

Niccolò Agnoli

Die Freiheit der Bürger und die Stabilität des Staates bei Spinoza und Hayek



Niccolò Agnoli

Die Freiheit der Bürger und die Stabilität des Staates bei Spinoza und Hayek

Dieses Buch befasst sich mit dem Thema der Beständigkeit der Gesellschaft und ihrer politischen Institutionen angesichts der aktuellen Zunahme politischer Krisen. Der Autor liest die bekannten Denker Baruch de Spinoza und Friedrich August von Hayek im Zusammenhang mit dieser Problematik neu. Er betrachtet sie dabei nicht als Gegensätze, sondern kann vielmehr zeigen, wie sich beide gerade dank ihrer Unterschiede in dieser Frage ergänzen. Diese Betrachtungsweise ist ihm möglich auch aufgrund des zeitlichen Abstandes zum Kalten Krieg und seiner Ideologien. Wer sich für die Frage nach der Beziehung zwischen der Freiheit der Menschen und der politischen Stabilität interessiert, wird hier wichtige Aspekte finden.

The Author

Niccolò Agnoli wurde in Berlin 1975 geboren und wuchs dort bis 1991 auf. Er studierte Volkswirtschaftslehre an der Universität Pisa. Im Anschluss kehrte er nach Berlin zurück, um Philosophie und Volkswirtschaftslehre an der Technischen Universität zu studieren und 2016 in Philosophie promoviert zu werden.

Die Freiheit der Bürger und die Stabilität des Staates bei Spinoza und Hayek

STUDIA PHILOSOPHICA ET HISTORICA

Begründet von Wolfram Högere

Herausgegeben von Christoph Kann

BAND 30



PETER LANG

Niccolò Agnoli

Die Freiheit der Bürger und die
Stabilität des Staates bei Spinoza
und Hayek



PETER LANG

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.

Zugl.: Berlin, Technische Universität, Diss., 2016

D 83

ISSN 0721-5878

ISBN 978-3-631-75373-6 (Print)

E-ISBN 978-3-631-75381-1 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-75382-8 (EPUB)

E-ISBN 978-3-631-75383-5 (MOBI)

DOI 10.3726/b13902



Open Access: Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© Niccolò Agnoli, 2018

Peter Lang · Berlin · Bern · Bruxelles ·
New York · Oxford · Warszawa · Wien

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
I. Freiheit und Staat bei Spinoza	25
1. Spinozas Begriff der Freiheit	27
1.1 Spinozas historischer Kontext	27
1.2 Die Freiheit und der <i>conatus perseverandi</i>	30
1.2.1 Die Vernunft als Gattung der Erkenntnis und die Freiheit des Menschen	32
1.2.2 Das Streben nach Selbsterhaltung und das menschliche Handeln ...	37
1.2.3 Das Streben nach Selbsterhaltung und das Problem der Selbsterstörung	39
2. Der Staat als Bedingung für die Freiheit der Bürger	41
2.1 Der Hass, die Freiheit und die Tugend der freien Egoisten	42
2.2 Die Freiheit, der Hass und der Staat	48
2.3 Staat, Gesellschaft und Gesetz nach Spinoza	52
2.3.1 Spinozas Staats- und Gesellschaftsbegriff	52
2.3.2 Spinozas Begriff des Gesetzes	54
2.3.3 Die Freiheit als Zweck des Staates und die Freiheit im Staat	56
3. Die Freiheit der Bürger als Voraussetzung der Macht des Staates	59
3.1 Spinozas Begriff der Wirkungsmacht	60
3.1.1 Die Wirkungsmacht, das Naturgesetz und das Naturrecht	62
3.1.1.1 Wirkungsmacht, Naturrecht und Gesellschaft	65
3.1.1.2 Wirkungsmacht, Naturrecht und die Vernunft des Staates	66
3.1.2 Wirkungsmacht und Freiheit	68

3.2 Die Macht der Bürger als Ursprung der Macht des Staates	69
3.2.1 Die Sanktionen und die staatlichen Gesetze	75
3.2.2 Die Unbeständigkeit einer auf Unfreiheit beruhenden Herrschaft	78
4. Der freie Staat bei Spinoza	83
4.1 Die Unvernunft der Entscheidungsträger	84
4.2 Die Form des vernünftigen Staates	88
4.3 Ein Recht auf Widerstand bei Spinoza?	96
II. Freiheit, Wissen und die gesellschaftliche Ordnung bei Hayek	103
5. Der Mensch als Regelwesen und der Wettbewerb der Regelordnungen bei Hayek	105
5.1 Hayeks historischer Kontext	106
5.2 Die Begriffe der Regel und der Ordnung als Grundbegriffe von Hayeks Theorie	108
5.2.1 Die spontane Ordnung	110
5.2.2 Die Organisation	112
5.3 Die Natur des Menschen als Regelwesen	114
5.3.1 Die Regeln und die gesellschaftliche Ordnung	118
5.3.2 Der Wettbewerb der Regeln und die Beständigkeit der Ordnungen	122
6. Hayeks Wissens- und Freiheitsbegriff und das Problem der Nutzung von Wissen	133
6.1 Hayeks Begriff des Wissens	135
6.2 Die individuelle Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen ...	138
6.2.1 Der Begriff der Unfreiheit	140
6.2.2 Die innere Freiheit und die Freiheit als Macht bei Hayek	143
6.3 Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren	146
6.4 Das Wissen und die Freiheit der Ziele und Lebenswege	148
6.5 Das praktische Wissen und die Zentralisierung der Entscheidungen ...	153

7. Der freiheitliche Staat bei Hayek	163
7.1 Regierung und Gesetzgebung im freiheitlichen Staat	164
7.1.1 Die „Regierende Versammlung“	164
7.1.2 Die „Gesetzgebende Versammlung“	167
7.1.3 Die spontane Meinungsbildung	172
7.2 Der Rechtsstaat und die Staatsraison	175
7.3 Die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Chancen der Einzelnen	178
7.4 Die Aufgaben des Staates	184
III. Freiheit, Erkenntnis und die Stabilität des Staates bei Spinoza und Hayek	197
8. Erkenntnis und Freiheit bei Spinoza und Hayek	199
8.1 Spinozas und Hayeks erkenntnistheoretische Überlegungen	201
8.1.1 Hayeks These der Regeln als Wissen und Spinozas Erkenntnistheorie	201
8.1.2 Spinozas Erkenntnistheorie und Hayeks praktisches Wissen	205
8.1.3 Spinozas Begriff der Vernunft und Hayeks Auffassung von Abstraktion	210
8.2 Spinozas und Hayeks Freiheitsbegriffe	213
8.2.1 Die Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen und als Lebensinhalt	213
8.2.2 Die Freiheit, das Wissen und die Möglichkeit des Irrtums	214
8.2.3 Hayeks Kritik am Begriff der Freiheit als Macht und Spinozas Gleichsetzung zwischen Freiheit und Wirkungsmacht	216
8.2.4 Spinozas Freiheitsbegriff gegenüber Hayeks Trennung zwischen individueller und innerer Freiheit	218
8.2.5 Die Freiheit in gesellschaftlicher Perspektive	219
9. Die Freiheit der Bürger und die Stabilität des Staates	223
9.1 Staat und Gesellschaft bei Spinoza und Hayek	225
9.2 Die Freiheit der Bürger als Bedingung der Beständigkeit des Staates?	227
9.2.1 Die Zustimmung der Bürger als Bedingung der Macht des Staates	227

9.2.2 Zwang, Irreführung und die Stabilität des Staates	230
9.3 Der Staat der Freiheit	235
9.3.1 Freiheit und Erkenntnismangel	235
9.3.2 Freiheit, Wettbewerb und Hass	238
9.3.3 Freiheit, gemeinsame Regeln und Gesetzgebung	241
9.3.4 Die Freiheit der Bürger und die Grenzen der staatlichen Macht	246
Schlussbetrachtungen	251
Abkürzungsverzeichnis	263
Bibliografie	265
Sachregister	293

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung der im Wintersemester 2015/2016 von der Fakultät I für Geistes- und Bildungswissenschaften der Technischen Universität Berlin angenommenen Dissertation. Die wissenschaftliche Aussprache fand am 24. Juni 2016 statt.

Mein besonderer Dank richtet sich an Herrn Professor Dr. Thomas Gil und Herrn Dr. Dr. habil. Jacob Mabe. Sie haben die Arbeit in all ihren Phasen aufmerksam und kritisch begleitet. Auch danke ich all denen, deren Beistand und Anregungen mir diese Arbeit ermöglicht haben. Insbesondere möchte ich Herrn Professor Dr. Wolfgang Hinrichs, Herrn Professor Dr. Wolf-Dieter Narr und Herrn Professor Dr. Michael Weingarten nennen. Weiterhin bin ich Frau Elisabeth Zylla, Herrn Dr. Markus Moor, Herrn Fernando Oreja, Herrn Manfred Pahl, Herrn Michael Schröder und Herrn Dr. Jürgen Treulieb zu tiefstem Dank für ihre Hilfe verpflichtet.

Ich danke außerdem der Technischen Universität Berlin und der Deutsch-Französischen Hochschule Saarbrücken für ihre Unterstützung. Auch danke ich dem Consejo Superior de Investigaciones Científicas Madrid und der Universität Potsdam, meine Arbeit über eine gewisse Zeit gefördert zu haben. Und zuletzt möchte ich Herrn Professor Dr. Christoph Kann vom Institut für Philosophie der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf danken, mit dessen freundlicher Unterstützung dieses Buch veröffentlicht wird.

Ich widme diese Arbeit meinen Eltern Johannes und Barbara Agnoli und meiner Schwester Babette Agnoli.

Niccolò Agnoli
Berlin im Dezember 2017

Einleitung

Das Ziel der hier vorliegenden Arbeit besteht darin, die Theorien von Baruch de Spinoza und Friedrich August von Hayek unter der Frage zu vergleichen, inwiefern die Freiheit der Bürger eine Bedingung für die Stabilität des Staates darstellt. Es wird gezeigt, wie die beiden Theorien trotz ihrer Unterschiede in der Hauptsache zur gleichen Antwort führen. Danach ist die Förderung dieser Freiheit durch den Staat eine wichtige Grundlage seiner Beständigkeit, während sich die Unfreiheit destabilisierend auswirkt.

Die Frage nach der Stabilität des Staates und allgemein der Gesellschaft bezieht sich hier auf die innere Stabilität der Staaten und Gesellschaften. Problematiken hinsichtlich äußerer Konflikte und Auseinandersetzungen zwischen Staaten sollen dagegen nicht dazuzählen. Allgemein sind solche inneren Spannungen und Konflikte im Laufe der Geschichte der Menschheit immer wieder aufgetreten. Auch behält diese Frage nach wie vor ihre Aktualität. So kamen beispielsweise seit dem Ende des Kalten Krieges bis hin zur heutigen Zeit in mehreren Staaten politische Proteste seitens weiter Teile der Bevölkerung auf. Teilweise leiteten sie grundlegende politische Wandlungen ein, wie in den Staaten Osteuropas in den 1990er Jahren oder zuletzt in Tunesien. In anderen Fällen haben die Staaten vorerst keine neue Stabilität erlangt, wie in Syrien, oder aber die immer wieder auftretenden Proteste wurden bisher stets gebannt, ohne eine Wandlung einzuleiten, wie im Iran. Die hier zugrunde liegende Frage nach den Bedingungen der Beständigkeit des Staates erweist sich also als durchaus berechtigt.

Diese Frage wird innerhalb der Friedensforschung oder unter den Begriffen von *failing* und *failed states* behandelt. Dabei werden unter anderem die Zusammenhänge zwischen Staatszerfall und Zusammenbruch des Wirtschaftskreislaufes verdeutlicht¹ und die Kennzeichen bevorstehender Instabilitäten und mögliche Gegenmaßnahmen untersucht.² Zudem werden die allgemeinen Merkmale einer stabilen staatlichen Ordnung erörtert und in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und sozialer Gerechtigkeit im Sinne sowohl der Verteilungs- als auch der Chancengerechtigkeit behandelt.³ Allerdings ist diese Fragestellung nicht erst in unserer Zeit als legitimes Forschungsgebiet anerkannt. So finden sich bei Spinoza ausführliche Überlegungen,

1 Vgl. Seidl, 2007, S. 48.

2 Siehe z. B. Carment, 2010.

3 Vgl. Senghaas, 2004, insbesondere S. 30 ff. u. S. 124 ff.

die Bedingungen für den Fortbestand von Herrschaft und Staat sowie die Voraussetzungen eines fortwährenden Friedens innerhalb der Gesellschaft betreffend. Gerade in diesem Zusammenhang spricht er von der Freiheit als dem eigentlichen Zweck des Staates.⁴

Wie Spinoza ist auch Hayek ein Verfechter der Freiheit. Er spricht dabei vordergründig nur vom Vorteil der Freiheit gegenüber der Unfreiheit, wobei allerdings für ihn die Unfreiheit „einen großen Teil der Menschheit zu Armut und Tod verurteilen“ würde.⁵ Doch aufgrund des zeitlichen Unterschiedes zwischen den beiden bestehen Differenzen in den gedanklichen, gesellschaftlichen und politischen Umständen. Spinoza, in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts inmitten religiöser und politischer Auseinandersetzungen und Umwälzungen lebend, stellt aus dieser Sachlage heraus ausdrücklich die Frage nach dem inneren Frieden und seinen Bedingungen. Hayek dagegen befasst sich als Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts mit seinem Konflikt zwischen Kapitalismus und Sozialismus in erster Linie nur mit den Vorteilen der Freiheit. Sie sprechen nach seiner Auffassung für eine kapitalistische Marktwirtschaft und gegen die zentrale Planwirtschaft des Sozialismus. So fallen der Horizont der gestellten Fragen und die damit intendierten Ziele aufgrund dieser unterschiedlichen gesellschaftlichen Problematiken vordergründig sehr unterschiedlich aus.

In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, wie Hayek Spinoza betrachtet. Er sieht in ihm eine „Leitfigur“ des „konstruktivistischen Rationalismus“⁶ und verbindet ihn daher mit Thomas Hobbes und René Descartes.⁷ Hayek selbst stellt dagegen diese Form des Rationalismus entschieden infrage, da sie seiner Meinung nach die theoretische Grundlage für die von ihm kritisierte zentrale Planwirtschaft hervorbringt. Hinsichtlich Spinozas bezieht sich Hayek dabei insbesondere auf dessen *Ethik* und dort vornehmlich auf folgende Passage: „Ein freier Mensch, d. h. ein solcher, der bloß nach dem Gebot der Vernunft lebt“.⁸ Seine Kritik gilt

4 Vgl. TTP, XX, S. 301: „Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.“ Einige Zitate Spinozas und Hayeks werden im Folgenden mehrfach wiedergegeben, sei es schlicht zur Erinnerung oder aber, um sie unter verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten.

5 Siehe VA, S. 25.

6 Siehe RGF, S. 492/37. Zum „konstruktivistischen Rationalismus“ siehe RGF, S. 19 u. S. 26 f.

7 Vgl. RGF, S. 12.

8 Siehe E, IV, Lehrsatz 67, Beweis. Zur von Hayek genannten Passage Spinozas, in der hier verwendeten deutschen Fassung von *Recht, Gesetz und Freiheit* von 2003, lautet sie ein wenig anders: „Der ist ein freier Mann, der allein nach dem Diktat der Vernunft lebt.“ In dieser Fassung ist keinerlei Literaturhinweis angegeben. In einer englischen Fassung

seiner Interpretation von Spinozas Freiheitsbegriff, der nach seiner Auffassung auf einem grundsätzlich falschen Begriff der menschlichen Vernunft und deren Möglichkeiten gründet. Denker wie Spinoza würden die Vernunft überschätzen und somit letztendlich falsche Argumente für eine zentrale Planwirtschaft liefern. Eine realistische Betrachtungsweise der Grenzen der Vernunft führe dagegen, so Hayek, unweigerlich dazu, die Vorzüge der Freiheit der Marktwirtschaft gegenüber einer zentralistischen Planung zu erkennen.

So setzt nach einer Grundthese Hayeks die „vollständige Rationalität des Handelns [...] die vollständige Kenntnis aller relevanten Fakten voraus. [...] Der Erfolg eines Handelns in der Gesellschaft hingegen hängt von mehr Einzeltatsachen ab, als sie überhaupt irgend jemandem bekannt sein können. Und unsere gesamte Zivilisation beruht infolgedessen darauf – und muß darauf beruhen –, daß wir vieles *glauben*, wovon wir nicht *wissen* können, ob es im cartesischen Sinne wahr ist.“⁹ Hayek vertritt den Begriff einer „voluntaristischen“ Freiheit des Individuums und scheint sich somit nicht umsonst gegen Spinozas eindeutig deterministischen Freiheitsbegriff zu richten – zumal Spinoza auch von der Freiheit als freie Notwendigkeit spricht¹⁰ und davon ausgeht, der Staat sei „am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm kann jeder, wenn er will, frei sein, d. h. mit ganzem Herzen nach der Leitung der Vernunft leben.“¹¹

Diese Unterschiede spiegeln sich auch innerhalb der Rezeption und der Exegese beider wider, die, politisch betrachtet, konträren Positionen zugeordnet werden können. So ist Spinoza ein anerkannter Theoretiker innerhalb der Linken und findet Zuspruch bei politischen Ausrichtungen, die den Kapitalismus kritisch hinterfragen, während Hayek als zentraler Denker des Neoliberalismus gilt. Bereits bei Karl Marx,¹² später in der Sowjetunion der 1920er Jahre des 20. Jahrhunderts und wieder in der 68er-Bewegung der westeuropäischen Linken und insbesondere in Frankreich¹³ wurde auf Spinoza Bezug genommen. In diesem Zusammenhang wurde er als Überwindung der bürgerlichen Utopie des Marktes¹⁴ und zusammen

(Hayek, 2003a, S. 154) wird dagegen ein Hinweis benannt, auf den ich keinen Zugriff habe (Everyman edition, S. 187). Anhand der Übersetzung lässt sich das genannte Zitat tatsächlich als die oben angegebene Passage von E, IV, Lehrsatz 67, Beweis erkennen.

