangsgewalt generell einer Rechtfertigung bedarf: Beide greifen in die freiwillige Kooperation von Individuen ein (Zintl 2000: 97).

Entscheidend ist hier zunächst, dass Hayek die Notwendigkeit sozialstaatlicher Maßnahmen anerkennt. Im 17. Kapitel der *Verfassung der Freiheit* (VdF: 345-361) spricht er explizit von der Sicherung des Existenzminimums, die außerhalb des Marktes geleistet werden kann. Der Staat könne eine derartige öffentliche Dienstleistung bereitstellen, sofern die prinzipielle Offenheit einer möglichen effizienteren Variante gegenüber gewahrt bleibt (VdF: 351). Dahinter steht die grundlegende Überzeugung,

daß manche Ziele des Wohlfahrtsstaates ohne Schaden für die individuelle Freiheit verwirklicht werden können, wenn auch nicht mit den Methoden, die am selbstverständlichsten scheinen und daher am populärsten sind. (VdF: 352)

Hayek unterscheidet zwei Formen der sozialen Sicherung: eine bedingte Form, die ein Mindestmaß an Sicherheit garantiert und eine unbedingte, die absolute Sicherheit bedeutet (VdF: 353). Übersetzt in Systeme sozialer Sicherung entspreche dies dem Unterschied zwischen einer Mindestsicherung, d.h. eines garantierten Existenzminimums, und der Zusicherung eines bestimmten Lebensstandards. Schon im *Weg zur Knechtschaft* hat er diese Unterscheidung zwischen der „Sicherheit des Mindesteinkommens“ und der „Sicherheit des besonderen Einkommens“, d.h. eines relativ zu anderen ökonomischen Positionen festgelegten Einkommens eingeführt (WzK: 108).



Letztere Position tendiere zu einer Angleichung der Lebensstandards, ist also Ausdruck der bereits dargestellten egalitaristischen Lesart sozialer Gerechtigkeit und somit für Hayek indiskutabel. Eine derartige „Sicherheit auf Kosten der Freiheit“ (WzK: 118), gelenkt durch einen paternalistischen Versorgungsstaat, käme der „Sicherheit der Kaserne“ (WzK: 113) gleich.

Erstere Position jedoch, die Zusicherung eines gleichen Existenzminimums für alle, sei mit einem System individueller Freiheit durchaus vereinbar.

Es ist kein Grund vorhanden, warum in einer Gesellschaft, die einen Wohlstand wie die unsrige erreicht hat, nicht allen Menschen die erste Art von Sicherheit ohne Gefahr für die allgemeine Freiheit gewährleistet werden sollte. (WzK: 108)

Somit wird ein Modell sozialer Sicherung präsentiert, das sich nicht auf ökonomische Gleichheit beruft. Hayek vertritt hier eine nonegalitaristische Position, indem er nicht auf relationale bzw. komparative Standards der ökonomischen Situation der Individuen, sondern auf absolute Standards rekurriert (Krebs 2000a: 15). Der nicht-komparative Standpunkt konzentriert sich einzig auf die jeweilige individuelle Situation und bemisst diese unabhängig von der Situation anderer (Parfit 2000: 88). Dass einige Individuen ökonomisch schlechter gestellt sind als andere, ist unter der Voraussetzung formaler Gleichheit kein moralisches Defizit, wodurch nicht die Gleichverteilung ökonomischer Ressourcen das Ziel der Sozialpolitik darstellt, sondern die Bereitstellung einer basalen Existenzsicherung (Frankfurt 2000: 40ff).

Damit einher geht auch eine Verschiebung der moralischen Beurteilung der unterschiedlichen ökonomischen Positionen. Nicht die Ungleichheit ist das moralische Skandalon, sondern die Armut. Eine auf Gleichheit fixierte Position übersieht, dass das eigentliche Übel nicht im unterschiedlichen Grad an ökonomischen Mitteln, sondern im Fehlen dieser Mittel besteht (Raz 2000: 70). Genau dieses Übel und nicht die ökonomische Ungleichheit zu bekämpfen, ist Aufgabe des Sozialstaates (Kersting 2000: 386).

Hayek fasst gegen Ende des entscheidenden 19. Kapitels der *Verfassung der Freiheit* (VdF: 396-413) seine Grundüberzeugung bezüglich der sozialen Sicherung noch einmal zusammen. Er konstatiert, dass ein Existenzminimum für alle mit dem Ideal einer freien Gesellschaft vereinbar sei, während eine Legitimation der Sozialstaatlichkeit, die sich auf ein bestimmtes Gerechtigkeitsmodell beruft, stets den Nachteil habe, eine bestimmte Auffassung dessen, was gerecht sei, verabsolutieren zu müssen, um eine entsprechende Verteilung zu ermöglichen (VdF: 410). Die Argumentation der Existenzsicherung hingegen müsse keine Gerechtigkeitstheorie bemühen und brauche auch nicht die Verteilung der Einkommen und Vermögen im Einzelnen festzulegen, was, wie gesehen, für Hayek eine Ausschaltung des Marktmechanismus bedeuten würde.

Das überzeugende Plädoyer für eine Mindestsicherung jenseits der Gleichverteilung soll Hayeks sozialetische Argumentation abrunden. Die Ablehnung des Konzepts soziale Gerechtigkeit blendet die soziale Frage nicht aus, sondern verschiebt das Paradigma der Betrachtung, indem anstelle der materiellen Gleichheit die materielle Mindestsicherung als Ziel gefasst wird.

Sollte das bedeuten, dass damit die soziale Gerechtigkeit doch nicht gänzlich verworfen, sondern vielmehr eine neue, nonegalitaristische Konzeption entwickelt wird? Zwar kann man eine ethische Begründung des Sozialstaates nach dem Motto: „den unverschuldet in Not geratenen helfen“ durchaus als gemeinhin konsensfähig ansehen (Nida-Rümelin 2000: 334). Binnentheoretisch erschiene dies jedoch als inkonsequent. Die Beschränkung auf die formale Gerechtigkeit schließt jegliche substantielle Ausgestaltung im Sinne von Gerechtigkeitsprinzipien aus. Würde man die Mindestsicherung der sozialen Gerechtigkeit zuordnen, so wäre nur ein materiales Prinzip, die Gleichheit, durch ein anderes, die Solidarität oder Hilfespflicht, ersetzt worden. Um dieser Problematik zu entgehen, wird die soziale Gerechtigkeit durch die soziale Sicherheit als Legitimationsbasis sozialstaatlichen Handelns ersetzt.

Problematisch scheint jedoch die Feststellung dass Sicherheit „eines der Hauptziele der Politik“ (WzK: 118) sein müsse und sich daher die Existenzsicherung mit einem freiheitlichen Gesellschaftssystem verträge. Nun

könnte man diese Formulierung als binnentheoretisch inkonsequent verstehen, da ja in der Theorie der kulturellen Evolution mehrfach darauf verwiesen wird, dass der liberale Staat eben keine verbindlichen Ziele (wie in diesem Fall die soziale Sicherheit) vorschreiben dürfe, sondern einzig den Individuen ihre je eigene Zielverfolgung ermöglichen solle.

Es muss also geklärt werden, wodurch die Existenzsicherung gerechtfertigt ist und warum sie einen legitimen Zweck staatlichen Handelns darstellt.

Die entscheidende Begründung findet sich im dritten Teil von *Recht, Gesetz und Freiheit*, genauer im wichtigen 14. Kapitel „Der öffentliche Sektor und der private Sektor“ (RGF: 348-370). Vor dem Hintergrund der zunehmenden Mobilität der modernen Großen Gesellschaft, welche die Auflösung oder zumindest Modifikation traditioneller Bindungen mit sich bringt, wird die Notwendigkeit eines sozialen Sicherungsnetzes postuliert (RGF: 361). Die Absicherung gegen Risiken wie Arbeitsunfähigkeit, Arbeitslosigkeit oder Krankheit könne nicht mehr innerhalb einer als Solidargemeinschaft funktionierenden Kleingruppe geleistet werden. Es bedarf demnach eines allgemein garantierten Existenzminimums.

Die Sicherung eines gewissen Mindesteinkommens für jeden oder eine Art von Minimum, unter das keiner sinken muß, selbst wenn er unfähig ist, für sich selbst zu sorgen, scheint nicht nur ein völlig legitimer Schutz gegen ein allen gemeinsames Risiko, sondern ein notwendiger Bestandteil der Großen Gesellschaft, in welcher der Einzelne keine spezifischen Ansprüche mehr an die Mitglieder der besonderen kleinen Gruppe hat, in die er hineingeboren wurde. Ein System, das darauf abzielt, Menschen in großer Zahl zu bewegen, die vergleichsweise Sicherheit aufzugeben, die die Zugehörigkeit zur kleinen Gruppe geboten hat, würde wahrscheinlich bald große Unzufriedenheit und gewaltsame Reaktionen auslösen, wenn diejenigen, die bislang dessen Vorteile genossen, ohne Hilfe dastünden, sobald sie ohne ihr Verschulden ihre Fähigkeiten einbüßten, sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen. (RGF: 361f)

Die Sicherung des Existenzminimums als Rahmenbedingung der individuellen Zielverfolgung ist ein funktionalistisches Argument, dass auf den Erhalt der spontanen Ordnung zielt. Da jedes Individuum, unabhängig von seinen jeweiligen Zielen, Interesse daran hat, dass die Möglichkeitsbedingung der Zielverfolgung,

die spontane Ordnung, aufrecht erhalten bleibt, ist auch die Existenzsicherung im allgemeinen Interesse.

Diese quasi transzendente Begründung wird noch um ein Argument ergänzt, das sich als Gebot politischer Klugheit verstehen lässt. Die von der Gemeinschaft geleistete „Vorsorge für Menschen, die durch Umstände, die nicht in ihrer Macht liegen, von äußerster Armut oder Hunger bedroht sind“ (VdF: 386), sei eine Maßnahme zur Erhaltung des sozialen Friedens. Sie liege vor allem im Interesse derer, die sich durch etwaige Verzweiflungsakte der Notleidenden bedroht sehen (VdF: 387).

Die Mindestsicherung sei mit dem System der Katallaxie und demnach mit der individuellen Freiheit nicht nur kompatibel, sondern stütze diese sogar, solange es gelingt, die „Ergänzung des Marktes auf die Linderung des Loses der Ärmsten zu beschränken“ (RGF: 294). Es sei allerdings zu bezweifeln, dass, unter den Vorzeichen der modernen Massendemokratie, eine Regierung diese Beschränkung durchsetzen kann. Vielmehr bestehe die Gefahr, dass aus der Garantie der Existenzsicherung erneut eine Spirale des Anspruchsdenkens in Gang gesetzt werde (RGF: ebd.). Trotz dieser Skepsis gegenüber ihrer tatsächlichen Realisierung wird hier die theoretische Fundierung einer mit der Katallaxie kompatiblen Existenzsicherung geleistet.

Diese grundlegende Legitimation eines institutionalisiert und staatlich sanktionierten Systems sozialer Sicherung ist zwar stringent und verstößt auch nicht gegen binnentheoretische Vorgaben; jedoch drängt sich eine wichtige Frage auf: Wie soll eine derartige Mindestsicherung finanziert sein, wenn nicht durch Umverteilung, die ja verworfen wurde?

Hayek antwortet darauf mit dem genuin liberalen Versicherungsgedanken (VdF: 386ff). Der Staat könne hier auf rechtllichem Weg für eine bestimmte Form der Grundsicherung sorgen, ohne diese in finanzieller Hinsicht selbst bereitzustellen zu müssen. Eine gesetzliche Zwangsversicherung verpflichte den Einzelnen, selbständig und eigenverantwortlich für die Wechselfälle des Lebens Vorsorge zu treffen.

Die Rechtfertigung in diesem Fall ist nicht, daß die Menschen in ihrem eigenen Interesse gezwungen werden sollen, sondern daß sie durch Verabsäumung der Vorsorge der Allgemeinheit zur Last fallen würden. Ebenso verlangen wir von Autofahrern, dass sie sich gegen Haftpflicht versichern, nicht in ihrem Interesse, sondern im Interesse anderer Personen, die durch sie zu Schaden kommen können. (VdF: 387)

Zwar nenne sich die real existierende wohlfahrtsstaatliche Vorsorge ebenfalls Versicherung (z.B. Sozial-, Arbeitslosen- oder Krankenversicherung), doch habe sie mit einer Versicherung im eigentlichen Sinne wenig gemein, sondern diene vielmehr der egalitaristischen Umverteilung (VdF: 390f). Eine Sozialversicherung nach dem Haftpflichtmodell hingegen müsse zwar staatlich sanktioniert, aber nicht zwingend staatlich organisiert sein.

Die auf dem Versicherungsgedanken aufbauende Argumentation ist zwar im Großen und Ganzen überzeugend, wirft jedoch eine wichtige Frage auf. Was geschieht mit denjenigen, die sich aufgrund ihrer finanziellen Situation oder sozialen bzw. ökonomischen Startposition nicht ausreichend versichern können? Muss nicht hier eine Unterstützung greifen, die selbst wieder nur dadurch zustande kommen kann, dass einige Wohlhabende mehr einzahlen, ohne eine Gegenleistung dafür zu bekommen, sprich: Kommt es hier nicht wieder zu Umverteilung?

Hayek sieht diese Problematik und baut seine Argumentation entsprechend aus. Zwar könne man auch bezüglich der Existenzsicherung bis zu einem gewissen Maße von Umverteilung sprechen, doch diese diene nicht der Angleichung von ökonomischen Positionen und sei daher grundsätzlich vertretbar.

*Natürlich stellt auch die Bereitstellung eines einheitlichen Minimums für alle, die nicht für sich selbst sorgen können, eine gewisse Umverteilung des Einkommens dar. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen der Bereitstellung eines solchen Minimums für all jene, die sich in einem normal funktionierenden Markt von ihrem Verdienst nicht erhalten können, und einer Umverteilung, die eine „gerechte“ Entlohnung in allen wichtigeren Berufen zum Ziel hat – d.h. zwischen einer Umverteilung, bei der die große Mehrheit, die sich ihren Lebensunterhalt verdient,*

zustimmt, jenen, die das nicht können, etwas zu geben, und einer Umverteilung, bei der eine Mehrheit einer Minderheit etwas wegnimmt, weil die letztere mehr hat. Im ersten Fall bleibt der unpersönliche Anpassungsprozeß, in dem jeder seine Beschäftigung wählen kann, erhalten; im zweiten Fall werden wir einem System immer näher gebracht, in dem den Menschen von der Behörde gesagt werden muß, was sie zu tun haben (VdF: 409).

Damit relativiert Hayek seine Ablehnung jeder Form von Umverteilung. Aus dieser Stelle wird deutlich, dass es ihm bei seiner Kritik an sozialstaatlichen Maßnahmen weniger um die Umverteilung als Mittel, als um das Ziel der Umverteilung geht. Diese ist dann abzulehnen, so ließe sich dieser Gedanke ausbuchstabieren, wenn sie das Instrument zur Durchsetzung partikularistischer oder egalitaristischer Ziele ist, die beide illegitim sind. Sie ist jedoch dann gerechtfertigt, wenn sie allen Individuen zu Gute kommt und demnach als Allgemeininteresse (vgl. RGF 156f) aufzufassen ist. Dass nicht nur die Empfänger umverteilender Maßnahmen profitieren, sondern auch die Geber und somit ein wirkliches Allgemeininteresse (anders ausgedrückt: ein distributiver Nutzen) vorliegt, lässt sich mit den beiden bereits angeführten Argumenten der Erhaltung der spontanen Ordnung sowie der Erhaltung des sozialen Friedens belegen.

An sich ist eine transzendente Argumentation überzeugend, die eine Freiheitsbeschränkung dann zulässt, wenn sich daraus ein distributiver Nutzen für alle Individuen ergibt. Binnentheoretisch zeigt sich hier jedoch erneut eine Spannung, die bereits bei der epistemologischen Kritik auftauchte. Die auf das Allgemeinwohl abzielende Argumentation, wie sie hier zur Begründung der Mindestsicherung gegeben wird, ist vor dem Hintergrund des betont hohen Stellenwerts der individuellen Freiheit nicht ganz unproblematisch. Zwar entspricht die Umverteilung im Dienste der sozialen Sicherheit der Definition des legitimen Zwanges, da sie „im Dienste des Allgemeinwohls oder des allgemeinen Besten notwendig ist“ (RGF: 151), doch es wird nicht ganz klar unter welchen Bedingungen und in welchen Kontexten, nach welchen Prinzipien und in welchem Ausmaß ein Eingriff in die individuelle Freiheit zulässig ist. Der individuelle Freiheitsbereich scheint einer gewissen Willkür unterworfen zu sein. Bei der Theorie der Gruppenselektion konnte man deutlich sehen, dass hier der Vorteil

der Gruppe zentral war. Welche Regel auch immer dem Bestehen der Gruppe dienlich ist, wird durch diesen Nutzen legitimiert. Bei der Existenzsicherung hingegen geht es um den transzendentalen, distributiven Nutzen.

Nochmals sei gesagt, dass diese letztere Argumentation durchaus plausibel ist. Meines Erachtens stellt sie eine überaus schlüssige und überzeugende Legitimation sozialstaatlichen Handelns vor dem Hintergrund eines methodologischen Individualismus dar. Problematisch ist jedoch die binnentheoretische Spannung, die sich aus dem Verhältnis zur Theorie der kulturellen Evolution ergibt. Das Kriterium des distributiven Nutzens, das im Rahmen der Existenzsicherung auftaucht, wird bezüglich der Regelgenese und Regellegitimation nicht verwendet. Die funktionalistische Argumentationsstrategie Hayeks, die sich aus seiner epistemologischen Skepsis speist, springt zwischen kollektivem und distributivem Nutzen hin und her. Auswirkungen hat diese Problematik in erster Linie auf die individuelle Freiheit, die doch stets befördert und geschützt werden soll.

### II.6.3 Fazit

Es wurde gezeigt, dass die sozialetische Kritik auf der semantischen und epistemologischen Kritik aufbaut: Soziale Gerechtigkeit, verstanden als Verteilungsgerechtigkeit, ist auf das System der Katallaxie nicht anwendbar, da es hier erstens keine von einem menschlichen Verstand gelenkte Verteilung gibt, keinen gemeinsamen Kuchen, der unter die Marktteilnehmer von einer zentralen Instanz aufgeteilt werden müsste. Zweitens ist es epistemologisch nicht möglich, eine derartige Verteilung künstlich herzustellen, da es kein gesichertes Wissen darüber geben kann, was jedem Einzelnen gerechterweise zukommt.

Die sozialetische Kritik fügt dem nun eine weitere Dimension hinzu. Eine Korrektur der Ergebnisse des Marktspiels sei zudem drittens illegitim, da dieses Spiel nach für alle gleichermaßen gültigen Spielregeln und somit gerecht abgelaufen sei. Die nachträgliche Ergebniskorrektur führe das Spiel selbst ad absurdum und sei in höchstem Maße ungerecht. Ergebniskorrektur bedeutet eine

Umverteilung von den Gewinnern zu den Verlierern und kann entweder Ausdruck einer Gleichheitsforderung sein, die eine Angleichung ökonomischer Positionen erstrebt oder schlicht Ausdruck eines neidvollen Anspruchsdenkens der weniger Erfolgreichen. In beiden Fällen, der egalitaristischen wie der partikularistischen Forderung, ist der Anspruch unberechtigt. Sowohl die erzwungene materielle Gleichheit als auch die Robin-Hood-Mentalität bestimmter Gruppen, die sich auf Kosten anderer besser stellen wollen, sind mit einem System individueller Freiheit nicht vereinbar.

Generell lassen sich vier Typen einer Egalitarismuskritik konstatieren (Krebs 2000a: 17ff).

Der erste Typ wendet sich gegen die relationale bzw. komparative Gleichheitskonzeption. Demnach ergibt sich Gerechtigkeit nicht aus dem Verhältnis der Lebenssituationen von Personen, sondern bemisst sich an absoluten Standards wie etwa Bedürftigkeit. So ist etwa Hunger nicht deswegen ein Übel, weil es Personen gibt, die keinen Hunger leiden, sondern er ist ein Übel an sich. Relationale Gleichheit kann hier allenfalls als Maßstab für den Grad an Bedürftigkeit, nicht aber für die Bedürftigkeit selber fungieren. Folgt man Ansätzen des ersten Typs, so lässt sich Gleichheit nicht als Ziel von wohlfahrtsstaatlicher Umverteilung verstehen, sondern die Bekämpfung von Not.

Der zweite Typ wendet sich gegen den in vielen egalitaristischen Theorien grundlegenden Gedanken einer Kompensation von ausschließlich unverschuldeter Schlechterstellung. Gegen den Gedanken, wonach es nur um durch natürliche Ungleichheit (Talente, soziale Herkunft) verursachte Schlechterstellung geht, erhebt dieser Typ der Kritik den Vorwurf einer dreifachen Inhumanität:

Selbstverschuldete Not wird nicht kompensiert und die Betroffenen ihrem Schicksal überlassen. Falsches Mitleid mit Benachteiligten, die nicht selbst verschuldet schlechter gestellt sind, führt zu einer entwürdigenden Stigmatisierung. Da der Staat die Bedürftigkeit festlegt werden die Individuen entmündigt.

Geht man davon aus, dass egalitaristische Positionen dem Gedanken der Ermöglichung eines autonomen Lebens verhaftet sind (Shapiro 2007: 215), der



ihm als „personenethische Konzeption“ (Kersting 2000: 177) zugrunde liegt muss man hier einen Selbstwiderspruch verorten. Anstelle einer die persönliche Autonomie respektierenden Hilfe zur Selbsthilfe tritt ein Maternalismus (Höffe: 2007: 69), dessen „Ausgleichsmanipulationen“ (Kersting 2000: 177) als tiefer Eingriff in eine vom personenethischen Standpunkt aus unantastbare Sphäre anzusehen sind.

Der dritte Typ wirft egalitaristischen Theorien vor, sie verkennen die Komplexität sozialer Gefüge sowie der entsprechenden Gerechtigkeitsvorstellungen. Demnach gelten nicht in allen gesellschaftlichen Subsystemen dieselben Gerechtigkeits- und Verteilungsmaßstäbe. Ein Prinzipienmonismus, der die Gleichheit generalisiert und die sphärenspezifischen Grundsätze (etwa Leistung oder Bedarf) nicht anerkennt, geht an der sozialen Wirklichkeit vorbei.

Der vierte Typ schließlich argumentiert auf einer pragmatischen Ebene und kritisiert, dass die Implementierung von Gleichheitsvorstellungen schlicht undurchführbar sei. Demnach bringe es die zur Umsetzung von umfassender Gleichheit nötige Machtfülle mit sich, dass sich einige Individuen dieser Macht bedienen können, um sich selbst besser zu stellen. Darüber hinaus wird als weiterer Einwand die Kontingenz als prägender Faktor für das Leben des Menschen angeführt, der notwendig Lebenssituationen sich ungleich entwickeln lässt und auch durch zentralistische Planung nicht abgestellt werden kann.

Hayeks Egalitarismuskritik lässt sich unter Typ drei und vier einordnen. Eine am Prinzip Gleichheit orientierte Umverteilung von Einkommen verstößt eklatant gegen das auf dem Markt herrschende Prinzip der reinen Verfahrensgerechtigkeit und bedeutet zugleich eine Ausweitung staatlicher Macht, die in seiner Konzeption jedoch nicht bloß zur Selbstbereicherung für einige Wenige, sondern über kurz oder lang zur Knechtschaft führt. Genau hier weist die Hayeksche Kritik über die dargestellte Typisierung von egalitarismuskritischen Theorien hinaus. Das Kernargument seines Ansatzes besteht in der Gefahr einer Implementierung von Gleichheit für die individuelle Freiheit.

Als Besonderheit der Hayekschen Egalitarismuskritik lässt sich weiters die für seinen Ansatz spezifische epistemologische Argumentation anführen, wonach eine erzwungene materielle Gleichheit die Wissensproduktion und -vermittlung beschneiden würde.

Eine Umverteilung ist in diesem Modell nur dann sinnvoll, wenn sie transzendentalen Zwecken dient, d.h. wenn sie den spontanen Prozess der Katallaxie befördert oder zumindest absichert. Ein staatlich garantiertes und sanktioniertes Existenzminimum, das die weniger glücklichen Marktteilnehmer nicht ausscheiden lässt, sondern diese im Spiel hält und somit nicht nur den Wettbewerb als Entdeckungsverfahren befördert, sondern die Katallaxie auch vor der Bedrohung sozialer Unruhen schützt, ist demnach nicht nur zulässig, sondern sogar geboten.

Die staatliche Existenzsicherung ist jedoch als letztes Auffangnetz zu verstehen. Diesem vorgeschaltet sind soziale Sicherungssysteme, die den Einzelnen zur Selbstverantwortung verpflichten. Mit diesem Gedanken eines Sozialsystems auf Basis einer Pflichtversicherung hat Hayek meiner Ansicht nach ohne es zu wollen ein Gerechtigkeitsmoment ins Spiel gebracht. Dass der Einzelne es allen anderen Individuen einer Solidargemeinschaft schuldet, zunächst für sich selbst zu sorgen und Eigenverantwortung zu übernehmen und die Unterstützung der anderen nur dann in Anspruch zu nehmen, wenn die Selbsthilfe nicht oder nicht mehr möglich ist, lässt sich als Ausdruck einer Gerechtigkeitsforderung ansehen. Diese Form der Gerechtigkeit, deren wesentliches Merkmal Reziprozität ist, lässt sich jedoch nicht mehr als distributive Gerechtigkeit fassen. Hier betritt man das Feld der kommutativen Gerechtigkeit oder Tauschgerechtigkeit. Es ist meine These, dass sich die Kritik an der sozialen Gerechtigkeit in diese Richtung fruchtbar machen lässt (vgl. III.2).

Die sozialetische Kritik hat weiters gezeigt, dass Hayek soziale Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit ablehnt, indem er sich gegen die Korrektur von Marktresultaten wendet. Dabei ist seine Argumentation vorrangig gegen die Gleichverteilungspräsumption gerichtet, die eine gleiche Verteilung ökonomischer Ressourcen anstrebt.

In der sozialetischen Kritik kulminieren die verschiedenen Argumentationslinien des gesamten Ansatzes. Der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit liegt zunächst eine Fehldeutung ökonomischer Prozesse zugrunde. Das Marktspiel entzieht sich durch seinen Charakter als spontane Ordnung der Gerechtigkeitskategorie, da seine Ergebnisse nicht als intendierte Resultate menschlichen Handelns, sondern als Produkte eines von niemandem kontrollierten und geplanten Prozesses anzusehen sind.

Eine gerechte Verteilung ist zudem eine falsche Zuschreibung, da keine zentrale Instanz eine zielgerichtete Verteilung vornimmt. *Soziale Gerechtigkeit ist semantisch unzulässig.*

Will man dennoch eine gerechte Verteilung herstellen, müsste man zu jedem Zeitpunkt über das gesamte im Marktprozess verstreute Wissen verfügen, was einem einzigen menschlichen Verstand oder einer von Menschen gesteuerten Instanz nicht möglich sein kann. Demnach handelt sich um einen synoptischen Fehlschluss, wenn man glaubt, man könnte das Wissen darüber erlangen, was im jeweils konkreten Fall gerecht bzw. ungerecht sei. *Soziale Gerechtigkeit ist epistemologisch unmöglich.*

Dennoch gibt es den Versuch mittels sozialstaatlicher Maßnahmen wie der Umverteilung von Einkommen und Vermögen die Verteilungsgerechtigkeit zu verwirklichen, sei es um der Gleichheit willen, sei es aus purem Neid. Die Implementierung gerechter Verteilung muss, da sie dem Wesen der Katallaxie widerspricht, notwendig zu deren Umformung von einer spontanen in eine konkrete Ordnung durch totale staatliche Kontrolle führen. Planwirtschaft, Kollektivismus und Totalitarismus überformen die freiheitliche Gesellschaftsordnung. Anstelle der Freiheit des Individuums, seine eigenen Zwecke zu verfolgen, tritt der Zwang zur Verfolgung eines höchsten Kollektivzwecks. *Soziale Gerechtigkeit ist sozialetisch verwerflich.*

Alle drei Argumentationslinien haben in der Erhaltung der spontanen Ordnung ihren gemeinsamen Kern. Die spontane Ordnung, so könnte man meinen, ist

jedoch selbst kein Endzweck, sondern nur deshalb wünschenswert, weil sie die individuelle Freiheit ermöglicht.

Es mag daher den Anschein haben, dass Hayeks Verteidigung des Liberalismus und sein Ankämpfen gegen Totalitarismus und Kollektivismus notwendig und vorrangig als sozialetisch zu qualifizieren sei. Die Warnung vor dem Weg zur Knechtschaft, dessen erste Etappe die Herstellung sozialer Gerechtigkeit darstellt, zielt schließlich auf den Schutz der individuellen Freiheit. Der Verteidiger des Liberalismus strebt daher nach eigener Aussage eine „umfassende Neudarstellung der Grundprinzipien einer Philosophie der Freiheit“ (VdF: 4) an und will, vor allem in der *Verfassung der Freiheit*, eine „immer noch ausstehende Verflechtung der Philosophie, Jurisprudenz und Wirtschaftswissenschaft der Freiheit“ leisten (VdF: 6).

Somit wären die semantischen und epistemologischen Argumente gegen die soziale Gerechtigkeit letztlich nur der Aufputz für eine primär an der individuellen Freiheit orientierten, mithin sozialetischen Position.

Dieser Eindruck täuscht jedoch. Wie gesehen ist es keineswegs klar, welchen Stellenwert die individuelle Freiheit in seiner Konzeption genau hat. Sie ist zwar stets ein schützenswertes Gut, doch in welchem Ausmaß und unter welchen Bedingungen, erhellt aus dem bisher Angeführten nicht. Wie eine nähere Betrachtung zeigen soll, kommt der Freiheit nicht der Stellenwert eines an sich wünschenswerten normativen Prinzips zu. Vielmehr ist die freiheitsorientierte sozialetische Argumentation nur die Konsequenz aus der epistemologisch fundierten Theorie von Markt und Gesellschaft als spontane Ordnungen. Man könnte soweit gehen zu behaupten, dass auch Hayeks ökonomische Position eine primär erkenntnisorientierte und wissenstheoretische ist. Sein Hauptargument für die freie Marktwirtschaft und gegen ökonomische Planung liegt ja gerade in der Betonung der wissensschaffenden und wissensvermittelnden Funktion des freien Marktes und nicht etwa primär in der Steigerung des allgemeinen Wohlstandes. Ökonomische Effizienz bedeutet in diesem Modell in erster Linie effiziente Wissensnutzung bzw. Wissensteilung.