9 Siehe RGF, S. 14.

10 Vgl. Rodríguez Rivarola, 2007, S. 14 f.

11 Siehe TTP, XVI, S. 239.

12 Vgl. Brenner-Golomb, 2010, S. 247.

13 Vgl. Oittinen, 1994, S. 161 f.

14 Vgl. Negri, 1982, S. 23 u. S. 245.

mit Niccolò Machiavelli und Marx als Alternative zur bürgerlichen Unterordnung der Produktivkräfte unter den Kapitalismus gesehen.¹⁵ Denker wie Michel Foucault und Gilles Deleuze,¹⁶ Louis Althusser und Antonio Negri haben auf ihn in ihren Werken verwiesen, wobei die beiden Letzteren ein nach ihrer Auffassung bestehendes „Außenseitertum“ Spinozas gegenüber der Gesellschaft seiner Zeit betont haben.¹⁷ Auch wurden Spinoza und Marx miteinander verbunden, um beispielsweise die Gründe der Stabilität des Kapitalismus zu klären.¹⁸

Auf Hayek als liberalen Wirtschaftstheoretiker beziehen sich dagegen seit den 1970er und 1980er Jahren beispielsweise die amerikanischen Konservativen¹⁹ und die englische New Right²⁰ in ihrer Wirtschaftspolitik. Den Regierungen Margaret Thatcher in England und Ronald Reagan im selben Jahrzehnt in den USA und der Diktatur Augusto Pinochet in Chile von 1973 bis 1988 diente er als ideologische Grundlage. Außerdem galt er den Konservativen der Bundesrepublik Deutschland vor allem in den 1970er Jahren gegen die Neue Linke als antisozialistischer Sozialtheoretiker.²¹ Und schließlich wurde er in den 1980er Jahren vom wirtschaftsliberalen Flügel der FDP und der Unternehmerverbände als Fürsprecher der Marktwirtschaft gewürdigt.²²

Linke Interpreten fassen dagegen Spinoza als einen Kritiker des Liberalismus auf.²³ Beispielsweise verstehen sie einerseits den Liberalismus als die Begrenzung der Demokratie durch das Recht und fassen andererseits Spinoza als Verfechter einer unbegrenzten Demokratie auf.²⁴ Zudem meint sein Freiheitsbegriff nicht die Freiheit im Sinne der Abwesenheit von Zwang durch andere wie bei Hayek. Vielmehr versteht er sie allgemein als Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, also auch die Unabhängigkeit von der geistigen Einflussnahme anderer.²⁵ Die geistige Abhängigkeit eines Menschen vom Aberglauben stellt für ihn eine Unterdrückung dar, die wiederum politische Formen von Unterdrückung ermöglicht. Diese Formen können dabei von den Unterdrückten zwar als Formen von „Frei-

15 Ibid. S. 162 f.

16 Vgl. Norris, 1991, S. 12.

17 Vgl. Oittinen, 1994, S. 67.

18 Siehe Lordon, 2014.

19 Vgl. Gottfried, 1991, S. 181.

20 Vgl. Karabelas, 2010, S. 196.

21 Ibid. S. 192 ff.

22 Ibid. S. 207 f.

23 Vgl. Celikates, 2006, S. 44.

24 Ibid. S. 46.

25 Ibid. S. 62.

heit“ betrachtet werden, sind aber in Wahrheit nach Spinozas Auffassung nichts anderes als eine Art der Knechtschaft.²⁶

Trotz dieser ersten vordergründigen Unterschiede bestehen dennoch eine Anzahl von Berührungspunkten und Übereinstimmungen zwischen den beiden Denkern. Dies sollte nicht verwundern, übt doch Spinozas Theorie Einfluss auf Vordenker Hayeks wie Bertrand de Mandeville²⁷ und Adam Smith²⁸ und zuletzt Hayeks Lehrer Ludwig von Mises aus.²⁹ Und so kann nun ein Zweifel an der schlichten Betrachtung Spinozas als dem verkörperten Widersacher des Liberalismus aufkommen. Im Gegenteil kann er durchaus und viel mehr noch als Hobbes als das erste klassische Modell des liberalen Gedankens innerhalb der Aufklärung betrachtet werden.³⁰ Schließlich verzichteten Spinoza wie Hayek auf die Festlegung gemeinschaftlicher Lebensziele.³¹

Auch vertreten beide die Ansicht, Aufgabe der Politik sei es, mit Hilfe der ihr zur Verfügung stehenden Mittel die Kontingenz einzudämmen und damit die Ereignisse der Welt soweit wie möglich vorhersehbar zu machen.³² Zudem gehen beide vom Gedanken aus, dass der institutionelle Aufbau der Gesellschaft wesentlich für deren Fortbestand ist.³³ Zudem sehen sie darüber hinaus den Sinn der gesellschaftlichen Institutionen im Frieden und in der Zusammenarbeit zwischen den Menschen.³⁴ Diese Parallelen zwischen ihnen beruhen trotz der gesellschaftlichen Unterschiede zwischen dem 17. Jahrhundert und dem 20. Jahrhundert nicht zuletzt auf einem allgemeinen Fortwirken von Spinozas Gedankengut in der heutigen Sozialphilosophie.³⁵ Nicht umsonst kann Spinoza aufgrund seiner Affektenlehre auch als Vorreiter der Volkswirtschaftslehre betrachtet werden.³⁶

Für den Vergleich zwischen Spinoza und Hayek stützt sich die Arbeit auf den Aufsatz von Douglas den Uyl über Gesellschaftlichkeit und Gesellschaftsvertrag bei Spinoza, in dem er, neben einer Gegenüberstellung mit James Buchanan und Robert Axelrod, dessen Philosophie mit Hayeks Theorie der kulturellen Auslese

26 Ibid. S. 63.

27 Siehe Uyl, 1987.

28 Vgl. Uyl, 1983, S. 64 f. Vgl. auch Uyl, 1985, S. 23.

29 Vgl. Montag, 2007, S. 246.

30 Vgl. Uyl, 1987, S. 310 f. Vgl. auch Brinker, 2004, S. 167.

31 Vgl. Kartheininger, 2006, S. 115. Vgl. auch Uyl, 1985, S. 25.

32 Vgl. Kartheininger, 2006, S. 127. Vgl. auch Kong, 2006, S. 112 f.

33 Für Spinoza, vgl. Kong, 2006, S. 112. Für Hayek, vgl. Enste, 2002, S. 63.

34 Vgl. Uyl, 1985, S. 24.

35 Vgl. Schüßler, 2000, S. 238 f.

36 Vgl. Winden, 2007, S. 47.

vergleicht.³⁷ Weiterhin wird auf Chandran Kukathas viertes Kapitel „The Theory of Liberty“ seines Buches *Hayek and Modern Liberalism*, in dem ihre Freiheitsbegriffe gegenübergestellt werden,³⁸ und auf Santiago Rodríguez Rivarolas Artikel über Freiheit und Ordnung bei Hayek und Spinoza Bezug genommen.³⁹ Material zu Spinoza und Hayek findet sich auch in Michiel Keyzers Artikel „Conatus, Freedom and the Market“⁴⁰ und in David Levys Buch *The economic ideas of ordinary people – From preferences to trade*.⁴¹

Was die Literatur über Spinoza und Hayek betrifft, stützt sich die Untersuchung unter anderem auf folgende Titel, um nur einige der neuesten zu nennen: Für Spinoza auf Kazuhiko Yoshidas Arbeit *Vernunft und Affektivität – Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik*,⁴² auf dem von Michael Hampe und Robert Schnepf herausgegebenen Sammelband *Ethik – In geometrischer Ordnung dargestellt*⁴³ und zu Spinoza im Allgemeinen auf Paolo Cristofolinis Buch *Spinoza edonista*.⁴⁴ Die Interpretation von Spinozas Gedanken des vernünftigen Menschen, der hier gefolgt wird, findet sich beispielsweise in Chin-söng Kongs Untersuchung über das Problem des Widerstandsrechts bei Spinoza wieder.⁴⁵ Zu Spinozas Begriff der Freiheit und des Naturrechts sei auf Matthew Kisners Arbeit *Spinoza on Human Freedom – Reason, Autonomy and the Good Life* verwiesen.⁴⁶ Über das Naturrecht Spinozas forscht Andre Santos Campos in seinem Buch *Spinoza's Revolutions in Natural Law*,⁴⁷ während Maria Abdo Ferez in ihrer Untersuchung *Die Produktivität der Macht – Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*⁴⁸ wie auch Martin Saar in seiner Arbeit *Die Immanenz der Macht – Politische Theorie nach Spinoza*⁴⁹ Spinozas politische Theorie hinsichtlich der Stellung der Macht betrachten. Spinozas Machtbegriff als Grundlage seiner gesamten Philosophie wird von Valtteri Viljanen in seinem Buch *Spinoza's Geometry of Power* unter-

37 Siehe Uyl, 1985.

38 Siehe Kukathas, 1990.

39 Siehe Rodríguez Rivarola, 2007.

40 Siehe Keyzer, 1992.

41 Siehe Levy, 1992, S. 233 ff. u. S. 238 ff.

42 Siehe Yoshida, 2004.

43 Siehe Hampe, Berlin 2006a.

44 Siehe Cristofolini, 2002.

45 Siehe Kong, 2006.

46 Siehe Kisner, 2013.

47 Siehe Santos Campos, 2012.

48 Siehe Abdo Ferez, 2007.

49 Siehe Saar, Martin, 2013.

sucht,⁵⁰ während sein Begriff der Macht der Menge, der *potentia multitudinis*, in Gunnar Hindrichs' Sammelband *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*⁵¹ und schließlich im Vergleich zu Machiavelli in Filippo Del Lucchese's Buch *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza – Tumult and Indignation* behandelt wird.⁵²

Für die Interpretation Hayeks sei dagegen auf folgende Titel verwiesen: Den von Ingo Pies und Martin Leschke herausgegebene Sammelband *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*⁵³ als allgemeine Übersicht. Für Hayeks Theorie als Institutionenlehre sei Christopher Holls Arbeit *Wahrnehmung, menschliches Handeln und Institutionen – Von Hayeks Institutionenökonomik und deren Weiterentwicklung* genannt,⁵⁴ während Dominik Enste in seinem Buch *Schattenwirtschaft und institutioneller Wandel – Eine soziologische, sozialpsychologische und ökonomische Analyse*⁵⁵ einen Blick auf Hayeks Theorie der kulturellen Auslese auch im Zusammenhang mit der Herausbildung von Gesetzen wirft. Weiterhin befasst sich Philipp Batthyány mit der Problematik des Zwangs als gesellschaftlichem Grundproblem bei Hayek.⁵⁶ Michael Kläver betrachtet Hayeks Staatslehre in seinem Buch *Die Verfassung des Marktes – F. A. v. Hayeks Lehre von Staat und Markt im Spiegel grundsätzlicher Staats- und Verfassungsrechtslehre*,⁵⁷ während schließlich Sebastian Zamorano Gonzalez Hayeks Sicht auf die Politik in seiner Untersuchung *Entthronung der Politik? – Zum Demokratiebegriff im Denken Hayeks*⁵⁸ und Giovanni Rubeis seine Kritik am Begriff der sozialen Gerechtigkeit in seiner Arbeit *Der erste Schritt zur Knechtschaft – Friedrich August Hayeks Kritik der sozialen Gerechtigkeit als Schlüssel zu seinem Gesamtwerk* untersuchen.⁵⁹

Die hier vorliegende Arbeit wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Freiheit der Bürger als Bedingung der Stabilität des Staates sowohl die Parallelen zwischen Spinoza und Hayek als auch ihre wesentlichen Unterschiede untersuchen. Gerade bei den Unterschieden wird sich zeigen, wie sie einer Zusammenfüging der beiden Theorien nicht im Wege stehen, sondern im Gegenteil den

50 Siehe Viljanen, 2011.

51 Siehe Hindrichs, 2006.

52 Siehe Lucchese, 2009.

53 Siehe Pies, 2003b.

54 Siehe Holl, 2004.

55 Siehe Enste, 2002.

56 Siehe Batthyány, 2007.

57 Siehe Kläver, 2000.

58 Siehe Zamorano Gonzalez, 2014.

59 Siehe Rubeis, 2012.

Grund dafür aufzeigen. So stellt sich heraus, wie sich die beiden über ihre Verschiedenheiten gegenseitig ergänzen und somit in einer einheitlichen Antwort auf die hier gestellte Grundfrage zusammengefasst werden können.

Dieses Ergebnis der Gegenüberstellung ergibt sich, weil die herausgearbeiteten Unterschiede hauptsächlich auf einen Grund zurückzuführen sind: Spinoza richtet seine Theorie auf die rationalistische Auffassung der menschlichen Vernunft und ihrer Möglichkeiten hin aus, während Hayek die Grenzen dieser Vernunft aufzeigt und sich mehr mit einem praktischen Wissen befasst, das unbewusst und somit der Vernunft nicht zugänglich ist. Beide laufen dabei Gefahr, ins jeweilige Extrem zu verfallen und die Möglichkeiten der Vernunft in der jeweiligen Auffassung zu überschätzen (Spinoza) oder zu unterschätzen (Hayek). Gerade der Vergleich ihrer Theorien aber ermöglicht es, die Gefahr einer jeweiligen Einseitigkeit zu überbrücken.

Die Freiheit ist bei beiden, allgemein betrachtet, im Sinne des Erwerbs und der Anwendung von Wissen durch den Einzelnen zu verstehen. Die Unfreiheit impliziert letztendlich, die Aneignung von erreichbarem Wissen zu behindern und verfügbares Wissen nicht zu verwenden. Dies aber bewirkt Unzufriedenheit bei den Menschen und entzieht dem Staat deren Zustimmung. Ohne die Zustimmung aber verliert der Staat das Fundament seiner Macht und gefährdet somit seine eigene Stabilität. Spinoza und Hayek lassen die Instabilität einer auf Gewalt, Zwang, Täuschung und Unwissenheit beruhenden Politik erkennen. Ihnen folgend offenbart sich die Freiheit nicht als ein wohlwollendes Zugeständnis des Staates gegenüber den Bürgern. Vielmehr erweist sie sich als die grundlegende und notwendige Voraussetzung für die Beständigkeit des Staates selbst und überhaupt eines erfolgreichen Zusammenlebens innerhalb der Gesellschaft.

Um die These von der Freiheit der Bürger als Bedingung der Stabilität des Staates im Zusammenhang mit den Theorien Spinozas und Hayeks darstellen zu können, ist die vorliegende Arbeit in drei Hauptteile untergliedert. Die ersten beiden Abschnitte befassen sich ausschließlich mit jeweils einer der beiden Theorien, zuerst der Spinozas, anschließend der Hayeks, um diese gesondert und übersichtlicher darzustellen. Daran knüpft die Gegenüberstellung der beiden Theorien im dritten und letzten Teil an. So wird die Arbeit schrittweise hin zum Vergleich und der damit verbundenen Ausarbeitung der Parallelen und Unterschiede zwischen Spinoza und Hayek geführt.

Den Anfang eines jeden der ersten beiden Teile bildet die Erläuterung der jeweiligen Begrifflichkeiten und Grundannahmen. Danach wird die theoretische Grundproblematik betrachtet, um zuletzt das entsprechende Staatsmodell darzulegen. Der erste Abschnitt hat Spinozas Theorie zum Gegenstand und besteht

aus vier Kapiteln. Hier soll der Zusammenhang zwischen Spinozas Freiheitsbegriff und seinen Auffassungen von Staat und Gesellschaft gezeigt werden. Das erste Kapitel behandelt den Begriff der Freiheit in Bezug zu Spinozas Grundgedanken des Strebens nach Erhaltung des eigenen Selbst, des *conatus perseverandi*, und seines Begriffs der Vernunft als Erkenntnisgattung des Allgemeinen. Das Streben nach Selbsterhalt ist allen Dingen und also auch allen Menschen naturgegeben und somit unausweichlich. Die Freiheit bedeutet für Spinoza daher, dieses Streben erfolgreich umzusetzen, während die Unfreiheit einem Misserfolg entspricht. Sie impliziert dagegen nicht die Möglichkeit, sich dem eigenen Streben widersetzen zu können. In diesem Zusammenhang ermöglicht es die Vernunft zu erkennen, welche Handlungsweisen dem Streben dienlich sind und welche nicht. Die Freiheit wird dadurch mit der Aneignung und der Verwendung der Vernunftkenntnis gleichgesetzt.

Obschon der *conatus perseverandi* zur Natur des Menschen gehört, wird dieser unvernünftig geboren. Die Erkenntnis, welche Handlungen seinem Streben dienen und welche nicht, muss sich der Mensch erst aneignen. Zuvor werden seine Handlungen von seinen Leidenschaften bestimmt. Diese Leidenschaften aber, wie im zweiten Kapitel gezeigt wird, führen zum gegenseitigen Hass zwischen den Menschen, weil sie auf gegenseitige Unterstützung und Hilfe angewiesen sind, um ihr Streben erfolgreich umsetzen zu können. Der Hass und der Conatus, beide Aspekte der menschlichen Natur, stehen somit im Widerspruch zueinander. Um den Hass zu überwinden und ein friedliches und für möglichst alle vorteilhaftes Miteinander zu ermöglichen, bedarf es des Staates mit seinen Gesetzen. Der Staat führt die Menschen dazu, ihren Hass zu überwinden und fördert dadurch die erfolgreiche Umsetzung ihres Strebens und damit letztendlich ihre Freiheit. Daher gilt für Spinoza die Freiheit der Bürger als der eigentliche Zweck des Staates.

Das dritte Kapitel erläutert den Zusammenhang zwischen der Freiheit der Bürger und der Beständigkeit des Staates bei Spinoza. Ausgangspunkt ist die Feststellung Spinozas, dass die Macht, die der Staat benötigt, um seine Aufgabe erfolgreich erfüllen zu können, unweigerlich auf der Macht der Bürger beruht. Daher wird einleitend Spinozas Begriff der Wirkungsmacht, der *potentia agendi*, erläutert. Dieser Begriff steht mit den Begriffen des Naturgesetzes und des Naturrechts im Zusammenhang. Alle Ereignisse und menschlichen Handlungen geschehen notwendigerweise aufgrund der Naturgesetze. Daher setzt Spinoza das Naturrecht mit den Naturgesetzen gleich. In diesem Zusammenhang erweist sich der Einzelne als wirkungsmächtig, sofern er sein Streben nach Selbsterhalt erfolgreich umzusetzen vermag. Dadurch tritt der Begriff der Wirkungsmacht

unweigerlich in Beziehung zu Spinozas Begriffen der Vernunftkenntnis und Freiheit, die beide mit dem erfolgreichen Streben in Verbindung stehen.

Der Staat gilt Spinoza als wirkungsmächtig, sofern er dank seiner Gesetze imstande ist, seine gesellschaftliche Aufgabe erfolgreich auszuführen und zugleich, als Voraussetzung dafür, seinen eigenen Fortbestand zu gewährleisten. Die Macht des Staates geht dabei von der Wirkungsmacht der Bürger aus, wodurch er aber von ihrer Zustimmung abhängig ist. Dafür müssen seine Gesetze die menschliche Natur berücksichtigen und, als Teil dieser Natur, die Umsetzung vom *conatus perseverandi* der Einzelnen unterstützen. Daher ist die Förderung der Wirkungsmacht der Bürger nicht nur Aufgabe des Staates, sondern zugleich Voraussetzung für seine Beständigkeit. Aufgrund der Beziehung zwischen dem Begriff der Wirkungsmacht und dem der Freiheit umfasst die Förderung der *potentia agendi* der Bürger unweigerlich auch die Förderung ihrer Freiheit. Die staatlichen Gesetze müssen also der Freiheit der Bürger zugutekommen, da sie anderenfalls die Wirkungsmacht des Staates vermindern.

Im vierten und letzten Kapitel des Abschnitts über Spinoza wird sein Modell eines vernünftigen Staates betrachtet. Insbesondere wird untersucht, wie nach seiner Auffassung der staatliche Entscheidungsprozess aufgebaut sein muss, um die Freiheit der Einzelnen als Erwerb und Anwendung von Vernunftkenntnis zu fördern und somit den Fortbestand des Staates zu gewährleisten. Das Grundproblem besteht dabei in der Unvernunft der Entscheidungsträger. Die Lösung sieht Spinoza in der großen Anzahl an Entscheidungsträgern und ihrer umfangreichen Lebenserfahrung, beides Aspekte, die nach seiner Auffassung der Vernunft dienlich sind.

Mit dem fünften Kapitel beginnt der zweite, Hayek gewidmete Teil dieser Abhandlung. Dieser Abschnitt umfasst insgesamt drei Kapitel. Zentraler Punkt von Hayeks Theorie ist dabei die Kritik am Gedanken einer rational planbaren zentralen Planwirtschaft. Vordergründig spricht er in diesem Zusammenhang schlicht von den Vorteilen der Freiheit gegenüber der Unfreiheit. Dennoch finden sich bei ihm auch Antworten auf die Frage nach den Bedingungen der politischen Stabilität. Dies geschieht schon allein deshalb, weil innerhalb seiner Argumentation die Problematik der Verdrängung gesellschaftlicher Ordnungen durch andere Ordnungen im Zusammenhang mit seiner Theorie der kulturellen Auslese zentral ist. Dennoch wird die Darstellung seiner Theorie innerhalb dieses zweiten Abschnitts erst einmal allgemein erfolgen.

Das fünfte Kapitel befasst sich einleitend mit Hayeks Theorie der kulturellen Auslese als Wettbewerb der Regelordnung. Nach dieser Theorie muss eine Regelordnung mit ihren Normen und Gesetzen an die Lebensumstände der Menschen

angepasst sein, um auf Dauer im Wettbewerb der unterschiedlichen Kulturen weiter bestehen zu können. Die Anpassung an die Lebensumstände stellt also eine Voraussetzung für den Fortbestand von gesellschaftlichen Ordnungen dar. Entscheidend für diese Theorie und auch allgemein für Hayeks Denken sind seine Begriffe der Regelarten und der Ordnungsformen, insbesondere der dezentralen spontanen Ordnung und der zentralisierten Organisation als deren Gegenstück. In Verbindung mit seinem Allgemeinbegriff der Ordnung steht das Merkmal der Vorhersehbarkeit von Handlungen und Ereignissen. Gemeinsam mit der Freiheit stellt sich dieser Begriff und die damit verbundene Frage nach der Vorhersehbarkeit als wesentliches Merkmal von Hayeks Theorie heraus. In diesem Zusammenhang gilt auch die These von der Natur des Menschen als einem Wesen, dessen Handlungen und Denken im Wesentlichen Regeln befolgt. Sie ist eine Grundannahme seines Denkens und beeinflusst seinen Wissensbegriff, zumal nach Hayeks Auffassung die Regeln, die aus der kulturellen Auslese hervorgehen, aufgrund ihrer Merkmale und Bedingungen Wissen über die Lebensumstände implizieren.

Ausgehend vom Zusammenhang zwischen seinem Wissensbegriff und seiner Theorie der kulturellen Auslese werden im sechsten Kapitel Hayeks Begriffe des Wissens und der individuellen Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen erläutert. Das Problem des Erwerbs und der Anwendung von Wissen wird sich als der zentrale Punkt in seiner Kritik am Sozialismus erweisen. Es zeigt sich diesbezüglich die Verbindung zwischen der individuellen Freiheit und die Möglichkeit der Nutzung des zwischen den Einzelnen verstreuten Wissens. So wirkt sich die Freiheit des Einzelnen gegenüber einer zentralen Befehlsgewalt vorteilhafter bei der Verwirklichung der individuellen Zielsetzungen aus.

Das Problem des Wissens wird unter unterschiedlichen Aspekten dargestellt. Als erstes wird die Frage erörtert, welche Anreize die Einzelnen dazu führen können, Wissen zu erwerben und das angeeignete Wissen tatsächlich zu nutzen. Es handelt sich dabei um Hayeks These des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren, wonach der Wettbewerb auf dem Markt die Einzelnen dazu bringt, sich Wissen anzueignen und es anzuwenden. Als zweites wird, unter der Fragestellung nach der Freiheit der individuellen Ziele und Lebenswege, der Aspekt untersucht, inwieweit die Aneignung von Wissen durch den Staat und die Gesellschaft gefördert oder aber behindert wird. Und als drittes und letztes wird als Grundproblem des Wissens die Frage betrachtet, inwieweit das unter den Einzelnen verstreute Wissen tatsächlich genutzt werden kann. Es ist Hayeks wesentliche Frage, ob eher die Freiheit des Marktes oder eine zentrale Planwirtschaft fähig ist, die Nutzung dieses Wissen zu fördern.

Unter diesem letztgenannten Aspekt wird das Problem des praktischen Wissens von Hayek behandelt. Das Problem besteht, weil dieses Wissen nach seiner

Auffassung grundlegend für den Erfolg der Entscheidungen, zugleich aber im Wesentlichen unbewusst ist und daher sprachlich nicht vermittelt werden kann. Entsprechend diesem Fehlen an Vermittelbarkeit kann es einem zentralen Entscheidungsträger auch nicht zugänglich sein und würde innerhalb einer zentralen Planwirtschaft ungenutzt bleiben, woraus sich der grundlegende Nachteil dieser Ordnungsform gegenüber der Freiheit einer Marktwirtschaft ergibt. Allerdings stellt Hayeks Argumentation die Freiheit stets nur als vorteilhaft gegenüber der Unfreiheit dar. Eine engere Verknüpfung zwischen dem Problem des Wissens und seiner Theorie der kulturellen Auslese, wodurch sich die Frage nach der möglichen Verdrängung der planwirtschaftlichen Ordnung durch die Marktordnung stellt, findet sich bei ihm zumindest nicht ausdrücklich.

Das siebte Kapitel befasst sich schließlich mit Hayeks Ansichten über den Aufbau der staatlichen Entscheidungsprozesse und den Aufgaben und Befugnissen eines Staates, der die Förderung und Gewährleistung der individuellen Freiheit zum Ziel hat. Den staatlichen Entscheidungsprozess untergliedert Hayek in drei Teilaspekte: den der Regierung mit der Aufgabe, die Gesetze umzusetzen; den der Gesetzgebung, welche die Gesetze beschließt; und zuletzt den der Herausbildung der öffentlichen Meinung. Der Bildung der öffentlichen Meinung kommt daher eine wesentliche Rolle zu, da die Verwendung des verstreuten Wissens auch in der Herausarbeitung der gemeinsamen Regeln gewährleistet werden kann. Regierung und Gesetzgebung haben sich nach Hayeks Auffassung an der öffentlichen Meinung zu orientieren, ohne allerdings vollkommen von ihr bestimmt zu werden. Die Aufgabe der Gesetzgebung besteht insbesondere darin, eine eventuelle Fehlleitung einer spontanen Herausbildung der gemeinsamen Regeln zu berichtigen und die Ordnung insgesamt dahin gehend zu stabilisieren.

Im Anschluss werden die Aufgaben und die Begrenzung der Befugnisse behandelt, wie sie Hayek für einen freiheitlichen Staat vorsieht. Neben der allgemeinen Aufgabe, Gesetze zu erlassen und ihre Einhaltung zu gewährleisten, gibt es für den Staat auch Aufgaben im Bereich der Allgemeinbildung und der Armutsbekämpfung. Sie dienen ihrerseits der Förderung der individuellen Freiheit und zugleich der Sicherung des Fortbestands der freiheitlichen Gesellschaftsordnung. Dabei unterliegen die Entscheidungsbefugnisse des Staates gewissen Einschränkungen, damit die Entscheidungsträger ihre Macht nicht missbrauchen und dadurch die Freiheit gefährden können. Wesentlich bei alledem ist das Prinzip der Erweiterung der Chancen der Bürger im Sinne der Förderung ihrer individuellen Freiheit. Nur durch die Einhaltung dieses Prinzips bei der Aufstellung der gemeinsamen Regeln und der Führung des Staates kann die Freiheit tatsächlich gefördert werden.

Im dritten und letzten Abschnitt, der aus zwei Kapiteln besteht, werden die Theorien Spinozas und Hayeks anhand der bis dahin gewonnenen Einsichten verglichen. Der Teil beginnt mit dem achten Kapitel, in dem Spinozas und Hayeks Erkenntnistheorien und daran anschließend die Freiheitsbegriffe gegenübergestellt werden. Zuerst werden Hayeks Begriff der Regeln als Wissen, die dazugehörige Theorie der kulturellen Auslese mit der These des Menschen als Regelwesen der Theorie Spinozas gegenübergestellt. Außerdem werden sein Vernunft- und Wissenschaftsbegriff und die von ihm behandelte Problematik des praktischen, unbewussten und daher sprachlich nicht vermittelbaren Wissens zum Vergleich herangezogen. Und schließlich werden die Frage nach den Grenzen der menschlichen Vernunft und seine Ansicht des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren mit Spinozas Erkenntnistheorie verglichen.

Bei dieser Gegenüberstellung werden immer wieder Parallelen in Erscheinung treten. So ähneln sich Hayeks Begriffe der Vernunft und der Wissenschaft und Spinozas Vernunftbegriff, und insgesamt gesehen lässt sich bei beiden eine Gleichsetzung zwischen den Begriffen der Erkenntnis/des Wissens und der Vernunft/Abstraktion erkennen. Auch lassen sich hinsichtlich der von Hayek behandelten Problematiken des unbewussten Wissens, der Grenzen der Vernunft und der sprachlichen Vermittlung von Informationen Analogien bei Spinoza wiederfinden. Allerdings wird sich ein grundlegender Unterschied zwischen ihnen gerade in ihrem allgemeinen Blickwinkel auf die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft zeigen. Während Hayek die Wichtigkeit des unbewussten Wissens und dementsprechend der Grenzen der Vernunft betont, befasst sich Spinoza ausdrücklich mit ihren Möglichkeiten und setzt das bewusste Denken in den Mittelpunkt seiner Analyse. So behandelt jeder der beiden ausführlich einen Aspekt der Problematik der menschlichen Vernunft und ordnet dabei einen anderen, der nicht minder wichtig ist, unweigerlich unter.

Im zweiten Abschnitt des achten Kapitels wird gezeigt, wie sich beide auf die Freiheit der Einzelnen als Erwerb und Anwendung von Wissen beziehen. Allerdings tritt der im vorhergehenden Kapitel ausgemachte Unterschied erneut in Erscheinung. Er betrifft dabei die Art von Wissen, die gemeint ist. Bei Spinoza handelt es sich um die bewusste Vernunftkenntnis des Einzelnen, die ein jeder so weit wie möglich zur Vollendung bringt und anwendet. Hayek meint dagegen das unbewusste praktische Wissen und die damit verbundenen Lebenserfahrungen, die ausgebaut werden und deren Ergebnisse in die Entscheidungen und Handlungen einfließen. So stehen sich die Auffassungen der Freiheit als bewusste Vernunftkenntnis bei Spinoza und der Freiheit als Erwerb und Anwendung praktischen und zugleich unbewussten Wissens bei Hayek gegenüber. In diesem Zusammenhang befasst sich Spinoza bei seinem Freiheitsbegriff vor allem mit der

Frage nach den inneren Hindernissen, während Hayek die Hindernisse für die Freiheit betont, die dem Einzelnen durch andere gesetzt werden.

Als letztes geht das neunte Kapitel dazu über, Spinozas und Hayeks Theorien hinsichtlich der Frage nach der Freiheit der Bürger als Voraussetzung für die Stabilität des Staates zu vergleichen. Daraus ergibt sich die Einsicht, dass Macht und Stabilität des Staates von der Zustimmung der Bürger abhängen. Allerdings wird ihm diese Zustimmung verweigert, wenn er die Freiheit im Sinne des Erwerbs und der Anwendung von Wissen durch die Einzelnen nicht fördert. Dies geschieht, weil in diesem Fall wesentliches Wissen nicht verwendet wird, wodurch Unzufriedenheit entsteht und sich die Zustimmung verringert. Wenn also der Staat die Freiheit der Bürger nicht fördert, gefährdet er seine eigene Stabilität.

Dieser Zusammenhang wirkt sich auf die Frage nach den Aufgaben, dem Aufbau und den Befugnissen des Staates aus. Die Aufgaben gehen über die reine Gewährleistung der Gesetze hinaus und umfassen zudem den Schutz der Einzelnen vor dem Zwang durch andere und insbesondere durch große gesellschaftliche Gruppen und Organisationen. Weiterhin zeigt sich, wie die Aufgabe des Staates in der Förderung einer Allgemeinbildung und dem Schutz vor Armut, großer Not und Verzweiflung aller Bürger besteht.

Mit Bezug zu den Gesetzen hebt Hayek die Bedeutung der öffentlichen Meinung hervor. Die Legislative muss sich in ihren Entscheidungen nach der öffentlichen Meinung richten. Anderenfalls würde das auch für Entscheidungen über gemeinsame Regeln und Gesetze wesentliche Wissen nicht genutzt werden, wodurch die Zustimmung zu ihnen gefährdet wäre. Die gesetzgebende Funktion besteht dabei darin, korrigierend einzugreifen, sofern die öffentliche Meinung Fehlentwicklungen aufweist, die der Freiheit der Einzelnen im Sinne des Erwerbs und der Anwendung von Wissen schaden. Damit sie allerdings ihre Aufgabe erfolgreich erfüllen kann, muss die Legislative aus einer großen Anzahl von Mitgliedern bestehen, die zudem eine weitreichende Lebenserfahrung aufweisen. Dieses Merkmal gilt auch für die Regierung, wenn auch nicht unbedingt im gleichen Maße wie für die Gesetzgebung. Zu diesen Merkmalen kommt die Notwendigkeit hinzu, die Machtbefugnisse des Staates allgemein zu begrenzen und seine Entscheidungen Regeln zu unterwerfen, die er selbst nicht abändern kann. Nur so kann einerseits eine gewisse Vorhersehbarkeit der staatlichen Beschlüsse gewährleistet werden, die notwendig ist, damit die Bürger erfolgreich handeln können. Und andererseits kann allein so die Gefahr eines Machtmissbrauchs verringert werden, da das Ausmaß der Macht stets die Möglichkeit des Missbrauchs erhöht.

I. Freiheit und Staat bei Spinoza

1. Spinozas Begriff der Freiheit

In den folgenden vier Kapiteln wird Spinozas politische Philosophie erläutert. Das Verhältnis zwischen der Freiheit der Bürger und der Beständigkeit des Staates stellt ein wichtiges Merkmal seiner Philosophie dar. Das erste Kapitel legt einleitend seinen Begriff der Freiheit im Kontext seiner Philosophie dar. Im zweiten Kapitel wird daran anschließend der Staat als Bedingung für die Freiheit der Bürger erläutert. Das dritte Kapitel führt Spinozas These aus, dass die Freiheit der Bürger Voraussetzung für die Macht und die Beständigkeit des Staates ist, während das vierte Kapitel untersucht, wie diese Freiheit gewährleistet werden kann.

Spinozas Freiheitsbegriff steht im Bezug zu seinem Conatus-Prinzip und zum Begriff der Vernunft als Gattung der Erkenntnis. Freiheit bedeutet für ihn, das individuelle Streben nach Selbsterhaltung, den *conatus perseverandi*, dank der Vernunftkenntnis erfolgreich umzusetzen. Deshalb wird, nach einem einleitenden Überblick zum historischen Kontext, im ersten Kapitel das Prinzip der Selbsterhaltung mit besonderem Blick auf die Lage des Menschen erläutert. Da alles diesem Streben unausweichlich unterworfen ist, steht die Frage nach dem Fortbestand als grundlegender Seins-Frage im Zentrum von Spinozas Philosophie. Der Conatus stellt sich somit für ihn als ein grundlegendes Merkmal der menschlichen Natur heraus. In Verknüpfung damit steht auch sein Begriff der Vernunft als Gattung der Erkenntnis, insofern solche Handlungsweisen der Vernunft entsprechen, die der Umsetzung des Strebens dienlich sind.