Ebenso verhält es sich mit der sozialemischen und politischen Stoßrichtung seines Ansatzes. Wie sich zeigen wird, ist letztlich die individuelle Freiheit hier nichts weiter als ein Instrument zur effektiven Wissensnutzung.

## II.7 Hayeks Freiheitstheorie

Während, wie Pies (2003: 30) anmerkt, bei zwei anderen großen Vertretern des Liberalismus im 20. Jahrhundert, Rawls und Buchanan, die Begriffe Gerechtigkeit (Rawls) und demokratischer Konsens (Buchanan) im Vordergrund stehen, ist in Hayeks Verständnis die Freiheit der Kernbegriff. Dieser Position kann man allein schon zustimmen, wenn man sich die Titel der drei Hauptwerke (*Der Weg zur Knechtschaft*, *Die Verfassung der Freiheit* und *Recht, Gesetz und Freiheit*) vergegenwärtigt. In zwei davon ist die Freiheit explizit Thema, in einem wird ihre Relevanz durch die Warnung vor dem ihr diametral entgegengesetzten Zustand, der Knechtschaft, betont.

Die *Verfassung der Freiheit* ist als dasjenige Werk anzusehen, in welchem die Freiheitstheorie am gründlichsten elaboriert wird.

In einer ersten, negativen Definition erscheint dort Freiheit als Abwesenheit von willkürlichem Zwang (VdF: 13). Sie bezeichnet den „Zustand, in dem ein Mensch nicht dem willkürlichen Zwang durch den Willen eines anderen oder anderer unterworfen ist“ (VdF: 14). In einer positiv gewendeten Formulierung wird Freiheit als individuelle Handlungsautonomie verstanden und somit als die Bedingung der Möglichkeit selbst gesetzte Zwecke zu verfolgen (VdF: 17).

Zwang meint hier, dass das Individuum durch Vorschreibung eines fremden Zieles an der Verfolgung eigener Ziele gehindert wird. Die Handlungsumstände einer Person werden dabei so manipuliert, dass sie in ihrem Handeln nicht mehr eigenen Zwecken folgen kann, sondern nach fremden Zwecken handeln muss (VdF: 29). Hayek bemängelt, dass es im Deutschen keine Unterscheidung zwischen dem von Menschen intendierten Zwang und den durch unbeabsichtigte Faktoren verursachten Zwang gäbe, was im Englischen durch *coercion* gegenüber *compulsion* ausgedrückt wird (VdF: 171). Zwang im eigentlichen Wortsinn, mithin *coercion*, setze jedoch absichtsvolles Handeln voraus: Ein Individuum wird nicht einfach von der Verfolgung seiner Zwecke abgehalten, sondern muss einem fremden Zweck dienen. *Compulsion* hingegen, der Druck der Umstände, sei nur metaphorisch als Zwang aufzufassen.

Diese Unterscheidung ist, wie Batthyány in seiner höchst detaillierten Studie zum Zwangsbegriff bei Hayek gezeigt hat, wesentlich für die Freiheitstheorie. Der Zwang lasse sich sogar als „Schlüsselbegriff schlechthin im Werk Hayeks“ (Batthyány 2007: 1) verstehen. Um das Profil seines Freiheitsbegriffes zu schärfen, arbeite dieser sich hauptsächlich am entgegen gesetzten Begriff des Zwangs ab (Batthyány 2007: 169).

Indem der Fokus auf den menschengemachten Zwang gelegt wird, werden Sachzwänge, wie sie sich etwa aus ökonomischer Schlechterstellung ergeben, definitorisch ausgeschlossen. Man kann hier bereits erahnen, welchen konzeptuellen Zweck diese Einschränkung auf absichtsvoll herbeigeführten Zwang hat. Damit soll die Theorie der spontanen Ordnung der Gesellschaft und des Marktes argumentativ gestärkt werden. Da die Resultate der spontanen Ordnungsprozesse Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs darstellen, lassen sich ökonomische Sachzwänge nicht als Zwang im eigentlichen Sinn und somit nicht als freiheitseinschränkend verstehen (VdF: 174ff). Demnach könne nur gezieltes, absichtliches Handeln, d.h. konstruktivistische Planung und Intervention in die Katallaxie oder das Gesellschaftsgefüge als Zwang gelten, nicht aber die Mechanismen der spontanen Ordnungsprozesse. Ebenso, wie die spontanen Ordnungen keine ungerechten Wirkungen zeitigen können, sondern notwendig gerechte Regeln bzw. eine gerechte Verteilung generieren, sind ihre Resultate per definitionem freiheitsfördernd.

Um die bedrohte individuelle Freiheit zu sichern, brauche es einen privaten, von willkürlicher Intervention geschützten Bereich, der jedem Einzelnen zukommt (VdF: 17). Da sowohl für die Verfolgung je individueller Ziele wie auch für den gesamtgesellschaftlichen Nutzen Zwang sich als schädlich erweist, ist eine umfassende Freiheit und eine Minimierung von Zwang wünschenswert. Dieser kann jedoch nicht völlig beseitigt werden. Um die Freiheit des Einzelnen zu sichern, d.h. andere davon abzuhalten, in seinen Freiraum zu intervenieren, ist Zwang nötig (VdF: 29). Diese Art von Zwang darf aber nicht vom Willen eines Einzelnen oder einer Gruppe abhängen, da diese sonst ihre Ziele allen anderen

aufzwingen könnten. Um dieser Gefahr zu entgehen bedürfe es Regeln, die freiheitskonformes und freiheitseinschränkendes Verhalten festlegen und einer Zwangsgewalt, welche diese Regeln sanktioniert. Die Regeln müssen allgemein gültig sein, d.h. sie dürfen niemanden bevorzugen oder benachteiligen, was auch für die Zwangsgewalt gelten müsse, welche die Regeln durchsetzt (VdF: 197f). Weiters müssen die Regeln abstrakt sein, d.h. allgemeine Rahmenbedingungen des Handelns festlegen, ohne konkrete Handlungen vorzuschreiben (VdF: 195).

Zentral ist hier der Gedanke der Freiheit unter dem Gesetz, der den Kern der liberalen Freiheitsauffassung ausmache (Hayek 1973: 229). Das Recht wird nicht als Beschränkung, sondern als Schutz und Gewährleistung der individuellen Freiheit aufgefasst. Dazu muss es jedoch so gestaltet sein, dass es den individuellen Freiheitsraum gegen willkürliche Intervention schützt (VdF: 29; Hayek 1973: 230), d.h. aus abstrakten Regeln bestehen. Staatliche Zwangsgewalt dürfe nur zu dem Zweck ausgeübt werden, diese Regeln durchzusetzen (VdF: 282ff). Der Gedanke der Gesetzesherrschaft bzw. des Rechtsstaatsprinzips ist als „meta-juristische Lehre“ (VdF: 285) zu verstehen, da es hierbei nicht um konkrete Gesetze, sondern um deren Möglichkeitsbedingung geht. „Sie ist eine Lehre, die sagt, was recht sein soll, welche allgemeinen Eigenschaften die einzelnen Gesetze besitzen sollen“ (VdF: 284). Um zu verhindern, dass eine legislative Instanz Gesetze nach Gutdünken erlässt, beschränkt das Rechtsstaatsprinzip die Macht dieser Instanz (VdF: 284f). Das Rechtsstaatsprinzip ist somit eine notwendige Voraussetzung der individuellen Freiheit, welche nur unter dem Gesetz bestehen kann.

Hayek nimmt nun weitere Präzisierungen des Begriffs Freiheit vor und arbeitet drei Aspekte der heraus.

Die bereits angesprochene Handlungsautonomie bezeichnet er als individuelle Freiheit. Davon grenzt er die politische (VdF: 18) und die innere bzw. subjektive Freiheit (VdF: 20f) ab. Letztere beschreibt er auch als metaphysische Freiheit und subsumiert darunter den Aspekt der Willensfreiheit. Dieser Freiheitsaspekt wird von Hayek vernachlässigt, da für ihn der intersubjektive Charakter der Freiheit, welcher die individuelle wie die politische Freiheit prägt, von Belang ist (vgl. Bouillon 1997: 41).



Die individuelle Freiheit ist nach dieser Ansicht in zweifacher Hinsicht von Intervention bedroht: einerseits kann es bei der Verfolgung individueller Ziele zu Konflikten kommen, die dazu führen, dass ein Individuum versucht, einem anderen seine eigenen Zielvorstellungen aufzuzwingen. Andererseits besteht die Gefahr staatlicher Willkür, welche den Einzelnen zu instrumentalisieren versucht. In beiden Fällen wird ungerechtfertigter, weil nicht von abstrakten Regeln gedeckter und somit willkürlicher Zwang auf den Einzelnen ausgeübt.

Eine freiheitliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung kann nur ent- bzw. bestehen, wenn der Einzelne den Freiraum besitzt, sein je eigenes Wissen nach eigenem Gutdünken anzuwenden, was, wie gesehen, durch die katallaktische Vermittlung allen anderen ebenfalls zugutekommt. Diese gesellschaftliche Wissensteilung setzt einen Bereich individueller Handlungsautonomie voraus, eine Art Experimentierfeld für die Entdeckung neuer Handlungsstrategien. Die willkürliche Intervention in den Freiheitsbereich hat demnach nicht nur Auswirkungen für den Betroffenen. Es entsteht auch ein Schaden für die Allgemeinheit, da die Funktion des Betroffenen als Wissensproduzent beeinträchtigt wird (VdF: 173).

Daraus ergibt sich ein quasi epistemologisches Argument gegen den Zwang: Je mehr eine Gesellschaft von Zwang geprägt ist, je weniger experimenteller Spielraum den Individuen zur Verfügung steht, desto geringer muss der Wissenszuwachs und -transfer ausfallen. Das in der Gesellschaft verstreute Wissen wird in einer zu stark von Zwang geprägten Ordnung nicht mehr optimal genutzt. Somit muss das politische System die höchstmögliche Minimierung von Zwang leisten, um individuelle Freiheit und dadurch das Weiterbestehen des spontanen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems zu garantieren.

Bezüglich der rein negativen Formulierung - Freiheit als Abwesenheit von Zwang - folgt Hayek, wie er selber anmerkt, der Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit bei Isaiah Berlin (VdF: 26; vgl. Berlin 1969: 121ff). Die negative Freiheit bezieht sich dabei auf das Freisein von Zwang. Auch Berlin geht von einem jedem Individuum zukommenden Bereich aus, der vor Intervention geschützt werden muss. Zwar beschränken sich die individuellen Freiheitsräume

wechselseitig, wobei die Grenzziehung durch das sanktionsbefugte, d.h. zwangsbefugte Recht erfolgt, doch muss es einen Kernbereich geben, der vor jeglicher Intervention und jeglicher Art von Zwang unangetastet bleibt („minimum area of personal freedom“; Berlin 1969: 124).

Davon unterscheidet Berlin die positive Freiheit (Berlin 1969: 131ff). Sie beruhe auf dem Bestreben, sein eigener Herr zu sein und unabhängig von äußeren Beschränkungen handeln zu können. Es handelt sich also nicht (oder besser: nicht nur) um das Freisein von etwas, sondern um die Freiheit, etwas zu tun. Interessant ist, dass Berlin die Auffassung von positiver Freiheit genau jenen Strömungen zuschreibt, die bei Hayek rationalistische Konstruktivismen heißen (Berlin 1969: 141ff). Der aufklärerische Glaube an die deliberative Funktion des Wissens habe demnach dazu geführt, dass die „scientific determinists“ des 18. Jahrhunderts naturwissenschaftliche Methoden auf die Sozialwissenschaften übertragen haben. Die „positive doctrine of liberation by reason“ (Berlin 1969: 144) führte jedoch oftmals zu ihrer Intention entgegengesetzten Konsequenzen, indem sie zur Grundlage totalitärer Konzepte wurde. Marx figuriert hier für Berlin als prominentestes Beispiel. Positive Freiheit lässt sich nach Berlin als Macht zu bzw. über etwas interpretieren (Berlin 1969: 131ff), und auch diese Interpretation nimmt Hayek auf.

Positive Freiheit, verstanden als Macht (WzK: 25f), gebe den Individuen ein Instrument an die Hand, das es ihnen erlaubt, Zwang im Sinne von *coercion* auszuüben. Die beiden Formen der Freiheit seien demnach nicht einfach als zwei Seiten derselben Medaille aufzufassen, sondern vielmehr als Antagonismen.

Somit ergibt sich auch für Hayek aus der Fehlinterpretation der Freiheit als Macht die er vor allem dem Sozialismus unterstellt, ein Argument gegen die positive Freiheit. Die Sozialisten wollten nicht mehr, wie noch der Liberalismus, nur den willkürlichen, menschengemachten Zwang der Despotie bekämpfen, sondern strebten nach einer „Freiheit von Not“ durch „eine Befreiung aus dem Zwang der Umstände“ (WzK: 25). Die planwirtschaftliche Umgestaltung der Ökonomie sollte dieses Ziel erreichen. Die Hayeksche epistemologische Skepsis steht jedoch der marxistischen Ansicht, wonach eine Beherrschung und Kontrolle aller

Lebensumstände möglich sei, diametral entgegen (Kukathas 1989: 11). Vielmehr führe diese vermeintliche Beherrschung der Natur zu einer uneingeschränkten Herrschaft über den Menschen. Der erhoffte „Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ (WzK: 25.) erwies sich in Wahrheit als Weg zur Knechtschaft (WzK: 26).

Katallaxie und individuelle Freiheit sind demnach notwendig miteinander verknüpft und bedingen sich wechselseitig. Vor diesem Hintergrund ist die Einschätzung von Amartya Sen, einem weiteren Wirtschaftsnobelpreisträger, nur bedingt richtig (vgl. Sen 2002a). Sen analysiert den Hayekschen Ansatz der Katallaxie auf der Grundlage seiner eigenen Unterscheidung von Freiheitskonzeptionen in „*opportunity-aspects*“ und „*process-aspects*“ (Sen 2002a: 506). Während in ersteren die Freiheit als Möglichkeitsbedingung individueller Zielerreichung figuriert, wird sie in letzteren als Autonomie bezüglich der Zielwahl aufgefasst (Sen 2002a: ebd.; ausführlicher zu dieser Differenzierung vgl. Sen 2002b). Der *opportunity-aspect* wird mit positiver Freiheit identifiziert (Sen 2002a: 511), den *process-aspect* versteht Sen als negative Freiheit (Sen 2002a: 508). Diesem letzteren Konzept ordnet er nun die Position Hayeks zu (Sen 2002a: 507).

Doch diese Klassifizierung ist nicht ganz zutreffend. Es ist richtig, dass Hayek den Gedanken positiver Freiheit ablehnt, jedoch lässt sich sein Freiheitsverständnis nicht auf den *process-aspect* verkürzen. Vielmehr ist die negative Freiheit, bei Sen die Autonomie der Zielwahl, die Möglichkeitsbedingung der Teilnahme am Katallaxie-Prozess. Dieser wiederum stellt die Möglichkeitsbedingung der individuellen Zielerreichung dar. *Process-aspect* und *opportunity-aspect*, also negative Freiheit und Katallaxie, stützen sich gegenseitig und es bedarf in diesem Verständnis keiner positiven Freiheit.

Aus der Hayekschen Regeltheorie lässt sich zudem folgern, dass positive Freiheit aus epistemologischer Perspektive als unzulässig aufgefasst werden muss. Aufgrund des notwendig beschränkten Wissens können die Verhaltensregeln ausschließlich negativ formuliert sein, mithin nur festlegen, was verboten ist. Positive Freiheit würde jedoch Regeln, die festlegen, was man tun darf, mithin Gebote implizieren. Demnach müsste der Freiheitsbereich des Einzelnen genau

definiert werden, was sich jedoch hinsichtlich der Funktion der spontanen Ordnung verbietet. Erstens würde eine derartige Festlegung eine Anmaßung von Wissen bedeuten, zweitens wäre somit das individuelle Experimentieren mit Verhaltensweisen von vornherein eingeschränkt und nicht mehr prinzipiell ergebnisoffen. Dadurch würde auch der offene Prozess der dezentralen Wissensschöpfung und -vermittlung erheblich beeinträchtigt.

Hier zeigt sich, dass sich die epistemologische Dimension der Theorie der spontanen Ordnungen nur vordergründig als Hilfskonstruktion verstehen lässt, die den Wert der individuellen Freiheit verdeutlichen soll. Folgt man der Argumentation, verhält es sich genau umgekehrt: Hayek versteht Freiheit primär als einen Zustand, in welchem jedes Individuum sein Wissen für seine eigenen Zwecke optimal einsetzen kann (RGF: 58).

### II.7.1 Das funktionalistische Argument

Dass ein Bereich persönlicher Handlungsautonomie, der jedem Individuum zukommt, eine optimale Wissensnutzung garantiert und somit eine funktionierende spontane Ordnung aufbaut, ist für Hayek das zentrale Argument für die individuelle Freiheit. Unter der Kapitelüberschrift „Das Argument für die Freiheit gründet sich auf der Erkenntnis unserer Unwissenheit“ (VdF: 39) führt er aus,

daß nämlich das Argument für die individuelle Freiheit hauptsächlich auf der Erkenntnis beruht, daß sich jeder von uns unvermeidlich in Unkenntnis eines sehr großen Teils der Faktoren befindet, von denen die Erreichung unserer Ziele und unserer Wohlfahrt abhängt. (VdF: ebd.)

Und indem er explizit den Zusammenhang zwischen Freiheit und Wissensnutzung herstellt, fährt er fort:

Wir verdanken es den wechselseitig einander angepaßten Handlungen vieler Menschen, dass mehr Wissen genützt wird, als irgendeine Einzelperson besitzt oder als der Verstand synthetisch bilden könnte; und dank solcher Verwertung von

verstreutem Wissen werden Errungenschaften möglich, die größer sind, als irgendein Einzelverstand voraussehen kann. Weil die Freiheit einen Verzicht auf direkte Lenkung der individuellen Bemühungen bedeutet, kann eine Gesellschaft freier Menschen von weit mehr Kenntnissen Gebrauch machen, als die Vernunft des weisesten Herrschers erfassen könnte. (VdF: 42)

Freiheit als Bedingung der Möglichkeit, eigene Ziele zu verfolgen, ist eine Auffassung, die man von einem Vertreter des methodologischen Individualismus durchaus erwartet. Der hohe Stellenwert des Individuums ist schließlich auch ein zentraler Faktor der philosophischen Tradition des klassischen Liberalismus, auf die Hayek sich beruft. Überraschenderweise ist die individuelle Handlungsautonomie für ihn jedoch nicht an sich wünschenswert. Sie erhält ihre Relevanz erst durch ihre Funktion. So versteht er Freiheit nicht als Wert, sondern als Möglichkeitsbedingung des Experimentierens mit Verhaltensweisen und damit als „Quelle und Vorbedingung für die meisten moralischen Werte“ (VdF:7).

Ließe sich demnach sagen, dass Hayek bezüglich der Freiheit entgegen der von ihm nach eigener Aussage verfolgten individualistischen Methode erneut - wie schon bezüglich der Regevolution - utilitaristisch argumentiert (Baumgarth 1978: 19)? Schließlich spricht er in einem Rückblick auf die *Verfassung der Freiheit* explizit davon, in seiner Argumentation für die Freiheit eine „utilitaristische Begründung dieses Ideals“ gegeben zu haben, „eine rationale Begründung - eine Rechtfertigung für unsere Gefühle uns selbst gegenüber und gegenüber solchen, die sie nicht teilen“ (Hayek 1963: 68).

Meiner Ansicht nach ist dem nicht so, auch wenn hier ein Selbstzeugnis der utilitaristischen Begründung vorzuliegen scheint. Hayek wie auch seine Kritiker unterliegen hier nur einer terminologischen Ungenauigkeit, indem eine funktionale oder auf Zweckmäßigkeit basierende Argumentation mit einer utilitaristischen gleichgesetzt wird. Inwiefern dieses Argument als funktionalistisch zu bezeichnen ist, lässt sich leicht zeigen. Freiheit als Handlungsautonomie erfüllt eine wichtige epistemologische Funktion, indem sie die Produktion und Vermittlung von Wissen ermöglicht, das in einem sehr breiten Sinne, sowohl explizit als Faktenwissen als auch implizit, gespeichert in tradierten Verhaltensregeln und Institutionen, verstanden wird. Dass dieses Wissen

verfügbar gemacht, vermittelt und umgesetzt wird, kommt jedem Teilnehmer am Spiel der Katallaxie zugute. Demnach hat jeder Spieler ein Interesse daran, dass jedem anderen ebenfalls ein individueller Freiheitsraum zukommt, innerhalb welchem dieser sein jeweiliges Wissen nutzen kann.

Diese Argumentation ist nicht utilitaristisch, da sie nicht das größte Glück der größten Zahl, sondern das Glück aller, besser gesagt die Möglichkeit aller auf Glück betrifft. Die Freiheit jedes Einzelnen nützt - unter der Voraussetzung der Katallaxie - jedem Einzelnen. Folgt man der Höffeschen Unterscheidung von kollektivem und distributivem Nutzen (Höffe 2002: 75), so lässt sich die Hayeksche Konzeption der individuellen Freiheit letzterem zuordnen. Freiheit qua individueller Handlungsautonomie ist deshalb wünschenswert, weil sie durch ihre Funktion der Wissensproduktion den Nutzen aller befördert. Es geht demnach nicht um das größte Glück der größten Zahl, mithin um den kollektiven Nutzen, sondern um das Allgemeininteresse, den distributiven Nutzen, weshalb es sich hier nicht um eine utilitaristische Argumentation handelt.

Hayek hätte gut daran getan, von einer quasi-utilitaristischen Begründung zu sprechen, aber das ist letztlich Makulatur. Der Sache nach hat man es mit einer funktionalistischen Begründung zu tun. Wesentlich ist hierbei nicht die Begrifflichkeit, sondern die Konsequenz dieses Arguments. Es lässt sich nämlich der Schluss ziehen, dass individuelle Freiheit nicht an sich einen *Wert* darstellt und zusätzlich einen *Nutzen* mit sich bringt, sondern dass sie ihren Wert erst durch ihren Nutzen erhält. Die Freiheit ist hierbei kein normatives, sondern ein instrumentales Prinzip (Zeitler 1995: 169). Hierin besteht die Pointe des Hayekschen Ansatzes und der Kern seines Hauptargumentes für die individuelle Freiheit. Der erste Teil der *Verfassung der Freiheit* (VdF: 11-167), in welchem dieses letztlich funktionalistische Kernargument ausgearbeitet wird, trägt bezeichnenderweise den Titel „Der Wert der Freiheit“.

Durch das Herausarbeiten des distributiven Nutzens individueller Freiheit gewinnt die Argumentation für eine freie Gesellschaftsordnung an Überzeugungskraft. Was Hayek hier präsentiert, lässt sich als eine transzendente Theorie der Freiheit darstellen. Freiheit qua Handlungsautonomie ist die Möglichkeitsbedingung

individueller Zielverfolgung und daher für alle Individuen wünschenswert, gleichgültig, welche Ziele sie verfolgen. Um überhaupt ein bestimmtes Ziel verfolgen zu können, muss zunächst einmal der nötige Handlungsspielraum in Form individueller Freiheit vorhanden sein. Demnach kann niemand die individuelle Handlungsfreiheit vernünftigerweise ablehnen, ganz gleich, welche Ziele er auch verfolgen mag (vgl. Höffe 1991: 26; Höffe 2002: 388ff).

Man kann diese Konzeption als in einem doppelten Sinne transzendental verstehen. Einerseits ist die individuelle Freiheit die Möglichkeitsbedingung der Zielverfolgung, andererseits kommt der Katallaxie die Funktion zu, Bedingung der Möglichkeit von individueller Freiheit zu sein.

Hier treffen Freiheitskonzeption und die Rechtfertigung des Existenzminimums argumentativ zusammen. Beide haben letztlich die transzendente Funktion, die Möglichkeitsbedingungen individuellen Handelns zu sichern, indem sie die spontane Ordnung der Katallaxie aufrecht erhalten.

Zwar lässt sich der Vorwurf einer utilitaristischen Begründung der individuellen Freiheit entkräften, nicht jedoch der Vorwurf binnentheoretischer Inkonsequenz. In Hayeks Werk gibt es nämlich zahlreiche Stellen, die dieser transzendentalen oder funktionalen Konzeption der Freiheit widersprechen. So fordert er trotz der funktionalistischen Argumentation etwa in dem Aufsatz *Die Ursachen der ständigen Gefährdung der Freiheit* (Hayek 1963), demselben Aufsatz, in welchem er von einer utilitaristischen Begründung der Freiheit gesprochen hatte:

Eine wirksame Verteidigung der Freiheit muß daher notwendig unbeugsam, dogmatisch und doktrinär sein und darf keine Zugeständnisse an Zweckmäßigkeitserwägungen machen. Die Forderung nach Freiheit kann nur erfolgreich sein, wenn sie als allgemeines Prinzip der politischen Moral betrachtet wird, dessen Anwendung im Einzelfall keiner Rechtfertigung bedarf.  
(Hayek 1963: 65)

Die Problematik liegt darin, dass Hayek sich nicht mit der funktionalistischen bzw. transzendentalen Begründung begnügt, sondern zusätzlich noch eine deontologische Argumentation heranzieht. An dieser Problematik scheiden sich auch die Interpreten.

Steele (2007: 46) attestiert der Freiheit bei Hayek eine moralische und eine pragmatische Komponente. In moralischer Hinsicht sei sie Quelle und Bedingung gesellschaftlicher Werte, in pragmatischer Hinsicht begünstige sie die optimale Wissensnutzung und ist somit die Möglichkeitsbedingung der Erreichung individueller Ziele.

Fraglich ist, ob man, wie Steele, die Rolle der Freiheit in diesem Kontext tatsächlich als moralisch beschreiben kann. Quelle der Werte ist die Freiheit nämlich insofern, als sie die Möglichkeitsbedingung für das Experimentieren mit Verhaltensweisen und Lebensstilen darstellt, also einer bestimmten Form der Wissensteilung und -nutzung. Man kann daher die These vertreten, dass die moralische oder primär sozialetische Dimension der Freiheit bei Hayek gar nicht reflektiert ist. Sein Konzept läuft auf die wissensschaffende Funktion der negativen Freiheit hinaus.

Daher ist auch Zeitler (1995:16) nicht Recht zu geben, wenn er eine primär ethische Dimension der Freiheit bei Hayek feststellt, da dieser „der Freiheit den Charakter eines unverzichtbaren Ideals zubilligt.“ Dies geschieht tatsächlich nur vereinzelt und dann jeweils bloß als lapidare Feststellung. So spricht er zwar manchmal von einem „Freiheitsideal“ (VdF: 2). Diese Behauptung wird allerdings nirgends ausgeführt oder begründet und nirgendwo wird die Spannung zwischen deontologischen und funktionalem Charakter aufgelöst.

Auch Prisching hält (1989: 77) fest, dass man es bei diesem Konzept individueller Freiheit nicht mit einer ethischen Argumentation zu tun habe. Freiheit sei hier zunächst das „funktionale Erfordernis“ (Prisching 1989: ebd.) der individuellen Zielerreichung. Zugleich werde durch die gesellschaftliche Wissensteilung der Nutzen aller im Sinne eines unsichtbaren Hand-Modells befördert.

Es handelt sich bei der funktionalistischen bzw. transzendentalen Begründung der individuellen Freiheit jedoch nicht um eine weitere Argumentationsstrategie, die neben der deontologischen her läuft, sondern um die zentrale Begründung. Die



epistemologische Funktion ist explizit das entscheidende Argument für die Freiheit.

Wenn es allwissende Menschen gäbe, wenn wir nicht nur alles wissen könnten, wovon die Erfüllung unserer gegenwärtigen Wünsche abhängt, sondern auch alle unsere zukünftigen Bedürfnisse und Wünsche, gäbe es wenig zugunsten der Freiheit zu sagen. Und andererseits würde Freiheit des Einzelnen vollkommene Voraussicht natürlich unmöglich machen. Freiheit ist wesentlich, um Raum für das Unvorhersehbare und Unvoraussagbare zu lassen; wir wollen sie, weil wir gelernt haben, von ihr die Gelegenheit zur Verwirklichung vieler unserer Ziele zu erwarten. Weil jeder Einzelne so wenig weiß, und insbesondere, weil wir selten wissen, wer von uns etwas am besten weiß, vertrauen wir darauf, daß die unabhängigen und wettbewerblichen Bemühungen Vieler die Dinge hervorbringen, die wir wünschen werden, wenn wir sie sehen. (VdF: 40)

Diese Stelle aus der *Verfassung der Freiheit* lässt keinen Zweifel mehr daran, dass der Schwerpunkt der Argumentation für die individuelle Freiheit klar auf der wissensproduzierenden Funktion liegt und nicht auf den gelegentlich eingestreuten deontologischen Bemerkungen, die allenfalls als Lippenbekenntnisse, nicht jedoch als systematische Argumentation aufgefasst werden können.

Für die Hayeksche Argumentation ist einzig der funktionale Aspekt der Freiheit wirklich relevant, den auch Zeitler sieht und ihn noch in einen instrumentalen Aspekt (bezüglich der fortschrittsfördernden Funktion) und einen epistemologischen Aspekt (bezüglich der Funktion effizienter Wissensverwertung) aufgliedert (Zeitler 1995: 16). Diese Differenzierung übersieht jedoch, dass die effiziente Wissensverwertung letztlich dem evolutionären Fortschritt sowie den individuellen ökonomischen Zielen dient, wodurch der epistemologischen Komponente stets ein instrumentaler Charakter zukommt.

Die instrumentale, transzendente, quasi-utilitaristische oder, wie ich sie aus den genannten Gründen bezeichnen will, funktionalistische Argumentation wäre an sich unproblematisch, wenn nicht zusätzlich noch deontologische Bekenntnisse eingestreut werden würden. Es hat dadurch nämlich den Anschein, Hayek springe

zwischen deontologischer und funktionalistischer Begründung hin und her, was eine gewisse binnentheoretische Spannung erzeugt.

Es gibt jedoch auch Stimmen, wie etwa Pies (2003: 30), welche nahe legen, die Zweckmäßigkeit der Freiheit als Ergänzung zu ihrem absoluten Wertcharakter zu verstehen. Es sei kein Zufall, dass sich das funktionale Argument gerade in der *Verfassung der Freiheit* findet. Schließlich sei es das Ziel dieses Werks, den Freiheitsbegriff wieder als zentralen Begriff des Liberalismus stark zu machen.

Meiner Ansicht nach liegt hier eine doch sehr wohlwollende Lesart vor. Selbst wenn man zugesteht, dass die funktionalistische Argumentation nur als Ergänzung zu verstehen ist, was, wie ich zu zeigen versucht habe, nicht haltbar ist, so stellt sich die Frage nach der deontologischen Stoßrichtung der Argumentation. Wo ist die theoretische Grundlegung, die systematische Ausarbeitung dieser Argumentation zugunsten der Freiheit als absolutem Wert?