1.1 Spinozas historischer Kontext

Spinoza entstammte einer jüdischen Familie portugiesischer Herkunft und lebte von 1632 bis 1677 in den Niederlanden, wo sich die Familie auf der Flucht vor religiöser Verfolgung niedergelassen hatte.⁶⁰ Die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit der Niederlande des 17. Jahrhunderts beeinflusste seine Werke.⁶¹ Spinoza greift darin die Probleme Hollands nach der Unabhängigkeit vom spanischen König auf.⁶² Insbesondere die Auseinandersetzung zwischen der damals regierenden Partei der Regenten mit ihrer freiheitlichen Politik und den Calvinis-

60 Vgl. Bartuschat, 1996, S. 11.

61 Vgl. Prokhovnik, 2004, S. 168 ff.

62 Vgl. Hecker, 1975, S. 512 ff.

ten mit Wilhelm III von Oranien an ihrer Spitze prägte sein Werk.⁶³ Auch fließen Ereignisse außerhalb der Niederlande in sein Werk ein, wie beispielsweise die Revolution in England: Der Sturz der Monarchie und die anschließende Machtergreifung Cromwells haben Spinoza in seinem Denken beeinflusst.

Spinozas Sicht auf das Bürgertum weist bereits eindeutig moderne Züge auf, sieht er doch im Bürger nicht mehr als den demütigen Sünder des Mittelalters. Vielmehr erkennt er in der Tüchtigkeit und in der Fähigkeit, den eigenen Vorteil mit dem Wohl der Gemeinschaft verbunden wahrzunehmen, sowie in der stetig wachsenden Wissenschaft die Freude am Fortschritt der Erkenntnis und dessen neuen Tugenden.⁶⁴ Auch weisen die Niederlande dieser Zeit Merkmale einer modernen Wirtschaft auf,⁶⁵ mit Börsengeschäften, Aktienhandel⁶⁶ und einer Kapitalmasse, deren Ausmaß zu sehr geringen Zinssätzen führte.⁶⁷ Nicht umsonst ging die Tulpenmanie von 1635 bis 1637 als eine der ersten historisch bekannten Finanzblasen in die Geschichte ein. Allerdings dürfen diese Aspekte nicht überbewertet werden. Von einem modernen Industriekapitalismus, wie er im 20. Jahrhundert voll entfaltet war, und den entsprechenden Produktions- und Entscheidungsprozessen waren sie noch weit entfernt.⁶⁸ Die Niederlande waren letztendlich eine Handels- und keine moderne Industrienation.⁶⁹

Als Befürworter der damaligen Politik der Regenten-Partei in den Niederlanden ist Spinoza ein Anhänger der Freiheit des Menschen. Dabei versteht er die Freiheit im Sinne eines vernunftorientierten Handelns, wie er es in seiner 1675 fertiggestellten *Ethik* erläutert. Seine Argumentation für die Freiheit im politischen Zusammenhang aber begründet er in seinem *Theologisch-politischen Traktat*, publiziert im Jahr 1672, nicht so sehr mit einer klassisch ethischen Rechtfertigung. Vielmehr ist sie funktional, da er der Frage nachgeht, inwieweit die Freiheit zu philosophieren der Beständigkeit des Staates tatsächlich schadet oder nicht. Wie er zeigt, ist es nicht diese Freiheit, die den Staat instabil werden lässt, sondern im Gegenteil deren Unterdrückung.

Im *Politischen Traktat* untersucht er hingegen, wie unter den Staatsformen der Monarchie, der Aristokratie und der Demokratie die Freiheit bewahrt wer-

63 Ibid. S. 615 ff. u. S. 621 ff.

64 Vgl. Schaefer, 1996, S. 7 f.

65 Vgl. Hubbeling, 1978, S. 115.

66 Vgl. Hecker, 1975, S. 74.

67 Ibid. S. 76.

68 Ibid. S. 72 u. S. 77.

69 Vgl. McShea, 1968, S. 21 ff.

den kann.⁷⁰ Sein Anliegen besteht hier nicht in der Legitimation von Herrschaft. Vielmehr gilt sein Hauptaugenmerk weiterhin der Befreiung des Menschen von der Unvernunft.⁷¹ Auf der Grundlage seiner Fragestellung widmet er sich notgedrungen den „Stabilitätsbedingungen von Verhaltensregelmäßigkeiten“.⁷² Diese finden sich bei ihm vor allem in der Problematik wieder, wie die Entscheidungsstrukturen des Staates aufgebaut sein müssen, um dessen Stabilität zu gewährleisten.

In seiner Theorie knüpft Spinoza unter anderem an Hugo Grotius,⁷³ dem er in seinem Verständnis von Naturrecht folgt,⁷⁴ Descartes, Hobbes, Machiavelli⁷⁵ und Aristoteles an – wobei ihm nach seinen eigenen Angaben die „Autorität“ von Aristoteles, zusammen mit der von Platon und Sokrates, nichts galt.⁷⁶ Ob Machiavelli seine wichtigste Inspiration war⁷⁷ oder aber Aristoteles,⁷⁸ bleibt allerdings eine offene Frage. Anzumerken sei, wie eine wesentliche Parallele zu Aristoteles in Spinozas Betrachtungsweise besteht, wonach der Mensch ein Wesen ist, das besser zusammen mit anderen in einem Staat als in der Einsamkeit lebt.⁷⁹ Richten tun sich seine politischen Werke auch gegen Thesen von Hobbes.⁸⁰ Insbesondere hebt Spinoza im Unterschied zu Hobbes hervor, das Naturrecht im staatlichen Zustand unangetastet weiter bestehen zu lassen. Dadurch kann sich der Staat dem Naturrecht nicht entziehen, und seinem Recht werden unweigerlich Grenzen gesetzt.⁸¹ Die bürgerlich-freiheitlich ausgerichtete Politik der Niederlande unter der Regierung der Regentenpartei diene ihm dabei als Beispiel.

70 Vgl. Brief 84 an einen Ungenannten. Der *Politische Traktat* blieb durch seinen frühen Tod 1677 unvollständig – gerade das Kapitel über die Demokratie endet unvermittelt – und ist wohl auch daher mehrdeutig (Vgl. Negri, 1982, S. 229).

71 Siehe Walther, 1990a, S. 247.

72 Ibid. S. 254.

73 Vgl. Bartuschat, 1996, S. 12 f.

74 Vgl. Kisner, 2013, S. 117/11 u. S. 241.

75 Vgl. Bartuschat, 1996, S. 20.

76 Vgl. Brief 56 an Hugo Boxel.

77 Vgl. Trucchio, 2008, S. 191.

78 Vgl. Manzini, 2009, S. 98 f.

79 Vgl. James, 2012, S. 244.

80 Vgl. Trucchio, 2008, S. 188.

81 Vgl. Brief 50 an Jarig Jelles.

1.2 Die Freiheit und der *conatus perseverandi*

Spinoza deutet die Freiheit im Zusammenhang mit dem Gedanken eines allgemeinen, naturgegebenen Strebens nach Erhaltung des eigenen Seins und mit dem Begriff der Vernunft.⁸² Das Streben, der eigenen Natur entsprechend sein Sein zu erhalten, ist für Spinoza eine wesentliche Eigenschaft aller Dinge (im lateinischen Original verwenden Spinoza das Wort „*res*“).⁸³ Kein Ding zerstört sich selbst aus einem ihm innewohnenden Naturgesetz heraus.⁸⁴ Die Frage nach der Beständigkeit – dem Verharren im eigenen Sein – stellt sich bei Spinoza als Grundfrage der Wirklichkeit.

Dieses Streben, auch als Conatus-Prinzip⁸⁵ bzw. *conatus perseverandi*⁸⁶ bekannt, ist kein Akt eines freien Willens des einzelnen Dinges, da es keinen freien Willen gibt.⁸⁷ Es ist ein unausweichliches Naturgesetz, dessen Notwendigkeit sich kein Ding entziehen kann.⁸⁸ Der Gedanke vom *conatus perseverandi* ist Spinozas Interpretation vom Trägheitsprinzip Galileos.⁸⁹ Das Streben äußert sich deshalb je nach der Natur eines Dinges und seiner Lage anders – nicht umsonst heißt es bei Spinoza: „[...] gemäß der ihm eigenen Natur.“⁹⁰ Der Stein behält seine Laufbahn bei, bis eine äußere Kraft ihn auf eine andere führt oder aber zum Halten bringt. Die Pflanze schlägt Wurzeln und wächst, das Tier zieht auf der Suche nach

82 Vgl. E, IV, Lehrsatz 67, Beweis: „Ein freier Mensch, d. h. ein solcher, der bloß nach dem Gebot der Vernunft lebt, [...] d. h. [...] begehrt zu handeln, zu leben und sein Sein zu erhalten auf der Basis, den eigenen Vorteil zu suchen.“

83 Vgl. E, III, Lehrsatz 6: „Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren.“

84 Vgl. E, III, Lehrsatz 6, Beweis: „[...] kein Ding hat etwas in sich, von dem es zerstört werden könnte oder das seine Existenz aufhobe [...]; vielmehr steht es allem, was seine Existenz aufheben kann, entgegen [...]; mithin strebt es, so viel es kann, d. h. gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren.“

85 Vgl. Cook, 2006, S. 153. Vgl. auch Bartuschat, 1992, S. 133 ff.

86 Schließlich lautet es im lateinischen Originaltext von E, III, Lehrsatz 6: „[...] *in suo esse perseverare conatur*.“ In einigen Fällen werden Zitate der Primärliteratur wiederholt, um sie z. B. hervorzuheben. Ansonsten wird nur auf die Seite und die Fußnote verwiesen, in der die zitierte Stelle zuerst angeführt wird.

87 Vgl. E, I, Lehrsatz 32: „Der Wille kann nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern allein eine notwendige.“

88 Vgl. E, I, Lehrsatz 29: „In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der [...] Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.“

89 Vgl. Trucchio, 2008, S. 193. Vgl. auch Cook, 2006, S. 152 u. S. 157.

90 Siehe E, III, Lehrsatz 6.

Nahrung umher, bei beiden ist das Streben dahin ausgerichtet, sich am Leben zu erhalten und sich fortzupflanzen.

Auch die Menschen, der Notwendigkeit der Naturgesetze vollkommen unterworfen,⁹¹ können sich nach Spinoza ihrem Streben nach Erhaltung in keiner Weise entziehen.⁹² Kein Mensch wird mit dem Drang als Teil seines Wesens geboren, sich zu schädigen oder seinem Leben gar ein Ende zu setzen.⁹³ Kein Neugeborener weist bei seiner Geburt die Muttermilch zurück oder stößt sich gar einen Dolch in die Brust.⁹⁴ Jede Handlung ist daher in dem Maße, in dem sie dem Sein des Handelnden entspringt, unweigerlich dahin ausgerichtet, den Einzelnen zu erhalten. Der Einzelne wird stets die Handlungen vollziehen, die nach seinem Dafürhalten sein Streben umsetzen. Freilich kann er sich aufgrund eines Mangels an Erkenntnis und den sich daraus ergebenden Wirkungen irren. Es hängt nicht allein vom Einzelnen selbst ab, ob es ihm gelingt, seine Handlungen gemäß seinem Streben auszurichten.

So können „äußere Ursachen“, wie Spinoza sie nennt, Handlungen bewirken, die dem Erhaltungstreben widersprechen. Er beschreibt ausdrücklich, wie es niemand unterlässt, sein Sein zu erhalten, „es sei denn er ist von äußeren und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen besiegt, [... von denen er] dazu gezwungen [... wird], was auf viele Weisen geschehen kann.“⁹⁵ Allein die äußeren Ursachen können einen Menschen dazu führen, sich Schaden zuzufügen oder seinem Leben ein Ende zu setzen. Daher schreibt Spinoza: „Kein Ding kann anders als von einer äußeren Ursache zerstört werden.“⁹⁶ Freiheit bedeutet daher für ihn, frei vom Ein-

91 Vgl. TP, II, § 5: „Denn der Mensch, mag er von der Vernunft oder bloß von der Begierde geleitet sein, handelt nur den Gesetzen und Regeln der Natur gemäß [...].“

92 Vgl. TP, II, § 7: „Daß der Mensch, wie alle anderen Individuen auch, danach strebt, sein Sein, soviel er vermag, zu erhalten, kann niemand leugnen.“

93 Vgl. E, IV, Lehrsatz 20, Anmerkung: „Niemand [...] unterläßt es, seinen eigenen Vorteil zu suchen oder sein Sein zu erhalten.“

94 Vgl. E, IV, Lehrsatz 20, Anmerkung: „Niemand, sage ich, verschmäht Nahrung oder nimmt sich das Leben aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur [...].“

95 Siehe E, IV, Lehrsatz 20, Anmerkung.

96 Siehe E, III, Lehrsatz 4. Um auf den sechsten Lehrsatz zurückzukommen und die Verbindung zwischen ihm und dem vierten Lehrsatz zu verdeutlichen: „[...] kein Ding hat etwas in sich, von dem es zerstört werden könnte oder das seine Existenz aufhobe (nach Lehrsatz 4 dieses Teils); vielmehr steht es allem, was seine Existenz aufheben kann, entgegen [...]; mithin strebt es, so viel es kann, d. h. gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren.“ (Siehe E, III, Lehrsatz 6, Beweis.) „In seinem Sein zu verharren“ (Siehe E, III, Lehrsatz 6) bedeutet, allein von einer äußeren Ursache zerstört werden zu können. (Vgl. E, III, Lehrsatz 4.) Deshalb gilt der 4. Lehr-

fluss durch äußere Ursachen und somit selbstbestimmt zu leben und zu handeln, während dagegen die Unfreiheit gerade in der äußeren Fremdbestimmung liegt.

Aufgrund der Verbindung zwischen dem Conatus und seinem Freiheitsbegriff schließt die Freiheit dagegen nicht die Fähigkeit mit ein, entgegen dem eigenen Wesen und den Gesetzen der Natur zu handeln: Freiheit und Notwendigkeit bilden bei Spinoza keine Gegensätze.⁹⁷ Ein unfreier Mensch ist daher für ihn keinesfalls jemand, der sich aus seinem eigenen Wesen heraus schädigen und seinem Streben nach Selbsterhalt entgegensetzen würde.⁹⁸ Einen freien Willen, der sich gegen die Notwendigkeit der Natur stellt, gibt es schließlich für Spinoza nicht.⁹⁹ Die Freiheit bildet keinen Gegensatz zur Notwendigkeit. Vielmehr gestaltet sich die menschliche Freiheit schlicht als „Einsicht in das Unabänderliche“: Unfrei ist der Einzelne allein, insofern er nicht erkennt, welche Handlungsweisen tatsächlich seinem Streben dienen und welche ihm dagegen Schaden zufügen. Oder aber insofern er nicht fähig ist, seine eventuelle Erkenntnis tatsächlich umzusetzen, weshalb für seinen Begriff der Freiheit Spinozas Erkenntnisbegriff wesentlich wird.¹⁰⁰

1.2.1 Die Vernunft als Gattung der Erkenntnis und die Freiheit des Menschen

Für Spinoza erleidet ein Mensch insbesondere dann Schaden, wenn es ihm an Erkenntnis mangelt. Der Mangel an Erkenntnis führt daher zur Unfreiheit des Einzelnen. Dementsprechend sieht Spinoza im Erkenntnisdefizit die wichtigste der äußeren Ursachen,¹⁰¹ die dem Streben nach Selbsterhaltung hinderlich sind. Spinoza unterscheidet dabei drei Gattungen der Erkenntnis, die allgemeine Wahr-

satz für Spinoza als Beweis für den 6. Lehrsatz. Das „Gemäß der ihm eigenen Natur“ („*quantum in se est*“, Siehe E, III, Lehrsatz 6) meint sowohl das Streben als Gesetz der Natur an sich als auch die Art und Weise, wie dieses Gesetz beim Einzelnen hervortritt – und in diesem Sinne einer Vielfalt der Erscheinungsformen ist auch das „soviel es kann“ (Siehe E, III, Lehrsatz 6, Beweis) zu verstehen.

97 Vgl. Wiedmann, 1982, S. 76.

98 Vgl. TP, II, § 7: „Deshalb kann der Mensch keineswegs frei genannt werden, weil er [...] nicht existieren kann oder weil er seine Vernunft [...] nicht gebrauchen kann, sondern allein insofern, als er die Gewalt hat, gemäß den Gesetzen der menschlichen Natur zu existieren und tätig zu sein.“

99 Vgl. E, I, Lehrsatz 32, siehe S. 22, Fußnote 87.

100 Vgl. Wiedmann, 1982, S. 76 f.

101 Vgl. E, V, Lehrsatz 42, Anmerkung: „Wer nämlich unwissend ist, lebt, [...] daß er von äußeren Ursachen auf vielfache Weise umhergetrieben wird [...].“

nehmung als erste,¹⁰² die Vernunft als zweite und die *scientia intuitiva* als dritte Gattung. Von diesen drei Erkenntnisgattungen ist nach Spinozas Auffassung allein die erste Ursache von Irrtümern und Fehlern. Vernunft und *scientia intuitiva* führen dagegen stets zu wahrer Erkenntnis.¹⁰³

Bei der ersten Gattung der Erkenntnis wird der Einzelne „von außen, nämlich von der zufälligen Begegnung mit Dingen her, bestimmt [...], dieses oder jenes zu betrachten“.¹⁰⁴ Sie ist daher Ursache von Fehlern, da für ihn Fehler letztendlich immer auf einem Mangel an Erkenntnis und, daraus hervorgehend, auf „verworrene[n] Ideen“ beruhen.¹⁰⁵ Dagegen versteht Spinoza unter dem Begriff der Vernunftkenntnis eine Betrachtungsweise, die „mehrere Dinge zugleich betrachtet“ und dadurch imstande ist, „an ihnen Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen.“¹⁰⁶ Die Vernunft ist die Erkenntnis von Gegebenheiten, die den Dingen gemeinsam sind.¹⁰⁷ Inhalt der Vernunft als Erkenntnisgattung sind daher die „Gemeinbegriffe“ (*notiones communes*) der Eigenschaften von Dingen.¹⁰⁸ Die *scientia intuitiva* besteht schließlich in „der adäquaten Erkenntnis der Essenz der Dinge“¹⁰⁹ – um diese Erkenntnisgattung zu veranschaulichen, verweist Spinoza auf ein mathematisches Beispiel: „Sind z. B. die Zahlen 1, 2 und 3 gegeben, gibt es niemanden, der nicht sieht, daß 6 die vierte Proportionalzahl ist, und das sehen wir viel klarer, weil wir gerade diese Zahl, die vierte, allein