Im gesamten Hayekschen Werk findet sich keine einzige Stelle, die eine solche elaborierte Argumentation böte.

Ich will hier zudem die These stark machen, dass eine deontologische Freiheitstheorie ohne binnentheoretische Widersprüche gar nicht vertreten werden kann, da aus dem evolutionären Ansatz notwendig ein moralischer Relativismus folgen muss. Belege für diesen Relativismus lassen sich eindeutig nachweisen.

An mehreren Stellen wird die relativistische Position klar gestellt. Explizit heißt es etwa in dem Aufsatz *Sozialismus und Wissenschaft* (Hayek 1976a):

Wie sehr es uns auch mißfallen mag, wir sind immer wieder gezwungen, anzuerkennen, daß es in Wahrheit keine wie auch immer gearteten absoluten Werte gibt, noch nicht einmal einen solchen wie das menschliche Leben, das zu opfern wir immer wieder bereit sind, und das wir auch für höhere Ziele opfern müssen, wenn es etwa darum geht, ein Leben einzusetzen, um eine größere Zahl anderer Leben zu retten. (Hayek 1976a: 154)

Und in der *Verfassung der Freiheit* ist unter der Überschrift „Freiheit und Veränderung der Werte“ (VdF: 47f) zu lesen:

Wir wissen nicht mehr, als daß die endgültige Entscheidung über Gut und Böse nicht durch individuelle menschliche Weisheit fallen wird, sondern durch Untergang der Gruppen, die die „falschen“ Ansichten hatten. (VdF: 48)

Dass man auch vereinzelt Stellen findet, in denen der absolute Wertcharakter der Freiheit einfach ad hoc behauptet wird, ändert nichts daran, dass diese Konzeption notwendig auf einen Relativismus hinausläuft. So wird etwa an einer weiteren prägnanten Stelle, in dem Aufsatz *Die Theorie komplexer Phänomene* (Hayek 1967a), eine relativistische Position sogar explizit abgelehnt. Hier versucht Hayek, sich mit einem mehr als diffusen Argument gegen den Relativismus zu wenden, indem er konstatiert, dass Werte zwar relativ sein mögen, da sie aus dem spontanen Prozess der kulturellen Evolution resultieren, wir jedoch nicht wissen können, worauf sie relativ sind, da es ja keinen absoluten Maßstab geben könne (Hayek 1967a: 300). Die Interpretation Grays (1982: 47f), wonach diese Stelle als Ablehnung des Relativismus zu verstehen ist, lässt sich schwer nachzuvollziehen.

Ebenso ist Zeitlers Hinweis verfehlt, Hayek sei kein moralischer Relativist, da er doch auf die Wichtigkeit moralischer Traditionen hinweise (Zeitler 1995: 84). Es stimmt zwar, dass sich eine traditionalistische Lesart der Regeltheorie anbietet. Besonders der Aufsatz *Die drei Quellen der menschlichen Werte* (Hayek 1979a) legt eine derartige Interpretation nahe. Dort arbeitet er den besonderen Stellenwert von Traditionen für die kulturelle Entwicklung heraus und vertritt dabei die These, dass das Befolgen von traditionellen Handlungsmustern für zivilisatorischen Fortschritt unabdingbar ist (Hayek 1979a: 60). Dahinter steht der bereits bekannte Gedanke der handlungsleitenden Funktion von Verhaltensregeln, welche als Wissensspeicher in derartigen Traditionen vermittelt und bewahrt werden.

Was Zeitler als „Synthese von Wettbewerb und Tradition“ (Zeitler 1995: 89) bezeichnet, als gelungene Verbindung einer genuin liberalen Position mit Elementen des Konservativismus, sehe ich jedoch als gravierendes Problem. Diese Synthese ist nämlich keineswegs gelungen. Durch die Vermengung traditionalistischer, relativistischer, deontologischer, funktionalistischer und evolutiver Elemente entsteht vielmehr eine unüberwindliche Spannung.

Ebenso wenig ist Batthyány Recht zu geben, der diese Spannung zwischen deontologischer und funktionalistischer Begründung ebenfalls konstatiert, sie aber durch die wissenschaftende Funktion der Freiheit gelöst sieht (Batthyány 2007: 124f). Die Spannung besteht ja genau darin, dass die Freiheit einerseits auf diese Funktion verkürzt, andererseits als Wert an sich beschworen wird.

Folgt man jedoch Gray (1982: 47), so ist Hayeks Moralphilosophie missverstanden. Statt Wertrelativismus, evolutionäre Ethik und sogar Regelutilitarismus, die hier fälschlicherweise oft verortet würden, handele es sich vielmehr um einen Ansatz individueller Freiheit unter dem Gesetz. Nützlichkeit sei hierbei zu verstehen als „standard of evaluation for the assessment of whole systems of rules“ (Gray 1982: 50). Es gehe also nicht um die Nützlichkeit einzelner Regeln sondern um Regelsysteme als Ganze. Der Relativismusvorwurf sei deshalb unberechtigt, weil Hayek sehr wohl bestimmte Kernwerte kenne, die er nicht zur Disposition stellt (Gray 1982: 49). In diesem Zusammenhang sei eine gewisse Nähe zu Humeschen Positionen fest zu stellen (Gray 1982: 22; 53).

Tatsächlich wird etwa in *Recht, Gesetz und Freiheit* explizit auf die „drei Grundgesetze des Naturrechts“ nach Hume, nämlich „*das der Sicherheit des Besitzes, das der Übertragung durch Zustimmung und das der Erfüllung von Versprechungen*“ (Traktat: 274) verwiesen (RGF: 500, dort genauer Anm.3 zu RGF: 75)<sup>18</sup>. Dieser Hinweis lässt Gray darauf schließen, dass bestimmte Prinzipien oder Kernwerte als unhintergehbare Grundlage anerkannt werden.

Doch wenn dies so ist: Warum werden dann eine deontologische und eine relativistische Argumentation eingeführt? Warum wird die funktionalistische Begründung sehr ausführlich ausgearbeitet und explizit als zentrales Argument bezeichnet, während nirgends eine klare, stringente deontologische Beweisführung erfolgt? Es bleibt dabei, dass auch den an Hume angelehnten Kernwerten der Status eines *deus ex machina* in der Konzeption zukommt. Sie werden sporadisch und ad hoc eingestreut, jedoch nirgends konzeptuell entwickelt. Zudem widersprechen sie den relativistischen Konsequenzen des kulturellen Evolutionsprozesses.

---

<sup>18</sup> Zu Humes Einfluss auf Hayek vgl. Kukathas 1989: 20ff; Erning 1993: 132ff

Gray muss man zu Gute halten, dass er diese Spannung sehr wohl gesehen hat. So hält er fest, dass der aus der Theorie der kulturellen Evolution resultierende Relativismus vielen liberalen Argumenten die Treffsicherheit nehme, da vor diesem Hintergrund keine moralischen Grundüberzeugungen entwickelt werden könnten, wie sie eine deontologische Theorie der Freiheit jedoch erfordern würde (Gray 1980: 130). Dennoch beharrt er darauf, dass sich die Hayeksche Position letztlich als moralisch qualifizieren lasse.

Problematisch scheint mir hier weiters - was jedoch weder von Gray noch in detaillierter Form von einem anderen Interpreten erörtert wird - der Wertbegriff in dieser Konzeption zu sein. Werte werden als Verhaltensmodi verstanden, die sich durch ihre handlungskordinierende Funktion als nützlich für den Fortbestand einer Gruppen erwiesen haben und von Generation zu Generation als sittliche Grundsätze bzw. Regeln weitergegeben werden. Insofern haben sie die Funktion „der Erhaltung einer Art von Ordnung“ (RGF: 164). Als Werte können demnach etwa Frieden und Gerechtigkeit (RGF: 436f) oder auch die spontane Ordnung (RGF: 107) angesehen werden. Hayek ist jedoch auch, was seinen Wertbegriff angeht, keineswegs konsequent. So ist Freiheit in *Recht, Gesetz und Freiheit* ein Wert (RGF: 436f.), während sie in der *Verfassung* explizit keinen Wert, sondern wie gesehen die „Quelle und Vorbedingung für die meisten moralischen Werte“ darstellt (VdF: 7).

Selbiges gilt für die Demokratie, die an einer Stelle auch zu den Werten gezählt wird (RGF: 440), obwohl Hayek ansonsten nicht müde wird, vor einer Überschätzung der Demokratie warnen (vgl. etwa VdF: 149ff; RGF: 307ff; Hayek 1964; Hayek 1976e). Gemeinhin vertritt er eine instrumentalistische Auffassung der Demokratie und sieht in ihr nichts anderes als das beste Verfahren zur Entscheidungsfindung (VdF:133ff) oder bestenfalls ein Mittel zum Zweck der Freiheits- und Friedenssicherung (WzK: 64)

Nicht die transzendente Stoßrichtung der funktionalistischen Argumentation ist hier problematisch. Im Gegenteil, in ihr sehe ich, wie gesagt, eine überzeugende Argumentationsstrategie für eine freiheitliche Grundordnung. Dadurch lässt sich die individuelle Freiheit rational und undogmatisch legitimieren, was v.a. im

Hinblick auf einen Diskurs in modernen pluralistischen Gesellschaften eine fruchtbare Perspektive darstellen kann. Insofern macht es Sinn, von einer deontologischen Argumentation abzuweichen und eine Begründung für die individuelle Freiheit anzuführen, die niemand vernünftigerweise ablehnen kann.

In dieser Abweichung sehen einige Kritiker jedoch eine inhumane Konzeption. So konstatiert etwa Bay: „there is not very much concern for human beings in Hayek’s philosophy of liberty” (Bay 1971: 94). Menschen würden in dieser Theorie, in welcher Freiheit Mittel, nicht Zweck an sich ist, auf Produzenten reduziert, verkämen zu „servants of efficiency“ (Bay 1971: ebd.). Tatsächlich wird in der gesamten Freiheitstheorie kein Konzept des Individuums bzw. dessen Stellenwertes entwickelt, wo doch für den Liberalismus traditionell der Gedanke der Individualität zentral ist.

„Der Geist des Liberalismus“ besteht etwa für de Ruggiero in dem Bewusstsein der Freiheit qua geistigem Menschsein (de Ruggiero 1964: 12). Freiheit ist mit der je spezifischen Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen verknüpft und manifestiert sich in ihrer grundlegendsten Form als Gewissensfreiheit (de Ruggiero 1964: 24):

Die Freiheit ist das Bewusstsein seiner selbst, des eigenen, unbegrenzten geistigen Werts; und die Anerkennung anderer geht eben von dieser unmittelbaren Erfahrung aus. Nur wer sich der eigenen Freiheit bewußt ist, kann die Freiheit anderer anerkennen. In diesem subjektiven Kern der Freiheit liegt zugleich eine Macht der Ausbreitung und der Organisation. Sie durchflutet und belebt allmählich die ganze soziale und politische Welt, kehrt schließlich zu ihrem Ausgangspunkt zurück, um ihre ursprüngliche Freiheit mit der Befreiung einer ganzen Welt zu bereichern. Das ist die wahre Entwicklung des Liberalismus, es ist die Seele jeder Entfaltung.  
(de Ruggiero 1964: 12)

Meiner Ansicht ist de Ruggiero zwar darin Recht zu geben, dass der Liberalismus eine starke anthropologische und individualethische Position enthält. Es ist jedoch nicht ganz richtig, wie Bay, bezüglich des funktionalistischen Ansatzes und des damit verbundenen Verzichts auf eine derartige individualethische Position von einer inhumanen Konzeption zu sprechen. Richtiger wäre die Bezeichnung inhumanistisch oder besser ahumanistisch. Hayeks Begründung der individuellen

Freiheit rekurriert nicht auf personenethische oder normative Axiome, sondern spielt sich auf einer anderen argumentativen Ebene ab. Diese funktionalistische Begründung der individuellen Freiheit will sich explizit unabhängig von anthropologischen oder ethischen Prämissen machen, um als objektiv gelten zu können.

Man könnte es Hayek als Mangel ankreiden, kein derartiges personenethisches Konzept heranzuziehen. Die Formel „Ethik plus Anthropologie“ (Höffe 1998: 38) ist auch meiner Ansicht nach als maßgeblich für sozialphilosophische Überlegungen bzw. Konzeption politischer Philosophie anzusehen. Jedoch macht das Abrücken von einer personenethischen Argumentation die Freiheitskonzeption allenfalls unbefriedigend, aber nicht unplausibel.

Es gibt zwei Möglichkeiten, mit dieser funktionalistischen Freiheitskonzeption umzugehen. Man kann einerseits auf einem humanistischen Standpunkt beharren, der die individuelle Freiheit deontologisch als absoluten Wert versteht.

Freiheit ist demnach kein bloß formales Prinzip, sondern ein substantieller, moralischer Grundsatz, der eine Sicht des Guten ausdrückt (Fried 1963: 130). Dieser Sichtweise würde ich mich durchaus anschließen, glaube aber dennoch, dass man der funktionalistischen Position etwas abgewinnen kann und sie nicht gänzlich verwerfen sollte

Die zweite Möglichkeit besteht daher andererseits darin, in der funktionalistischen Begründung eine Chance für den Diskurs in pluralistischen Gesellschaften zu sehen. Der Pluralismus von Menschenbildern gibt durchaus Anlass zu einer gewissen Skepsis gegenüber einer ontologisierenden Anthropologie, die eine *conditio humana* feststellen will (Höffe 1996: 62f).

Unter dem Vorzeichen des Pluralismus bezüglich anthropologischer und ethischer Konzepte stellt sich die Frage nach einer gemeinsamen Basis für politische Diskurse (Rawls 1992a: 259). Versteht man individuelle Handlungsautonomie nicht als moralisches Konzept, sondern vielmehr als Minimaldefinition dessen, was eine Person im politischen Kontext ausmacht, erweist sie sich, im Gegensatz zu partikulären moralischen Auffassungen, als prinzipiell konsensfähig (Rawls 1992a: 284). Der Vorteil einer Konzeption der „Gesellschaft als eines Systems

fairer sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen“ (Rawls 1992: 262a) liegt darin, dass damit ein für alle prinzipiell zustimmungsfähiger Diskursrahmen geschaffen wird und ist daher „der übergreifende intuitive Gedanke, durch den alle anderen grundlegenden Gedanken systematisch verbunden werden“ (Rawls 1992a: 265).

Insofern lässt sich der Hayeksche Funktionalismus als nicht nicht-normative Begründung der freiheitlichen Gesellschaftsordnung lesen (Zeitler 1995: 14).

Anders formuliert: Ein prinzipielle individuelle Handlungsautonomie ist für jedermann wünschenswert, unabhängig von einer bestimmten partikulären Weltanschauung, da erst auf diesem Weg die Möglichkeit geschaffen wird, der Weltanschauung entsprechend zu handeln. So müsste auch jemand, der gegen die Freiheit als moralischen Wert opponiert, anerkennen, dass er diese Weltanschauung nur vertreten und leben kann, wenn prinzipiell die Möglichkeit besteht, eigene Zwecke zu verfolgen (Höffe 2002: 388f). Selbst der Märtyrer, der aufgrund seiner Weltanschauung seine Individualität geringschätzt und sich freiwillig einem höheren Zweck unterwirft, kann dies nur in einem System ausführen, das prinzipielle Handlungsautonomie gewährleistet (Höffe 1991: 26).

Aus diesen Gründen besitzt die funktionalistische Freiheitstheorie eine bestimmte Überzeugungskraft und passt durchaus zur Intention der Hayekschen Sozialphilosophie. Man muss im Auge behalten, in welcher geistesgeschichtlichen und weltpolitischen Situation diese konzipiert wird. Hayek geht es darum, den Liberalismus zu erneuern, indem er Freiheit als solche gegenüber kollektivistischen Ansätzen zu rechtfertigen sucht. Dabei will er eine Legitimationsbasis finden, die frei ist von dogmatischem Stallgeruch und sich daher auf Vernunftprinzipien stützt. Genau das leistet die transzendente Begründung, welche Freiheit als formale Möglichkeitsbedingung individuellen Handelns auffasst. Diese Argumentation dient dazu, auch diejenigen zu überzeugen, die einer personenethischen Konzeption, wie sie etwa de Ruggiero stark macht, ablehnend gegenüberstehen.

Konsequenterweise müsste er dann jedoch die humanistischen bzw. deontologischen Elemente seiner Konzeption tilgen, die ab und an zu finden sind,



hier vor allem der Bezug auf den aus der griechisch-römischen und christlichen Tradition stammenden hohen Stellenwert des Individuums (RGF: 177). Nicht die transzendente Argumentation, nicht die funktionalistische Freiheit als solche ist problematisch, sondern die binnentheoretische Inkonsistenz. Durch die Vermischung der transzendentalen mit der deontologischen Begründung ergibt sich neben der Inkonsistenz der Argumentation ein methodologisches Problem, da aus der Theorie der kulturellen Evolution logisch ein strikter Relativismus folgt und sich somit jegliche wertebasierte Argumentation verbietet. Hayek, so könnte man sagen, gräbt sich mit der sporadischen Berufung auf die Freiheit als unhintergehbaren Wert selbst das Wasser seiner Theorie ab. Dadurch wird eine binnentheoretische Spannung erzeugt, welcher das Gedankengebäude nicht standhalten kann.

#### II.7.2 Freiheit ohne Rechte?

Viel schwerer wiegt jedoch ein anderes Problem der Freiheitstheorie. Es handelt sich hierbei nicht bloß um eine moralphilosophische, sondern auch und vor allem um eine rechtsphilosophische Problematik.

Wie gesehen zielt die Argumentation für die individuelle Freiheit auf einen zu schützenden privaten Bereich ab, einen individuellen Freiheitsraum, der von negativ formulierten, abstrakten Regeln abgesteckt ist. Dieser auf negativer Freiheit basierende Ansatz ist zwar typisch für liberale Positionen, nicht jedoch der völlige Verzicht auf individuelle Freiheitsrechte. Die individuelle Freiheit bleibt äußerst abstrakt, wenn sie nicht in Rechten ausformuliert wird.

Hier begegnet man erneut der *spontaneous-disorder*-Problematik. Wie lassen sich abstrakte Regeln ohne eine individualrechtliche Konkretisierung individueller Freiheit als freiheitsfördernd bzw. freiheitsgefährdend qualifizieren? Ein Eingreifen in den evolutionären Prozess der Regelentstehung verbietet sich, wie gesehen, nicht nur aufgrund des konstruktivistischen Charakters einer solchen Intervention, sondern dieses ist methodologisch gar nicht möglich, da kein Kriterium angegeben kann, welches eine Regel qualifiziert bzw. disqualifiziert. Die individuelle Freiheit, welche eigentlich auf die rein formale

Möglichkeitsbedingung der Entstehung von Regeln verkürzt ist, erweist sich als Maßstab untauglich, da eine darauf aufbauende Argumentation sich in einen Zirkel verrennen würde: Um die spontane Ordnung aufrecht zu erhalten, müssen Regeln so gestaltet sein, dass sie die individuelle Freiheit schützen. Regeln schützen dann die individuelle Freiheit, wenn sie so gestaltet sind, dass sie die spontane Ordnung aufrechterhalten.

Als besonders heikel erweist sich diese Problematik, da zwar von einem Bereich individueller Freiheit ausgegangen wird, der vor Interventionen geschützt werden soll, dessen Grenzen jedoch nicht durch Individualrechte gezogen werden sollen. Hayek verlässt sich hier erneut auf die abstrakten Verhaltensregeln, die um der Klarheit willen in einer Verfassung niedergelegt werden sollen. Diese konstitutionelle Fixierung habe die Aufgabe, den Schutz vor staatlicher Willkür zu leisten, indem die Regierungsgewalt durch klar festgelegte, abstrakte Regeln beschränkt werde (VdF: 241f). Dazu bedürfe es jedoch nicht der genauen Definition von individuelle Freiheitsrechten (VdF: 251). Vielmehr sei es sogar gewollt, dass dieser Bereich keine klar festgelegten Grenzen hat, da eine solche Fixierung notwendig einer Anmaßung von Wissen gleichkäme. Schließlich soll der Freiheitsspielraum nur durch abstrakte, negative Regeln grob abgesteckt werden, um einen möglichst hohen Grad an Offenheit für das individuelle Experimentieren mit Verhaltensstrategien und Lebensstilen zu ermöglichen.

Es wird zwar eingeräumt, dass eine *bill of rights*, also eine der Verfassung vorangehende Aufzählung von Rechten, „einen bedeutenden Schutz für gewisse besonders gefährdete Rechte bietet“ (VdF: 299), doch primär gelte es, eine Absicherung gegen staatliche Willkür mittels Gewaltenteilung zu leisten, wodurch ein Rechtekatalog nicht notwendig sei (VdF: 282ff):

Letzten Endes sind diese gesetzlichen Garantien gewisser Grundrechte nur ein Teil der Sicherungen der persönlichen Freiheit, die der Konstitutionalismus bietet, und sie können gegen gesetzgeberische Eingriffe in die Freiheit keine größere Sicherheit geben als Verfassungen selbst. (VdF: 300)

Mit explizitem Verweis auf Alexander Hamiltons Position in den *Federal Papers*, wonach Gewaltenteilung und Beschränkung der Macht der staatlichen Institutionen und nicht die Sicherung von Individualrechten entscheidend seien (vgl. Federal No. 84), wird es als unnötig erachtet, einzelne Rechte besonders hervorzuheben und zu kodifizieren (VdF: 251).

Schließlich solle die Verfassung mehr Rechte schützen, als aufgezählt werden könnten, wodurch ein Rechkatalog sich sogar als hinderlich erweise (VdF: 251f).

Diese Feststellung muss man doch sehr bezweifeln. Der Erkenntnisskeptizismus bricht sich hier erneut Bahn, doch ist er in zweifacher Hinsicht unzutreffend.

Erstens sind die Dokumente, in welchen Grund- und Menschenrechte angeführt werden, trotz ihrer relativen Kürze inhaltlich äußerst umfangreich: Sowohl die *Virginia Declaration of Rights* von 1776 als auch die *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 und die *UN-Menschenrechtserklärung* von 1948 decken in einer sehr überschaubaren Anzahl von Paragraphen alle Grundfreiheiten ab. Die Geister scheiden sich bekanntlich eher an einem Zuviel an Rechten. So werden die Menschen- und Bürgerrechte allgemein anerkannt, während soziale und kulturelle Recht oftmals umstritten sind (Höffe <sup>3</sup>2002: 187).

Zweitens ließe sich ein der Hayekschen Methodologie entnommenes epistemologisches Argument anführen. Hamilton fragt etwa, warum man die Pressefreiheit rechtlich verankern solle, wenn ohnehin keine Instanz die Macht hätte, diese einzuschränken (Federal No.84: 559). Hierauf lässt sich einwenden dass es vielleicht aus Hamiltons Perspektive so schien, dass eine solche Macht nicht denkbar sei, dass jedoch, wie etliche historische und zeitgenössische Beispiele zeigen, eine derartige Machtentfaltung sehr wohl möglich ist. Da eben nie das gesamte Wissen über derartige Prozesse vorhanden sein kann, bedarf es der klaren Absicherung der individuellen Freiheit gegen alle Eventualitäten.

Hayek stellt einer individualrechtlichen Theorie explizit eine auf Gewaltenteilung fokussierte *rule-of-law*-Konzeption gegenüber. Einzig diese „Herrschaft des Gesetzes als meta-juristische Lehre“ (VdF: 282) biete die Möglichkeit der

freiheitssichernden Beschränkung staatlicher Macht. Verfassungsregeln unterscheiden sich in dieser Konzeption von Einzelgesetzen dadurch, dass sie sich nicht auf konkrete Sachverhalte beziehen, sondern als allgemeine Richtlinien figurieren, an welchen sich die Einzelgesetze orientieren müssen (VdF: 241). Der entscheidende Vorteil bestehe darin, dass sich unter der Herrschaft des Gesetzes die Gesetzgebung, egal, ob der sie vollziehende Souverän das Volk oder ein Monarch ist, nicht von der Willkür oder den momentanen Interessen eines Einzelnen oder einer Gruppe instrumentalisiert werden kann. Die Abstraktheit der Regeln soll genau diesen Partikularismus verhindern. Nicht die Interessen einiger, sondern die Möglichkeit aller, ihre jeweiligen Zwecke zu verfolgen, soll befördert und gewährleistet werden (VdF: 242).

Nicht nur Diktaturen oder totalitäre Systeme sind hier im Blick, sondern auch die aus Hayeks Sicht stets für den partikularistischen Missbrauch anfälligen modernen Demokratien. Eine nach dem Prinzip der Herrschaft des Gesetzes konzipierte Verfassung soll mittels allgemeiner Grundsätze verhindern, dass temporäre Mehrheiten nach Gutdünken Gesetze erlassen, die nur ihnen zugutekommen. Somit werde eine „Unterordnung der unmittelbaren unter die langfristigen Ziele“ (VdF: 243f) gewährleistet. Wie gesehen, lassen sich die langfristigen Ziele letztlich als ein langfristiges Ziel, die Aufrechterhaltung der spontanen Ordnung verstehen.

Hier werden epistemologische und sozialetische Argumente verknüpft. Eine Festlegung des individuellen Freiheitsbereichs, also eine Grenzziehung durch Individualrechte, würde einerseits eine Anmaßung von Wissen bedeuten, andererseits derjenigen Instanz, welche die Grenzziehung vornimmt, zu viel Macht verleihen. Vielmehr soll daher jeder Einzelne diese Grenzen selbst mitbestimmen, um der Problematik der Extension des individuellen Bereichs zu begegnen:

Die Lösung, die die Menschen für dieses Problem gefunden haben, beruht auf der Anerkennung von allgemeinen Regeln, die die Bedingungen festsetzen, unter denen Gegenstände oder Umstände Teil des geschützten Bereichs einer oder mehrerer Personen werden. Die Anerkennung solcher Regeln ermöglicht es jedem Mitglied der

Gesellschaft, den Umfang seines privaten Bereichs abzugrenzen und allen Mitgliedern, zu erkennen, was zu ihrem Bereich gehört und was nicht. (VdF: 179)

Meiner Ansicht nach ist diese Stelle der *Verfassung der Freiheit* von entscheidender binnentheoretischer Konsequenz, denn hier verknüpft sich die Problematik der *spontaneous disorder* mit dem Mangel an individuellen Rechten. Hayek lehnt die Festsetzung von Rechten ab, da weder der Einzelne auf die Gestaltung dieser Rechte Einfluss haben kann und somit dem Zwang einer rechtssetzenden Instanz unterworfen ist, noch das Wissen vorhanden sein kann, wie man diese Rechte so gestaltet, dass sie der optimalen Wissensnutzung nicht zuwiderlaufen. Die abstrakten Regeln, die sich wie gesehen ständig im Prozess der Evolution befinden, sollen vielmehr diese Abgrenzung leisten. Dieses Argument ist widersprüchlich, da nicht einzusehen ist, inwiefern der Einzelne die Grenzen seines Freiheitsbereichs mitbestimmen kann, wenn er die abstrakten Regeln befolgt. Da diese Regeln als Resultat des spontanen Prozesses der kulturellen Evolution anzusehen sind, entziehen sie sich gerade der menschlichen Kontrolle und Planung. Sie sind kein Produkt eines Konsenses der Betroffenen. Eine Konstruktion von Regeln ist ausgeschlossen.

Die Freiheit des Einzelnen hängt demnach von vollkommen willkürlichen Regeln ab, die aus einem kontingenten Entwicklungsprozess hervorgegangen sind oder noch hervorgehen werden, den niemand steuert und dem niemand zugestimmt hat. Dieses Verständnis von individueller Freiheit stimmt mit der klassisch-liberalen Argumentation nicht überein. Die Konsensfähigkeit von Regeln ist im liberalen Denken eines der Hauptkriterien, wird hier jedoch völlig ausgeklammert.

Problematisch ist in diesem Zusammenhang zudem die Annahme, wonach individuelle Rechte die Wissensnutzung potentiell gefährden. Klar definierte Rechte würden viel wahrscheinlicher zu einer größeren Sicherheit bezüglich des individuellen Freiheitsraumes führen. Wenn genau festgelegt ist, in welcher Hinsicht, d.h. unter welchen Umständen und inwieweit das Kollektiv und jede andere Person in das Leben und das Handeln eines Individuums intervenieren darf, ist damit eine Rahmenbedingung geschaffen, die einen berechtigten Erwartungshorizont aufbaut. Unplausibel ist es hingegen, eine derartige Leistung

nicht klar definierten und vor allem sich potentiell ständig ändernden Regeln zuzuschreiben.

Wie unter diesen Voraussetzung die als zentral erachtete „Gewißheit des Rechts“ (VdF: 289) zustande kommen soll, bleibt äußerst fraglich. Man kann durchaus zustimmen, wenn hier auf den hohen Stellenwert dieses Faktors hingewiesen wird: „Wahrscheinlich hat kein einzelner Faktor mehr zur Prosperität des Westens beigetragen als die verhältnismäßig große Rechtssicherheit, die dort bestand“ (VdF: ebd.). Daraus ist jedoch die Konsequenz zu ziehen, dass eine Garantie der Rechtssicherheit unhintergehbare individuelle Rechte voraussetzt. Nur auf diesem Weg kann tatsächlich Sicherheit darüber bestehen, welche Formen bzw. welches Ausmaß von Zwang zulässig ist und wie weit sich der individuelle Freiheitsraum erstreckt.

In dieselbe Richtung weist die Kritik von Hamowy. Dieser sieht Hayek zwar als „leading modern exponent of the liberal conception of freedom and the rule of law“ (Hamowy 1978: 287) und stimmt der negativen Freiheitskonzeption grundsätzlich zu, sieht aber die Ablehnung von Grundrechten ebenfalls als Mangel an. Verstehe man Freiheit als Abwesenheit von Zwang, so sei es ohne eine Theorie individueller Rechte nicht möglich zu bestimmen, wie dieser Zwang und seine Reichweite zu definieren sind (Hamowy 1978: ebd.).

Schließlich stellt sich in einer Konzeption, die ja das Richterrecht stark machen will, auch die Frage nach dem Ermessensspielraum der Rechtsauslegung. Dieser Problematik soll jedoch ebenfalls mit der Gewaltenteilung begegnet werden, indem einer unabhängigen Instanz (im Sinne eines Obersten Gerichtshofes) die Kontrolle obliegt (VdF: 295ff). Damit wird die Frage nach dem Maßstab der richtigen Rechtsauslegung jedoch nicht beantwortet.