102 Vgl. E, II, Lehrsatz 40, Anmerkung 2: „[...] daß wir [...] viele Dinge wahrnehmen und [...] Begriffe bilden, die allgemein sind: 1. aus Einzeldingen, die uns durch die Sinne in einer Weise vergegenwärtigt worden sind, die verstümmelt ist, verworren und ohne Ordnung für den Verstand [...]; schon länger pflege ich deshalb Wahrnehmungen dieser Art als Erkenntnis aus unbestimmter Erfahrung zu nennen. 2. aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir, nachdem wir gewisse Worte gehört oder gelesen haben, uns an Dinge erinnern und aus ihnen gewisse Ideen bilden, die denen ähnlich sind, durch die wir Dinge vorstellen [...]“

103 Vgl. E, II, Lehrsatz 41: „Die Erkenntnis der ersten Gattung ist die einzige Ursache von Falschheit, während die der zweiten und dritten notwendigerweise wahr ist.“

104 Siehe E, II, Lehrsatz 29, Anmerkung.

105 Vgl. E, II, Lehrsatz 35: „Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den inadäquate, also verstümmelte und verworrene Ideen in sich schließen.“

106 Siehe E, II, Lehrsatz 29, Anmerkung.

107 Vgl. Bartuschat, 1992, S. 113. Vgl. auch Ellsiepen, 2006, S. 149.

108 Vgl. E, II, Lehrsatz 40, Anmerkung 2: „[...] endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe [...] haben [...]; diese Weise der Betrachtung werde ich Vernunft oder Erkenntnis der zweiten Gattung nennen.“

109 Siehe E, II, Lehrsatz 40, Anmerkung 2.

aus dem Verhältnis der ersten zur zweiten Zahl, das wir mit einem Blick sehen, erschließen.“¹¹⁰

Im Zusammenhang mit dem Conatus-Prinzip steht insbesondere die Vernunft. Als Erkenntnis über die Welt und die Dinge in ihr dient sie dem Streben nach Erhaltung des eigenen Seins, indem sie dessen allgemeine Naturgesetzmäßigkeit erkennen lässt und Handlungsweisen darlegt, die ihm nützlich sind. So führt die Vernunft den Einzelnen zu einem Handeln im Sinne seines eigenen Vorteils.¹¹¹ Daher ist es für Spinoza „besonders nützlich, unseren Verstand in Gestalt der Vernunft, so viel wir können, zu vervollkommen“,¹¹² schließlich ist kein „Leben [...] vernünftig ohne Einsicht“.¹¹³ Deshalb strebt ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten lässt, stets danach, seine Erkenntnis zu vervollständigen.¹¹⁴

Allerdings darf Spinozas Vernunftbegriff nicht mit dem Begriff einer berechnenden Vernunft im Sinne einer Nutzenmaximierung verwechselt werden. Zuerst einmal stellt die Vernunft für ihn das Erkennen des Allgemeinen, der Naturgesetze und der Gemeinsamkeiten der Dinge dar. Sie bezieht sich nicht auf einzelne Sachlagen. Im Gegenteil, Einzelereignisse sind für die Menschen nicht vorhersehbar.¹¹⁵ Nicht umsonst schreibt Spinoza: „Von der Dauer unseres Körpers können wir nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben.“¹¹⁶ Und weiter: „Von der Dauer der Einzeldinge, die außerhalb von uns sind, können wir nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben.“¹¹⁷ So sind der menschlichen Vernunft- und

110 Siehe E, II, Lehrsatz 40, Anmerkung 2.

111 Vgl. E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung: „Die Vernunft fordert nichts gegen die Natur; sie fordert deshalb, daß jedermann sich selbst liebt, seinen eigenen Vorteil sucht, also dasjenige, was wirklich nützlich für ihn ist und [...] generell gesprochen, daß jedermann streben sollte, sein Sein gemäß der ihm eigenen Natur zu erhalten.“

112 Siehe E, IV, Hauptsatz 4. Der Verstand ist begrifflich nicht gleichbedeutend mit der Vernunft. So stellt er keine Erkenntnisform dar, sondern ist vielmehr ein „Modus des Denkens“, wie auch die Begierde, die Liebe usw. solche Modi darstellen. (Siehe E, I, Lehrsatz 31, Beweis.)

113 Siehe E, IV, Hauptsatz 5.

114 Vgl. E, IV, Hauptsatz 4: „Deshalb ist des vernunftgeleiteten Menschen letztes Ziel, [...] sowohl sich wie alle Dinge, die unter seine Einsicht fallen können, adäquat zu begreifen.“

115 Vgl. E, II, Lehrsatz 31, Folgesatz: „Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und vergänglich sind. Denn wir können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntnis haben [...]; und das ist es, was wir unter der Zufälligkeit von Dingen und der Möglichkeit ihres Vergehens zu verstehen haben [...].“

116 Siehe E, II, Lehrsatz 30.

117 Siehe E, II, Lehrsatz 31.

Erkenntnisfähigkeit mit Bezug auf die Vorhersehbarkeit von Einzelereignissen Grenzen gesetzt.¹¹⁸ Sie kann daher kein Wissen über den Vorteil einzelner Handlungen innerhalb einer bestimmten Sachlage enthalten. Stattdessen zeigt sie allein, inwieweit gewisse allgemeine Handlungsweisen förderlich für das Streben nach Selbsterhalt sind oder es behindern, allerdings ohne in diesem Zusammenhang ein Kosten-Nutzen-Kalkül heranzuziehen.¹¹⁹ Im Gegenteil, eine auf solch einem Kalkül beruhende Vorgehensweise lehnt Spinoza als eher leidenschaftlich und daher unvernünftig ab. Nicht umsonst schreibt er, wie die „Dankbarkeit, die von blinder Begierde geleitete Menschen einander entgegenbringen, [...] in der Regel eher ein Kaufmannsgeschäft im Stil der Vogelfängerei als Dankbarkeit“ ist.¹²⁰

Mit Hilfe der Vernunft werden also Handlungsregeln erkannt, deren Missachtung dem Conatus hinderlich sind. Je mehr es dem Einzelnen an Vernunftkenntnis mangelt, desto eher irrt er in seinen Ansichten darüber, welche Handlungsweisen förderlich oder hinderlich sind. Die Verhaltensweisen, die er für vorteilhaft hält, können ihm in Wahrheit schaden. Umgekehrt können Handlungsweisen, die er als schädlich betrachtet, vorteilhaft sein. Unwissen und Unvernunft bergen deshalb die Gefahr der Zerstörung des Einzelnen und fördern nicht seinen Selbsterhalt, sondern behindern dessen Verwirklichung. Die Unvernunft äußert sich dabei durch die Leidenschaften.

Spinoza sollte in diesem Zusammenhang nicht missverstanden werden: Statt Vernunft und Affekte als schlichte Gegensätze aufzufassen, stellt die Beziehung der Vernunft zu den Affekten ein besonderes Merkmal seines Vernunftbegriffs dar. Nicht umsonst erkennt er die Notwendigkeit der Affekte für die tatsächliche Umsetzung der vernünftigen Handlungsweisen gemäß der Vernunftkenntnis, da ein Affekt einzig von einem stärkeren Affekt überwunden werden kann.¹²¹ Die Erkenntnis an sich aber vermag es nicht, einen Affekt, sprich eine Leidenschaft, zu überwinden.¹²²

118 Vgl. TTP, III, S. 52: „Die Mittel dagegen, die der Sicherheit des Lebens und der Erhaltung des Körpers dienen, liegen wesentlich in äußeren Dingen und heißen darum Glücksgüter, weil sie doch in der Hauptsache von der uns unbekanntem Leitung der äußeren Dinge abhängen, so daß darin der Tor in der Regel gerade so glücklich und unglücklich ist wie der Kluge.“

119 Vgl. Dijn, 2001, S. 50 ff.

120 Siehe E, IV, Lehrsatz 71, Anmerkung.

121 Vgl. E, IV, Lehrsatz 7: „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen Affekt, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt ist und der stärker ist als dieser.“

122 Vgl. E, IV, Lehrsatz 14: „Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann keinen Affekt hemmen, insofern sie wahr ist, sondern allein, insofern sie als ein Affekt angesehen wird.“

Vielmehr bringt die Vernunft Affekte hervor und affiziert den Menschen mit Lust oder Schmerz, indem sie ihn erkennen lässt, welche Dinge sein Streben tatsächlich fördern oder hemmen und in ihm Lust oder Schmerz hervorrufen.¹²³

Aus diesem Grund unterscheidet Spinoza die Affekte in „*actiones*“ und „*passiones*“, in „Aktivitäten“ und „Leidenschaften“,¹²⁴ und schreibt diesbezüglich: „Unsere Aktivitäten, d. h. jene Begierden, die von des Menschen Macht oder Vernunft her definiert werden, sind immer gut, während die übrigen [...] bald gut, bald schlecht sein können.“¹²⁵ Die Aktivitäten stehen dabei im Einklang mit der Vernunft, während die Leidenschaften aus einem Mangel an Vernunft und der Unklarheit über die Wirklichkeit hervorgehen. Nicht umsonst beschreibt er sie als „verworrene Idee“, denn der menschliche Geist „erleidet“ nur, wenn er „verworrene Ideen hat.“¹²⁶ Da die Leidenschaften einem Mangel an Erkenntnis entspringen, glaubt der Unvernünftige zwar zu wissen, welche seiner Handlungen erfolgreich sein werden. Tatsächlich aber ist sein eventueller Erfolg als rein zufällig zu betrachten.

Die Möglichkeit des Misserfolgs ist somit ein wesentliches Merkmal, das die Leidenschaften prägt. Ein Mensch, der sich von seinen Leidenschaften leiten lässt, handelt im Grunde wie ein Mensch, der „blind“ ist.¹²⁷ Ein unvernünftiger und entsprechend unfreier Mensch läuft also stets Gefahr, sich aufgrund seiner Leidenschaften und entgegen seinem bewussten Willen letztendlich Schaden zuzufügen. Der Mangel an Vernunftkenntnis führt daher zur Unfreiheit des Einzelnen.¹²⁸ Für Spinoza ist somit allein derjenige frei, der erkennt, welche Handlungsweisen zu seiner Erhaltung beitragen und zugleich auch fähig ist, seine Leidenschaften zu überwinden und diese Erkenntnis tatsächlich anzuwenden. Der Mensch, der vernunftgemäß handelt, ist selbstbestimmt und somit frei,¹²⁹ während derjenige, der entgegen der Vernunft lebt, fremdbestimmt und entsprechend unfrei ist. Und

123 Vgl. Handwerker-Küchenhoff, 2006, S. 76.

124 Siehe E, III, Definition 3.

125 Siehe E, IV, Hauptsatz 3.

126 Siehe E, III, Allgemeine Definition der Affekte.

127 Vgl. E, IV, Lehrsatz 59, Anmerkung: „[...] wir eine Begierde, die einem Affekt, der eine Leidenschaft ist, entspringt, blind nennen.“

128 Vgl. E, IV, Lehrsatz 66, Anmerkung: „[...] der Unterschied [...] zwischen einem Menschen, der bloß von Affektivität, d. h. von bloßer Meinung, geleitet ist, und einem, der sich von der Vernunft leiten läßt [...], ist:] Jener nämlich tut, mag er wollen oder nicht, Dinge, von denen er im höchsten Maße nichts weiß, während dieser niemandem folgt als sich selbst und nur das tut, von dem er weiß, daß es das Wichtigste im Leben ist, und das er deshalb im höchsten Maße begehrt. Und deshalb nenne ich jenen einen Knecht, diesen aber einen Freien [...].“

129 Vgl. Kisner, 2013, S. 58.

je mehr Vernunftkenntnis der Einzelne besitzt und je mehr er sich in seinem Handeln davon leiten lässt, desto selbstbestimmter sind seine Handlungen und desto freier ist er.¹³⁰ Daher aber sind die Menschen auch nicht schlicht entweder frei oder unfrei, ist keiner vollkommen vernünftig oder unvernünftig. Vielmehr ist jeder Einzelne teilweise frei und zugleich zu einem gewissen Teil wiederum unfrei, teilweise einerseits vernünftig und andererseits ebenfalls unvernünftig. Allerdings sind einige eindeutig wesentlich freier und vernünftiger als die Mehrzahl der anderen.¹³¹

1.2.2 Das Streben nach Selbsterhaltung und das menschliche Handeln

Jeder Mensch wählt aus sich selbst heraus stets die Handlung, die er als vorteilhafter beurteilt. Er kann sie dabei als das größere Gut oder aber als das kleinere Übel betrachten.¹³² Es entspricht auch der Leitung der Vernunft, sich so zu entscheiden.¹³³ Wer allerdings nicht über die nötige Erkenntnis verfügt, hält leicht etwas für ein Gut, das in Wahrheit ein Übel ist und umgekehrt. Ob seine Entscheidungen und Handlungen ihn tatsächlich zum größeren Gut oder geringeren Übel führen, hängt in solch einer Situation nicht von ihm selbst ab. Vielmehr beruht es auf den äußeren Umständen, die sich aber seiner gezielten Gestaltung aufgrund seiner mangelnden Erkenntnis entziehen. Deshalb spricht Spinoza insbesondere im Zusammenhang mit dem Mangel an Erkenntnis von einer äußeren Ursache.

Spinozas Definitionen von „gut“ und „schlecht“ lauten: „Unter gut werde ich das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es uns nützlich ist.“¹³⁴ Und weiter: „Unter schlecht dagegen werde ich das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es uns im Wege steht, in den Besitz von etwas Gutem zu gelangen.“¹³⁵ Spinoza fügt ein „mit Sicherheit“ ein. Er will damit die Betonung auf die Dinge und Ereignisse legen, die tatsächlich gut oder schlecht sind, um sie von denen abzugrenzen, die nur als gut oder schlecht erscheinen. Eine Suche nach dem eigenen Vorteil ist im Sinne der Erhaltung des eigenen Seins zu verstehen. Vorteilhaft ist stets dasjenige, was wirklich dem Streben nach Selbsterhalt dient und nicht zur

130 Ibid. S. 42.

131 Vgl. Wolf, 2001, S. 62.

132 Vgl. E, IV, Lehrsatz 19: „Ein jeder verlangt nach den Gesetzen seiner eigenen Natur notwendigerweise nach dem, was er für gut hält, und verschmäht das, was er für schlecht hält.“

133 Vgl. E, IV, Lehrsatz 65: „Vernunftgeleitet werden wir von zwei Gütern das größere und von zwei Übeln das kleinere befolgen.“

134 Siehe E, IV, Definition 1.

135 Siehe E, IV, Definition 2.

Zerstörung des eigenen Selbst führt. In diesem Sinne ist etwas ein Gut, wenn es tatsächlich von Vorteil ist und dem eigenen Streben dient, und ein Übel, wenn es dem eigenen Vorteil in Wahrheit nicht entspricht. So kommt es zu Spinozas Auffassung, die menschlichen Handlungen als Naturgesetzmäßigkeit zu betrachten, als regelmäßige Verhaltensweisen gegenüber entsprechenden Wahrnehmungssituationen. Wenn wir etwas als gut erachten, versuchen wir, es herbeizuführen. Wenn wir es dagegen als schlecht erachten, versuchen wir, es zu vermeiden. Auf die Wahrnehmungssituation A folgt die Verhaltensweise a, auf B folgt b usw.¹³⁶

Kein Mensch entscheidet sich also bewusst für seinen eigenen Misserfolg, spricht für das kleinere Gut oder das größere Übel. Allerdings bestimmt kein Naturgesetz die Menschen dazu, stets über die nötige Erkenntnis zu verfügen, um sich in ihren Handlungen notwendigerweise von der Vernunft leiten zu lassen.¹³⁷ Auch deshalb stehen die Handlungen und Entscheidungen, die der Einzelne für sich selbst (in seinem Streben nach Erhaltung) als gut beurteilt, durchaus im Widerspruch zu dem, was am Ende tatsächlich gut für ihn wäre.¹³⁸ Wer beispielsweise meint, er könne grenzenlos essen und trinken oder unbegrenzt arbeiten, muss später oft erkennen, einen Fehler begangen zu haben, sobald nach einigen Jahren sein Körper endgültig geschädigt ist.

Der Unvernünftige verkennt letztendlich die Wirklichkeit und trifft falsche Entscheidungen, womit sein Schicksal dem Zufall im Sinne eines Mangels an Erkenntnis unterliegt. Die Handlung kann zwar trotz seiner Unvernunft zur Verwirklichung des Strebens nach Erhaltung des Einzelnen führen; sie kann aber auch einen Misserfolg für ihn hervorbringen.¹³⁹ Ist ein Handelnder aufgrund seiner Unkenntnis davon überzeugt, selbst die Ursache seiner Erfolge zu sein, so sind sie doch in Wahrheit dem Glück geschuldet und nicht seinen Fähigkeiten. Aus

136 Vgl. Viljanen, 2011, S. 139. Viljanen spricht von Idee I_A von A, das als gut oder schlecht erachtet wird, und verweist dabei u. a. auf E, III, Lehrsatz 28: „All das, von dem wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt, streben wir herbeizuführen; all das aber, von dem wir uns vorstellen, daß es ihr widerstreitet, also zur Trauer beiträgt, streben wir zu beseitigen oder zu zerstören.“

137 Vgl. TP, II, § 8: „Es steht nicht in der Gewalt eines jeden Menschen, seine Vernunft immer zu gebrauchen [...]; und dennoch strebt stets ein jeder, soviel er vermag, sein Sein zu erhalten [...].“

138 Vgl. TTP, V, S. 84: „Ihren Nutzen suchen zwar alle, aber keineswegs nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, sondern meist von der Begierde und den Gemütsaffekten beherrscht (die die Rücksicht auf die Zukunft und andere Rücksichten nicht kennen), streben sie nach den Dingen und halten sie für nützlich.“

139 Vgl. E, III, Lehrsatz 15: „Jegliches Ding kann durch Zufall die Ursache von Freude, Trauer oder Begierde sein.“

diesem Grund entbehren sie einer zuverlässigen Grundlage und können leicht zu Misserfolgen überleiten. Der vernünftig lebende Mensch dagegen erkennt, welche Handlungsweisen tatsächlich das größere Gut oder das geringere Übel im Sinne der Erhaltung seines eigenen Seins sind.

1.2.3 Das Streben nach Selbsterhaltung und das Problem der Selbstzerstörung

Das Phänomen der Selbsttötung und der Selbstaufopferung scheint im Widerspruch mit Spinozas Bild des Menschen als einem Wesen zu stehen, das stets hin zum Erhalt des eigenen Seins strebt. Dieses Problem von Spinozas Theorie des Strebens nach Selbsterhaltung kann verallgemeinert werden, schließlich ist für ihn jedes Ding in diesem Streben gekennzeichnet. Doch gibt es Dinge, die ihre eigene Zerstörung in sich zu bergen scheinen. Beispiele sind eine Kerze, deren Zweck es ist, durch ihr eigenes Abbrennen Licht zu spenden,¹⁴⁰ eine Zeitbombe, gebaut, um zu explodieren, oder die Sonne, für die ähnliches gilt wie für die Kerze.¹⁴¹

Weder die Kerze noch die Bombe oder die Sonne scheinen aus ihrer eigenen Natur heraus danach zu streben, auf ewig in ihrem Sein verharren zu wollen. Bei einer Kerze oder einer Bombe könnte auf die Tatsache verwiesen werden, sie würden mit dem Zweck der Selbstzerstörung von Menschen erbaut, der Grund der Selbstzerstörung läge also in einer äußeren Ursache, nämlich den Erbauern. Bei der Sonne aber scheint ein ähnlicher Einwand eher nicht möglich zu sein.¹⁴² Allerdings sind das eigentliche Objekt von Spinozas Untersuchungen nicht die Dinge im Allgemeinen, sondern es ist der Mensch. Und den Menschen betreffend gibt es für Spinoza in Wahrheit schlicht keine Selbsttötung:¹⁴³ Solange wir auf den einzelnen Menschen selbst achten, werden wir nichts finden können, was ihn zerstören könnte.¹⁴⁴ Wie kann es dennoch zu Situationen kommen, in denen Menschen durch eigenes Handeln wissentlich ihren eigenen Tod herbeiführen?

Ein Mensch, vor die Wahl zwischen zwei Übeln gestellt, zieht stets das geringere vor. Der Grund aber, weshalb der Einzelne in gewissen Lebenslagen ausschließlich zwischen zwei Übeln wählen kann, liegt an den äußeren Umständen,

140 Vgl. Curley, 1988, S. 110 f.

141 Vgl. Cook, 2006, S. 167.

142 Vgl. Matson, 1977, S. 407.

143 Vgl. Cook, 2006, S. 168.

144 Vgl. E, III, Lehrsatz 4, Beweis: „Solange wir demnach nur auf das Ding selbst und nicht auf äußere Ursachen achten, werden wir in ihm nichts finden können, das es zerstören könnte.“

in denen er sich befindet. Stellt beispielsweise ein Herrscher seinen Kritiker vor die Wahl zwischen einem schnellen Freitod oder einem qualvollen Foltertod, wird er ersteren vorziehen, da er ihn für das geringere Übel hält. Schließlich kann sich auch ein vernünftiger Mensch gegebenenfalls für den schnelleren statt für den langsameren Tod entscheiden,¹⁴⁵ obwohl ihm Letzterer mehr Lebenszeit belassen würde.

So bezieht sich das Streben nach Selbsterhaltung nicht auf die reine Lebenszeit.¹⁴⁶ Daher könnte ein gewöhnlicher Betrachter leicht zur Meinung verleitet werden, der Einzelne hätte aus sich selbst heraus den „Freitod“ gewählt. Allerdings tötet er sich für Spinoza nicht aus sich selbst heraus, sondern er unterliegt stets einer äußeren Ursache. Ein Urteil, welches den Tod für das geringere Übel oder gar für das größere Gut hält, kann freilich seinen Ursprung in der Unvernunft des Handelnden haben. Nun wird für Spinoza eine Handlung von äußeren Ursachen bestimmt, sofern sie nicht auf der Vernunft beruht. Der Einzelne wird von ihnen auf eine Art und Weise beeinflusst, die ihn dazu führt, entgegen seinem natürlichen Streben tatsächlich den Tod zu wählen.¹⁴⁷ So können seine Handlungen in dem Maße, in dem seine Entscheidungen durch äußere Ursachen beeinflusst werden, gegen sein Erhaltungsstreben gerichtet sein.

145 So meint Spinoza: „Einer mag sich selbst töten [...], weil er, wie Seneca, auf Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, sich die Adern zu öffnen, d. h. weil er begehrt, ein geringeres Übel [auf sich zu nehmen – Zusatz im Original, N. A.] um ein größeres zu vermeiden [...].“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 20, Anmerkung.) Schließlich gilt für ihn: „Vernunftgeleitet werden wir von zwei Gütern das größere und von zwei Übeln das kleinere befolgen.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 65.)

146 Vgl. TP, V, § 5: „[...] dann verstehe ich unter menschlichem Leben etwas, das nicht bloß über den Blutkreislauf und andere [...] Funktionen, die allen Lebewesen gemeinsam sind, sondern in erster Linie von der Vernunft her definiert ist, die eine Tugend des Geistes ist [...].“

147 Dazu schreibt Spinoza: „Drittens schließlich, daß diejenigen, die sich selbst das Leben nehmen, [...] völlig überwältigt werden von äußeren Umständen, die ihrer eigenen Natur entgegengesetzt sind.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung.) Und weiter meint er: „Einer mag sich selbst töten [...], weil verborgene äußere Ursachen seine Vorstellungskraft so disponieren und seinen Körper so affizieren, daß dieser eine andere Natur annimmt, die der früheren entgegengesetzt ist [...].“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 20, Anmerkung.)

2. Der Staat als Bedingung für die Freiheit der Bürger

Im vorhergehenden Kapitel wurde Spinozas Freiheitsbegriff in Bezug zum Conatus-Prinzip und zu seinem Begriff der Vernunft als Gattung der Erkenntnis gesetzt. Freiheit bedeutet, das eigene Streben nach Selbsterhaltung mit Hilfe der Vernunft erfolgreich umzusetzen. Nun wird nach Spinoza jeder Mensch unwissend und ohne Vernunft geboren. Ohne Vernunft aber führt die Natur des Geistes die Menschen aufgrund ihrer Leidenschaften zumeist zu einem gegenseitigen Hass. Die menschliche Natur ist also nicht allein vom Conatus, sondern zugleich von Unvernunft, Leidenschaft und Hass gekennzeichnet. Allerdings ist ein gelingendes Zusammenleben in Form von gegenseitiger Unterstützung und Hilfe Voraussetzung für eine erfolgreiche Selbsterhaltung der Einzelnen. Weil der Hass gegenseitige Furcht und entsprechendes Misstrauen hervorruft, behindert er das Zusammenleben und somit die Freiheit der Einzelnen im Sinne der gelingenden Selbsterhaltung.

So stellt sich in diesem zweiten Kapitel die menschliche Natur aufgrund der Leidenschaften und des Hasses im inneren Widerspruch zur erfolgreichen Umsetzung des naturgegebenen Strebens und zur Entfaltung der Freiheit des Menschen heraus. Um dem Hass entgegenzuwirken, ein gelingendes Zusammenleben zu ermöglichen und somit die Freiheit und die erfolgreiche Umsetzung des Strebens nach Selbsterhaltung, ist dennoch eine entsprechende Instanz notwendig. Diese Instanz ist für Spinoza der Staat mit seinen Gesetzen. Die Gesetze verleiten die Bürger dazu, trotz ihrer Unvernunft vernünftig zu handeln. So wird der Staat bei Spinoza zur Bedingung für die Vernunft, das Streben nach Selbsterhaltung und letztendlich die Freiheit der Bürger.

Aus diesem Grund bezieht sich die Frage nach der Stabilität des Staates letztendlich darauf, inwieweit dieser seiner Aufgabe nachkommen kann. Dies impliziert, den gegenseitigen Hass zu überwinden und den Conatus der Bürger und ihre Vernunft und Freiheit zu fördern. Da er es mit Hilfe seiner Gesetze vollzieht, ist die Einhaltung der staatlichen Gesetze Bedingung der Freiheit der Bürger. Somit aber wird die Befolgung staatlichen Rechts seitens der Bürger ihrerseits zum grundlegenden Merkmal der Stabilität des Staates. Als stabil gilt nach Spinoza ein Staat, der die Einhaltung seiner Gesetze zu gewährleisten vermag, während sich Instabilität in seinem Scheitern offenbart.

2.1 Der Hass, die Freiheit und die Tugend der freien Egoisten

Das Handeln der Menschen ist nicht unbedingt durch die Vernunft geprägt, denn „weit entfernt, daß alle Menschen sich immer leicht durch die Vernunft allein leiten ließen: jeder läßt sich von seinen Lüsten hinreißen, [... die] meist den Geist dermaßen in Besitz [nehmen], daß für die Vernunft kein Raum mehr bleibt.“¹⁴⁸ Nach dem Gesetz der Natur strebt jedes Ding und jeder Mensch notwendigerweise nach dem Erhalt des eigenen Seins. Es besteht für Spinoza allerdings kein Naturgesetz, dieses Streben notwendigerweise zu verwirklichen, kein Naturgesetz bestimmt den Menschen dazu, notwendigerweise stets vernünftig zu handeln.¹⁴⁹

Die Unvernunft ist ein Bestandteil des menschlichen Wesens, zumal alle Menschen unwissend geboren werden und die Erkenntnis der „wahren Lebensweise“ erst erlangen müssen, was selbst bei „guter Erziehung“ nicht so ohne Weiteres erfolgt.¹⁵⁰ Um diesen Zustand zu überwinden, ist es erst einmal nötig zu erkennen, worin sich die Unvernunft im Einzelnen äußert. Der Mensch wird zwar als unwissendes Kind geboren, muss aber bereits vom ersten Tag seines Lebens an fähig sein zu handeln¹⁵¹ – und sei es, um nach der Muttermilch zu schreien. Solange die Handlungen der Menschen nicht von Vernunft geprägt werden können, werden sie aufgrund einer mangelnden Erkenntnis durch seine Leidenschaften bestimmt.

Die Leidenschaften sind also gegebene Verhaltensweisen. Viele von ihnen können bereits in der Kindheit beobachtet werden.¹⁵² Wenn wir Kinder beobachten, können wir sehen, wie sie „lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen.“ Kinder imitieren die Handlungen ihrer Mitmenschen, empfinden Freude an den Gegenständen und Ereignissen, an denen die anderen Freude empfinden und wünschen sich Dinge, von denen sie meinen, andere würden sie

148 Siehe TTP, XVI, S. 237.

149 Vgl. TTP, XVI, S. 233: „Denn nicht alle Menschen sind von Natur bestimmt, nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu handeln.“

150 Vgl. TTP, XVI, S. 233: „Im Gegenteil, alle werden völlig unwissend geboren, und bevor sie die wahre Lebensweise erkennen und sich eine tugendhafte Lebensführung aneignen können, vergeht auch bei guter Erziehung ein großer Teil des Lebens [...]“

151 Vgl. TTP, XVI, S. 233: „[...] und gleichwohl müssen sie mittlerweile leben und sich, soviel an ihnen liegt, erhalten und dies bloß nach dem Antrieb ihrer Begierde.“

152 Vgl. E, III, Lehrsatz 32, Anmerkung: „Wir sehen des weiteren, daß dieselbe Eigenschaft der menschlichen Natur, die Menschen mitleidig sein läßt, sie auch neidisch und ehrgeizig sein läßt. Schließlich würden wir im Rückgriff auf die Erfahrung finden, daß sie dies alles bestätigt, allemal wenn wir die Kindheit unseres Lebens ins Auge fassen.“

sich wünschen.¹⁵³ Da die Kinder unvernünftig sind, geben sie allgemein das Bild eines unvernünftigen Verhaltens wieder. Was für sie gilt, kann als Muster des unvernünftigen Verhaltens allgemein angesehen werden.

Diese Unvernunft ist trotz des grundlegenden Strebens nach Selbsterhaltung für Spinoza nicht gleichbedeutend mit einer unbedingten Selbstbezogenheit des Menschen. So liegt beispielsweise das Mitleid ebenso in der Natur des Menschen. Jeder Mensch empfindet von Natur aus Mitleid gegenüber den Menschen, die mehr erleiden als er selbst,¹⁵⁴ und es verführt denjenigen, der Mitleid empfindet, zum Wohl des Bemitleideten zu handeln.¹⁵⁵ Das Mitleid ist allerdings nach Spinoza unvernünftig.¹⁵⁶ Es verleitet denjenigen, der es empfindet, leicht zu Handlungen, die sich im Nachhinein als schlecht sowohl für den Handelnden als auch für den Bemitleideten herausstellen.¹⁵⁷ Deshalb betrachtet Spinoza das Mitleid als eine Leidenschaft, wenn auch als eine der „menschlicheren“.¹⁵⁸ Wer beispielsweise einem Freund Geld leiht, wohl wissend, der Freund wird es für seine Spielsucht verwenden, tut letztendlich weder ihm noch sich selbst etwas Gutes.

Doch ungeachtet der Fähigkeit, Mitleid zu empfinden, beherrscht nach Spinoza letztendlich der gegenseitige Hass die Menschen. Die Ursachen für diesen Hass liegen in den unvernünftigen Wünschen und Abneigungen der Menschen, wie sie aus ihren Meinungen darüber hervorgehen, welche Dinge von ihren Mitmen-

153 Vgl. E, III, Lehrsatz 32, Anmerkung: „Denn an Kindern, [...], erfahren wir, daß sie ebendeshalb lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen; auch begehren sie auf der Stelle all das nachzuahmen, was sie andere tun sehen, und endlich begehren sie für sich selbst all das, wovon sie sich vorstellen, daß andere sich daran erfreuen [...].“

154 Vgl. TP, I, § 5: „Das ist aber gewiß, und in unserer ‚Ethik‘ haben wir seine Wahrheit erwiesen: Menschen sind notwendigerweise Affekten unterworfen und so verfaßt, daß sie die Unglücklichen beklagen und die Glücklichen beneiden [...].“

155 Vgl. E, III, Lehrsatz 27, Folgesatz 3: „Ein Ding, das wir bemitleiden, werden wir, soviel wir können, von seinem Unglück zu befreien streben.“

156 Vgl. E, IV, Lehrsatz 50, Folgesatz: „Hieraus folgt, daß ein Mensch, der nach der Vorschrift der Vernunft lebt, so viel er kann strebt, nicht von Mitleid berührt zu werden.“

157 Vgl. E, IV, Lehrsatz 50, Anmerkung: „[...] wer leicht mitleidig wird und sich von des anderen Unglück oder Tränen bewegen lässt, oft etwas tut, das er später bereut, zum einen weil wir aus einem Affekt heraus nichts tun, von dem wir wissen, daß es unbestreitbar gut ist, zum anderen weil wir uns leicht von falschen Tränen täuschen lassen.“

158 Vgl. E, IV, Lehrsatz 50, Anmerkung: „Freilich spreche ich hier ausdrücklich von einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Wer nämlich weder von Vernunft, noch von Mitleid bewegt wird, anderen zu helfen, wird zu Recht unmenschlich genannt.“

schen als wünschenswert betrachtet oder aber als schlecht abgelehnt werden.¹⁵⁹ Dieser Einfluss, den die Ansichten, die der Einzelne seinen Mitmenschen unterstellt, auf sein eigenes Urteil haben, kann zudem zur Festigung einer bereits vorhandenen Meinung führen. Wünscht er sich etwas, so wird dieser Wunsch stärker, wenn er meint, auch andere würden es sich wünschen. Und umgekehrt, hält er etwas für schlecht, wird diese seine Meinung sicherer, wenn er der Meinung ist, seine Mitmenschen würden sein Urteil teilen. Menschen, die eine gemeinsame Meinung vertreten, schließen sich nicht umsonst zusammen, um sich gegenseitig in ihrer Meinung zu bestärken.¹⁶⁰ Zugleich aber folgt aus einer Abweichung der Meinungen eine Verunsicherung des Einzelnen in seinen Ansichten.¹⁶¹ Es ist dabei allerdings nie wesentlich, ob das Urteil der anderen tatsächlich mit dem eigenen übereinstimmt. Wesentlich ist nur, ob der Einzelne sich „vorstellt“, es gäbe diese Übereinstimmung.