Individuelle Freiheitsrechte erlauben zudem eine weitere Grenzziehung. Sie legen nicht nur fest, inwieweit das Kollektiv bzw. einzelne Individuen in den persönlichen Freiheitsraum eindringen dürfen, sondern begrenzen auch die spontanen Prozesse der kulturellen Evolution und der Katallaxie durch überpositive, unhintergehbare Rechte. Die in den Grundrechten ausbuchstabierte

Nicht-Relativierbarkeit individueller Autonomie steckt somit den Rahmen ab, innerhalb dessen die spontanen Prozesse ablaufen können.

Damit würde sich das Grunddilemma der Theorie der kulturellen Evolution auflösen lassen, nämlich dass die individuelle Freiheit von einem Prozess abhängen soll, der diese gar nicht garantieren kann. Da die Freiheit an die abstrakten Regeln und somit an die unvorhersehbaren Resultate des Prozesses der kulturellen Evolution gebunden ist, schwebt sie ständig in Gefahr, zugunsten von effizienten Regeln relativiert zu werden. Der Spontaneität des katallaktischen bzw. kultur-evolutionären Prozesses hingegen kommt der unter allen Umständen zu wählende Primat zu.

Die Ansicht, wonach Freiheit wichtig für den Fortschritt, der Fortschritt wiederum wichtig für die Freiheit sei, als Zirkelschluss abzutun (Kukathas 1989: 138), halte ich jedoch für verfehlt. Man kann diese Begründung auch wohlwollender als Wechselwirkung interpretieren und ihr einiges abgewinnen.

Die eigentliche Problematik besteht darin, dass die Freiheit nicht den Primat besitzt. Selbst eine Position, welche die Freiheit nicht deontologisch, sondern funktionalistisch interpretiert, kann auf Freiheitsrechte nicht verzichten. Zwar wäre von einem externen, *sozialethischen* Standpunkt eine rein zweckmäßige, *sozialtechnische* Begründung von Grund- und Menschenrechten unbefriedigend. Bleibt man innerhalb der Hayekschen Theorie, ist sie jedoch nicht nur sinnvoll, sondern sogar notwendig, da nur auf diesem Weg die wissensschaffende Funktion der Freiheit geschützt werden kann. Demnach sind Freiheitsrechte nicht nur von einem sozialethischen, normativen Standpunkt aus gefordert, sondern auch binnentheoretisch unverzichtbar.

Wenn hier von individuellen Freiheitsrechten die Rede ist, müssen diese präzisiert werden. Individualrechte lassen sich in verschiedene Klassen einteilen: Grundsätzlich unterscheidet man Menschenrechte von Grundrechten. Während erstere jedem Menschen qua Menschsein zukommen, ergeben sich letztere erst aus einem politischen Kontext als Bürgerrechte (Höffe 1996: 51). Die Menschenrechte lassen sich wiederum einteilen in liberale Freiheitsrechte, demokratische Mitwirkungsrechte und Sozialrechte (Höffe 1996: 49).

Menschenrechte sind als Freiheitsrechte verstehen, die gleichsam die Grenze der Positivierung des Rechts darstellen (Höffe 2002: 186f). Als subjektive Rechte lassen sie sich als Bedingung der Legitimation von positivem Recht auffassen (Höffe 2002: 187).

Erst durch Freiheitsrechte steht ein Maßstab für die Bewertung von Verhaltens- und vor allem von Rechtsregeln zur Verfügung und somit letztlich auch ein Kriterium originärer Gerechtigkeit, mit welchem sich die entsprechenden Regeln legitimieren lassen.

Eine derartige Legitimation ist im Modell der kulturellen Evolution von Rechtsregeln nicht angedacht. Die Legitimation der abstrakten Regeln gerechten Verhaltens liegt einerseits in der Prozesshaftigkeit der Regelevolution, die angeblich die Freiheit des Einzelnen bereits garantiert, andererseits in der wechselseitigen Stützung der Regeln innerhalb eines Regelsystems. Dass hier ein Relativismus vertreten und ein universalistisches Konzept von individuellen Freiheitsrechten, wie es die Menschenrechte darstellen, abgelehnt wird, manifestiert sich in folgender Stelle aus *Recht, Gesetz und Freiheit*:

Es kann daher kein absolutes Moralsystem geben, das unabhängig von der Art der Gesellschaftsordnung wäre, in der jemand lebt; und die uns zufallende Verpflichtung, gewisse Regeln zu befolgen, ergibt sich aus den Vorteilen, die wir der Ordnung, in der wir leben, verdanken. (RGF: 177)

Hier verbinden sich Traditionalismus mit Relativismus und der Ablehnung individueller Rechte.

Nur einige Zeilen weiter bezeichnet Hayek die von ihm propagierte Gesellschaftsordnung paradoxerweise als eine humanistische, „in der jeder einzelne als einzelner zählt und nicht nur als Mitglied einer bestimmten Gruppe“ (RGF: 177). Der Widerspruch zwischen der Ablehnung von Grund- bzw. Menschenrechten, die Theorie der Gruppenselektion und der epistemologische Funktionalismus einerseits und dem Anspruch, ein humanistisches, auf der abendländischen Tradition des Individualismus und der persönlichen Freiheit aufbauendes Gesellschaftsbild zu vertreten andererseits, bricht hier erneut auf.



Der Anhang zum Kapitel 9 des zweiten Bandes von *Recht, Gesetz und Freiheit* (RGF: 252-257), welcher die Grund- und Menschenrechte thematisiert, erweist sich in dieser Hinsicht als besonders problematisch. Es ist vollkommen unverständlich, wie Kukathas mit explizitem Verweis auf diesen Abschnitt davon sprechen kann, Hayek stünde einer Grundrechtskonzeption grundsätzlich positiv gegenüber (Kukathas 1989: 146).

Im Gegenteil: Er führt an dieser Stelle als Argument gegen die Menschenrechte, wobei er sich auf die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 bezieht (RGF: 254ff), vor allem deren Nichtrealisierbarkeit an. Nun ist diese Form der Kritik an sich weder singulär noch ganz unberechtigt. Die Art und Weise jedoch, wie Hayek sie fundiert, ist wenig überzeugend und widerspricht in Vielem liberalen Grundüberzeugungen.

Zu Beginn mag es so aussehen, als würden zumindest negative Freiheitsrechte, d.h. Schutz- und Abwehrrechte anerkannt.

Es gibt einen Sinn des Wortes „Recht“, in dem jede Regel gerechten individuellen Verhaltens einen entsprechenden subjektiven Rechtsanspruch schafft. Soweit Verhaltensregeln individuelle Sphären abgrenzen, wird der einzelne ein Recht auf seine Sphäre haben, und bei deren Verteidigung sind ihm Mitgefühl und Unterstützung seiner Mitmenschen sicher. Und dort, wo Menschen Organisationen wie den Staat gebildet haben, die Verhaltensregeln durchsetzen, wird der einzelne gegenüber dem Staat einen Rechtsanspruch haben, daß sein Recht geschützt wird und Verletzungen desselben wiedergutmacht werden. Solche Ansprüche können aber nur insoweit rechtmäßige Ansprüche oder subjektive Rechte sein, als sie sich an eine Person oder Organisation (wie den Staat) richten, die handeln kann und in ihrem Handeln an Regeln gerechten Verhaltens gebunden ist. (RGF: 252)

Es müsse demnach entweder ein institutioneller Adressat für Rechtsansprüche oder, wie noch hinzugefügt wird, eine vertragliche Verpflichtung zwischen Einzelpersonen vorliegen (RGF: 252f), damit ein Recht Gültigkeit besitzt. Hingegen könne es keinen Rechtsanspruch auf einen „bestimmten Sachverhalt“ oder „Zustand“ geben (RGF: 253). Und weiter heißt es:

Ebenso sinnlos ist es, von Recht im Sinne eines Anspruchs an eine spontane Ordnung, beispielsweise eine Gesellschaft, zu sprechen, außer wenn damit gesagt sein soll, daß jemand die Pflicht hat, jenen Kosmos in eine Organisation umzuwandeln und sich damit Macht zur Kontrolle ihrer Ergebnisse anzueignen. (RGF: 253)

In der Folge (RGF: 254ff) wird die UN-Menschenrechtserklärung, vor allem der Abschnitt der sozialen und kulturellen Rechte, ins Visier genommen. Der grundlegende Mangel der Erklärung bestehe darin, dass es nicht gelungen sei, „diese Rechte in solcher Weise zu definieren, daß ein Gericht im Einzelfall deren Inhalt zu bestimmen vermöchte“ (RGF: 255). Dieser Vorwurf ist jedoch in Anbetracht der Theorie abstrakter Verhaltensregeln binnentheoretisch inkonsequent zu nennen, da hier eine zentrale Prämisse der eigenen Position, der Verzicht auf inhaltlich klar gestaltete Normen, als Mangel der Menschenrechtserklärung festgestellt wird. Es handelt sich ohnehin nur um einen angeblichen Mangel, denn die Menschenrechte sind, vor allem im Vergleich zu den völlig kontingenten Handlungsmustern, die aus einem willkürlichen Entwicklungsprozess hervorgehen und dann abstrakte Regeln gerechten Verhaltens heißen, doch recht deutlich ausgestaltet.

Hayek scheint hier den normativen Wesenskern einer Menschenrechtsposition zu verkennen bzw. deskriptive und präskriptive Elemente zu verwechseln. So wird etwa das Recht auf angemessene Arbeitsbedingungen als sinnlos bezeichnet, da es keine Instanz gebe, an die man eine derartige Forderung stellen könne (RGF: 255). Das Recht auf bezahlten Urlaub sei Nonsense, da es nicht jeder in Anspruch nehmen könne (RGF: 255f). Ein Eskimo [!] etwa könne mit diesem Recht gar nichts anfangen, wodurch es seine Universalität verliere (RGF: 256). Da Hayek keine Konzeption politischer Gerechtigkeit entwickelt und die Rechtsentwicklung einem unkontrollierten und unkontrollierbaren Entwicklungsprozess hinter dem Rücken der Betroffenen zuschreibt, ist es für ihn notwendig undenkbar, eine Verbesserung bestehender Mängel, wie im ersten Beispiel, einfordern zu können. Da der Staat für ihn nur bedingt eine legislative Kompetenz innehat und der Großteil der Rechtsregeln von einer Art unsichtbaren Hand generiert wird, gibt es keinen Adressaten für und keine Möglichkeit der Einforderung von Rechten.

Damit wendet er sich jedoch nicht, wie es den Anschein haben mag, allein gegen positive Rechte, also die sozialen und kulturellen Menschenrechte, sondern auch gegen die von ihm scheinbar akzeptierten negativen Freiheitsrechte. Da der individuelle Freiheitsraum von Verhaltensregeln abgegrenzt wird, die aus dem Prozess der kulturellen Evolution hervorgehen und demnach nicht vom Menschen oder einer vom Menschen eingerichteten Organisation wie dem Staat gesetzt sind, kann nach der hier geschilderten Argumentation keine derartige Organisation Adressat einer Forderung nach Durchsetzung eines Rechts auf diesen Freiheitsraum sein. Insofern nun der Freiheitsraum ein Produkt der spontanen Ordnung ist, von welcher nach Hayeks eigener Definition keine Rechte eingefordert werden können, und da ein Recht, für das es keinen Adressaten gibt, eine sinnlose Forderung darstellt, kann es folglich auch kein Recht auf diesen Freiheitsraum geben.

Diese Feststellung spricht jedoch nicht gegen die Menschenrechte sondern deckt einen Mangel der Hayekschen Theorie auf: Seine Freiheitstheorie, in welcher der Freiheitsgrad des Individuums immer relativ zu den ihn momentan gerade limitierenden Regeln ist, führt zu einem historischen und kulturellen Relativismus. Hayek entzieht seiner eigenen Kritik totalitärer Systeme und der Warnung vor dem Weg zur Knechtschaft damit den Boden. Das Argument, wonach, wie im zweiten Beispiel, ein Freiheitsrecht dann sinnlos wird, wenn nicht alle davon Gebrauch machen können, ist darüber hinaus ein eklatanter Selbstwiderspruch.

Wenn in der Erörterung der Freiheit Klarheit sein soll, darf ihre Definition nicht davon abhängen, ob diese Art der Freiheit von jedermann als etwas Gutes angesehen wird oder nicht. [...] Freiheit kann jedoch auch wünschenswert sein, obwohl nicht alle Menschen Gebrauch davon machen (VdF: 25).

Dazu passt auch eines der beliebtesten Hayek-Zitate: „Die Freiheit wird etwas Positives nur durch den Gebrauch, den wir von ihr machen“ (VdF: 27). Dass die Menschenrechte nur auf dem Papier bestehen und viele davon in großen Teilen der Welt nicht umgesetzt sind, ist ein gängiges Argument. Normativ gewendet stellt es jedoch keine Kritik der Menschenrechte, sondern vielmehr der realpolitischen Gegebenheiten dar: Gerade, weil die Menschenrechte oftmals nicht

anerkannt, sondern verletzt werden, bedarf es ihrer Positivierung (Höffe 1996: 49f).

Hier zeigt sich schließlich der Zusammenhang zwischen der mangelhaften Freiheitstheorie und der verkürzten Gerechtigkeitskonzeption. Die normativ-kritische Stoßrichtung überpositiver Freiheitsrechte figuriert als Kriterium originärer Gerechtigkeit, anhand welcher bestehende Institutionen und Normensysteme bewertet werden können. Da die formale Rumpfgerechtigkeit diese kritische Legitimation nicht leisten kann, da eine normative Bewertung von Verhaltensregeln vor dem Hintergrund des evolutionären Relativismus gar nicht möglich ist, entgeht Hayek notwendig das Wesen der Menschenrechte als Bedingung der Legitimation von positivem Recht.

Daraus folgt auch, dass binnentheoretisch die transzendente Freiheitstheorie in rechtsphilosophischer Hinsicht nicht umzusetzen ist. Der Verzicht, ja sogar die Ablehnung individueller Freiheitsrechte macht es unmöglich, den Freiheitsbereich des Einzelnen festzulegen und zu schützen. Selbst wenn man davon ausgeht, dass ein Schutz gegen die spontanen Kräfte der Katallaxie und der kulturellen Evolution nicht nötig ist, da diese ohnehin naturgemäß die Freiheit befördern, so muss man sich zumindest fragen, wie denn der Schutz gegen Interventionen des Kollektivs oder anderer Individuen gewährleistet sein soll, wenn es keine entsprechende individualrechtliche Absicherung gibt.

Diese mangelnde grundrechtliche Verankerung der individuellen Freiheit erweist sich als gravierender Mangel, der weitaus schwerer wiegt, als die binnentheoretische Inkonsequenz der sporadischen deontologischen Argumentation für die Freiheit. Das Fehlen individueller Freiheitsrechte stellt die gesamte Konzeption eines wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von individueller Freiheit, Katallaxie und kultureller Evolution infrage.

Der Hayeksche Freiheitsbegriff ist demnach aus mehreren Gründen defizitär. Als moralisches Prinzip kann er aufgrund der relativistischen und funktionalistischen Konzeption, wie sie sich aus der Theorie der spontanen Ordnungen ergibt, nicht angesehen werden. Hayek ist vermittels der kulturellen Evolutionstheorie

moralischer Relativist und sieht in der individuellen Freiheit eine bloße Funktion der Wissensproduktion. Sie ist kein Wert an sich sondern ein Mittel zum Zweck der optimalen Wissensnutzung. Menschenrechte, d.h. universelle, allen Menschen qua Menschsein zukommende und nicht relativierbare Rechte werden in diesem Konzept nicht anerkannt.

Hier schlägt sich nicht nur die epistemologische, sondern auch eine anthropologische Skepsis nieder. Die Ablehnung jeglicher anthropologischer oder personenethischer Konzeption verbaut den Weg zu einer Menschenrechtsposition (Höffe 1998: 32f). Damit ist ihm ein Mangel vorzuwerfen, den er selbst als einen der Gründe für den Niedergang des Liberalismus identifizierte hatte: Das Fehlen einer liberalen Moralthorie, die auf Verhältnisse moderner Industriegesellschaften zugeschnitten ist (Hayek 1973: 242).

In Hayeks Model gibt es zudem de facto keine Bürger, da die Individuen als Glieder eines politischen Gemeinwesens weder über Freiheitsrechte noch über Partizipationsrechte verfügen. Die kritische Legitimation ihres Gemeinwesens kommt ihnen nicht zu. Politische Freiheit und damit verbunden politische Gerechtigkeit sind dadurch nicht möglich.

In der Verbindung der Freiheitskonzeption mit der Gerechtigkeitstheorie vor dem Hintergrund der Theorie der kulturellen Evolution und der Katallaxie kulminieren alle Mängel der Hayekschen Konzeption. Meiner Ansicht nach ist es Hayek daher letztlich nicht gelungen, seinem Anspruch einer Neuformulierung klassisch-liberaler Prinzipien gerecht zu werden.

### III. Ist soziale Gerechtigkeit inhaltsleer?

Nachdem die Kritik der sozialen Gerechtigkeit in ihren drei Dimensionen sowie die Gerechtigkeitskonzeption und die Freiheitstheorie Hayeks von einer werkimmanenten Perspektive aus erörtert worden sind, soll im Folgenden der Fokus auf einer problemorientierten Betrachtung liegen. Bisher wurde die soziale Gerechtigkeit in der Hayekschen Definition behandelt und davon ausgehend seine Konzeption rekonstruiert. Soziale Gerechtigkeit ist hier als Forderung nach gerechter Verteilung definiert.

Die Hayeksche Kritik soll zeigen, dass diese Forderung in dreifacher Weise unberechtigt ist:

Sie beruht auf einem *Irrtum*, da bei der katallaktischen Allokation nicht von einer Verteilung nach dem Kuchenschema gesprochen werden kann, sondern es sich um einen spontanen und von niemandem zielgerichtet geplanten Prozess handelt.

Sie beruht auf einer *Anmaßung* von Wissen, da aufgrund der Komplexität dieses Prozesses niemand über das Wissen darüber verfügen kann, was in jedem konkreten Fall dem Einzelnen gerechterweise zukommen soll.

Schließlich birgt sie die *Gefahr* in sich, als Deckmantel egalitärer oder partikulärer Ziele missbraucht zu werden, was über kurz oder lang zur Knechtschaft führen muss.

Diese dreifache Kritik basiert auf zwei Prämissen:

Soziale Gerechtigkeit heißt Verteilungsgerechtigkeit.

Verteilung bezieht sich auf Vermögen und Einkommen.

Während die erste Prämisse bereits als recht eng gefasst anzusehen ist, erweist sich die zweite Prämisse als unsachgemäße Verkürzung. Bei der Frage nach der sozialen Gerechtigkeit geht es um weit mehr als um die Verteilung ökonomischer Güter. Ich will im weiteren Verlauf zeigen, dass durch diese Verkürzung ein Großteil des Phänomenbereichs der sozialen Gerechtigkeit ausgeklammert wird, wodurch die Hayeksche Kritik - unabhängig von allen binnentheoretischen Spannungen und Problemen - ihr Ziel, den Nachweis der Fehlerhaftigkeit,

Überflüssigkeit und Gefährlichkeit des Konzepts sozialer Gerechtigkeit auch dann verfehlt, wenn man die binnentheoretischen Widersprüche ausklammert. Vor dem Hintergrund der problematischen Gerechtigkeitskonzeption sowie der defizitären Freiheitstheorie lassen sich die offenen Fragen nach der Verteilung nichtökonomischer Güter nicht beantworten.

### III.1 Soziale Gerechtigkeit als gerechte Verteilung gesellschaftlicher Güter

Moderne Gesellschaften lassen sich als „komplizierte Verteilungsapparate“ von Rechten, Pflichten, Chancen, Macht, Einkommen und Bildung verstehen (Kersting 2002: 23).

Generell kann man die Verteilungssituation folgendermaßen skizzieren (Kersting 2000: 9ff): x verteilt y an z nach dem Kriterium a. Als Subjekt der Verteilung (x) können Individuen, Institutionen, die gesellschaftliche Grundverfassung, sowie Natur, Gott, Schicksal und Zufall auftreten. Als Adressaten (z) kommen ebenfalls Individuen und Institutionen infrage<sup>19</sup>. Die Frage nach dem Objekt der Verteilung (y) gestaltet sich als schwierig und selbiges gilt für das der Verteilung zugrunde liegende Gerechtigkeitsprinzip (a).

Um das auch von Hayek kritisierte, oftmals irreführende Bild von einer personalen Zuteilung zu vermeiden, ließe sich auch von „Verteilungseffekten“ (Miller 2008: 53) der gesellschaftlichen Grundstruktur sprechen (Miller 2008: 52f).

Soziale Gerechtigkeit lässt sich demnach in fünf Forderungen formulieren (Koller 1994a: 130f):

- rechtliche Gleichheit (gleiche Rechte und Pflichten für alle Personen)
- bürgerliche Freiheit (gleiche Freiheit aller mündigen Bürger)
- demokratische Beteiligung (alle Bürger können gleichermaßen am politischen Prozess partizipieren)

---

<sup>19</sup> Der Vollständigkeit halber sei die Gerechtigkeit gegenüber Tieren erwähnt, die Kersting an dieser Stelle ebenfalls anschnidet. Dieser Punkt wird in der weiteren Darstellung ausgeblendet, da er im Kontext der hier vorliegenden Untersuchung irrelevant ist.

- soziale Chancengleichheit (ökonomische Positionen und politische Ämter müssen jedem gleichermaßen offen stehen und je nach Fähigkeit und Leistung verteilt werden)
- wirtschaftliche Verteilungsgerechtigkeit (gerechter Anteil an den erwirtschafteten Gütern und Vermögen).

Hat eine Theorie die Verteilung gesellschaftlicher Güter im Blick, muss sie nicht nur den Modus der Verteilung klären, sondern auch angeben, welche Güter zu verteilen sind (Horn/Scarano 2002: 351). Unter sozialen Grundgütern versteht etwa Rawls „Dinge, von denen man annimmt, daß sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte“ (Rawls 1975: 112). Daraus ergeben sich auch Pflichten und Lasten, wie etwa Steuern, Militärdienst oder besonders gefährliche Arbeit (Miller 2008: 48). Man kann zwar im Sinne der Rawlsschen Definition nicht davon ausgehen, dass auch die Pflichten und Lasten zu den Dingen gehören, die ein vernünftiger Mensch haben möchte. Da jedoch etwa Landesverteidigung oder öffentliche Sicherheit zu diesen Dingen gezählt werden können, ergibt sich die Frage nach der Verteilung der Lasten, welche derartige Grundgüter mit sich bringen.

Entsprechend den fünf Forderungen der sozialen Gerechtigkeit kann man zunächst grob zwei Güterkategorien unterscheiden.

Der fünfte Punkt in der obigen Liste, die Forderung nach wirtschaftlicher Verteilungsgerechtigkeit, bezieht sich auf ökonomische bzw. finanzielle Güter (Konsumgüter, Einkommen und Vermögen).

Die ersten vier Forderungen betreffen hingegen die Verteilung nichtökonomischer Güter (Freiheit, Rechte und Pflichten, Vorteile und Lasten, Bildung, Ämter).

### III.1.1 Wirtschaftliche Verteilungsgerechtigkeit und ökonomische Güter

Versteht man die Gesellschaft als Kooperationsgemeinschaft, welche einer natürlichen Güterknappheit Zusammenarbeit und Arbeitsteilung zum wechselseitigen Vorteil der Individuen entgegensetzt (Kersting 2000: 22ff), ergeben sich Verteilungsfragen aus einem Interessenskonflikt der Mitglieder



dieser Gemeinschaft. Die Individuen verfolgen ihre je eigenen Ziele, tragen dadurch aber ebenso zur Verfolgung eines gemeinschaftlichen, von Kersting als transzendental bezeichneten Zieles bei (Kersting 2000: 22), welches in der Realisierung bzw. Aufrechterhaltung der Möglichkeitsbedingung der individuellen Zielverfolgung besteht. Neben dem möglichen Konflikt zwischen individueller Zielsetzung und marktwirtschaftlichen Gegebenheiten, besteht das Grundproblem derartiger Gemeinschaften in der gerechten Verteilung des kooperativ erwirtschafteten Gewinnes (Kersting 2002: 26).

Als Korrektiv zur Kooperationsgemeinschaft ist die Solidargemeinschaft zu verstehen. Diese ist ein „kompensatorisches System der wechselseitigen gesellschaftlichen Sorge“ (Kersting 2000: 23), dessen institutionale Ausprägung in modernen politischen Gemeinwesen in der Sozialstaatlichkeit besteht. Das Grundproblem der Solidaritätsgemeinschaft liegt in der Frage nach den Prinzipien einer Umverteilung, wobei nicht-markttaugliche Individuen die Adressaten darstellen (Kersting 2002: 26).

Nach dem bisher Gesagten lässt sich dieser letzte Punkt am einfachsten klären. Im Hayekschen Verständnis stellt die erste, kooperationsgemeinschaftliche Frage, die man nach obiger Definition als Frage nach dem  $x$  und  $z$  bezeichnen könnte, nur ein Scheinproblem dar. Güter, die marktwirtschaftlichen Prozessen unterworfen sind, werden nicht verteilt, sie werden erworben bzw. erarbeitet. Der Begriff der Verteilung ist hier irreführend, da er einen Anthropomorphismus der Katallaxie, genauer: ein Schema von Verteiler und Adressat nahe legt (RGF: 214). Im ökonomischen Zusammenhang ist jedoch nur von einer Verteilung im weitesten Sinne zu sprechen, also von einer unpersönlichen, durch den Prozess der Katallaxie entstehenden Allokation von Gütern und Einkommen.

Verteilung dürfe jedoch erstens nicht animistisch interpretiert werden, d.h. der Markt sei nicht als ethisches Subjekt zu sehen, das in irgendeinem Sinne handelt und dem dadurch Verantwortung zugeschrieben werden könne (RGF: 182).

Zweitens dürfe man Verteilung nicht anthropomorphistisch verstehen, d.h. die rein prozessuale katallaktische Allokation sei nicht als bewusste Zuteilung durch

einen Verteiler in Form einer zentralen, verteilenden Instanz zu deuten (RGF: ebd.).

Beide Fehldeutungen führen laut Hayek dazu, dass der ethisch neutrale Prozess der Katallaxie fälschlicherweise normativ aufgeladen wird. Bei der ökonomischen Verteilung geht es nicht darum, einen bereits vorhandenen Kuchen so aufzuteilen, dass jeder ein ihm nach einem bestimmten Konzept des Bedarfs oder Verdienstes gebührendes Stück bekommt. Was jeder Einzelne erhält, bestimmt der katallaktische Prozess, dessen Resultat für den Einzelnen zum Teil von der individuellen Leistung, zum Teil aber auch von Faktoren abhängt, die er nicht beeinflussen kann. In diesem Sinne ähnelt die Katallaxie einem Spiel, dessen Ausgang sowohl vom individuellen Geschick der Spieler als auch von Zufallsfaktoren oder einfach von Glück bestimmt wird (RGF: 222).

Auf die solidaritätsgemeinschaftliche Frage hat Hayek wie gezeigt ebenfalls eine Antwort. Hier steht nicht die katallaktische Sphäre freiwilliger Kooperation, sondern diejenige kollektiver Verbindlichkeiten im Fokus (Zintl 2000: 95). Neben der katallaktischen Sphäre sind im Hayekschen Model noch eine präkatallaktische sowie eine postkatallaktische Sphäre angedacht.

Die präkatallaktischen Gegebenheiten betreffen die Startposition des Einzelnen, also die - zumindest im Ansatz reflektierten - Resultate der natürlichen Verteilung (Ausstattung mit Fähigkeiten, Talenten etc.) sowie das soziale Umfeld. Diese vormarktlichen Startbedingungen scheinen weniger problematisch. Hayek spricht sich wie gesehen klar für Chancengleichheit aus, die sich nicht zuletzt in der staatlichen Finanzierung eines großen Teiles der Bildungsbiografie der Individuen niederschlägt (RGF: 235f).

Die postkatallaktischen Gegebenheiten betreffen Individuen, die aus dem Marktprozess ausgeschieden sind bzw. die Befähigung zur Teilnahme an der Katallaxie verloren haben. Hier sind Arbeitsunfähigkeit, Arbeitslosigkeit sowie das altersbedingte Ende der Erwerbsbiographie angesprochen.

Dem Problem der „Verlierer“ des Spieles und der „Nicht- bzw. Nicht-Mehr-Qualifizierten“ begegnet der Sozialstaatsentwurf mit dem Gedanken einer

Pflichtversicherung, welche ein Existenzminimum außerhalb des Marktspiels schafft.

Ein wichtiger Punkt wurde dort in diesem Zusammenhang jedoch nicht erörtert. Ein solches Modell kann nicht mehr nach dem Vorbild einer reinen Verfahrensgerechtigkeit organisiert sein. Zumindest bis zu einem gewissen Grad müsste, vor allem im medizinischen Bereich (etwa Kranken- und Pflegeversicherung, Grundversorgung chronischer kranker Menschen oder Menschen mit Behinderung) das Bedürfnisprinzip eine Rolle spielen (vgl. Höffe 2002: 45).

Dieser Grundsatz stünde nicht im Gegensatz zu einem Pflichtversicherungsmodell, sofern dieses die entsprechenden rechtlichen Rahmenbedingungen enthält, welche etwa festlegen, dass die tatsächliche medizinische Bedürftigkeit der entscheidende Faktor sein muss. Anders gesagt bräuchte es, gemäß der aristotelischen Unterscheidung, geometrischer statt arithmetischer Gerechtigkeit. Dem Bedürftigeren müssten proportional größere Leistungen zukommen. Es ist schwer vorstellbar, wie das anhand der Hayekschen Gerechtigkeits- und Regelkonzeption verwirklicht werden soll, welche explizit das Bedürfnisprinzip ausschließt (Hayek 1966: 80f).

Anlass zu ernststen Bedenken bezüglich dieser Frage gibt eine Stelle aus der *Verfassung der Freiheit*, in welcher er sich zu der Bedürfnisproblematik im Gesundheitswesen äußert. Hier wird erneut das epistemologische Argument bemüht, indem eine Festlegung dessen, was Bedürftigkeit aus medizinischer Sicht bedeute, als nur sehr bedingt objektiv feststellbar aufgefasst wird (VdF: 403). Die dabei entstehenden „Probleme der Dringlichkeit und Wichtigkeit“ (VdF: ebd.) sollen etwa wie folgt gelöst werden:

Es mag hart klingen, aber es ist wahrscheinlich im Interesse aller, daß in einem freiheitlichen System die voll Erwerbsfähigen oft schnell von einer vorübergehenden und nicht gefährlichen Erkrankung geheilt werden um den Preis einer gewissen Vernachlässigung der Alten und Sterbenskranken. Unter Systemen der staatlichen Medizin finden wir allgemein, dass diejenigen, die schnell zu voller Leistungsfähigkeit wiederhergestellt werden könnten, lange warten müssen, weil die

Spitalseinrichtungen von Leuten in Anspruch genommen werden, die nie mehr etwas für ihre Mitmenschen leisten werden. (VdF: 405f).

Die hier verfolgte, streng utilitaristische Position dürfte nicht unbedingt ungeteilte Zustimmung seitens der Vertreter des liberalen Lagers finden.

Während also das Pflichtversicherungsmodell der sozialen Sicherungssysteme für sich genommen durchaus plausibel ist, scheitert eine detailliertere Ausarbeitung unter den Vorzeichen der Hayekschen Theorie vor allem daran, dass er einen Prinzipienmonismus bezüglich der Verteilung der Versicherungsleistungen vertritt. Die innerhalb der Katallaxie angemessene reine Verfahrensgerechtigkeit lässt sich nicht reibungslos auf alle Verteilungsfragen außerhalb der Katallaxie übertragen. Hier bedarf es der Ergänzung um spezifische, sich aus dem Verteilungskontext ergebende Prinzipien, wie in diesem Beispiel etwa Bedürftigkeit, nach welchen sich die entsprechende Verteilung richten kann.

### III.1.2 Öffentliche Güter

Hayek behandelt eine Klasse von Gütern, die nicht katallaktisch verteilt werden. In diesem Zusammenhang diskutiert er, vor allem im Kapitel 15 der *Verfassung der Freiheit* (VdF: 304-318) und im Kapitel 14 von *Recht, Gesetz und Freiheit* (RGF: 348-370) die Frage, inwiefern es die Aufgabe des Staates ist, ein solches Gut oder eine derartige Dienstleistung zur Verfügung zu stellen.

Öffentliche Güter (er verwendet häufiger den Begriff Kollektivgüter) umfassen alle Güter oder Dienstleistungen, die nicht effektiv oder nur unter sehr hohem Kostenaufwand auf einen bestimmten Personenkreis eingeschränkt werden können und daher der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt werden (RGF: 351). Der Staat solle demnach diejenigen Güter bzw. Dienstleistungen bereit stellen, „die sonst überhaupt nicht bereitgestellt würden (gewöhnlich, weil es nicht möglich ist, die Vorteile nur jenen zukommen zu lassen, die bereit sind, für sie zu bezahlen)“ (VdF: 307).

Generell gelte für jede Form staatlicher Aktivität, dass sie sich nach allgemeinen Regeln richten müsse und nicht einzelne Individuen oder bestimmte Gruppen bevorzugen bzw. benachteiligen dürfe (VdF: 311). Die staatliche Zwangsgewalt zur Rechtsdurchsetzung soll „allgemeinen und zeitlosen Zwecken, nicht speziellen Zielen“ (VdF: ebd.) dienen, um so das Verfolgen jeweils individueller Ziel zu ermöglichen.

Zu den grundsätzlichen Aufgaben des Staates gehört es zunächst, die optimalen Rahmenbedingungen für die jeweilige individuelle Zielverfolgung zu schaffen. Dazu zählen die Einführung eines Währungssystems, das Normierungs- und Eichwesen, die Landvermessung, die Bereitstellung von Grundbüchern und die Subventionierung öffentlicher Bildung, wobei diese nicht unbedingt staatlich organisiert werden müsse (VdF: 308).

Hinzu kommen ebenjene Güter und Dienstleistungen, die über die bloßen Rahmenbedingungen hinausgehen, also solche, nach denen es zwar eine Nachfrage gibt, die der Markt sinnvollerweise jedoch nicht bereitstellen kann. In diese Kategorie gehören etwa das Sanitäts- und Gesundheitswesen und der Straßenbau (VdF: 308f). Dass der Staat diese Tätigkeiten übernimmt, bedeute jedoch nicht zwangsläufig, dass er sie auch selber durchführen muss. Er kann dazu mit privaten Unternehmen kooperieren.<sup>20</sup> Entscheidend ist hierbei, dass der Staat diese Aufgaben nur solange übernimmt, bis sich eine geeignete marktbasierter Lösung ergibt, die sich als effizienter erweist. Der Staat hat demnach kein immerwährendes Monopol auf diese Klasse der Güter und Dienstleistungen (VdF: 309).

Aus dieser Position ergeben sich auch eine Reihe von staatlichen Maßnahmen, die prinzipiell ausgeschlossen sind (VdF: 312ff). Dazu gehören etwa Preiskontrolle oder die Regulierung des Zugangs zu bestimmten Berufen. Diese Maßnahmen untergraben die individuelle Freiheit und stellen einen funktionsschädigenden Eingriff in den katallaktischen Prozess dar.

---

<sup>20</sup> Hayek tritt hier als Vordenker der heute vielfach umgesetzten öffentlich-privaten Partnerschaften auf.

Einerseits gesteht Hayek also dem Staat einen bestimmten ökonomischen Kompetenzbereich zu, einen öffentlichen Sektor, für welchen staatliche Maßnahmen bessere Lösungen darstellen als der Markt sie liefern könnte. Es gehe hier darum, den Wettbewerb „dort und nur dort zu ergänzen, wo er nicht anwendbar ist“ (Hayek 1947: 124).

Andererseits wird die prinzipielle Offenheit dieses Kompetenzbereichs betont, der flexibel genug eingerichtet sein muss, um Marktlösungen dann zuzulassen, wenn diese sich aus dem Fortschrittsprozess ergeben sollten. Der öffentliche Sektor ist demnach nicht als ein immerwährendes Monopol des Staates zu verstehen, sondern, als „Bereich von Bedürfnissen, die der Staat so lange und so weit zu befriedigen aufgefordert ist, als sie nicht auf andere Weise besser befriedigt werden können“ (RGF: 356). Diese Ansicht wendet sich gegen die Ende der Sechziger und Anfang der siebziger Jahre grassierende Verstaatlichung ebenso, wie ganz explizit gegen einen *laissez-faire*-Liberalismus, der jegliche staatliche Tätigkeit ablehnt (VdF: 316).

Mit seiner Theorie der öffentlichen Güter, in welcher die ökonomische Vernunft an die Stelle dogmatischer Positionen tritt, hat Hayek sich nicht nur Freunde gemacht. Dass er mit seinen Ansichten dem damals vorherrschenden Keynesianismus und speziell dem verstaatlichungsbejahenden Zeitgeist der beginnenden Siebzigerjahre diametral gegenüberstand, versteht sich von selbst, doch auch seine Ablehnung des *laissez-faire*-Gedankens wurde und wird auch heute nicht überall mit Wohlwollen aufgenommen. Die Kritik kommt vor allem aus dem libertären Lager. So urteilt etwa Hoppe, Hayek sei in Wahrheit ein Sozialdemokrat, der durch seine Theorie öffentlicher Güter dem Staat eine Blankovollmacht ausstelle (Hoppe 1994: 67f). Auch deJasay (1996: 11f) übt Kritik an der Theorie öffentlicher Güter und konstatiert, dass diese dem Sozialismus Tür und Tor öffne.

Diesen Unkenrufen zum Trotz ist Hayeks Position vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund als richtungweisend zu bezeichnen. Seine gemäßigt liberale Sichtweise der Staatsaufgaben ist heute in vielen westlichen Industrieländern realisiert. Man denke nur an den Rückgang der Staatsquote seit den späten 1970er

Jahren oder an das bereits erwähnte Modell der öffentlich-privaten Partnerschaften.

Diese Position deckt jedoch nicht alle Felder der gesellschaftlichen Verteilung jenseits der katallaktischen Allokation materieller und finanzieller Güter ab.

### III.1.3 Nichtökonomische Güter

Für die Klasse der ökonomischen Güter präsentiert Hayek ein weithin überzeugendes (wenn auch, wie gezeigt, binnentheoretisch nicht immer unproblematisches) Modell, indem er nicht nur die katallaktische Verteilung (Einkommen und Vermögen), sondern auch die postkatallaktische (sozialstaatlich garantiertes Existenzminimum) und präkatallaktische (Offenheit der Ämter und Laufbahnen, teilweise öffentliche Finanzierung des Bildungswesen) mit einschließt.

Soweit ist die Verteilung im, vor und nach dem Markt reflektiert, nicht aber jenseits des Marktes.

Die extrakatallaktische Sphäre des Sozialen und Politischen umfasst eine eigne Klasse von Gütern, die nicht dem Modus der marktgemäßen Verteilung folgen.

Diese Güter sind nicht Produkte der Kooperationssphäre, wie ökonomische Güter, sondern resultieren aus wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen (Höffe <sup>3</sup>2002: 327). Sie bezeichnen somit dasjenige, was von Menschen jenseits der materiellen Güter wertgeschätzt und begehrt wird. Es handelt sich, in einer sehr allgemeinen Bestimmung, um Rechtsgleichheit, bürgerliche Freiheit, Chancengleichheit sowie Partizipation am Politischen.

Hayeks Ansatz deckt zwei dieser Güterklassen ab. Aus der Konzeption der reinen Verfahrensgerechtigkeit folgen, wie gezeigt, einerseits die allgemeine und gleiche Rechtsanwendung sowie andererseits die Chancengleichheit.

Mit der bürgerlichen Freiheit und der Partizipation verhält es sich jedoch anders.

Freiheit ist für Hayek kein Gut, sondern der durch Abwesenheit von Zwang definierte Zustand relativer Handlungsautonomie. Das Individuum verfügt innerhalb eines von abstrakten, potentiell ständig wandelbaren Regeln abgesteckten Bereichs die Möglichkeit, selbstgewählte Zwecke zu verfolgen. Es besteht kein Rechtsanspruch auf diesen individuellen Freiheitsraum, da er aufgrund seiner durch den kulturellen Evolutionsprozess ständig verschiebbaren Grenzen ohnehin nicht genau festgelegt werden kann. Somit lassen sich auch keine individuellen Rechte fixieren, da das Wissen über die Extension des Freiheitsbereichs nicht erreichbar ist und zudem eine menschengemachte Grenzziehung den spontanen Evolutionsprozess beeinträchtigen würde.

Diese Freiheitsräume sind genau betrachtet gleich verteilt (Koller 1994a: 91), da sie jedem Einzelnen im gleichen Maße zukommen. Hier besteht jedoch kein Widerspruch zur Ablehnung des Verteilungskonzepts bei Hayek (gegen Koller 1994a: ebd.), sondern die Gleichverteilung der Freiheitsräume ergibt sich aus dem für die Regeln konstitutiven Prinzip der Rechtsgleichheit. Auf Umwegen ließe sich also konstatieren, dass hier de facto von einer Gleichverteilung der individuellen Freiheit ausgegangen wird, auch wenn Hayek diese Bezeichnung wohl nicht akzeptieren würde. Wie Kukathas (1989: 131) anmerkt, geht es ihm bei seiner Gerechtigkeitstheorie nicht um die Verteilung von Gütern, Rechten oder Pflichten, sondern von Freiheit.

Genau hierin liegt jedoch das Problem. Erstens reicht diese Konzeption nicht aus, um die Frage nach den weiteren zu verteilenden Gütern zu beantworten. Sie besagt lediglich, dass die Individuen es einander schulden, im gesellschaftlichen Interaktionskontext gemäß den abstrakten Verhaltensregeln zu handeln, was in diesem Fall besagt, nicht in den Freiheitsraum anderer zu intervenieren. Mit dieser Mindestbedingung gesellschaftlichen Zusammenlebens beginnt jedoch eine Erörterung der sozialen und politischen Fragen erst und erfordert eine Ausdifferenzierung des Freiheitsrahmens in Rechten und Pflichten.

Vor dem Hintergrund der Theorie der kulturellen Evolution muss man zweitens feststellen, dass die Gleichverteilung der Freiheit nur in einem speziellen Modus besteht. Da die für den individuellen Freiheitsbereich konstitutiven Regeln für



einen permanenten Wandlungsprozess prinzipiell offen sind, kann es über eine bestimmte Zeitspanne theoretisch zu einer Ausdehnung oder Einschränkung dieses Bereichs kommen, je nachdem, in welche Richtung die kulturelle Evolution die Grenzen verschiebt. Die Individuen sind daher stets, verglichen miteinander, im gleichen Maße frei, doch das Maß an Freiheit, das ihnen jeweils zukommt, ist nicht immer das gleiche. Für dieses Modell entsteht also nicht das Problem der Verteilung der Freiheit auf die verschiedenen Individuen, mithin eine komparative Frage, sondern das Problem der absoluten Freiheit jedes Einzelnen. Anders ausgedrückt: Zwar lässt sich der Modus der Verteilung leicht bestimmen (die Freiheit ist unter allen Individuen gleich verteilt), nicht aber das zu verteilende Gut bzw. dessen Extension.

Die Freiheit bleibt in dieser Konzeption unterbestimmt, wenn man einer wohlwollenderen Lesart folgt und sie als Handlungsautonomie ohne klar definierte Grenzen interpretiert.

Die von mir bevorzugte kritischere Lesart, nach welcher in diesem Ansatz eine Reduktion auf die wissenschaftsfunktion vorliegt, interpretiert die individuelle Freiheit hier jedoch nicht bloß als unterbestimmt, sondern als unbestimmt. Zudem mangelt es dieser Konzeption, verbunden mit der bereits dargestellten individualrechtlichen Ausgestaltung, vor allem an einer politischen Komponente.

Politische Freiheit, die in diesem Konzept explizit von der individuellen Freiheit unterschieden wird, ist als Möglichkeit der Beteiligung an politischen Entscheidungen und Prozessen definiert (VdF: 18). Der entscheidende Gedanke liegt darin, dass politische Freiheit nicht notwendig mit individueller Freiheit verknüpft sein müsse, was auch vice versa gelte. So ist für Hayek durchaus denkbar, dass ein Regime zwar seinen Bürgern kein politisches Mitspracherecht gewährt, jedoch deren Handlungsautonomie unangetastet lässt. Andererseits berge die Freiheit zur politischen Mitbestimmung die Gefahr in sich, ein freiheitliches System auf legale Weise durch ein tyrannisches zu ersetzen (VdF: 19). Politische Freiheit ist somit im Hayekschen Sinne ein durchaus wünschenswerter und wichtiger Aspekt, stellt jedoch keine Garantie für die individuelle Freiheit dar (Erning 1993: 59).

Diese Marginalisierung der politischen Freiheit ergibt sich wiederum konsequent aus der Rechtstheorie. Die abstrakten Rechtsregeln sollen ja automatisch individuelle Freiheit garantieren, egal, ob ein absoluter Monarch oder ein demokratisch legitimes Parlament das politische Sagen hat. Die Herrschaft des Gesetzes und die Gewaltenteilung sind hierfür die probaten Mittel. Da man die Rechtsregeln ohnehin nicht anrühren darf, erweist sich der Gedanke politischer Partizipation als der „rationalistische Aberglaube der 'Souveränität'“, (Hayek 1964: 138). Woran sollen denn die Bürger auch partizipieren, wenn es de facto keine Gesetzgebung gibt? Partizipation steht zudem unter dem Generalverdacht des partikularistischen Missbrauchs. Der unterstellte grundlegende Fehlschluss der Forderungen nach Volkssouveränität bestehe in der Annahme, dass die Macht, die in den Händen des Volkes liegt, keiner Kontrolle mehr bedürfe, sondern der Mehrheitswille allein die Legitimationsbasis von Zwangsgewalt darstelle (VdF: 260). Somit sei ein demokratisches System äußerst anfällig für Tyrannei (VdF: 138).

Daraus ergibt sich eine - v.a. Hinsichtlich ihrer Selbstverortung innerhalb der liberalen Theoriefamilie - problematische Position: Die abstrakten, willkürlich entstandenen Regeln sollen die individuelle Freiheit besser sichern als Individualrechte. Eine Mitbestimmung der Bürger bei der Gesetzgebung ist unnötig, da ohnehin die kulturelle Evolution die optimalen Regeln hervorbringt und dazu noch gefährlich, da sie sehr wahrscheinlich nur zur partikulären Bedürfnisbefriedigung missbraucht wird.

Hayek begnügt sich mit der formalen Gleichheit vor dem Gesetz, welche die Sicherung der individuellen Freiheit leisten soll. In dieser Forderung sieht er den Schnittpunkt von Demokratie und Liberalismus (VdF: 132). Beide Begriffe würden oft fälschlicherweise als deckungsgleich angesehen und synonym verwendet. Wie bereits gezeigt, sieht er als die Kernforderung des Liberalismus die Beschränkung der Regierungsmacht und die Minimierung der Zwangsgewalt. Im Gegensatz dazu sei die Demokratie nicht als politische Theorie oder philosophisches Konzept zu verstehen, sondern im Wesentlichen als Verfahrensprinzip (Hayek 1973: 239f). Dieses an sich taugliche Instrument berge

jedoch stets Gefahrenpotential des partikularistischen Missbrauchs in sich (Hayek 1976e: 204).

Wenn hier die Gewaltenteilung gerade aus dem Gesichtspunkt stark gemacht wird, dass es primär um die Frage der Legitimierung von Macht und nicht um ein bestimmtes Regierungssystem gehe (VdF: 227), so ist zu fragen, warum Hayek sich nicht klar für die Volkssouveränität ausspricht.

Fraglich ist, warum eine andere als die von der Zustimmung der Regierten legitimierte Regierungsform zuverlässiger sein soll. Ein einzelner autokratischer Herrscher oder eine Gruppe von Oligarchien hätten es wohl bedeutend einfacher, rein subjektive, partikuläre Ziele durchzusetzen. Es ist unstrittig, dass ein System der *checks and balances*, in welcher die Machtfülle jeder politischen Instanz durch die jeweils anderen Instanzen beschränkt und überwacht wird, für eine freie Gesellschaft als unabdingbar anzusehen ist. Gewaltenteilung wird jedoch aus einer individualistisch-freiheitlichen Perspektive zur Farce, wenn die politische Legitimation dieser Instanzen nicht von denjenigen gewährleistet wird, die der Zwangsgewalt unterworfen sind.

Noch dazu ist das Argument, wonach den Demokratien stets die Gefahr innewohne, auf legale Weise mittels Wahlen eine Tyrannis herbeizuführen, eine sehr verkürzte Darstellung der Sachlage. Verfassungstexte beschränken den Kompetenzbereich von Mehrheitsentscheiden durch entsprechende Bestimmungen und nicht zuletzt durch die Unhintergebarkeit individueller Rechte.

Im Artikel 20 des Deutschen *Grundgesetzes* werden Demokratie und Rechtsstaatsprinzip verankert. Dort heißt es weiter:

Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist. (GG Art.20,4)

Zudem legt Artikel 19, Absatz 2 fest, keines der in den 18 Artikeln zuvor angeführten Grundrechte könne „in seinem Wesensgehalt angetastet werden.“

Eine ähnliche Formulierung findet sich im Artikel 36, Absatz 4 der *Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft*: „Der Kerngehalt der Grundrechte ist unantastbar.“

Einen klaren Bezug zu den Grund- und Menschenrechten enthält auch die Präambel der *Constitution de la République française*. Das Österreichische *Bundesverfassungsgesetz* kennt hingegen keinen Grundrechtskatalog, verweist jedoch in Artikel 9, Absatz 1 auf das Völkerrecht als Bestandteil des Bundesrechts. Weiters hat das *Bundesverfassungsgesetz vom 29. November 1988 über den Schutz der persönlichen Freiheit* Verfassungsrang. Darüber hinaus hat die *Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* in Österreich den Status verfassungsrechtlicher Gültigkeit (BGBl. Nr.210/1958).

Einer einfachen Abwahl des freiheitlich-demokratischen Systems ist durch derartige verfassungsmäßig verbrieften Rechte und Bestimmung ebenso eine Grenze gesetzt, wie der Willkür des Mehrheitswillens bezüglich des Eingriffs in die persönliche Freiheit.

Die „unbeschränkte Demokratie“ (RGF: 444), gegen die Hayek anschreibt (Hayek 1964; Hayek 1976e; vgl. Kap. 7 der *Verfassung der Freiheit*, VdF: 132-151 sowie Bd. 3 von *Recht, Gesetz und Freiheit*, RGF: 305-459), existiert in realitas nicht. Gerade die von ihm abgelehnten, konstitutionell verbürgten Grundrechte sind ein wesentlicher Schutz gegen die Willkür der Mehrheitsmeinung.

Wie auch Berlin (1969: 162f) sieht Hayek in der Demokratie als Regierungsform noch keinen Garant für die Freiheit, obwohl es gute Gründe gäbe, die für die demokratische Staatsform sprechen. Er führt drei Kernargumente für die seiner Ansicht nach eng mit dem Liberalismus verknüpfte Demokratie an (VdF: 138ff).

Zunächst stelle die Demokratie die einzige wirklich friedliche Methode der Konfliktlösung dar. Weiters sei die Demokratie zumindest bis zu einem gewissen Grad freiheitsfördernd bzw. –schützend, indem sie die Ausübung willkürlicher Zwangsgewalt erschwert, besser gesagt, riskanter macht. Wenn man bedenke, dass die Machtausübung in einem demokratischen System temporär ist, und eine unterdrückte Minderheit früher oder später die Gelegenheit hat, selbst zur

Mehrheit zu werden und an die Macht zu gelangen, sei ein obsessiver Machtmissbrauch zumindest weniger zu erwarten.

Das für Hayek stärkste Argument liegt im erzieherischen Moment der Demokratie. Durch allgemeine Partizipation werde das politische Bewusstsein gefördert. Den Zusammenhang von Meinungsbildung und Partizipation deutet er gemäß seinem bereits bekannten Schema einer dezentralen Wissensnutzung. Eine bestimmte Gruppe experimentiert mit neuen Verhaltensweisen und Lebensstilen, wobei die von ihnen gesammelten Erfahrungen im öffentlichen Diskurs kommuniziert werden und, sofern sie sich als tauglich oder nützlich erweisen, von der Mehrheit angenommen wird. Die Rede- und Pressefreiheit sei unabdingbar, damit eine Minderheitsmeinung zur Mehrheitsmeinung werden kann. Eine allgemeine Partizipation bedeute auch, dass aus einem größeren Reservoir potentiell zur aktiven politischen Betätigung fähigen Individuen geschöpft werden kann. Insofern sei die Demokratie dem dynamischen, spontanen Charakter sozialer Prozesse durchaus förderlich, unter der Einschränkung, dass die Mehrheitsmeinung sich innerhalb eines Rahmens abstrakter Regeln bewegen muss und sich nicht selbst legitimieren darf.

Doch woran partizipieren die Bürger, wenn sie an der Legislative ohnehin keinen Anteil haben? Der demokratische Prozess scheint hier bloß als Möglichkeit gedacht, bestimmten Verhaltensweisen und Lebensstilen ein Forum zu bieten, um so die Mehrheit der Bürger zur Nachahmung anzuregen. Eine legitimatorisch-kritische Funktion der Teilhabe am Politischen, die aktive Gestaltung der sozialen und politischen Gemeinschaftsordnung ist hierin nicht vorgesehen. Innerhalb der aus dem kulturellen Evolutionsprozess hervorgegangenen Regeln dürfen die Bürger anscheinend über politische Einzelmaßnahmen oder Detailfragen bestimmen, stehen jedoch machtlos dem politischen und rechtlichen System gegenüber und sind den spontan entstehenden Rechtsregeln, denen sie nicht zugestimmt haben, vollkommen ausgeliefert.

Eine funktionalistische Demokratietheorie, wie sie hier vertreten wird, sieht die Werthaftigkeit der Demokratie nur im Verfahren, nicht im Ziel (Höffe 2002: 23). Dadurch wird verkannt, dass das demokratische System den entscheidende

Gedanken der Selbstbestimmung impliziert: Der Bürgerstatus bedeutet, dass die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens „nicht nur *Adressaten*, sondern auch *Autoren* des Rechts“ sind (Forst 1994: 125). Politische Freiheit ist daher kein fakultativer Luxusartikel, sondern ein integraler Bestandteil der individuellen Freiheit. „Freiheit erlangen wir nur durch Selbstregierung, Rechte nur als Bürger“ (Barber 1994: 16).

Aus dem Status des Bürgers als Autor des Rechts folgt eine Verantwortung für das Gemeinwesen (Forst 1994: 355). Dessen Gestaltung lässt sich nicht einfach auf spontane Prozesse abschieben. Ein „skeptischer Minimalismus“ (Barber 1994: 82), wie Hayek ihn bezüglich der Freiheits-, Gerechtigkeits- und Demokratiekonzeption vertritt, birgt die Gefahr, alle Werte und Prinzipien abzulehnen, die sich nicht erkenntnistheoretisch grundlegen bzw. rechtfertigen lassen. Der Mangel an gesichertem Wissen führt daher oftmals zu Passivität und Nicht-Handeln (Barber: 1994: 154f). Der Fatalismus gegenüber den Resultaten der kulturellen Evolution und die Ablehnung einer rationalen Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen sind in der hier behandelten Konzeption eklatante Beispiele.

Versteht man soziale Prozesse oder das Entstehen gesellschaftlicher Ordnung als „naturwüchsig“ (Höffe 1996: 216), so ergibt sich daraus jedoch gerade die Verpflichtung, auf diese Prozesse zu reflektieren und Güter und Lasten neu zu verteilen (vgl. Höffe 1996: 189ff).

Die Besonderheit der Hayekschen Position besteht darin, dass trotz der Ablehnung normativer Legitimation sozialer Regeln Werte und Traditionen dennoch eine zentrale Rolle spielen. Diese sind epistemologisch dann legitimiert, wenn sie sich aus einem Prozess ergeben haben, der mehr Wissen integrieren kann, als es der menschlichen Planung möglich wäre. Genau dieses leistet jedoch auch die Demokratie, was Hayek immerhin zu einem gewissen Maß selber zugesteht. Auch hier wird verstreutes Wissen durch mannigfache Interaktion vernetzt. Umso unverständlicher ist es, dass er der demokratischen Partizipation der Bürger an der Legislative jegliche Berechtigung abspricht. Diese Teilhabe gewährleistet keineswegs die Richtigkeit oder Wahrheit politischer Entscheidungen in einem epistemologischen Sinn. Im politischen

Entscheidungsprozess geht es vielmehr darum, ohne einen absoluten Wahrheitsanspruch Entscheidungen zu fällen, die dennoch nicht als beliebig oder der Willkür entsprungen anzusehen sind (Barber 1994: 114).

Zwar ist eine derartige öffentliche Vernunft ebenso wenig unfehlbar wie die individuelle Vernunft und kann Irrtümern unterliegen oder eine falsche Richtung einschlagen. Im demokratischen Verständnis wird daraus jedoch nicht der Schluss des Nichthandelns gezogen, sondern vielmehr versucht, nicht-metaphysische, nicht-dogmatische und nicht-partikularistische Begründungen für bestimmte gesellschaftliche Prinzipien zu finden (Barber 1994: 86f). Der demokratisch-politische Prozess garantiert nicht die Verwirklichung vollkommener Gerechtigkeit im Staat, maximiert aber die Chancen auf gerechte Verhältnisse und Strukturen (Höffe 2002: 473)

Im Gegensatz zu dem unkontrollierten und unkontrollierbaren Prozess der kulturellen Evolution erlaubt die Demokratie die Einflussnahme der Betroffenen auf diejenigen Prozesse und Strukturen, welche ihre soziale Welt konstituieren. Statt der Willkür eines freien Spiels der Kräfte herrscht in einem demokratischen System Legitimation durch Konsens. Aus dieser Perspektive „ist Politik etwas, was Bürger treiben, nichts, was ihnen widerfährt“ (Barber 1994: 122)

Es lässt sich daher konstatieren, dass die Ablehnung von Grundrechten vor dem Hintergrund der kulturellen Evolution dazu führt, dass die Frage nach der Verteilung von bürgerlichen Freiheiten sowie die Frage nach der Partizipation nicht beantwortet werden kann. Die Beteiligung am politischen Prozess wird eher als Störfaktor denn als legitimer Anspruch wahrgenommen und allenfalls geduldet, zumindest solange sie die Resultate der spontanen Ordnungen unangetastet lässt. Die individuelle Freiheit soll sich in diesem Modell auf die Wissensproduktion beschränken, während ihr Schutz allein durch den spontanen Ordnungsprozess geleistet werden soll. Durch das Fehlen unhintergebar Rechte sowie dem mangelnden Anspruch auf politische Partizipation gibt es bei Hayek keine Bürger in einem liberalen Verständnis.

### III.2 Wie ist soziale Gerechtigkeit möglich?

Wie Höffe feststellt, gibt es in der Moderne die Tendenz, auf zwei Arten mit dem Begriff Gerechtigkeit umzugehen (Höffe 2004: 51). Entweder wird versucht, sich den Debatten zu entziehen, indem Gerechtigkeit als solche geleugnet wird oder man missbraucht den Begriff für partikulare Zwecke, was gerade aufgrund des moralischen Anspruchs dieses Begriffs geradezu erfolgversprechend scheint (Höffe 2004: 56).

Hayek kritisiert beide Strategien, kann jedoch mit seinem eigenen Gerechtigkeitskonzept den zentralen politischen Fragen nicht begegnen. Die Frage nach der gerechten Verteilung mag innerhalb des katallaktischen Rahmens verfehlt sein, zumindest dann, wenn dabei von einem plumpen Kuchenschema ausgegangen wird. Gesteht man dies zu, wird dadurch jedoch die Frage nach der extrakatallaktischen Verteilung von Rechten, Pflichten, Vorteilen, Lasten und Freiheiten nicht beantwortet. Die Ausklammerung der Verteilungsfrage löst nicht die Verteilungsproblematik. Das Vorhandensein gesellschaftlicher Güter macht eine Reflektion auf deren Verteilung unumgänglich und zwingt zur Schaffung von Verteilungsmechanismen (Walzer 1992: 31).

Zudem fehlt ein Konzept politischer Gerechtigkeit, welches die Möglichkeit der Legitimation der Rechtsnormen durch die Betroffenen sowie deren Partizipation an der Gestaltung dieser Normen betrifft.

Letztlich erweist sich daher die Hayeksche Kritik an der Bestimmbarkeit, Machbarkeit, und Gefährlichkeit gerechter Verteilung als verfehlt. Jenseits des Marktes lassen sich mit den Individualrechten sehr wohl Kriterien für die Konstruktion für die Regeln einer gerechten Verteilung angeben. Die Implementierung von Menschen- und Bürgerrechten allein klärt die Verteilungsfragen jedoch noch nicht. Die Individualrechte stecken vielmehr den Rahmen ab, innerhalb dessen die Individuen auf partizipatorisch-demokratischem Weg selbst darüber bestimmen, wie Güter, Vorteile, Lasten und Pflichten zu verteilen sind.



Die individuellen Rechte selbst sind dabei nicht zwingend als zu verteilende Güter zu denken, sondern können, wie Höffe gezeigt hat, als Resultate wechselseitiger Anerkennung verstanden werden.