Gerade in dieser „Imitation der Affekte“ liegt der Ursprung des gegenseitigen Hasses der Menschen. Jeder zieht es vor, wenn seine Mitmenschen sein Urteil teilen, ist bestrebt, diejenigen, die eine andere Meinung vertreten, von seinen eigenen Ansichten zu überzeugen und ist enttäuscht, wenn es ihm nicht gelingt.¹⁶² Hinzu kommt der Umstand, dass die Menschen es vorziehen, Erfolg zu haben, statt Fehler zu begehen, da sie lieber von ihrem Mitmenschen gelobt statt getadelt werden.¹⁶³ Um keine Fehler eingestehen zu müssen, hält jeder an seinen Ansichten fest und tadelt vielmehr die anderen.¹⁶⁴ Dadurch aber geraten die Menschen unter-

159 Vgl. E, III, Lehrsatz 29: „Wir werden streben, auch all das zu tun, von dem wir uns vorstellen, daß Menschen es mit Freude anblicken, und andererseits wird es uns zuwider sein, das zu tun, von dem wir uns vorstellen, daß es Menschen zuwider ist.“

160 Vgl. E, III, Lehrsatz 31: „Wenn wir uns vorstellen, daß jemand etwas liebt, begehrt oder haßt, das wir selbst lieben, begehren oder hassen, werden wir es ebendeshalb beständiger lieben usw.“

161 Vgl. E, III, Lehrsatz 31: „Wenn wir uns andererseits vorstellen, daß ihm das, was wir lieben, zuwider ist, oder umgekehrt [...], werden wir einer Schwankung des Gemüts erliegen.“

162 Vgl. E, III, Lehrsatz 31, Folgesatz: „Hieraus [...] folgt, daß ein jeder, soviel er kann, danach strebt, daß ein jeder liebt, was er selbst liebt, und haßt, was er selbst haßt [...]“

163 Vgl. E, III, Lehrsatz 55, Folgesatz: „Diese Trauer wird mehr und mehr genährt, je mehr der Mensch sich vorstellt, von anderen getadelt zu werden [...]“

164 Vgl. E, III, Lehrsatz 55, Anmerkung: „Gewiß wird er dann streben, diese Trauer zu beseitigen [...], so nämlich, daß er entweder die Handlungen von seinesgleichen falsch auslegt oder die eigenen, soviel er kann, hochjubelt.“

einander in Streit, statt zu versuchen, gemeinsam die Wahrheit zu erkennen.¹⁶⁵ Auch die Exklusivität von Dingen trägt zum Gegeneinander bei,¹⁶⁶ da die Einzelnen unter solchen Umständen das „Vergnügen an diesem Ding [seitens ihrer Mitmenschen, N. A.] als ein Hindernis [... ihrer] eigenen Freude“ betrachten.¹⁶⁷ Die affektive Nachahmung führt also zu gegenseitigem Hass, und so schließt Spinoza: „Wir sehen also, daß Menschen von Natur aus meistens so verfaßt sind, daß sie [...] die Glücklichen beneiden, und [...] mit umso größerem Haß, je mehr sie das Ding lieben, von dem sie sich vorstellen, daß der andere es besitzt.“¹⁶⁸

Dies stellt allerdings erst den Beginn des Übels dar. Weitere Umstände, wie eine Erziehung, die oft mehr darauf abzielt, bereits in den Kindern Hang zur Rivalität statt zur Zusammenarbeit hervorzurufen, führen zum Hass der Menschen untereinander.¹⁶⁹ Oft wird der Hass auch noch auf Personen übertragen, mit denen der Einzelne zwar an sich keinen Umgang hat, die allerdings Gemeinsamkeit mit denjenigen aufweisen, die er bereits verachtet.¹⁷⁰ Und obwohl diese Eigenschaften der menschlichen Leidenschaften bereits genügend Hass in die Welt setzen, vermehrt sich der Hass auch noch über sich selbst, denn Hass erzeugt Hass.¹⁷¹ Wer meint, von einem anderen gehasst zu werden, wird allein aufgrund dessen Hasses – ob wahr oder nicht, ist dabei unwesentlich – dazu neigen, ihn seinerseits

165 Vgl. E, III, Lehrsatz 31, Anmerkung: „Wir sehen mithin, daß ein jeder von Natur aus danach verlangt, alle anderen sollten nach seinem Sinn leben, und daß, wenn alle gleichermaßen danach verlangen, alle sich gleichermaßen im Wege stehen, und wenn alle von allen gelobt oder geliebt werden wollen, alle in wechselseitigen Haß geraten.“

166 Vgl. E, III, Lehrsatz 32: „Wenn wir uns vorstellen, daß jemand an einem Ding Vergnügen findet, das nur einer allein besitzen kann, werden wir streben zuwege zu bringen, daß er es nicht besitzt.“

167 Siehe E, III, Lehrsatz 32, Beweis.

168 Siehe E, III, Lehrsatz 32, Anmerkung.

169 Vgl. E, III, Lehrsatz 55, Anmerkung: „Es ist demnach klar, daß Menschen von Natur aus zu Haß und Neid neigen; und zu dieser natürlichen Neigung kommt gerade die Erziehung noch hinzu: Eltern spornen ja im allgemeinen ihre Kinder bloß über den Stachel von Ehre und Neid zu Tüchtigkeiten an.“

170 Vgl. E, III, Lehrsatz 46: „Wenn jemand von jemandem eines anderen Standes oder einer fremden Nation mit Freude oder Trauer affiziert worden ist und dies unter Begleitung der Idee dieser Person als Ursache unter dem allgemeinen Namen des Standes oder der Nation, wird er nicht bloß diesen einen, sondern alle Angehörigen desselben Standes oder derselben Nation lieben oder hassen.“

171 Vgl. E, III, Lehrsatz 43: „Haß wird über Erwidrerung von Haß vermehrt [...].“

hassen.¹⁷² Kurz gesagt, im Hassen ist die menschliche Natur nach Spinoza nicht allzu zurückhaltend.

So neigen die Menschen aus ihrer Leidenschaft heraus nicht nur aufgrund tatsächlich erfolgten Schadens zum Hass, sondern es genügt bereits die Überzeugung, von einem anderen gehasst zu werden. Zumal der eventuelle Hass des anderen die Gefahr des Schadens für den Einzelnen selbst mit sich bringt, denn dieser Hass der Menschen aufeinander ist keine rein geistige Übung: Der Mensch begnügt sich nicht, Hass für seinesgleichen zu empfinden, ohne seine Handlungen davon beeinflussen zu lassen. Vielmehr bestimmt der Hass das Handeln den Mitmenschen gegenüber. Und Handlungen, die sich aus Hass heraus ergeben, zielen vor allem darauf ab, den anderen zu schädigen,¹⁷³ was unweigerlich zur gegenseitigen Furcht führt. Kein Mensch aber möchte in Furcht leben.¹⁷⁴ Da auch er in seinen Entscheidungen von seinen Leidenschaften bestimmt wird, erwidert er die Furcht, indem er beginnt, seine Mitmenschen zu hassen und sich zu wünschen, sie mögen ihn ihrerseits fürchten. Somit aber verstärkt er wiederum den Hass der anderen auf ihn und ihren Wunsch, ihm Schaden zuzufügen. So führt Gewalt zu neuer Gewalt.¹⁷⁵ Anstatt seine Furcht zu lindern, führt die Leidenschaft den Unvernünftigen dazu, ihr auf eine unvernünftige Art und Weise zu begegnen, wodurch er sie letztendlich steigert.¹⁷⁶

Der Hass und die daraus hervorgehende Furcht und das Misstrauen sind ein Teufelskreis, in dem das Gegeneinander stetig aufs Neue erzeugt und verstärkt wird. Der Hass beeinträchtigt die Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung. Dies aber widerspricht dem Erhaltungsstreben eines jeden, da jeder Mensch zur erfolgreichen Umsetzung seines Strebens nach Selbsterhaltung die Hilfe und Unterstützung seiner Mitmenschen benötigt, sei es durch gegenseitige

172 Vgl. E, III, Lehrsatz 40: „Wer sich vorstellt, von jemandem gehasst zu werden, und glaubt, ihm keinen Anlaß zum Haß gegeben zu haben, wird ihn seinerseits hassen.“

173 Vgl. E, III, Lehrsatz 39: „Wer jemanden haßt, wird streben, ihm Schlechtes zuzufügen, es sei denn er fürchtet, daß daraus ihm selbst ein größerer Schaden entsteht [...]“

174 Vgl. TTP, XVI, S. 234: „Zudem gibt es keinen Menschen, der nicht soweit wie möglich sicher und ohne Furcht zu leben wünschte. Das ist aber ausgeschlossen, solange jeder alles nach Belieben tun darf und der Vernunft nicht mehr Recht eingeräumt wird als dem Haß und dem Zorn. Denn unter Feindschaft, Haß, Zorn und Hinterlist muß jedermann in Angst leben, und darum wird sie jeder, soviel an ihm liegt, zu vermeiden suchen.“

175 Vgl. Cristofolini, 2002, S. 31.

176 Nicht umsonst gilt für Spinoza: „Wer Schlechtigkeiten rächen will, indem er ihnen Haß entgegenbringt, führt sicherlich ein armseliges Leben.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 46, Anmerkung.)

Hilfeleistung, sei es durch Arbeitsteilung.¹⁷⁷ Der Hass geht also aus der Natur des Menschen hervor und behindert zugleich ein Leben gemäß dieser Natur.

Zu Hass und Furcht kommt darüber hinaus eine allgemeine menschliche Unzuverlässigkeit hinzu, weil die Leidenschaften sehr wechselhaft sind.¹⁷⁸ Da aber ein gemeinsames Handeln eine Voraussetzung für die Selbsterhaltung der Einzelnen ist, kommt es dem gegenseitigen Hass zum Trotz dennoch zum Zusammenleben.¹⁷⁹ Auch vernunftgeleitete Menschen ziehen es stets vor, mit anderen Menschen zusammenzuleben statt in Einsamkeit ihr Dasein zu fristen,¹⁸⁰ zumal die Hilfe selbst seitens unvernünftiger Mitmenschen für sie einen Nutzen darstellt.¹⁸¹ So ergibt sich ein gesellschaftliches Gleichgewicht. Doch wird es ein

177 Vgl. TTP, V, S. 84: „Die Gesellschaft ist überaus nützlich und höchst notwendig, nicht nur um vor den Feinden in Sicherheit zu leben, sondern auch um bei vielen Dingen eine Ersparnis zu erzielen. Denn wollten die Menschen sich nicht gegenseitig Hilfe leisten, so würde es ihnen an Geschick und Zeit fehlen, sich nach Möglichkeit zu erhalten und zu ernähren. Denn nicht jeder ist in gleicher Weise zu allem befähigt, und der einzelne wäre nicht imstande, sich das zu beschaffen, was er am notwendigsten braucht. Kraft und Zeit, meine ich, würden dem einzelnen fehlen, wenn er allein ackern, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und noch viele andere zum Leben notwendige Arbeiten verrichten müßte, ganz zu schweigen von den Künsten und Wissenschaften, die zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst notwendig sind.“

178 Vgl. E, III, Lehrsatz 51, Anmerkung: „Wir sehen also, wie es kommen kann, daß der eine liebt, was der andere haßt, und der eine fürchtet, was der andere nicht fürchtet, und daß ein und derselbe Mensch jetzt liebt, was er früher haßte, und jetzt wagt, wovor er sich früher fürchtete. [...] Bei einer solchen Natur des Menschen und der Unbeständigkeit seines Urteils, die es machen, daß der Mensch Dinge häufig aus bloßem Affekt beurteilt [...]“

179 Vgl. TTP, XVI, S. 234 f.: „Wenn man ferner in Betracht zieht, daß die Menschen ohne wechselseitige Hilfe höchst elend und ohne Pflege der Vernunft leben müssen [...] so wird man klar einsehen, daß die Menschen, um sicher und gut zu leben, sich notwendig vereinigen mußten [...]“

180 Vgl. E, IV, Lehrsatz 73: „Ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, ist freier in einem Staat [*in civitate*, N. A.], wo er nach einem gemeinsamen Beschluß lebt, als in einem Alleinsein, in dem er nur sich selbst gehorcht. Beweis: Ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, [...] strebt, sein Sein nach dem Gebot der Vernunft zu erhalten, d. h. [...] insofern er strebt, frei zu leben, begehrt er vielmehr, an dem Prinzip eines gemeinsamen Lebens und eines gemeinsamen Vorteils festzuhalten [...] und folglich [...] nach dem gemeinsamen Beschluß des Staates zu leben.“

181 So schreibt Spinoza: „Ein freier Mensch, der unter Unwissenden lebt, ist, soviel er kann, darauf aus, deren Wohltaten von sich fernzuhalten.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 70.) Es ist vernünftiger, die Wohltaten der Unvernünftigen von sich fernzuhalten.

Gleichgewicht sein, in dem die gegenseitige Hilfe nur in einem Maße möglich sein wird, wie es die bestehende Furcht zulässt, da es am gegenseitigen Vertrauen fehlt.¹⁸²

Spinoza übernimmt somit zwar die Auffassung von Aristoteles, der Menschen sei von Natur her ein Gesellschaftswesen.¹⁸³ Doch erkennt er zugleich, wie gerade die Natur des Menschen als Gesellschaftswesen zur Ursache für einen gegenseitigen Hass wird, der seine soziale Natur und ihre positiven Auswirkungen behindert. Die Möglichkeiten aber, die ein vernünftiges Miteinander bietet, sind wesentlich größer als die eines Zusammenlebens in Hass, Furcht und Misstrauen. Es stellt sich daher für Spinoza die Frage, wie der Hass und das gegenseitige Misstrauen überwunden werden können.

2.2 Die Freiheit, der Hass und der Staat

Hass kann nicht dadurch überwunden werden, indem die Mitmenschen erneut in Furcht versetzt werden, wie viele irrtümlicherweise meinen.¹⁸⁴ Im Gegenteil, dem Hass muss mit Liebe statt mit neuem Hass begegnet werden: Die Vernunft lässt nach Spinoza erkennen, wie dieselbe Natur des Menschen, die ihn zum Hass führt, zugleich auch die Mittel bereitstellt, den Hass zu bekämpfen. Wer – um es mit Spinozas Terminologie zu sagen – liebt statt zu hassen, kann seine Mitmenschen dazu bringen, ihrerseits ihren Hass aufzugeben.¹⁸⁵ Aus diesem Grund versucht ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten lässt, die „gegen ihn gerichteten Haß, Zorn, Verachtung usw. mit Liebe oder Edelmut zu vergelten.“¹⁸⁶ Und daher führt die Leitung der Vernunft zum Streben, „die Dinge zu begreifen,

Doch kann der vernünftige Mensch dies nicht immer – er versucht es eben, „soviel er kann“: „Denn mögen Menschen auch unwissend sein, sie sind doch Menschen, die in Fällen der Not eine menschliche Hilfe, die nun einmal die beste ist, leisten können.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 70, Anmerkung.)

182 Vgl. E, IV, Hauptsatz 16: „In der Regel ist es so, daß Eintracht häufig aus Furcht erwächst, wobei ihr dann aber das Vertrauen fehlt.“

183 Vgl. Manzini, 2009, S. 27 ff.

184 Vgl. Cristofolini, 2002, S. 82.

185 Vgl. E, III, Lehrsatz 43: „Haß [...] kann andererseits von Liebe getilgt werden.“ Im lateinischen Original verwendet Spinoza die Begriffe „*odium*“ und „*amor*“ und die entsprechenden Verben „*odiare*“ und „*amare*“.

186 Siehe E, IV, Lehrsatz 46. Spinoza fügt dem hinzu: „Wer andererseits darauf aus ist, Haß mit Liebe zu besiegen, kämpft gewiß freudig und zuversichtlich [...]“. (Siehe E, IV, Lehrsatz 46, Anmerkung.)

wie sie in sich selbst sind, und das heißt die Hindernisse wahrer Erkenntnis zu beseitigen, also Haß, Zorn, Neid, Spott, Hochmut“.¹⁸⁷

Diese Erkenntnis führt zu den Grundsätzen vernünftigen Handelns. Der Unvernünftige meint, ein besseres Leben führen zu können, wenn seine Mitmenschen unwissend sind, da er in einem solchen Fall seiner Meinung nach einen Vorteil ihnen gegenüber hätte. Der Vernünftige dagegen erkennt, wie die anderen, solange sie unwissend und unvernünftig sind, nicht nur sich selbst schaden, sondern auch ihm. Schließlich ist er für sein eigenes Streben nach Selbsterhalt auf seine Mitmenschen, auf ihre Entscheidungsfähigkeit und Handlungen angewiesen. Die Grenzen der eigenen Wirkungsmacht und Freiheit bestehen nicht allein im eigenen Mangel an Vernunft. Vielmehr beruhen sie auch auf dem Mangel an Vernunft, Freiheit und Wirkungsmacht der anderen. Ein Mensch kann den höchsten Grad an Freiheit und Wirkungsmacht einzig erreichen, wenn er von Menschen umgeben ist, die selbst vernünftig und wirkungsmächtig handeln und frei leben. Es ist im Sinne des Erhaltungsstrebens, der Freiheit und der Wirkungsmacht eines jeden, die Freiheit, die Wirkungsmacht und das Erhaltungsstreben seiner Mitmenschen zu fördern.¹⁸⁸ Seinen Mitmenschen zu helfen, ihre Unwissenheit und Unvernunft zu überwinden, ist letztendlich zum eigenen Vorteil eines jeden.¹⁸⁹ Der Vernünftige versucht also stets, auch den anderen zur Erkenntnis und zum vernünftigen Leben zu verhelfen.¹⁹⁰

Dies kann dem Vernünftigen allerdings nur gelingen, wenn ihm seine Mitmenschen Vertrauen entgegenbringen. Auf dieses Vertrauen abzielend, muss er sich ihnen gegenüber entsprechend verhalten und ihnen keinen Schaden zufügen.¹⁹¹ Aus diesem Grund wird er sie nicht täuschen wollen, sondern im Gegenteil

187 Siehe E, IV, Lehrsatz 73, Anmerkung.

188 Vgl. Bartuschat, 1992, S. 196 f.

189 Vgl. E, IV, Lehrsatz 35, Folgesatz 1: „Kein Einzelding gibt es in der Natur, das dem Menschen nützlicher wäre als ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt.“

190 Vgl. E, IV, Hauptsatz 9: „Ferner, weil wir unter den Einzeldingen nichts kennen, das vorzüglicher wäre als ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, kann jeder den Wert seiner Fertigkeit und seines Talents nicht besser zeigen, als wenn er Menschen so erzieht, daß sie am Ende gemäß der Weisung ihrer eigenen Vernunft leben.“

191 Vgl. E, IV, Lehrsatz 37, Anmerkung 2: „Damit Menschen einträchtig leben und einander hilfreich sein können, ist es also nötig, daß sie [...] einander sicher stellen, künftig nichts zu tun, was den anderen schädigen könnte [...] und] sich einander Sicherheit gewähren und [so] zueinander Vertrauen haben können [...].“

stets zuverlässig und aufrichtig handeln.¹⁹² Deshalb besteht vernünftiges Handeln darüber hinaus auch darin, seinen Mitmenschen Wissen und Vernunft zu vermitteln¹⁹³ und sie an den materiellen Gütern teilhaben zu lassen – schließlich besteht der Mensch nicht ausschließlich aus reinem Geist. Besonders das Vertrauen derjenigen, die selbst zu wenig haben, um auf sich allein gestellt ihren Lebensunterhalt bestreiten zu können, kann dadurch gewonnen werden.¹⁹⁴ Weil also der vernünftige Mensch aus der Erkenntnis heraus handelt, dass das Wohlergehen möglichst aller stets in seinem eigenen Sinne ist und weil die Vernunft, im Gegensatz zu den Leidenschaften, beständig ist,¹⁹⁵ können ihm seine Mitmenschen vertrauen.