Im Modell der Gerechtigkeit als transzendentalen Tausch (Höffe 1991: 23ff; Höffe <sup>3</sup>2002: 379ff) tauschen die Individuen den wechselseitigen Verzicht auf Einschränkung der Freiheitsrechte. Der Tausch ist gerecht, da es eine Gleichwertigkeit der getauschten Güter (Freiheitsrechte) gibt, er ist in einem ersten Schritt negativ, weil er sich auf den wechselseitigen Freiheitsverzicht bezieht und auf einer späteren Argumentationsstufe positiv, da er auch die wechselseitige Anerkennung von Freiheitsansprüchen umfasst. Er ist schließlich transzendental, weil er die Möglichkeitsbedingung der individuellen Handlungsfähigkeit darstellt. Das Tauschparadigma lässt sich darüber hinaus als Ausdruck wechselseitiger Anerkennung verstehen. Während Verteilung einen Maternalismus, also eine fürsorgliche Zuteilung „von oben“ und somit eine gewisse Hierarchie wie auch einen bestimmten Grad an Unmündigkeit der Empfänger nahe legt (Höffe <sup>3</sup>2007: 69), verweist der Tausch auf eine Kooperation gleichrangiger und selbstständiger Individuen, also auf ein geschwisterliches Verhältnis (Höffe 2004: 56). Entscheidend ist hierbei die Konzeption der Gerechtigkeit als kommutativer statt distributiver Gerechtigkeit; es geht um Tausch statt um Verteilung (Höffe <sup>3</sup>2002: 385).

Damit liegt auch eine überzeugende Antwort auf die bereits im Abschnitt zum Gerechtigkeitsbegriff (vgl. II.4.1) zitierte Hobbessche Frage vor. Aus dem *suum-cuique*-Ansatz entwickelt Hobbes das Problem, wie mir etwas gegeben werden kann, was mir schon gehört (*Dialog*: 47). Das Modell des transzendentalen Tausches antwortet darauf, indem es die Individualrechte nicht als Resultat einer Verteilung, sondern der wechselseitigen Anerkennung und des wechselseitigen Verzichts auf Einschränkung der Freiheit ansieht. Dem Einzelnen werden Rechte somit weder *zugeteilt* noch in einem anderen Sinn *gegeben*, sondern er ist aufgrund seines Menschseins immer schon Träger dieser Rechte. Der transzendentalen Tausch muss dahingehend verstanden werden, dass durch den Verzicht auf Freiheitseinschränkung eine wechselseitige Anerkennung der Personen als Träger unhintergebarere Rechte erfolgt.

Auf dieser Legitimationsstufe bedarf es noch keiner Institutionen. Der angesprochene geschwisterliche Aspekt ist nicht-hierarchisch, sondern basiert auf wechselseitiger Anerkennung der Subjekte als Individuen. Hier besteht bereits ein formaler Gleichheitsgedanke. Diese Anerkennung muss man allerdings nicht als auf einer Konzeption des Guten basierend denken. Dahinter steht nicht zwingend ein starkes Konzept der Brüderlichkeit (im Sinne von Solidarität) oder des Altruismus. Die Argumentation bewegt sich auf der Ebene des rationalen Eigeninteresses: Der distributive Vorteil ist bei allgemeiner Handlungsfreiheit unabhängig von einem konkreten Moral- oder Glückskonzept gewahrt, da es inhaltlich jedem frei steht, den Freiheitsraum auszugestalten (Höffe 2002: 388f). Es handelt sich also um „Freiheitsverzicht aus Freiheitsinteresse“, mithin eine zwangsfreie Aufgabe von Freiheiten (Höffe 2002: 395).

Man kann allerdings bestimmte Güter lokalisieren, die jeder vernünftigerweise als verbindlich akzeptieren muss, da sie die Grundlage für eine individuelle Freiheitsnutzung darstellen. Es handelt sich nach Höffe um mittlere Gerechtigkeitsprinzipien (Höffe 2002: 388ff), die man auch als transzendente Güter bezeichnen könnte. Sie stellen die Möglichkeitsbedingung einer jeden individuellen Lebensplanung dar. Als offensichtlichste Beispiele lassen sich Leib und Leben anführen: Ihr Schutz ist empirische Voraussetzung zur Wahrnehmung von Freiheit (Höffe 2002: 390). Um überhaupt nach einem bestimmten Lebensplan, einer Konzeption des Guten oder einer Glücksvorstellung handeln zu können, muss die Unversehrtheit von Leib und Leben gesichert sein. Selbst der religiöse Märtyrer, der sein eigenes Leben einem aus seiner Sicht höheren Zweck opfern will, muss, um diesen Lebensplan verfolgen zu können, zunächst die empirische Möglichkeit vorfinden, frei über sein Leben verfügen zu können (Höffe 1991: 26). Weiters ließe sich konstatieren, dass auch Meinungsfreiheit als elementare Freiheit anerkannt werden muss, da sich alles menschliche Handeln sprachlich manifestiert (Höffe 1991 ebd.). Ebenso kann man, nach einem liberalen Kerngedanken, die Freiheit auf Eigentum als grundlegende empirische Voraussetzung für das Wahrnehmen von Freiheit anführen.

Diese transzendente Argumentation ist auch dem Hayekschen Modell wie gezeigt nicht fremd. Freiheit qua Handlungsautonomie ist auch dort die

Möglichkeitsbedingung zur Verfolgung individueller Ziele, was auch immer diese sein mögen. Durch das Verfolgen individueller Ziele und die Umsetzung und Vermittlung von Wissen, die dabei stattfindet, werden unbeabsichtigt auch die Ziele anderer befördert. Je mehr Individuen an diesem Prozess beteiligt sind, desto mehr Wissen kann genutzt werden und desto größer wird die Wahrscheinlichkeit für jeden Einzelnen, sein jeweiliges Ziel zu erreichen. Daher stellt es einen distributiven Nutzen für alle Marktteilnehmer da, ein Existenzminimum für jedermann zu garantieren. Dadurch wird die Handlungsfreiheit des betroffenen Individuums auch bei ökonomischen Misserfolg gewahrt und somit seine Rolle als Wissensproduzent.

Eine moralisch verbindliche, weil allgemein konsensfähige Legitimation der Abwehr von Einschränkungen der basalen Freiheitsrechte lässt sich als Unparteilichkeit zweiter Stufe verstehen (Höffe <sup>3</sup>2002: 395). Dieser abstrakte Grundsatz muss jedoch noch konkretisiert und ausgelegt werden, um praktische Anwendung zu finden (Höffe <sup>3</sup>2002: 405). Zunächst müssen die grundlegenden Freiheiten als Ansprüche definiert und in Form von Rechten niedergelegt werden. Da es sich um nicht-relative Rechte handelt, d.h. Rechte, die sich nicht aus bestimmten Kontexten ergeben, sondern jedem Menschen qua Menschsein zukommen, spricht man von überpositiven Grund- oder Menschenrechten (Höffe <sup>3</sup>2002: 58).

Menschenrechte sind als grundlegende Elemente einer Rechtsordnung zu verstehen, als Rechtspflichten, die alle Individuen einander schulden (Höffe <sup>3</sup>2002:405). Diese aus wechselseitigem Freiheitsverzicht entstandenen Rechtspflichten bedürfen einer Positivierung durch eine öffentliche Gewalt (Höffe <sup>3</sup>2002: 429).

Der Rechtszwang als Formzwang und Durchsetzungszwang ist schließlich auf die Institutionalisierung der Gerechtigkeit in Form des zwangsbefugten Staates angewiesen (Höffe <sup>3</sup>2002: 430f). Hier zeigt sich bereits der Übergang auf eine andere Stufe der Legitimation. Mit der rechtlichen, besser: rechtsstaatlichen Institutionalisierung der individuellen Freiheit verlässt man das Feld der personalen Gerechtigkeit und betritt die Ebene der politischen Gerechtigkeit

(Höffe <sup>3</sup>2002: 58). Die natürliche Zwangsbefugnis und ihr negativer Charakter, d.h. der Anspruch auf Abwehr von Einschränkungen der Grundfreiheiten (Höffe <sup>3</sup>2002: 404) werden durch die rechtliche Positivierung in einem (an die Hegelsche Begriffsdefinition angelehnten) dreifachen Sinne *aufgehoben*: Freiheitsrechte bleiben als Abwehrrechte *erhalten*, werden aber auf die Stufe einer zwangssanktionierten Verbindlichkeit *erhoben*, wobei das Individuum der Zwangsgewalt *enthoben* und diese einer öffentlichen Körperschaft, dem Staat, zugebilligt wird.

Der Staat hat die Funktion einer Gewährleistung der Grundfreiheiten. Da diese jedoch überpositiv sind, gewährt er sie nicht. Anders ausgedrückt ist positives Recht subsidiär zur originären, auf überpositiven Menschenrechten basierenden Gerechtigkeit (Höffe <sup>3</sup>2002: 435). Grundrechte und Menschenrechte sind demnach zwar inhaltlich deckungsgleich, doch lassen sich Grundrechte als positivierte Menschenrechte verstehen, also als von einer konkreten Rechtsordnung anerkannte Rechtsnormen, die über „sittlich-politische Postulate“ hinausgehen (Höffe <sup>3</sup>2002: 462).

Innerhalb dieses rechtlichen und politischen Rahmens haben die Individuen nun die Möglichkeit, die weitere Verteilung von Gütern und Lasten, Vorteilen und Pflichten durch demokratische Verfahren festzulegen. Dabei bedarf es nicht eines universalen Kriteriums, um das *suum cuique* in jedem konkreten Einzelfall bestimmen zu können.

Aufgrund der Komplexität moderner Gesellschaften, genauer der Pluralität der Ebenen sozialer Beziehungen sowie der entsprechenden zu verteilenden Güter, kann man von verschiedenen Sphären der Verteilung sprechen (Walzer 1992: 36). Für manche Theoretiker wird eine bestimmte Sphäre von den jeweiligen Gütern konstituiert (Walzer 1992: ebd.), andere sehen die sozialen Beziehungen als ausschlaggebend an (Miller 2008: 67). Entscheidend für beide Interpretationen ist die Kontextrelativität der Verteilungsprinzipien. So ist bezüglich der Besetzung von Ämtern Verdienst, bezüglich des Marktes jedoch Leistung der Grundsatz, an welchem die Verteilung gemessen wird. Der entscheidende Gedanke hierbei ist, dass die Kriterien nicht willkürlich auf andere Sphären angewendet werden

können. Leistung darf etwa kein Kriterium im medizinischen Kontext sein, während Bedürftigkeit nicht als Verteilungskriterium der Marktsphäre taugt.

Eine kontextsensitive Konzeption sozialer Gerechtigkeit leistet darüber hinaus nicht nur die Anerkennung der jeweiligen individuellen Freiheitsrechte, betrifft mithin nicht nur die individuellen Güter und Rechte, sondern auch die von den Einzelnen getragenen Lasten und Pflichten. Die moderne, hochspezialisierte Arbeitswelt - und man könnte hinzufügen: die Bedingungen der globalisierten Wirtschaft im Speziellen - bringen bestimmte Risikofaktoren mit sich, wie etwa den Verlust der Identität durch die Anforderung ständiger Mobilität, fragmentierte Erwerbsbiografien oder oftmals prekäre Arbeitsverhältnisse. Hier entsteht ein kollektiver Vorteil (allgemeine Wohlstandssteigerung) aus den Risiken und Lasten, die bestimmte Gruppen zu tragen haben und somit ist es durchaus legitim, dass eine Kompensation dieser Risiken und Lasten auch kollektiv getragen wird (Höffe 1996: 213f). Damit sind Bereiche wie Arbeitslosigkeit, Gesundheitswesen, Bildungswesen angesprochen, die traditionell mit dem Gedanken sozialer Gerechtigkeit in Verbindung stehen (Höffe 2004: 55).

Die Art und Weise sowie das Ausmaß dieser Kompensation festzulegen, obliegt den Mitgliedern des politischen Gemeinwesens. Entscheidend ist der Gedanke eines Rechtsanspruchs auf die Kompensation von Nachteilen und Lasten. Es handelt sich hierbei nicht um bloße Abwehrrechte, wie sie aus der negativen Freiheit abzuleiten sind, sondern um die individualrechtliche Ausgestaltung der positiven Freiheit. Positive Rechte sind somit nicht als unzulässige Forderung nach Macht zu verstehen, welche der negativen Freiheit widerspricht. Denkt man das Konzept negativer Freiheit konsequent zu Ende, muss man zu dem Schluss gelangen, dass positive Rechte in Form von sozialen Rechten notwendig sind, um von dieser Freiheit Gebrauch machen zu können (Sterba: 1985: 295). Sie stellen erst den Ermöglichungsgrund für die Ausübung anderer Freiheitsrechte dar (Sterba 1985: 302).

Verteilungsfragen werden somit weder durch eine allmächtige Kontroll- und Zuteilungsinstanz noch durch einen spontanen Zufallsprozess geregelt, sondern durch demokratische Partizipation auf der Grundlage unhintergebar

Individualrechte. Soziale Gerechtigkeit ist somit weder denkunmöglich noch unkonzipierbar oder freiheitsschädlich, sondern ein rational begründbares und wesentlich freiheitserhaltendes Element einer freiheitlichen Gesellschaft.

## IV. Was bleibt von Hayek?

Konstatiert man, dass die soziale Frage und der Umweltschutz die beiden großen gesellschaftlichen Problemfelder des 19. und 20. Jahrhunderts darstellen, mit welchem sich jedes Gemeinwesen auseinandersetzen muss (Höffe 2002: 469) und ergänzt diesen Befund für das 21. Jahrhundert um die globale Komponente, so ist zu fragen, ob und inwiefern das Hayeksche Modell hier Lösungen bieten kann.

### IV.1. Umweltschutz und globale Dimension

Was den Umweltschutz angeht, so findet sich bei Hayek keine theoretische Erörterung dieser Problematik. Im 23. Kapitel der Verfassung der Freiheit mit dem Titel „Landwirtschaft und Naturschätze“ (VdF: 477-493), wird bezüglich der Ausbeutung von Rohstoffen hauptsächlich die Frage diskutiert, ob und inwieweit deren privatwirtschaftliche oder staatliche Organisation sinnvoll ist. Hier werden in erster Linie Eigentumsverhältnisse thematisiert (VdF: 484), die eigentliche Problematik begrenzter Ressourcen wird jedoch als überzogener Alarmismus abgetan. Zwar sei „die Erhaltung von Naturschönheiten“ (VdF: 491) durch die Errichtung von Naturschutzgebieten (VdF: 491f) wünschenswert, doch geht es hierbei erneut um die Frage, ob diese öffentlich oder privat organisiert sein sollen. Naturschutzgebiete werden dabei gleichrangig mit Parks und Museen, also als Stätten der Erholung verstanden. Die genuine Umweltschutzproblematik spielt hier keine Rolle. In seiner Nobelpreisrede vom 11.12.1974 wird sie dann doch ebenso kurz wie unrühmlich angerissen, indem in einem Nebensatz der Bericht *The Limits to Growth* des Club of Rome als nicht haltbare Vorhersage im trügerischen Mantel der Wissenschaft abqualifiziert wird (Hayek 1974: 11; vgl. Meadows et al. 1972).

Der Umweltschutz als blinder Fleck der Hayekschen Sozialphilosophie ist ein durchaus betrachtungswürdiges Thema, kann aber im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter von Interesse sein. Zwar ließe sich auch die Umweltschutz-Thematik unter dem Paradigma der Gerechtigkeit diskutieren (vgl. Höffe 2004: 231ff), doch will

ich mich im Folgenden der sozialen Frage widmen, die enger mit der für mich relevanten Thematik der sozialen Gerechtigkeit verknüpft ist. An dieser Stelle genügt der Hinweis darauf, dass die Umweltschutzthematik in der Hayekschen Konzeption vernachlässigt wird.

Zuvor soll jedoch noch kurz die globale Dimension beleuchtet werden. Hierzu finden sich, ebenfalls im Kapitel 23 der *Verfassung der Freiheit*, einige kurze Überlegungen (VdF: 482ff). Bezüglich der Entwicklungsländer wird konstatiert, dass der etwaige Aufstieg von Ländern wie Indien und China schwer vorherzusagen sei, man jedoch davon ausgehen müsse, dass ein Verzicht auf staatliche Planung und eine ökonomische Liberalisierung den besten Weg zum Wohlstand für diese Länder darstelle (VdF: 483).

In *Recht, Gesetz und Freiheit* werden diese Überlegungen wieder aufgegriffen (RGF: 455ff) und bezüglich einer Wirtschaftspolitik auf internationaler Ebene gefordert, diese müsse anerkennen, dass es entweder Marktwirtschaft oder Planwirtschaft, jedoch keinen dritten Weg des Wirtschaftens geben könne (RGF: 457). An beiden Stellen merkt Hayek jedoch an, dass die Fragen internationaler Beziehungen und internationaler Organisationen, obschon von großer Bedeutung und Wichtigkeit, in seinem Ansatz keinen gebührenden Platz fänden, da es ihm hauptsächlich um die innere Verfasstheit von politischen Gemeinwesen gehe.



## IV.2 Die soziale Frage

Bei der sozialen Frage handelt es sich um die Reformulierung der Grundfrage der Gerechtigkeit - Was schulden wir einander? - unter den Vorzeichen moderner Industriegesellschaften. Man kann soziale Gerechtigkeit als Antwort bzw. als Antwortversuch auf die soziale Frage verstehen (Höffe 1996: 203).

Verschiedene Strömungen haben sich seit dem 19. Jahrhundert mit dieser Problematik auseinandergesetzt, wie die Katholische Soziallehre, der Marxismus, der Utilitarismus und der Liberalismus. Im 20. Jahrhundert bildeten sich zudem mit Libertarianismus, einer marktradikalen, anti-etatistischen und oftmals anarchistischen Spielart des Lockeschen Liberalismus, sowie dem Kommunitarismus zwei weitere Denkrichtungen heraus.

Im zunächst auch in der praktischen Philosophie von der analytischen Strömung beherrschten 20. Jahrhundert kommt es in dessen letztem Drittel zu einem Paradigmenwechsel. Es handelt sich um die Wende von einer analytisch-kritischen Behandlung der Gerechtigkeit hin zu einer stark normativen Gerechtigkeitsauffassung, die sich nicht auf die begriffliche Ebene beschränkt, sondern substantielle, moralische Gerechtigkeitsurteile in den Vordergrund rückt (Horn/Scarano 2002: 335).

Möchte man diesen Wandel an einem singulären Ansatz festmachen, kann die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls als ein solcher Wendepunkt angesehen werden. Sein Werk *Theory of Justice* von 1971 (dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*; Rawls 1975) gilt manchen als „vielleicht sogar der überhaupt wichtigste Beitrag zur Politischen Ethik des zwanzigsten Jahrhunderts“ (Höffe 2006a: 3). Rawls durchbricht die Versteifung auf die Metaethik und präsentiert „nach einer langen Phase der Zurückhaltung“ (Horn/Scarano 2002: 335) innerhalb der praktischen Philosophie eine richtungsweisende normative Theorie, die vor allem durch einen interdisziplinären Ansatz in der Methodologie gekennzeichnet ist. So werden etwa ökonomische, spieltheoretische und auch moralpsychologische Überlegungen einbezogen, die dabei nicht als bloße Ergänzungen oder Ausschmückungen fungieren, sondern eine zentrale Rolle in der Argumentation spielen (Höffe 2006a: 5f).

Mit seiner Theorie leistet Rawls darüber hinaus eine Reformulierung des liberalen Denkens. Die grundlegende Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness zielt im ersten ihrer beiden Grundsätze (Rawls 1975: 81) auf die maximale Verwirklichung individueller Freiheit in Form von gleichen, unveräußerlichen Grundrechten aller Individuen. Diese sind nicht relativierbar, d.h. sie können nicht aus ökonomischen oder ideologischen Gründen beschnitten werden, es sei denn eine Modifikation dieser Grundrechte führt zu Stärkung der individuellen Freiheit aller (Rawls 1975: 82; 336f; vgl. Horn/Scarano 2002: 336). Rawls propagiert „ein absolutes Gewicht der Freiheit gegenüber sozialen und wirtschaftlichen Vorteilen“ (Rawls 1975: 84) und wendet sich damit in erster Linie gegen utilitaristische Konzeptionen. Statt Bentham oder Mill fungiert in dieser Neufassung klassisch liberalen Denkens daher Kant als Referenzpunkt (Höffe 2006a: 5; zur Utilitarismuskritik bei Rawls vgl. Kliemt 2006).

Der zweite Grundsatz besagt, dass soziale Ungleichheiten nur dann als legitim zu erachten sind, wenn von ihnen auch die am wenigsten Begünstigten profitierten. Da diese Grundsätze in einem Gedankenexperiment von Personen in einem fiktiven Urzustand gefunden werden, die unter einem Schleier des Nichtwissens agieren, d.h. ohne Wissen über ihre künftige Position innerhalb der Gesellschaft, deren Gerechtigkeitsprinzipien sie festlegen sollen, wird ein methodologisches Grundprinzip des klassischen Liberalismus von Rawls neu gedacht: der Kontraktualismus, der eine Gesellschaftsordnung als einen für jedermann konsensfähigen Vertrag interpretiert.

Gerechtigkeit als Fairness ist zudem ein Ansatz, dem es nicht um Teilprobleme der gerechten Verteilung innerhalb einer bestimmten Gesellschaft geht, sondern um die gesellschaftliche Grundstruktur als solche (Rawls 1975: 23). Es sind gesellschaftliche Grundgüter, deren Verteilung zur Debatte steht (Rawls 1975: 83). Damit hat Rawls eine im wahrsten Sinne des Wortes radikale, d.h. auf die Wurzeln (der Gesellschaftsordnung) zielende sowie universalistische, weil unabhängig von bestimmten sozialen, historischen oder kulturellen Prämissen gültige Theorie entworfen, die nicht nur dem Liberalismus neues Leben eingehaucht hat, sondern auch als Initialzündung eines philosophischen Diskurses anzusehen ist, der bis in die Gegenwart fortwirkt.

Die sich im Anschluss an Rawls Theorie entwickelnde Diskussion generiert verschiedenartige Gerechtigkeitskonzeptionen. Dieser als Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte bekannte Diskurs bringt auch eine Verbreiterung des Gerechtigkeitspektrums mit sich. So werden etwa Generationengerechtigkeit (Höffe 2004) oder globale Gerechtigkeit (Sen 1999; O'Neill 2000; Walzer 1996<sup>21</sup>) thematisiert (vgl. Horn/Scarano 2002: 335). Neuere Ansätze versuchen den Gegensatz zwischen Kommunitarismus und Liberalismus zu überwinden (vgl. Miller 2008; Forst 1994).

Während liberale oder libertäre Ansätze den beiden Grundüberzeugungen zustimmen, von denen auch Rawls ausgeht, nämlich dem Primat der individuellen Freiheit und des „Vorrangs des Rechten vor dem Guten“ (Horn/Scarano 2002: 344), kristallisiert sich mit dem Kommunitarismus eine Gegenströmung zum Liberalismus heraus, die zumeist egalitär argumentiert und die Frage nach dem Gerechten als untrennbar verbunden mit der Frage nach dem Guten ansieht (Horn/Scarano 2002: ebd.). Gerechtigkeit ist in diesen Konzeptionen oftmals, aber nicht immer der zentrale Begriff des Politischen. Demokratische Gleichheitsprinzipien, Solidarität oder Anerkennung werden in vielen Fällen als primär gegenüber der Gerechtigkeit angesehen (Horn/Scarano 2002: 335).

Der Kommunitarismus ist jedoch keine homogene Bewegung, sondern umfasst ein breites politisches Spektrum. So werden sowohl konservative Denker (MacIntyre, Walzer) als auch marxistisch geprägte oder generell links orientierte Theoretiker (Taylor, Sandel) dem Kommunitarismus zugeordnet.

Ein wichtiger, einheitsstiftender inhaltlicher Bezugspunkt besteht neben den bereits genannten Grundsätzen (starke Gewichtung des Guten, Betonung des Gleichheitsgedankens) in der Ablehnung universalistischer Gerechtigkeitskonzeptionen (Horn/Scarano 2002: 344). Damit einher geht die Grundüberzeugung, wonach die in einer konkreten Gesellschaft vorhandenen Werte als Gerechtigkeitskriterien herangezogen werden müssten, während im Liberalismus eine universalistische Konzeption (gleiche Rechte/Freiheiten,

---

<sup>21</sup> Zur aktuellen Debatte um die Globale Gerechtigkeit vgl. Hahn/ Broszies 2010.

Chancengleichheit) vorherrschend sei (Honneth 1993: 8). Betrachtet man die gegenseitigen Vorwürfe und nimmt sie als Etiketten, so ließe sich die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte als Streitgespräch zwischen kontextvergessenen und kontextversessenen Positionen deuten (Forst 1994: 15).

Die Kernaussage der kommunitaristischen Kritik am (rechts-)ethischen Universalismus lautet, dass moralische Überzeugungen und rechtliche Standards nicht als unabhängig von ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext gesehen werden können. Liberale universalistische Ansätze, vor allem in Form des von Rawls stark gemachten Kontraktualismus, unterstellen demnach einen gesellschaftstheoretischen wie -politischen Atomismus. Die Gesellschaft figuriere als bloßes Bündel von Individuen, die als isolierte Monaden gedacht werden. Hingegen vertreten die Kommunitaristen die Ansicht, dass der Einzelne immer schon als auf einen je spezifischen sozio-kulturellen Kontext verwiesen existiere.

Gerade gegenüber einer rechtebasierten Argumentation, die mit dem Vorrang des Rechten vor dem Guten einhergeht, herrscht im kommunitaristischen Lager große Skepsis oder auch Ablehnung (Gutmann 1993: 70). So ist für MacIntyre die Ansicht, wonach jedem Menschen bestimmte Rechte qua Menschsein zukommen, schlichtweg ein Aberglaube, der sich nicht vom „Glauben an Hexen oder Einhörner“ unterscheidet (MacIntyre 1995: 98). Rechtsansprüche hingen vielmehr von den jeweiligen kulturspezifischen Institutionen ab, die diese Ansprüche erst gewähren (MacIntyre 1995: 96). Ein universales Menschenrecht kommt in dieser Konzeption nicht vor. Von derartigen überpositiven Rechten auszugehen, die jedem Menschen als Menschen notwendig zukommen, sei selbst bloß eine Konzeption des Guten, die sich als universal verkauft (MacIntyre 1988: 345).

Es lassen sich, wie Forst gezeigt hat, vier Ebenen lokalisieren, an denen die kommunitaristische Kritik ansetzt (Forst 1993: 182). Es handelt sich erstens um die im Liberalismus vertretene Theorie des Selbst, zweitens um den Vorrang des Rechten vor dem Guten, verstanden als Primat individueller Rechte und somit als Konzeption einer „ethischen Neutralität von Gerechtigkeitsprinzipien“, drittens dem liberalen Ansatz politischer Integration und Legitimation, sowie, viertens,

dem universalistischen, formalen und prozeduralistischen Gerechtigkeitskonzept, das aus den restlichen Punkten resultiert.

Was die Theorie des Selbst angeht, wird dem liberalen Ansatz von kommunitaristischer Seite vorgeworfen, er vertrete ein Bild des Individuums als ungebundenes Selbst (Sandel), bzw. desengagiertes oder punktförmiges Selbst (Taylor), d.h. er löse das Selbst aus seinen kulturellen und historischen Bezügen, mithin aus der Verfassung, „in der wir normalerweise die Welt und uns selbst erleben“ (Taylor 1996: 292f). Das Resultat dieser Abstraktion von den das Selbst prägenden Kontexten ist nicht als präsoziales Selbst aufzufassen, das sich vollkommen unabhängig von allen gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren konstituiert, sondern vielmehr als postsoziales Selbst, das alle Bindungen hinter sich lässt und sich ständig neu entwirft (Walzer 1993: 178f). Jeder Einzelne werde demnach als Robinson Crusoe angesehen, der, von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft abgeschnitten, nur seinen eigenen Interessen nachgeht und in einem rein instrumentellen Verhältnis zu seinen Mitmenschen lebt.

In der Kritik steht hier vor allem der methodologische Individualismus des liberalen Denkens, der das Individuum als Referenzpunkt politischen Handelns, der Regeln und Institutionen ansieht (Zintl 1983: 9). Da der methodologische Individualismus weder Identität noch Gemeinschaft reflektiere, sondern rein auf die funktionalen und instrumentellen Beziehungen monadisch getrennter Nutzenmaximierer abhebe, figuriere die Gesellschaft in diesen Ansätzen als bloß zufällige Ansammlung atomistischer Selbst. Es resultiere „ein ontologisch uninteressierter Liberalismus“ (Taylor 1993: 109), der aufgrund seiner atomistischen Sichtweise unfähig sei, wesentliche Probleme des Politischen wie des gesellschaftlichen Zusammenlebens überhaupt zu sehen. An die Stelle von historisch und kulturell gewachsenen Konzeptionen des Guten, die ihre Gültigkeit aus ihren jeweiligen Entstehungskontexten ableiten, setze der Liberalismus eine universalistische Konzeption von Gerechtigkeit, die Theorien des Guten gegenüber neutral ist. Ihr Charakter sei daher notwendig formal und prozedural. Im Fokus stünden demnach Verfahrensregeln, die sich am Paradigma der Gerechtigkeit als Fairness orientieren, d.h. am Bild „der Gesellschaft als eines

Systems fairer sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen“ (Rawls 1992a: 262).

Von kommunitaristischer Seite wird jedoch oft der Fehler begangen, die Komplexität und Vielfältigkeit liberaler Ansätze nicht entsprechend zur Kenntnis zu nehmen. Somit werde oft nur ein „Schrumpfliberalismus“ (Höffe 1996: 160) kritisiert, der spätestens seit der sozialen Wende, den die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie mit sich gebracht hat, nicht mehr als Liberalismus *sui generis* gelten kann (Höffe 1996: ebd.). Unterschiedliche, teils sogar abweichende Interpretation liberalen Denkens, wie sie sich etwa in den Positionen Rawls' oder Nozicks finden, lassen sich nicht einfach über einen Kamm scheren.

Wie Höffe festhält, ist das liberale Gesellschaftsverständnis komplexer, als es der Vorwurf des substanzlosen Prozeduralismus und des unsozialen Atomismus nahe legt (Höffe 1996: 162f). Der Vorwurf der Verrechtlichung sozialer Beziehungen ist daher verfehlt. Grund- und Menschenrechte sind zunächst als formale Grundlagen einer freien Gesellschaft und eines selbstbestimmten Lebens aufzufassen. Ein so verstandener Liberalismus versperrt sich keineswegs gegen starke gemeinschaftliche Prinzipien oder einer Orientierung an kulturell bzw. historisch bedingten Werten und erschöpft sich mithin nicht in einem vermeintlich seelenlosen Universalismus (Höffe 1996: 163f).

Liberale Positionen erkennen durchaus an, dass Markt und Recht nicht die primären Schauplätze sozialer Integration sind, verweisen jedoch auf deren Unabdingbarkeit im Sinne von Rahmenbedingungen (Höffe 1996: 164). Ein kommunitaristischer Ansatz, der sich und seine Theorie gemeinschaftlicher Identität als Ergänzung statt als Gegenmodell zum Liberalismus versteht und diesen als „Grund- und Rahmentheorie“ anerkennt, sei demnach durchaus zu begrüßen (Höffe 1996: ebd.). Nichts spreche gegen eine solche Ergänzung, im Gegenteil, der Liberalismus bedürfe ihrer und stehe ihr – solange die Rahmenbedingungen nicht verletzt werden – auch durchaus offen (Höffe 1996: 184).

Auch und gerade was die Gerechtigkeitstheorie angeht, werfen die kommunitaristischen Theoretiker den liberalen Ansätzen Atomismus, Prozeduralismus und kontextvergesenen Universalismus vor (Kymlicka 1989: 9). Sie belassen sie es jedoch weder bei der bloßen Kritik am liberalen Modell noch wollen sie eine Ergänzung zum Liberalismus liefern, sondern elaborieren vielmehr alternative Gerechtigkeitstheorien. Hier sind vor allem die beiden wohl einflussreichsten Bücher der kommunitaristischen Gerechtigkeitstheorie zu nennen, nämlich Michael Sandels' *Liberalism and the Limits of Justice* (Sandel 1982) und Michael Walzers *Spheres of Justice* (Walzer 1983; dt.: *Sphären der Gerechtigkeit*; Walzer 1992), die jeweils als direkte Reaktion auf Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* aufzufassen sind.

Kennzeichnend für die Gerechtigkeitsauffassung der Kommunitaristen ist der Grundsatz, wonach eine Gerechtigkeitskonzeption nicht unabhängig von einer Theorie des guten Lebens entworfen werden könne. Gerechtigkeitsprinzipien sind demnach immer abhängig von „kultursensitiven Konzeptionen des Guten als einzig möglicher Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens“ (Horn/Scarano 2002: 344).

So hängt nach Walzer das Verteilungsprinzip eines Gutes davon ab, welchen Stellenwert dieses Gut innerhalb einer bestimmten Gesellschaft genießt (Walzer 1992: 34). Güter konstituieren verschiedene Sphären der Gerechtigkeit, innerhalb welcher jeweils unterschiedliche Distributionsprinzipien zur Geltung kommen (Walzer 1992: 36). Dem liberalen Universalismus wird eine Übersimplifizierung gesellschaftlicher Gegebenheiten vorgeworfen, da durch eine einseitige Berufung auf eine rein prozedurale Gerechtigkeit den tatsächlichen komplexen Verteilungsstrukturen und vielfältigen Gerechtigkeitsprinzipien nicht entsprochen werden kann. Da in verschiedenen Gesellschaften jeweils unterschiedliche Güter zur Verteilung stünden und diese wiederum die jeweiligen Verteilungsprinzipien und -sphären konstituierten, sei eine „Universalformel“ (Walzer 1992: 129) der gerechten Verteilung aufgrund ebendieser Kontextualität eine Illusion. Der Frage nach dem gerechten Anteil müsse man daher stets mit der Frage „Gerechter Anteil wovon?“ begegnen (Walzer 1992: ebd.).

Vor dem Hintergrund dieser Debatte, welche als prägend für den Gerechtigkeitsdiskurs der letzten vier Jahrzehnte angesehen werden kann, lassen sich einige Besonderheiten der Hayekschen Position hervorheben.

Hayek hat sich stets in der Rolle eines Rufers in der Wüste gesehen, eines einsamen Verteidigers liberaler Werte in einer vom Kollektivismus berauschten Welt. Seine Gegner waren zunächst der heiße, später der kalte Sozialismus, zudem Rechtspositivismus und Utilitarismus. Allen diesen Denkrichtungen warf er in erster Linie den synoptischen Trugschluss vor, d.h. die Anmaßung, über Wissen bezüglich gesellschaftlicher und ökonomischer Prozesse zu verfügen, das aufgrund der Komplexität der Gesellschaft und des Marktes als spontane Ordnungen dem notwendig beschränkten menschlichen Verstand epistemisch gar nicht zugänglich ist. Er vertritt eine radikale Skepsis gegenüber rational konstruierten Konzepten des Sozialen und Politischen und vertraut auf über Generationen gewachsene Werte und Normen, in welchen sich mehr Wissen gesammelt hätten, als einem einzelnen Menschen oder einer von Menschen geführten Instanz zugänglich sein könnten.

Dahinter steht die Überzeugung, wonach die individuelle Handlungsautonomie das in der Gesellschaft verstreute Wissen derart integriert, dass aus dem Verfolgen jeweiliger Einzelzwecke ohne planendes Zutun spontan eine selbsttragende Ordnung entsteht, welche diese Handlungsautonomie wiederum sichert. Und er sieht in einer reinen Verfahrensgerechtigkeit, die sich unter Verzicht auf materiale Prinzipien an abstrakten Verhaltensregeln orientiert, das der spontanen Ordnung adäquate Prinzip.

Hayek geht hier einen besonderen Weg, da er einerseits eine Konstruktion von Konzepten des Guten ablehnt, jedoch die Berufung auf bereits bestehende Auffassungen des Guten propagiert.

Aus liberaler Sicht impliziert die Neutralität gegenüber einer Theorie des Guten oftmals das Prinzip der Verfahrensgerechtigkeit (Larmore 1993: 134, Fußnote 4). Die Neutralität gegenüber Theorien des Guten ist dem Liberalismus sozusagen schon seit seiner Entstehung eingepflanzelt. Seit der Konfessionsspaltung des 16. Jahrhunderts und den Konfessions- und Bürgerkriegen, die dieser direkt oder



indirekt folgten, sind die Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens und dessen politischer Strukturiertheit rechtfertigungsbedürftig (Larmore 1993: 132).

Schon bei Hobbes, dessen politisches Denken maßgeblich vom englischen Bürgerkrieg geprägt ist (Höffe 2010: 35ff), hat man es mit dem Versuch einer politischen Theorie zu tun, die nicht mehr von einem Horizont gemeinsamer Überzeugungen ausgeht, sondern ein radikal neues Fundament sucht. Hobbes setzt beim handelnden Individuum an, bei dessen Bedürfnissen und Interessen, um ein Konzept des wohlgeordneten Staates zu konstruieren. Dazu führt er zwei Denkfiguren in die politische Philosophie ein, die später prägend für den Liberalismus sein werden: den methodologischen Individualismus und den Vertragsgedanken. Politische Macht wird nicht mehr als gottgegeben hingenommen, sondern legitimiert sich aus einem für alle Partner lohnenden und daher zustimmungsfähigen Vertrag. Geht es bei Hobbes noch um den Schutz der Individuen voreinander, so soll der methodologische Individualismus, wie ihn der Liberalismus kultiviert, vor allem den Schutz des Einzelnen vor staatlicher Zwangsgewalt leisten. Limitation und Legitimation der Macht des Staates sind hierbei angemahnt.

Bei Locke und Kant sowie bei den Vätern der amerikanischen Verfassung und der Erklärung der Menschenrechte von 1789 steht das autonome Individuum als Träger von unveräußerlichen Rechten im Mittelpunkt. Die individuelle Freiheit wird so zur „fundamentalen Norm der Gesellschaft“ (Zintl 1983: 10), welche sich im Verständnis des Individuums als „Bündel von Rechten“ (Zintl 1983: 22f) widerspiegelt. Der Vorrang des Rechten vor dem Guten meint die Vorrangigkeit und Unhintergebarkeit von individuellen Rechten (Forst 1994: 55). Diese dürfen nicht aus Zweckmäßigkeitüberlegungen (übergeordneter Zweck oder Ziel) relativiert oder außer Kraft gesetzt werden, wodurch keine wie auch immer geartete Konzeption des guten Lebens ein Kriterium für die Gerechtigkeit darstellen darf (Sandel 1993:19).

Der Begriff der Gerechtigkeit ist unabhängig von dem Begriff des Guten und ihm gegenüber vorrangig in dem Sinne, daß seine Grundsätze die zulässigen Konzeptionen des Guten begrenzen. (Rawls 1992a: 290)

Somit lassen sich drei Kernwerte des Liberalismus identifizieren, die über alle Epochen und Schulen hinweg Gültigkeit besitzen (Forst 1994: 57): persönliche Freiheit, gesellschaftlicher Pluralismus und politischer Konstitutionalismus, denen jeweils die Prinzipien Freiheit, Toleranz und Konsens der Betroffenen bezüglich der Regeln, denen sie sich unterwerfen, entsprechen.

Was die Normen angeht, ergeben sich daraus drei miteinander verbundene Wege ihrer Legitimation: ein individualistischer, der auf Individualrechten basiert, ein pluralistischer, der eine Vielheit der Konzeptionen des Guten ausdrücklich bejaht und ein prozeduralistischer, der auf gerechte Verfahren als Grundbedingung abzielt (Forst 1994: 57ff). Ein politisches Gemeinwesen ist somit aus Normen aufgebaut, die stets die individuellen Rechte als unverletzlich respektieren müssen und die sowohl gerechte Verfahren stützen als auch aus ihnen hervorgehen, wobei das „Prinzip öffentlicher Rechtfertigung“ (Forst 1994: 81) entscheidend ist.

Hayek sieht entgegen dieser Position nicht in unhintergehbaren Rechten, sondern in der Aufrechterhaltung des spontanen Ordnungsprozesses den Garant für die Erhaltung individueller Freiheit. Seine epistemologische Skepsis führt dazu, dass er Individualrechte als wissensanmaßende Konstruktionen ablehnt. Neben den bereits genannten Einwänden gegen diese Position ließe sich anführen, dass Hayek hier von einer falschen Prämisse ausgeht wenn er konstatiert, Menschenrechte seien Resultate einer willkürlichen, konstruktivistischen Setzung. Vielmehr lässt sich von einer Entdeckung der Menschenrechte sprechen, die zwar zu einer bestimmten Epoche in einem bestimmten Kulturkreis von Statten ging, dadurch jedoch nichts von ihrer Gültigkeit verliert (Höffe 2002: 397).

Das blinde Vertrauen auf die vermeintliche Weisheit der kulturellen Evolution führt schließlich zu einem moralischen Relativismus, der mit der Position des Liberalismus vor allem in Hinsicht auf den Stellenwert der Freiheit in Konflikt gerät. Es folgt keineswegs notwendig aus einer liberalen Position, auf Kriterien dessen zu verzichten, was eine Gesellschaftsordnung bzw. die sie aufbauenden Regeln gerecht oder ungerecht macht. Ebenso verbieten sich nicht notwendig Konzepte des Guten.

Der späte Rawls etwa postuliert den Vorrang des Rechts, will damit Ideen des Guten jedoch keineswegs ausschließen (Rawls 1992b: 389). Vielmehr gelte der Grundsatz: „die Gerechtigkeit zieht die Grenze, das Gute setzt das Ziel.“ (Rawls 1992b: 365). Der Vorrang des Rechts impliziert demnach nicht den Ausschluss von Ideen des Guten. Jedes gesellschaftliche Ordnungsprinzip bezieht seine Legitimation jedoch einzig und allein aus der freiwilligen Zustimmung aller Betroffenen. Die Unhintergebarkeit der individuellen Freiheit in Verbindung mit der Unabdingbarkeit der individuellen Zustimmung zu rechtlichen Normen konstituieren die Autonomie des Einzelnen, welche keinem höheren Ziel gegenüber relativierbar ist. Sie bildet somit zugleich Grenze als auch Prüfstein eines jeden Konzepts des Guten, das als verbindlich etabliert werden soll.

Wenn die rechtebasierte Argumentation des Liberalismus das Individuum zunächst als Rechtsperson begreift, bedeutet das nicht eine Transformation aller sozialer Beziehungen in Rechtsbeziehungen; die individuellen Rechte erfüllen viel mehr eine Schutzfunktion (Forst 1994: 113). Es ist der epochale Fortschritt des methodologischen Individualismus jeder Willkürherrschaft und jeder Instrumentalisierung des Individuums zugunsten eines vermeintlich höheren Zwecks oder im Namen eines allgemeinen Guten entgegenzuwirken. In diesem Sinne schließt der Liberalismus nicht Theorien des Guten *kat exochen* aus, wohl aber diejenigen, die den Wert des Einzelnen nicht als absolut anerkennen und die individuelle Freiheit sowie individuelle Autonomie nicht als Grundprinzipien begreifen.

Demnach beschränken sich liberale Positionen nicht einfach darauf, die sozialen Verhältnisse auf ökonomische und rechtliche Beziehungen zwischen den Individuen zu verkürzen. Man muss das ökonomisch-rechtliche Grundgerüst vielmehr als eine *conditio sine qua non* auffassen, die den Rahmen dafür absteckt, was als „gute“ Gesellschaft gelten kann. Innerhalb dieses Rahmens sind die Bürger aufgerufen, ihr politisches Gemeinwesen auf demokratisch-partizipatorischem Weg nach konsensfähigen Prinzipien zu gestalten.

Hayeks Versuch, durch einen völligen Verzicht auf eine Theorie des Guten sowie der Ablehnung jeglicher materialen Theorie der Gerechtigkeit dem liberalen Ideal

einer freien Gesellschaftsordnung eine neue Grundlage zu schaffen, erreicht genau das Gegenteil. Statt die individuelle Freiheit als absolut zu aufzufassen, ist sie ständig durch die Willkür sich unkontrolliert verändernder gesellschaftlicher Normen bedroht.

Hinzukommt die Aussparung jeglicher personenethischer oder anthropologischer Bestimmung des Individuums. Die abstrakte Freiheit des abstrakten Individuums genügt gerade dazu, die Minimalbedingung politischer Interaktion festzulegen. Ohne einen Rekurs auf die Unhintergebarkeit der menschlichen Würde als Person und deren Schutz durch unhintergebare Rechte erweist sie sich jedoch als ungenügend, da sie einer ständigen Relativierbarkeit zugunsten von Nützlichkeitsüberlegungen gegenüber anfällig bleibt.

Der kommunitaristische Vorwurf eines im Liberalismus propagierten punktförmigen, atomistischen Selbst scheint hier berechtigt. Dem Einzelnen wird nicht der im liberalen Denken übliche Stellenwert eingeräumt. Paradoxerweise trifft die kommunitaristische Kritik jedoch Hayek in einer bestimmten Hinsicht nicht. Er vertritt nicht die Ansicht des Individuums als Bündel von Rechten und hebt es durch diese universalistische Interpretation nicht aus seinem soziokulturellen Kontext heraus. Im Gegenteil: Das Individuum ist hier immer schon als untrennbar mit seinem kulturellen Hintergrund verwoben gedacht (Kukathas 1989: 124). Da Hayeks methodologischer Individualismus auf eine Theorie des Sozialen zielt und sich nicht auf das isolierte Individuum bezieht, lässt sich seine Position als molekularistisch statt atomistisch beschreiben (Kukathas 1989: 124f). Eine Loslösung von tradierten Werten und Normen durch rationale Konstruktion neuer Werte und Normen wird ausdrücklich abgelehnt. In diesem Sinne kann man Hayek als traditionalistischen oder konservativen Denker auffassen, obwohl er zugleich den gesellschaftlichen Fortschritt begrüßt (Kukathas 1989: 174ff).

Eine derart traditionalistische Einfärbung steht nun nicht im Gegensatz zu einer liberalen Position, vor allem wenn sich ihr Vertreter explizit als Old Whig bezeichnet (VdF: 531). Hayek beruft sich des Öfteren auf „den großen Visionär Edmund Burke“ (RGF: 24), der bekanntermaßen von liberalen und konservativen

Denkern hochgeschätzt wird und stellt in dem Aufsatz *Why I am not a Conservative*, einem Anhang zu *The Constitution of Liberty* (vgl. VdF: 515ff) klar, dass der Liberalismus wie er ihn versteht, sich nicht gegen Traditionen per se, sondern gegen die prinzipielle Fortschrittsverweigerung des Konservatismus wende (VdF: 525ff).

Das grundlegende Problem besteht jedoch nicht in dem gelegentlichen Sympathisantentum mit dem Konservatismus. Was ihn mit der liberalen Tradition in Konflikt bringt, ist die Ablehnung sowohl einer rationalen Beurteilung tradierter Normen und Werte als auch der Möglichkeit, diese aktiv zu modifizieren bzw. durch andere zu ersetzen. Das bloße Bestehen einer Institution oder einer Norm seit Generationen stellt aus der liberalen Perspektive ebenso wenig eine Rechtfertigung dar wie der kollektive Nutzen im Sinne des Gruppenvorteils.

Individuelle Rechte und der Konsens der Betroffenen durch politische Partizipation sind im Liberalismus die Kriterien der Legitimität von Institutionen und Normen. Da Hayek auf diese Kriterien und mithin auf jede Form originärer Gerechtigkeit verzichtet, verfehlt er sein Ziel einer Reformulierung des Liberalismus.

### IV.3 Warum Hayek? Vier Gründe

Im Vorwort habe ich ein doppeltes Ziel für diese Arbeit genannt. Einerseits wollte ich, ausgehend von der Kritik an der sozialen Gerechtigkeit, eine umfassende kritische Analyse des Hayekschen Werkes aus sozialphilosophischer Sicht vorlegen. Diesem Anspruch gerecht zu werden, habe ich in den Kapiteln zur Kritik der sozialen Gerechtigkeit versucht, indem ich hauptsächlich binnentheoretisch argumentiert habe (vgl. II.1, II.2, II.5, II.6). Die Betrachtung der Gerechtigkeitstheorie (II.3), des Freiheitskonzepts (II.7) und abschließend der sozialen Gerechtigkeit (II.1, II.2) hat zudem einen externen Standpunkt eingenommen. Schließlich habe ich in einem letzten Schritt versucht, Hayeks Ansatz innerhalb der eigenen Theoriefamilie zu interpretieren, also mit liberalen Positionen gegenzulesen (IV.2).

Andererseits lag es in meiner Absicht, den Nachweis dafür zu erbringen, dass eine Auseinandersetzung mit Hayek für die Sozialphilosophie als lohnenswert anzusehen ist (IV.3). Nach dem bisher Gesagten mag es so scheinen, als würde das Aufzeigen der Mängel, Widersprüche und Aporien des Hayekschen Ansatzes diesem zweiten Ziel zuwiderlaufen. Gemeinhin wird ein negatives Ergebnis einer derartigen Untersuchung als unbefriedigend wahrgenommen. Zwar könnte man einwenden, dass zunächst eine Untersuchung notwendig ist, um zu einem derartigen Resultat überhaupt kommen zu können, doch will ich es dabei nicht belassen. Es gibt darüber hinaus einige gute Gründe, sich mit dem Schaffen des bedeutenden Nationalökonomens weiterhin eingehend auseinanderzusetzen.

Ein erster wichtiger Grund wurde bereits in der Einleitung angesprochen. Kaum ein Denker ist für die wirtschafts- und sozialpolitische Wende seit den späten 1970er Jahren, deren Auswirkungen schließlich den Diskurshintergrund zeitgenössischer sozialphilosophischer Debatten darstellen, derart entscheidend. Ob man nun das Etikett Neoliberalismus oder *Washington Consensus* verwenden will: Fakt ist, dass Hayek vor allem auf die politische Praxis eingewirkt hat. Die markantesten Beispiel hierfür sind wohl Thatcherismus und Reaganomics, doch gelten die Prinzipien Liberalisierung und Deregulierung der Märkte, des Finanzwesens und des Welthandels sowie die Privatisierung staatlicher Betriebe

und staatlicher Dienstleistungen längst als Richtlinien der Politik in so gut wie allen westlichen Industrieländern. Darüber hinaus werden sie Schwellenländern und Entwicklungsländern vom Internationalen Währungsfonds und der Weltbank als Bedingungen für Kreditvergabe und Investitionen vorgeschrieben, erfahren demnach eine globale Verbreitung.

*Neoliberalismus* ist in den letzten zwei Jahrzehnten zu einem politischen Schlagwort geworden. In sozialphilosophischen Diskursen hat der Begriff ebenfalls Niederschlag gefunden. Umso wichtiger erscheint es, sich mit dem Denken einer der einflussreichsten neoliberalen Theoretiker auseinanderzusetzen, zumal dieser sich nicht auf das Propagieren wirtschaftspolitischer Maßnahmen beschränkt, sondern zudem den Anspruch stellt, eine umfassende sozialphilosophische Konzeption vorzulegen. Sein Ansatz müsste daher gerade für Kritiker des Neoliberalismus von besonderem Interesse sein. Insofern gebe ich Touchie Recht, wenn er feststellt: „if you want a roadmap of the future, Hayek’s work is one of the sourcebooks. This makes it valuable even to those who would try to halt or reverse its implications” (Touchie 2005: X).

Als zweiten wichtigen Grund sehe ich Hayeks Auseinandersetzung mit der sozialen Gerechtigkeit. Unabhängig davon, dass, wie ich hoffe, gezeigt werden konnte, die Kritik an der sozialen Gerechtigkeit letztlich nicht schlüssig ist, muss zunächst festgehalten werden, dass Hayek einer der wenigen Theoretiker ist, die sich überhaupt umfassend und kritisch mit diesem Konzept auseinandersetzen. Es ist hierbei vor allem seine Reflexion auf den Zusammenhang zwischen gerechter Verteilung und Sozialstaatlichkeit, die besondere Beachtung verdient.

Hayek weist nach, dass eine Theorie des sozialstaatlichen Handelns, die mit distributiver Gerechtigkeit argumentiert, zunächst einmal das Verteilungsmodell hinterfragen muss. In diesen Konzepten herrscht zumeist eine empfängerorientierte oder verteilungsorientierte Perspektive vor, während der Aspekt der Produktion und Bereitstellung der zu verteilenden Güter vernachlässigt wird (Forst 2009a: 207). Die „große Verteilungsmaschine“ (Forst 2009a: ebd.) ist das daraus resultierende Trugbild.

Der große Kuchen, der bereits vorhanden ist und nur noch verteilt werden muss, ist eine Illusion, denn „dem Verteilen geht das Nehmen voran“ (Kersting 2002: 25). Das Schema: „*Menschen verteilen Güter an (andere) Menschen*“, (Walzer 1992: 30) muss durch die Feststellung „*Menschen ersinnen und erzeugen Güter, die sie alsdann unter sich verteilen*“ ersetzt werden (Walzer 1992: 31) Güter entstehen nicht einfach aus dem Nichts, um dann verteilt zu werden.

Die zu verteilenden Güter und Einkommen sind kein himmlisches Manna. „Bevor man einen Kuchen verteilen kann, muss man ihn backen“ (Höffe 2007: 85f). Das bedeutet zweierlei.

Erstens ist nicht jedes Nehmen, zweitens nicht jedes Geben gerecht.

Eine plumpe Robin Hood-Mentalität, die das bloße Vorhandensein ökonomischer Ungleichheit als moralischen Skandal auffasst, geht am Kern der sozialen Gerechtigkeit vorbei. Nicht die ökonomische Ungleichverteilung an sich ist ungerecht, ebenso wenig, wie eine ökonomische Gleichverteilung notwendig gerecht ist. Das Gerechtigkeitsurteil muss sich einerseits auf die Strukturen der Verteilung beziehen, andererseits auf die Sicherung von Grund- und Menschenrechten.

Wenn Person a in einer selbstständigen und riskanten Tätigkeit oder einem mit großer Verantwortung behafteten Beruf, der ein hohes Maß an Flexibilität und Leistungsbereitschaft voraussetzt, mehr verdient, als Person b, die im Rahmen einer geregelten 38-Stunden-Woche einer relativ risikofreien Arbeit nachgeht, so ist diese Ungleichheit keineswegs ungerecht. Verdient aber Person c bei gleicher Leistung und Qualifikation weniger als Person d, etwa aufgrund ihres Geschlechts oder anderer kontingenter, nicht-leistungsbezogener Faktoren, liegt ein klarer Fall von Ungerechtigkeit vor.

Kann eine Person sich nicht mehr selbst erhalten, wie dies in dem sogenannten Prekariat auch oftmals trotz Arbeit der Fall ist, so ist ein Anspruch auf Kompensation als gerecht zu bezeichnen. Relative Armut hingegen, d.h. weniger zu haben, als andere, ist nicht per se ungerecht. Das bedeutet jedoch nicht, dass man sie hinnehmen muss. Es lassen sich sehr gute Gründe - Stichwort: Solidarität - anführen, welche die Linderung relativer Armut als Tugendpflicht anmahnen.



Eine Rechtspflicht jedoch und somit einen Anwendungsfall der Gerechtigkeit stellt nur die absolute Armut bzw. deren Kompensation dar, da sie die Möglichkeitsbedingung eines selbstbestimmten Lebens unterminiert und somit die Grundfreiheiten verletzt.

Hayek weist hier zu Recht auf eine Gefahr moderner Gesellschaften hin. Eine ungenügende Definition der sozialen Gerechtigkeit erlaubt es, Forderungen der Solidarität als Gerechtigkeitsforderungen zu verkleiden und somit eine Anspruchsgesellschaft zu prägen (Höffe <sup>3</sup>2002: 57).

Ein dritter wesentlicher Punkt ist in der Theorie öffentlicher Güter zu sehen.

Einerseits wird die ökonomische Notwendigkeit der staatlichen Bereitstellung bestimmter Güter und Dienstleistungen nachgewiesen, andererseits wird gezeigt, dass daraus weder eine ungerechtfertigte Einschränkung der individuellen Freiheit noch eine notwendig ineffiziente Allokation folgt. Solange die Möglichkeit offen steht, dass auch eine private, marktwirtschaftliche Lösung gefunden werden kann, ist es durchaus zulässig, die Verteilung bestimmter Güter bzw. die Bereitstellung bestimmter Dienstleistung zunächst staatlich zu organisieren. Es handelt sich dabei um eine explizit undogmatische Position, die sich an ökonomischen Fakten und Notwendigkeiten orientiert, statt sich einem blinden *laissez-faire*-Streben hinzugeben. Damit lässt sich vor allem einer radikal anti-etatistischen Position wie dem Libertarianismus gegenüberstellen.

Den vierten Grund schließlich sehe ich in den Überlegungen zur sozialen Sicherheit. Mit seiner Konzeption einer Existenzsicherung präsentiert Hayek eine weithin überzeugende Argumentation, welche die gemeinsame Basis eines Dialogs zwischen verschiedenen Positionen schaffen kann. Eine verpflichtende marktbasierende Sozialversicherung (Shapiro 2007: 13), wie sie das Hayeksche Pflichtversicherungsmodell nahe legt, ist sowohl für libertäre als auch egalitäre sowie kommunitaristische Ansätze prinzipiell konsensfähig, da sie die Spannungen zwischen Solidarität und Eigenverantwortung umgeht (Shapiro 2007: 280).

Die transzendente Stoßrichtung dieser Argumentation, welche den Erhalt der Handlungsautonomie des Einzelnen als notwendige Bedingung für die

Aufrechterhaltung einer freien Gesellschafts- und Marktordnung ansieht, ist unabhängig von Theorien des Guten und eignet sich daher für einen auf Vernunftüberlegungen basierenden Diskurs unter pluralistischen Vorzeichen.

Diese vier Gründe machen meiner Ansicht nach den in dieser Studie kritisch analysierten Ansatz für sozialphilosophische Debatten fruchtbar und sprechen für eine weitere intensive Beschäftigung mit Hayek. Vielleicht konnte die hier vorliegende Arbeit einen ersten Schritt in diese Richtung setzen.

## LITERATURVERZEICHNIS

### Hayeks Werke:

### Gesamtausgaben:

Hayek, Friedrich August: *Gesammelte Schriften in Deutscher Sprache*, hrsg. v. Alfred Bosch et al.; Abteilung A: Aufsätze Abteilung B: Bücher; Tübingen 2001ff

Hayek, F.A., *The collected works of F. A. Hayek*, ed. by W. W. Bartley III and others, Chicago and London, 1988ff

### Monografien:

*Der Weg zur Knechtschaft*, hrsg. v. Manfred Streit, übers. v. Eva Röpke, Tübingen<sup>4</sup>2004 (Gesammelte Schriften, B 1; im Text zit. als WzK)

*Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*, hrsg. v. Viktor Vanberg, übers. v. Helene Hayek, Tübingen<sup>3</sup>2004 (Gesammelte Schriften, B 2; im Text zit. als MVV)

*Die Verfassung der Freiheit*, hrsg. v. Alfred Bosch u. Reinhold Veit, übers. v. Ilse Bieling u.a., Tübingen<sup>4</sup>2005 (Gesammelte Schriften, B 3; im Text zit. als VdF)

*Recht Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, hrsg. v. Viktor Vanberg, übers. v. Monika Streissler, Tübingen 2003 (Gesammelte Schriften, B 4; im Text zit. als RGF)

*Die sensorische Ordnung. Eine Untersuchung der Grundlagen der theoretischen Psychologie*, übers. u. mit erg. Beitr. hrsg. v. Manfred E. Streit, Tübingen 2006 (Gesammelte Schriften, B 6)

*Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus*, übers. v. Monika Streissler, Tübingen, 1996 (als B 7 der Gesammelten Schriften in Vorbereitung)

### Englischsprachige Erstveröffentlichungen:

*The Road to Serfdom*, London 1944

*The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe (Ill.) 1952

*The Constitution of Liberty*, London and Chicago, 1960

*Law Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London, 1973- 1979  
Volume 1: *Rules and Order* 1973  
Volume 2: *The Mirage of Social Justice* 1976  
Volume 3: *The Political Order of a Free People* 1979

*The Sensory Order. An Enquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, London 1952

*The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago 1991

### **Aufsatzsammlungen<sup>22</sup>:**

*Die Anmaßung von Wissen: neue Freiburger Studien*, hrsg. v. Wolfgang Kerber, Tübingen 1996 (im folgenden zit. als Hayek 1996)

*Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. Aufsätze zur politischen Philosophie und Theorie*, hrsg. v. Viktor Vanberg, Tübingen 2002 (Gesammelte Schriften, A5; im folgenden zit. als Hayek 2002)

*Rechtsordnung und Handlungsordnung. Aufsätze zur Ordnungsökonomik*, hrsg. v. Manfred E. Streit, Tübingen 2003 (Gesammelte Schriften, A 4; im folgenden zit. als Hayek 2003)

### **Aufsätze:**

„Wahrer und falscher Individualismus“ (Hayek 1945), übers. v. Helene Hayek, in: Hayek 2002, 3-32

„Der Sinn des Wettbewerbs“ (Hayek 1946), übers. v. Helene Hayek, in: Hayek 2003, 107-120

„'Freie Wirtschaft' und Wettbewerbsordnung“ (Hayek 1947), übers. v. Helene Hayek, in: Hayek 2003, 121-131

„Der Weg zur Knechtschaft – 12 Jahre später“ (Hayek 1956a), übers. v. Monika Streissler, in: WzK, 219-232

„Über den Sinn sozialer Institutionen“ (Hayek 1956b), in: Hayek 2003, 3-14

„Die Ursachen der ständigen Gefährdung der Freiheit“ (Hayek 1963), in: Hayek 2002, 63-68

---

<sup>22</sup> Diejenigen Aufsätze, bei welchen kein Übersetzer angegeben ist, wurden entweder von Hayek selbst übersetzt oder auf Deutsch verfasst.

- „Die Anschauungen der Mehrheit und die zeitgenössische Demokratie“ (Hayek 1964), in: Hayek 2002, 123-141
- „Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung“ (Hayek 1966), übers. v. Eva v. Malchus, in: Hayek 2002, 69-87
- „Die Theorie komplexer Phänomene“ (Hayek 1967a), übers. v. Erich Hoppmann, in: Hayek 1996, 281-306
- „Rechtsordnung und Handlungsordnung“ (Hayek 1967b), in: Hayek 2003, 35-73
- „Die Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“ (Hayek 1967c), übers. v. Diethard Mahnkopf, in: Hayek 2003, 178-189
- „Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren“ (Hayek 1968), in: Hayek 2003, 132-149
- „Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde“ (Hayek 1970), in: Hayek 1996, 16-36
- „Liberalismus“ (Hayek 1973), übers. v. Eva von Malchus, in: Hayek 1996, 216-248
- „Die Anmaßung von Wissen“, Rede aus Anlass der Verleihung des Nobel-Gedächtnispreises in Wirtschaftswissenschaften in Stockholm (Hayek 1974), in: Hayek 1996, 3-15
- „Sozialismus und Wissenschaft“ (Hayek 1976a), übers. v. Reinhold Veit, in: Hayek 1996, 151-165
- „Die neue Konfusion über 'Planwirtschaft', (Hayek 1976b), übers. v. K. Leube, in: Hayek 1996, 166-180
- „Der Atavismus 'sozialer Gerechtigkeit', (Hayek 1976c), übers. v. Wilhelm Seuß , in: Hayek 1996, 181-192
- „Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit“ (Hayek 1976d), in: Hayek 1996: 193-203
- „Wohin zielt die Demokratie?“ (Hayek 1976e), in: Hayek 1996, 204-215
- „Die drei Quellen der menschlichen Werte“ (Hayek 1979a), übers. v. Hertha Bosch, in: Hayek 1996, 37-75
- „Wissenschaft und Sozialismus“ (Hayek 1979b), in: Hayek 1996, 267-277
- „Der Strom der Güter und Leistungen“ (Hayek 1981), übers. v. Claudia Loy, in: Hayek 1996, 130-147
- „Die überschätzte Vernunft“ (Hayek 1982), in: Hayek 1996, 76-101
- „Evolution und spontane Ordnung“ (Hayek 1983), in: Hayek 1996, 102-113

### Zitierte Literatur<sup>23</sup>:

- „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (10.Dezember 1948)“, in: Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.) (<sup>5</sup>2004): *Demokratiethorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationshilfen*, Schwalbach, 318-322
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf, Reinbek <sup>2</sup>2008
- Axelrod, Robert (1984): *The Evolution of Cooperation*, N.Y
- ders. (1997): *The Complexity of Cooperation: agent-based models of competition and collaboration*. Princeton (Princeton Studies in Complexity)
- Barber, Benjamin (1994): *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, aus d. Amerikan. v. Christiane Goldmann u. Christel Erbacher-v. Grumbkow. Mit einem Vorw. d. Autors zur dt. Ausg. u. einem Nachw. v. Hubertus Buchstein u. Rainer Schmalz-Bruns, Hamburg
- Barry, Norman P. (1982): „The Tradition of Spontaneous Order“; in: *Literature of Liberty. A Review of Contemporary Liberal Thought*, Volume V, No. 2. 1982, 7-58
- ders. (1979): *Hayek's Social and Economic Philosophy*, London and Basingstoke
- Batthyány, Phillip (2007): *Zwang als Grundübel in der Gesellschaft? Der Begriff des Zwangs bei Friedrich August von Hayek*, Tübingen
- Baumgarth, William P. (1979): „Hayek and Political Order: The Rule of Law“, in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol.2, No.1, 1978, 11-28
- Bay, Christian (1971): „Hayek's Liberalism: The Constitution of Perpetual Privilege“, in: *The Political Science Reviewer* 1/1971, 93-124
- Becker, Alexander et. al (Hrsg.) (2003): *Gene, Meme und Gehirne: Geist und Gesellschaft als Natur. Eine Debatte*, Frankfurt/Main
- Becker, Uwe (<sup>2</sup>2008): *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen
- Berlin, Isaiah (1969): „Two Concepts of Liberty“, in: ders.: *Four Essays on Liberty*, London u.a. 1969, 118-172
- Blackmore, Susan (1999): *The Meme Machine*, Oxford

---

<sup>23</sup> Die originalsprachlichen Ausgaben von Werken, die in Übersetzung zitiert wurden, werden nur dann angegeben, wenn sie auch im Text erwähnt wurden.

- Blümle, Gerold et al. (Hrsg.) (2004): *Perspektiven einer kulturellen Ökonomik*, Münster (Kulturelle Ökonomik, Bd. I)
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main
- Bouillon, Hardy (1991): *Ordnung, Evolution und Erkenntnis: Hayeks Sozialphilosophie und ihre erkenntnistheoretische Grundlage*, Tübingen
- Buchanan, James M. (1977): „Law and the Invisible Hand“, in: ders.: *Freedom in Constitutional Contract*, College Station (Texas) and London 1977, 25-39
- Bundesverfassungsgesetz – B-VG (Stand: 11.Jänner 2011)*, Quelle: Website des Österreichischen Bundeskanzleramtes, <http://www.austria.gv.at/DocView.axd?CobId=30953> [24.3.2011]
- Bundesverfassungsgesetz vom 29. November 1988 über den Schutz der persönlichen Freiheit*, Quelle: Website des Österreichischen Bundeskanzleramtes, <http://www.austria.gv.at/site/4780/Default.aspx> [24.3.2011]
- Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18. April 1999 (Stand am 1. Januar 2011)*, Quelle: Website der Bundesbehörden der Schweizerischen Eidgenossenschaft, <http://www.admin.ch/ch/d/sr/1/101.de.pdf> [25.3.2011]
- Butler, Eamonn (1983): *Hayek. His Contribution to the Political and Economic Thought of our Time*, London
- Caldwell, Bruce (2004): *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F.A. Hayek*, Chicago and London
- Campbell, Bernard G. (1972): *Entwicklung zum Menschen. Voraussetzungen und Grundlagen seiner physischen Adaptionen und seiner Verhaltensanpassungen*, dt. Ausgabe nach d. 4. amerikanischen Auflage, übers. u. bearbeitet v. Gottfried Kurth und Eberhard May, Stuttgart
- Childe, Vere Gordon (1959): *Der Mensch schafft sich selbst*, übers. v. Wolfgang Martini, Dresden
- Constitution de la République française. Constitution du 4 octobre 1958 (Version mise à jour en septembre 2010)*, Quelle: Website der Französischen Nationalversammlung (Assemblée Nationale): <http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp> [25.3.2011]
- Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*, Oxford
- Declaration des droits de L'homme et du citoyen de 1789*, Quelle: Website der Französischen Nationalversammlung (Assemblée Nationale): <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp> [24.3.2011]

- deJasay, Anthony (1996): „Hayek: Some missing pieces“, in: *The Review of Austrian Economics*, Vol.9, No.1 (1996), 107-118
- Demoule, Jean-Paul (2008): *La révolution néolithique. Les Origines de la culture*, Paris
- Dennett, Daniel C. (1995): *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York
- Diamond; Arthur M. Jr. (1980): „Hayek on Constructivism and Ethics“, in: *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, No.4, 1980, 353-365
- Dopfer, Kurt (2004): „Der evolutorische Keim einer kulturellen Ökonomik“, in: Blümle 2004, 81-94
- Dux, Günther (2008): *Warum denn Gerechtigkeit? Die Logik des Kapitals. Die Politik im Widerstreit mit der Ökonomie*, Weilerwirst
- Empter, Stefan/Vehrkamp, Robert B. (Hrsg.) (2007): *Soziale Gerechtigkeit – eine Bestandsaufnahme*, Gemeinschaftsinitiative der Bertelsmann Stiftung, Heinz Nixdorf Stiftung und Ludwig-Erhard-Stiftung, Gütersloh
- Erning, Bernhard (1993): *Hayeks Moralphilosophie. Freiheit und Gerechtigkeit in der großen Gesellschaft*, Freiburg, Univ., Diss., 1993.
- Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (BGBl. Nr.210/1958)*, Quelle: Website des Rechtsinformationssystems des Österreichischen Bundeskanzleramtes, [http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblPdf/1958\\_210\\_0/1958\\_210\\_0.pdf](http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblPdf/1958_210_0/1958_210_0.pdf) [24.3.2011]
- Ferguson, Adam: *An essay on the history of civil society*, edited by Fania Oz-Salzberger, (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge 1996 (zit. als Essay)
- Friedrich, Carl J./Chapman, John W. (Hrsg.) (1963): *Justice*, New York (Nomos, Volume VI)
- Forst, Rainer (1993): „Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte“, in: Honneth 1993, 181-212
- ders. (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/Main
- ders. (2009a): „Zwei Bilder der Gerechtigkeit“, in: Forst u.a. 2009, 205-228
- Forst u.a. (Hrsg.) (2009): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/Main
- Frankfurt, Harry (2000): „Gleichheit und Achtung“, aus d. Amerikan. v. Thomas Benschab, in: Krebs 2000, 38-49



- Fried, Charles (1963): „Justice and Liberty“, in: Friedrich/Chapman 1963, 126-146
- Gigerenzer, Gerd, et. al. (2005): „Die ökologische Rationalität einfacher Entscheidungs- und Urteilsheuristiken“, in: Siegenthaler 2005, 65-89
- Gamble, Andrew (1996): *Hayek. The Iron Cage of Liberty*, Cambridge [MA]
- Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/Main
- Gosepath, Stefan (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt/Main
- Gray, John (1980): „F.A. Hayek on Liberty and Tradition“, in: *The Journal of Libertarian Studies* Vol. IV, No.2. 1980, 119-138
- ders. (1982): „F.A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism“, in: *Literature of Liberty* Volume V, No.4, 1982, 19-101
- ders. (1995): *Freiheit im Denken Hayeks*, aus d. engl. übertr. v. Alfred u. Hertha Bosch, Tübingen
- Gutmann, Amy (1993): „Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus“, übs. v. Christiana Goldmann, in: Honneth 1993, 68-83
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1)*, zuletzt geändert durch das Gesetz vom 21. Juli 2010 (BGBl. I S. 944), Quelle: Homepage des Deutschen Bundestages, <http://www.bundestag.de/dokumente/rechtsgrundlagen/grundgesetz/index.html> [24.3.2011]
- Hahn, Henning/Broszies, Christoph (Hrsg.) (2010): *Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Frankfurt/Main
- Hamilton, Alexander (1788): „The Federalist No. 84: Certain General and Miscellaneous Objections to the Constitution Considered and Answered“, in: Hamilton u.a.: *The Federalist Papers*, NY 2006, 555-567
- Hamowy, Ronald (1978): „Law and the liberal Society: F.A.Hayek’s Constitution of Liberty“, in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol.2, No.4 1978, 287-297
- ders. (1982): „The Hayekian Model of Government in an Open Society“, in: *The Journal of Libertarian Studies*, Vol.6, No.2 1982, 137-143
- Hayes, Calvin (2009): *Popper, Hayek and the Open Society*, London and New York
- Hegmann, Horst (2004): „Implizites Wissen und die Grenzen mikroökonomischer Institutionenanalyse“, in: Blümle 2004, 11-28

- Hobbes, Thomas: *Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht*, hrsg. u. komm. v. B. Willms, Weinheim 1992
- Höffe, Otfried (1979): „Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich“, in: ders.: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der modernen praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main 1979
- ders. (1991): *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden
- ders. (1996 ): *Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/Main
- ders. (1998): „Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?“ in: Gosepath/Lohmann 1998, 29-47
- ders. (2002): *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* Erweiterte Neuauflage. Frankfurt/Main
- ders. (2004): *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger: politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München
- ders.: (Hrsg.) (2006): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Klassiker Auslegen, Bd.15, Berlin
- ders. (2006a): „Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Höffe (Hrsg.) 2006, 3-26
- ders. (2007): *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München
- ders. (2010): *Thomas Hobbes*, München
- Honneth, Axel (Hrsg.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main und New York („Theorie und Gesellschaft“, hrsg. v. Axel Honneth, Hans Joas und Claus Offe, Bd.26)
- Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hrsg.) (2002): *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt/Main
- Hoppe, Hans-Hermann (1994): „F.A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique“, in: *The Review of Austrian Economics*, Vol7, No.1, 1994, 67-93
- ders. (1996): „Die Österreichische Schule und ihre Bedeutung für die moderne Wirtschaftswissenschaft“, in: Grüske, Karl Dieter u.a. (hrsg.) (1996): *Ludwig von Mises' „Die Gemeinwirtschaft“*. Kommentarband zum Faksimile-Nachdruck der 1922 erschienenen Erstausgabe, Düsseldorf, 65-90

- Hume, David : *Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch II/III. Über die Affekte / Über Moral: Bd II*, hrsg. v. Reinhard Brand, übers. v. Theodor Lipps, Hamburg 1978
- Irrgang, Bernhard (2001): *Lehrbuch der Evolutionären Evolutionstheorie. Thesen Konzeptionen und Kritik*, München, Basel
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist eine (gute) Institution?“, in: Forst 2009, 528-544
- Jenkins, Iredell (1963): „Justice as Ideal and Ideology“, in: Friedrich/Chapman 1963, 191-228
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften, Berlin, 1902ff (Akademie-Ausgabe: AA), Bd. VI: *Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA Bd. VI, 203-372 (zit. als *Rechtslehre*, VI) *Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA Bd. VI, 373-493 (zit. als *Tugendlehre*, VI)
- Kaufmann, Arthur (1984): *Theorie der Gerechtigkeit: Problemgeschichtliche Betrachtungen*, Frankfurt/Main (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie; 1)
- ders. (1993): *Über Gerechtigkeit. Dreißig Kapitel praxisorientierter Rechtsphilosophie*, Köln [u.a.]
- Kelsen, Hans (21960a): „Das Problem der Gerechtigkeit“, in: ders.: *Reine Rechtslehre*, Wien 21960, 355-444
- Kersting, Wolfgang (2000): *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart, Weimar
- ders.: (Hrsg.) (2000a): *Politische Philosophie des Sozialstaates*, Weilerwist
- ders.: (2000b): „Einleitung. Probleme der politischen Philosophie des Sozialstaates“, in: Kersting 2000a, 17-92
- ders.: (2002): *Kritik der Gerechtigkeit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerwist
- Kirzner, Israel (2000): *The Driving Force Of The Market. Essay In Austrian Economics*, London and New York
- ders. (2000a): „The Subjectivism Of Austrian Economics“, in: Kirzner 2000, 41-53
- ders. (2000b): „The Limits Of The Market. The Real And The Imagined“, in: Kirzner 2000, 77-87
- Kliemt, Hartmut (2006): „Rawls' Kritik am Utilitarismus (§§ 5-6, 27-28, 30)“, in: Höffe 2006, 97-116

- Knight, Frank H. (1963): „On The Meaning of Justice“, in: Friedrich/Chapman 1963, 1-23
- Koller, Peter ( 1994a): „Soziale Güter und soziale Gerechtigkeit“, in: *Theorien der Gerechtigkeit*, hrsg. v. H.-J. Koch, M. Köhler u. K. Seelmann, ARSP-Beiheft 56 (1994), 79-104
- ders.(1994b): “Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit“, in: Frankenberg, Günther (Hrsg.) (1994): *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt/Main, 129-150
- Krebs, Angelika (Hrsg.) (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt
- dies. (2000a): „Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick“, in: Krebs 2000, 7-37
- Kukathas, Chandran (1989): *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford
- Larmore, Charles (1993): „Politischer Liberalismus“, übers. v. Alex Burri, in: Honneth 1993, 131-156
- Leo XIII (1891): *Rundschreiben über die Arbeiterfrage 15.5.1891 [Rerum Novarum]*, autoris. Ausgabe, Freiburg 1931
- Leser, Norbert (Hrsg.) (1986): *Die Wiener Schule der Nationalökonomie*, Wien [u.a.] (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für neuere Österreichische Geistesgeschichte, Bd. 3)
- Lorenz, Konrad (1973): *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens*, München, Zürich
- Luhmann, Niklas (<sup>8</sup>1983): *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt/Main
- ders. (<sup>5</sup>1995): *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/Main
- MacIntyre, Alasdair C. (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame
- ders. (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übers. v. Wolfgang Riehl, Frankfurt/Main
- Mandeville, Bernard de (1714): *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, with a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye, 2 vol., Oxford <sup>2</sup>1957
- Marcic, René/Tammelo, Ilmar (1989): *Naturrecht und Gerechtigkeit: Eine Einführung in die Grundprobleme*, Frankfurt/Main [u.a.] (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats-, und Sozialphilosophie, Bd.9)

- Marx, Karl: „Kritik des Gothaer Programms“, in: *Karl Marx/Friedrich Engels Werke* (MEW), Bd. 19, Berlin/DDR, <sup>4</sup>1973 (unveränderter Nachdruck d. 1. Auflage 1962), 13-32
- Meadows, Donella H. (et al.) (1972): *The limits to growth: a report for The Club of Rome's project on the predicament of mankind*, New York (dt. *Die Grenzen des Wachstums – das 30-Jahre- Update : Signal zum Kurswechsel*, Stuttgart <sup>2</sup>2007)
- Menger, Carl (1871): *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Saarbrücken 2006 (Nachdruck d. Originalausgabe Wien 1871)
- Mill, John Stuart (1863): *Der Utilitarismus*, Übersetzung, Anm. u. Nachw. v. Dieter Birnbacher, Stuttgart 1976
- Miller, David (2008): *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, aus d. Engl. v. Ulrike Berger, Frankfurt/Main
- Mises, Ludwig von (1940): *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und des Wirtschaftens*, Genf
- Monzel, Nikolaus (1967): *Katholische Soziallehre. 2.Band: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur*, Köln (zit. als Monzel 1967 II)
- Müssiggang, Albert (1968): *Die soziale Frage in der historischen Schule der deutschen Nationalökonomie*, Tübingen
- Nass, Elmar (2006): *Der humangerechte Sozialstaat. Ein sozialetischer Entwurf zur Symbiose von ökonomischer Effizienz und sozialer Gerechtigkeit*, Tübingen (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, Bd. 51)
- Neck, Reinhard (Hrsg.) (2008): *Die Österreichische Schule der Nationalökonomie*, Frankfurt
- ders. (2008a): „Die Österreichische Schule der Nationalökonomie: Einleitung und Übersicht“, in: Neck 2008, 11-24
- ders. (2008b) „Die Beiträge der Österreicher zur 'Sozialismusdebatte'“, in: Neck 2008, 129-147
- Newman, Stephen L. (1984): *Liberalism at Wits' End*, Ithaca and London
- Nida-Rümelin, Julian (2000): „Die ethischen Grundlagen des Sozialstaates“, in: Kersting 2000a, 333-350
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*, übers. v. Hermann Vetter, München 1976
- O'Neill, Onora (2000): *Bounds of Justice*, Cambridge
- Parfit Derek (2000): „Gleichheit und Vorrangigkeit“, aus d. Amerikan. v. Christina Meier, in: Krebs 2000, 81-106

- Penz, Reinhard/Priddat, Birger P. (2007): „Ideen und Konzepte sozialer Gerechtigkeit und ihre Bedeutung für die neueren Entwicklungen im deutschen Sozialstaat“, in: Empter/Vehrkamp 2007, 51-76
- Perelman, Chaïm (1967): *Über die Gerechtigkeit*, mit einer Einl. v. Theodor Viehweg, München
- ders. (1967a): „Eine Studie über die Gerechtigkeit“, übers. v. Ulrike Blüm, in: Perelman 1967, 9-84
- ders. (1967b): „Fünf Vorlesungen über die Gerechtigkeit“, übers. v. Ottmar Ballweg, in: Perelman 1967, 85-163
- Pies, Ingo (2001): *Eucken und von Hayek im Vergleich: zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption*, Tübingen (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, Bd.43)
- ders. (2003): „Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag F.A. von Hayeks“, in: Pies/Leschke 2003, 1-33
- Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hrsg.) (2003): *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen
- Pius XI (1931): *Rundschreiben über die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung [Enzyklika „Quadragesimo anno“ vom 15. Mai 1931 zum 40. Jahrestag d. sozialen Enzyklika Papst Leos XIII. „Rerum Novarum“]*, amtl. vatikanische Übersetzung mit e. Einf. von Peter Furth. - Münster (Westf.) 1946
- Platon, Politeia, in: *Platon. Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, neu herausg., v. Ursula Wolf, Bd.2, Reinbek <sup>29</sup>2002, 195-537
- Polanyi, Karl P. (1944): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston  
(dt. *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, übers. v. Heinrich Jelinek, Frankfurt/Main 1978)
- Popper (<sup>8</sup>1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*; Bd. 1: *Der Zauber Platons*; Bd. 2: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen
- ders. (<sup>4</sup>1998): *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, übers. v. Hermann Vetter, Hamburg
- Prisching, Manfred (1989): „Friedrich von Hayeks Sozialstaatskritik“, in: *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung* Band 1, Wien, 71-94

- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) (dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter (auf Grundlage eines revidierten Textes von 1975), Frankfurt/Main 1975
- ders. (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, hrsg. v. Winfried Hinsch, Frankfurt/Main
- ders. (1992a): „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch, nicht metaphysisch“, übers. v. Michael Anderheiden und Winfried Hinsch, in: Rawls 1992, 255-292
- ders. (1992b): „Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten“, übers. v. Michael Anderheiden u. Winfried Hinsch, in: Rawls 1992, 364-397
- Raz, Joseph (2000): „Strenger und rhetorischer Egalitarismus“, aus d. Engl. v. Lukas H. Meyer u. Barbara Reiter, in: Krebs 2000, 50-80
- Riedl, Rupert (1987): *Begriff und Welt. Biologische Grundlagen des Erkennens und Begreifens*, Berlin, Hamburg
- ders. (<sup>4</sup>1990): *Biologie der Erkenntnis*, Berlin
- Roth, Gerhard (1997): *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt/Main
- Rothschild Kurt W. (1986): „Die Wiener Schule im Verhältnis zur klassischen Nationalökonomie“, in: *Leser 1986*, 11-28
- Ruggiero, Guido de (1964): *Geschichte des Liberalismus in Europa*, deutsch v. K. Walder und K. Wandel, Aalen [Neudr. der Ausg. München 1930]
- Ryle, Gilbert (1944): „Knowing How, Knowing That“, in: *The Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 45 (1944 – 1945), 1-16
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge [u.a.]
- ders. (1993): „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, übers. v. Alex Burri, in: Honneth 1993, 18-35
- Schramm, Theodor (1985): *Recht und Gerechtigkeit: Aspekte und Dimensionen im Verhältnis zwischen Bürger und Staat*, Köln [u.a.]
- Schumpeter, Joseph A. (1941): *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York/London (dt. Erstausgabe: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, übers. v. Susanne Preiswerk, Einl. v. Edgar Salin Bern 1946)
- Sen, Amartya: (1999): *Development As Freedom*, New York
- ders. (2002): *Rationality and Freedom*, Cambridge (Mass.) and London
- ders. (2002a): „Markets and Freedoms“, in: Sen 2002, 501-530

- ders. (2002b): „Opportunities and Freedoms“, in: Sen 2002, 583-622
- Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): *Rationalität im Prozeß kultureller Evolution. Rationalisierungsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns*, Tübingen 2005 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 132)
- ders. (2005a): „Einleitung: Kulturelle Evolution, Tradition und Rationalität“, in: Siegenthaler 2005, 3-29
- Shapiro, Daniel (2007): *Is the Welfare State justified?*, Cambridge [u.a.]
- Skoble, Aeon J. (1995): „The Anarchism Controversy“, in: Machan, Tibor R./ Rasmussen, Douglas B. (1995): *Liberty for the Twenty-First Century. Contemporary Libertarian Thought*, Lanham, Md. [u.a.], 77-96
- Skyrms, Brian 1996: *Evolution of the Social Contract*, Cambridge and New York
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*, nach d. Auflage letzter Hand übs. u. mit Einl., Anm. u. Registern hrsg. v. Walther Eckstein; mit einer Bibliographie v. Günter Gawlick, Hamburg <sup>6</sup>2004 (zit. als TG)
- ders. : *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, aus d. Engl. Übertragen u. mit einer umfassenden Würdigung d. Gesamtwerkes hrsg. v. Horst Claus Recktenwald, München <sup>10</sup>2003 (zit. als WN)
- Socher, Karl (2008): „Ordnungspolitische Ansichten der 'Austrian Economics'“ in: Neck 2008, 177-187
- Steele, David R. (1987): „Hayek's Theory of Cultural Group Selection“, in: *The Journal of Libertarian Studies*, Vol.VIII, No.2, 1987, 171-195
- ders.: (<sup>2</sup>2007): *The Economics of Friedrich Hayek*, New York
- Sterba, James P (1985): „A Libertarian Justification for a Welfare State“, in: *Social Theory and Practice*, Vol. 11, No. 3 (Fall 1985), 285-306
- Streissler, Erich W. (2008): „Die wirtschaftspolitische Enthaltbarkeit der Wiener Schule der Nationalökonomie“, in: Neck 2008, 211-221
- Tammelo, Ilmar (1970): „Zum Aufbau einer Theorie der Gerechtigkeit“, in: Marcic/Tammelo 1989, 257-265
- ders. (1977): *Theorie der Gerechtigkeit*, Freiburg i.B.
- ders. (1989): „Gerechtigkeit als Wegweiser der juristischen Auslegung“, in: Marcic/Tammelo 1989, 347-356
- Taylor, Charles (1993): „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, übs. v. Rainer Forst, in: Honneth 1993, 103-130



- ders.: (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt/Main
- Thomas von Aquin: *Summa Theologiae II/II,57-79: Recht und Gerechtigkeit*, komm. von A. F. Utz, Heidelberg 1953 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, Köln [u.a.] 1933ff, Teil 18)
- Tomasello, Michael (2005): „Die kognitive Disposition des Menschen zur Kultur“, in: Siegenthaler 2005, 201-231
- ders. (2006): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, aus d. Engl v. Jürgen Schröder, Frankfurt/Main
- Touchie, John C.W (2005): *Hayek and Human Rights. Foundations for a Minimalist Approach to Law*, Cheltenham [U.K.] u. Northampton [MA.]
- Trachsel, Martin (2008): *Ur- und Frühgeschichte: Quellen, Methoden, Ziele*, Zürich
- Ulpian: *Digesten 1-10, Corpus iuris civilis, Teil 2*, gemeinschaftlich übers. u. hrsg. v. Okko Behrends u.a., Heidelberg 1995
- Vanberg, Viktor: *Kulturelle Evolution und die Gestaltung von Regeln*, Tübingen 1994
- ders. (2005): *Marktwirtschaft und Gerechtigkeit: Zu F.A. Hayeks Kritik am Konzept der „sozialen Gerechtigkeit“*, Freiburg
- ders. (2007): „Marktwirtschaft und Gerechtigkeit – Idee und Kritik der sozialen Gerechtigkeit im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft“, in: Empter/Vehrkamp 2007, 25-50
- Vaughn, Karen I. (2008): „Hayeks Theorie der Marktordnung als Beispiel für die Theorie komplexer adaptiver Systeme“, übers. v. Christina Klopetzky, in: Neck 2008, 189-209
- Virginia Declaration of Rights: A Declaration of Rights made by the Representatives of the good people of Virginia, assembled in full and free Convention; which rights do pertain to them and their posterity, as the basis and foundation of Government. In convention. June 12, 1776.*  
 Quelle: Website der US-Kongress-Bibliothek (Library of Congress): <http://memory.loc.gov/cgiin/query/r?ammem/rbpebib:@field%28NUMBER+@band%28rbpe+17802200%29%29> [25.3.2011]
- Vollmer, Gerhard (1990): *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart

- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality*, New York, (dt. *Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, aus d. Engl. v. Hanne Herkommer, Frankfurt/Main-New York 1992 („Theorie und Gesellschaft“, hrsg. v. Axel Honneth, Hans Joas und Claus Offe, Bd. 23)
- ders.: (1996): *Lokale Kritik - globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, übersetzt von Christiana Goldmann, Hamburg
- Weber, Max (<sup>5</sup>1980): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, besorgt v. Johannes Winckelmann, Tübingen
- Weinberger, Ota (1992): *Moral und Vernunft. Beiträge zur Ethik, Gerechtigkeitstheorie und Normenlogik*, Wien [u.a.]
- ders. (1981): „Analytisch-dialektische Gerechtigkeitstheorie. Skizze einer handlungstheoretischen und non-kognitivistischen Gerechtigkeitslehre, in: Weinberger 1992, 162-184
- ders. (1985): „Die *Conditio humana* und das Ideal der Gerechtigkeit“, in: Weinberger 1992, 185-200
- ders. (1987): „Die Präsumtion der Gleichverteilung“, in: Weinberger 1992, 221-233
- ders. (1991): „Das Wesen der Regeln“, in: Weinberger 1992, 499-523
- Wesel, Uwe (<sup>3</sup>2006): *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart*, München
- Wuketits, Franz M. (1983): *Biologische Erkenntnis: Grundlagen und Probleme*, Stuttgart
- Zeitler, Christoph: *Spontane Ordnung, Freiheit und Recht. Zur politischen Philosophie von Friedrich August von Hayek*, Frankfurt/Main u.a. 1995 (Analysen zum Wandel politisch-ökonomischer Systeme, Bd.11)  
Zugl.: München, Univ., Diss., 1995
- Zenger, Erich (<sup>7</sup>2008): u.a. (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart
- ders. (<sup>7</sup>2008a): „Heilige Schrift der Juden und Christen“, in: Zenger <sup>7</sup>2008, 12-35
- ders. (<sup>7</sup>2008b): „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung“, in: Zenger <sup>7</sup>2008, 74-122
- Zintl, Reinhard (1983): *Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft: Untersuchungen zur politischen Theorie von James M. Buchanan und Friedrich A. v. Hayek*, Berlin (Ordo Politicus, Bd. 22)
- ders. (2000): „Die libertäre Sozialstaatskritik bei von Hayek, Buchanan und Nozick“, in: Kersting 2000a, 95-119