In diesen Zusammenhang fügt sich Spinozas Tugendbegriff ein. Für Spinoza gilt ein vernünftiges Handeln zugleich als tugendhaft. Ein Mensch ist dementsprechend insofern frei, wie er tugendhaft handelt. Weil die Vernunft bedeutet, das eigene Streben nach Selbsterhaltung umzusetzen, umfasst die Tugend in diesem Sinne die Suche nach dem eigenen Vorteil. Allerdings impliziert diese Suche, auch die Selbsterhaltung der anderen anzustreben.¹⁹⁶ Und so gelangt Spinoza zu einer Behauptung, die auf den ersten Blick paradox anmuten kann: „Wenn jeder Mensch im höchsten Maße seinen eigenen Vorteil sucht, dann sind sich Menschen im höchsten Maße wechselseitig nützlich.“¹⁹⁷ Die vernünftigen „Egoisten“ fördern also stets auch das Wohl und die Vernunft ihrer Mitmenschen. Frei ist der Einzelne, sofern er den anderen hilft, gemeinsam mit seinem eigenen

192 Vgl. E, IV, Lehrsatz 72: „Ein freier Mensch handelt niemals arglistig, sondern stets loyal. Beweis: Wenn ein freier Mensch etwas arglistig täte, insofern er frei ist, täte er es nach dem Gebot der Vernunft (denn nur insofern nennen wir ihn frei); mithin wäre arglistig handeln eine Tugend [...], und folglich wäre es [...] für jeden ratsamer, arglistig zu handeln, um sein Sein zu erhalten. D. h. (wie sich von selbst versteht), es wäre für Menschen ratsamer, bloß in Worten übereinzukommen, in der Sache aber einander entgegengesetzt zu sein, was [...] widersinnig ist.“

193 Vgl. E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung: „Daraus folgt, daß Menschen, die sich von der Vernunft leiten lassen, d. h. Menschen, die vernunftgeleitet ihren eigenen Vorteil suchen, für sich selbst nach nichts verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren, daß sie mithin gerecht, zuverlässig und anständig sind.“

194 Vgl. E, IV, Hauptsatz 17: „Menschen lassen sich darüber hinaus auch über Freigebigkeit gewinnen, besonders diejenigen, die nicht über die Mittel verfügen, sich das für den Lebensunterhalt Erforderliche zu verschaffen.“

195 Vgl. E, III, Lehrsatz 51, Anmerkung, siehe S. 36, Fußnote 178.

196 Vgl. E, IV, Lehrsatz 37: „Das Gut, nach dem ein jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich selbst verlangt, wird er auch für andere Menschen begehren [...].“

197 Siehe E, IV, Lehrsatz 35, Folgesatz 2.

auch ihr Streben nach Erhaltung erfolgreich umzusetzen, weshalb eine Gesellschaft vernünftiger „Egoisten“ die besten Umstände bietet, damit alle ihr Streben erfolgreich umsetzen.

Die Vernunft zeigt, wie die Einzelnen besser leben können, indem sie sich gegenseitig unterstützen statt sich in ihren Handlungen von unvernünftigen Leidenschaften leiten zu lassen, die leicht Hass hervorbringen. Die Menschen haben allerdings nicht die Fähigkeit und die Kraft, aus sich selbst heraus immer vernünftig zu handeln. Vielmehr bedürfen sie dafür der Hilfe ihrer Mitmenschen, wodurch sich das Zusammenleben erneut und verstärkt als Voraussetzung für ein vernünftiges Leben erweist. Nicht umsonst schreibt Spinoza: „Die Kraft eines jeden Erleidens oder eines jeden Affektes, [...] kann die übrigen Handlungen eines Menschen, d. h. dessen Macht, derart übersteigen, daß der Affekt an dem Menschen hartnäckig haftet.“¹⁹⁸ Deshalb ist es nach seiner Ansicht „den Menschen kaum möglich [...], ohne wechselseitige Hilfe ihr Leben auszuhalten und ihren Geist auszubilden.“¹⁹⁹

Allein im Zusammenschluss sind die Menschen fähig, sich gegenseitig von den Leidenschaften abzuhalten und die Regeln der Vernunft als allgemeine Regeln aufzustellen.²⁰⁰ Dieser Zusammenschluss ist für Spinoza die Gesellschaft mit ihren Gesetzen, deren Zweck darin besteht, die Menschen dazu zu bewegen, sich in ihren Leidenschaften zurückzuhalten und vernünftig zusammenzuleben. Die gesellschaftliche Institution, die festlegt, welche Gesetze zu gelten haben und die ihre Einhaltung gewährleistet,²⁰¹ ist das *imperium*, spricht der Staat. Die Vernunft bezieht sich insbesondere darauf, den gegenseitigen Hass der Menschen zu überwinden. Aus diesem Grund sind die staatlichen

198 Siehe E, IV, Lehrsatz 6.

199 Siehe TTP, II, § 15.

200 Vgl. TTP, III, S. 52: „Trotzdem kann zur Sicherheit des Lebens und zur Abwehr der Unbill von seiten anderer Menschen und auch von seiten der Tiere die menschliche Leitung und Wachsamkeit viel beitragen. Das sicherste Mittel, das Vernunft und Erfahrung hierfür lehren, ist, eine Gesellschaft mit bestimmten Gesetzen zu gründen, einen bestimmten Landstrich in Besitz zu nehmen und aller Kräfte sozusagen auf einen Körper, den der Gesellschaft nämlich, zu übertragen.“

201 Vgl. TTP, V, S. 84: „Ihren Nutzen suchen zwar alle, aber keineswegs nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, sondern meist von der Begierde und den Gemütsaffekten beherrscht (die die Rücksicht auf die Zukunft und andere Rücksichten nicht kennen), streben sie nach den Dingen und halten sie für nützlich. Daher kommt es, daß keine Gesellschaft bestehen kann ohne Regierung [*imperio*, N. A.] und Gewalt und folglich auch nicht ohne Gesetze, welche die Begierden der Menschen und ihren zügellosen Ungestüm mäßigen und zurückhalten.“

Gesetze nach Spinoza allein dann vernünftig, wenn sie helfen, diesen Hass zu verhindern oder zumindest abzuschwächen und somit die günstigsten Voraussetzungen für ein gemeinsames Miteinander zum Wohle aller schaffen.²⁰² Dagegen sind die Gesetze und der Staat unvernünftig, wenn sie den Hass und das gegenseitige Misstrauen der Menschen aufeinander befördern statt sie zu vermindern.²⁰³

2.3 Staat, Gesellschaft und Gesetz nach Spinoza

2.3.1 Spinozas Staats- und Gesellschaftsbegriff

Spinozas ausdrücklicher Schwerpunkt in seinem *Politischen Traktat* liegt in der Frage nach den Voraussetzungen für den Fortbestand der Regierung und des Staates bzw. der Staats- und Regierungsform ohne wesentliche Veränderungen.²⁰⁴ Es geht ihm dabei nicht allein darum, ob die gegebene Staats- und Regierungsform ausdrücklich bestehen bleibt. Vielmehr ist ebenso Teil seiner Fragestellung, inwiefern die Entscheidungsfindung des Staates und der Regierung in der Praxis tatsächlich den gesetzlich vorgesehenen Verlauf aufweist. Nicht umsonst beschreibt er, allgemeiner gefasst, jenes *imperium* als das Beste, „in dem die erlassenen Rechtsgesetze [*jura*, N. A.] unangetastet aufrechterhalten bleiben.“²⁰⁵ Und im *Theologisch-politischen Traktat* schreibt er bereits, wie „der Bestand einer Regierung [...] abhängig ist von der Treue der Untertanen, von ihrer Tüchtigkeit und ihrer Zuverlässigkeit bei der Ausführung von Befehlen.“²⁰⁶ Wird die Entscheidungsfindung dagegen durch Handlungen beeinflusst, die gegen geltendes Recht verstoßen, wie beispielsweise Korruption, Gewalt oder Terror, und ist das *imperium* nicht fähig, die Gesetze zu gewährleisten, kennzeichnet dies seine

202 Vgl. E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung: „Dem Menschen ist also nichts nützlicher als der Mensch; nichts Geeigneteres, sage ich, können sich Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem so übereinstimmten, daß [...] alle zusammen, soviel sie können, strebten, ihr Sein zu erhalten, und daß alle zusammen für sich selbst den gemeinsamen Nutzen aller suchten.“

203 Vgl. E, IV, Lehrsatz 45, Folgesatz 2: „Wonach auch immer wir, mit Haß affiziert, verlangen, ist unanständig und, in einem Staat [*in civitate*, N. A.], ungerecht.“

204 Vgl. TP, VI, § 2: „Daher verstehe ich unter Mitteln, die meiner Ansicht nach zur Erhaltung eines Staates erforderlich sind, solche, die unabdingbar sind, um dessen Form ohne nennenswerte Veränderung zu erhalten.“

205 Siehe TP, V, § 2.

206 Siehe TTP, XVII, S. 250 f.

Instabilität.²⁰⁷ Weil aber die allgemeine Anerkennung der Gesetze für Spinoza Voraussetzung für ein friedvolles Zusammenleben ist, impliziert die Instabilität des Staates eine Destabilisierung der Gesellschaft insgesamt.

Nun gilt es zuerst einmal, näher auf Spinozas Staatsbegriff einzugehen. In seinen Schriften spricht Spinoza einerseits vom „*imperium*“, andererseits von der „*civitas*“. Diese beiden Begriffe dürfen nicht so verstanden werden, als würden sie einen Staat im modernen Sinne bezeichnen. Vielmehr handelt es sich um Begriffe, die in einem allgemeinen Bezug zur institutionalisierten Herrschaft stehen, eine Begrifflichkeit, die erst im 19. Jahrhundert als Staat im modernen Sinne festgelegt worden ist.²⁰⁸ Auch die nationale Abgrenzung, die später so entscheidend werden sollte, war zu Spinozas Zeiten keine dominante Größe für die Herrschaftsordnung, und so gesehen hat es den „Staat“ der Frühen Neuzeit letztendlich nicht gegeben.²⁰⁹ Dennoch stehen beide Begriffe des *imperiums* und der *civitas* auch für Institutionen, wie sie heute durchaus mit dem Staat vergleichbar sind.

Das Lateinische „*imperium*“ kann bekanntlich mit „Befehl“, „Gebot“, „Auftrag“, „Anordnung“ usw. übersetzt werden.²¹⁰ Wenn dementsprechend Spinoza beispielsweise vom „*imperium rationis*“ spricht, so meint er damit die „Weisungen der Vernunft“.²¹¹ In der deutschen Übersetzung des *Politischen Traktats* wird die Bezeichnung mal mit „Herrschaft“,²¹² mal mit „Regierungsgewalt“ oder mit „Staat“²¹³ übersetzt. Der von Spinoza verwendete Begriff des *imperiums* weist also eine gewisse Vieldeutigkeit auf. So beschreibt Spinoza das *imperium* einerseits als ein „*jus*“ (Recht).²¹⁴ An anderer Stelle spricht Spinoza dann von der „*imperii forma*“ im Sinne der Staatsform.²¹⁵ Das „*imperium*“ steht also erst einmal für das Recht einer Amtsgewalt. Davon leitet sich das „*imperium*“ im Sinne der Insti-

207 In der gegenwärtigen Failed-State-Diskussion ist dies ein wesentliches Merkmal, um stabile Staaten von schwachen, failing und failed states zu unterscheiden. Vgl. Schröder, 2007, S. 57. Vgl. auch Seidl, 2007, S. 43, Tabelle.

208 Vgl. Schorn-Schütte, 2007, S. 123.

209 Ibid. S. 151.

210 Vgl. Georges, 1962, Spalte 91.

211 Vgl. E, IV, Hauptsatz 9.

212 Vgl. Spinoza, 2010a, S. 246.

213 Ibid. S. 247.

214 Siehe TP, II, § 17. In der hier allgemein verwendeten Fassung des *Politischen Traktats* wird in dieser Passage aus dem „*imperium appellari*“ ein: „nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates.“ (Siehe Spinoza, 2010a, S. 29.)

215 Siehe TP, VI, § 2.

tution Staat ab, die innerhalb der Gesellschaft diese Gewalt innehat, sowie ihre Teilbereiche wie die Legislative, die Exekutive, die Judikative, die Armee usw.²¹⁶

Die „*civitas*“ bezeichnet in diesem Zusammenhang als „Gemeinwesen“²¹⁷ den ganzen „Körper eines Staates“.²¹⁸ Die *civitas* benennt die durch Gesetze und entsprechendes Wirken des *imperiums* geordnete Gesellschaft.²¹⁹ So gesehen besteht ein Unterschied zwischen den Begriffen des *imperiums* und der *civitas*.²²⁰ Die *civitas* könnte auch als Ausdruck der staatlichen Territorialherrschaft betrachtet werden, wie es die niederländische Republik zu Spinozas Lebzeiten war.²²¹ Das *imperium* meint dagegen allein die für den Fortbestand der *civitas* erforderlichen staatlichen Institutionen. Im weiteren Verlauf soll „Staat“ im Sinne dieser Institution verstanden werden. Zwar spricht Spinoza in einigen von den hier zitierten Passagen nicht vom „*imperium*“, sondern von der „*civitas*“, also dem „Gemeinwesen“. Allerdings deutet der Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen, wie ihn Spinoza aufstellt, auf die Abhängigkeit der *civitas* vom *imperium* hin, womit Aussagen über die *civitas* letztendlich auch für das *imperium* gelten. Nicht zuletzt verweist ein instabiles Gemeinwesen auf einen Zustand, in dem eine mangelnde Beachtung der Gesetze das Scheitern des Staates als Institution und seiner Entscheidungsträger darstellt, ihre gesellschaftliche Aufgabe erfolgreich zu erfüllen.

2.3.2 Spinozas Begriff des Gesetzes

Ganz allgemein betrachtet bezeichnet der Begriff des Gesetzes zuerst einmal eine Regelmäßigkeit im Handeln eines Individuums.²²² Der Ursprung einer solchen Regel kann naturgegeben sein. Er kann aber auch eine Regel, eine Norm oder

216 Vgl. Abdo Ferez, 2007, S. 110.

217 Vgl. Spinoza, 2010a, S. 246. In der Ausgabe der *Ethik* von 2007 wird dagegen „*civitas*“ mit „Staat“ übersetzt. Es gibt allerdings in der *Ethik* eine Ausnahme, wo in der Übersetzung für „*civitas*“ „Gemeinwesen“ steht, nämlich in E, IV, Hauptsatz 15, wo „*civitates mores*“ mit „Sitten des Gemeinwesens“ verdeutscht wird. Siehe Spinoza, 2007, S. 514 (Latein) u. S. 515 (Deutsch).

218 Siehe TP, III, § 1.

219 Vgl. Matheron, 1988, S. 347.

220 Sofern diese Differenz nicht beachtet wird, verweist Michael Weingarten auf die Gefahr einer staatszentristischen Auslegung, die „bei Spinoza so nicht vorhanden ist.“ Siehe Weingarten, Michael, „Der Geist, der fehlt. Menge ohne Geist bei Negri und Spinoza“, unveröffentlichtes Manuskript, S. 3.

221 Vgl. Schorn-Schütte, 2007, S. 140.

222 Vgl. TTP, IV, S. 65: „Das Wort Gesetz an und für sich genommen bedeutet etwas, wonach jedes Individuum, sei es jedes überhaupt oder nur eine bestimmte Anzahl von derselben Gattung, auf eine und dieselbe gewisse und bestimmte Weise handelt.“

ein staatliches Gesetz sein, das sich die Menschen selbst geben und somit wieder ändern können.²²³ Neben dem staatlichen Gesetz und dem Naturgesetz treten in Spinozas Theorie auch die Regeln der menschlichen Vernunft in Erscheinung, wobei er ausdrücklich auf die Unterschiede zwischen dieser und dem Naturgesetz hinweist.²²⁴ Zugleich besteht eine Verbindung zwischen den staatlichen Gesetzen und der Vernunft: Ein staatliches Gesetz ist in seiner Form allgemeiner Art und entspricht daher der zweiten Gattung der Erkenntnis, sprich der Vernunft als Erkenntnis des Allgemeinen und der Gemeinbegriffe.²²⁵

Ein Naturgesetz kann durch kein staatliches Gesetz aufgehoben werden. Der Grund dafür liegt in der Notwendigkeit als wesentlicher Eigenschaft der Gesetze der Natur: Jedes Ereignis in der Welt erfolgt in all seinen Einzelheiten unweigerlich aus der Notwendigkeit dieser Gesetze heraus,²²⁶ weshalb es in diesem Sinne keinen Zufall gibt.²²⁷ Der Zufall ist für Spinoza keine Eigenschaft der Ereignisse der Welt. Vielmehr verweist er allein auf den Mangel an Erkenntnis des Betrachters und bezieht sich einzig auf einen Zustand des Einzelnen selbst.²²⁸ Deshalb ist es keinem Menschen möglich, die Gesetze der Natur im Allgemeinen und die seiner eigenen Natur im Besonderen zu umgehen oder zu brechen, sie zu ändern oder gar zu verwerfen. Selbst der Wille des Menschen unterliegt der

223 Vgl. TTP, IV, S. 65: „Diese Weise aber hängt entweder von der Notwendigkeit der Natur oder vom Belieben der Menschen ab.“

224 Vgl. TP, II, § 8: „[...] unterliegt doch die Natur nicht den Gesetzen einer menschlichen Vernunft, die auf nichts als auf den wahren Nutzen der Menschen und damit auf deren Erhaltung aus ist [...]. Doch ist das, was die Vernunft für schlecht erklärt, nicht schlecht im Hinblick auf die Ordnung und die Gesetze der Natur im ganzen, sondern allein im Hinblick auf die Gesetze bloß unserer Natur.“

225 Vgl. Abdo Ferez, 2007, S. 248.

226 Vgl. TTP, XVI, S. 232: „Unter Recht und Gesetz der Natur verstehe ich nichts anderes als die Regeln der Natur bei jedem einzelnen Individuum, gemäß denen wir jedes naturgemäß bestimmt sehen, auf eine gewisse Weise zu existieren und zu wirken. Die Fische z. B. sind von Natur bestimmt zu schwimmen, die großen die kleineren zu fressen, und darum bemächtigen sich die Fische mit dem höchsten natürlichen Recht des Wassers und fressen die großen die kleineren.“

227 Vgl. E, I, Lehrsatz 29, siehe S. 22, Fußnote 88.

228 Vgl. E, I, Lehrsatz 33, Anmerkung 1: „Zufällig wird ein Ding hingegen lediglich im Hinblick auf unser Erkenntnisdefizit genannt. Ein Ding nämlich, von dem wir nicht wissen, ob seine Essenz einen Widerspruch in sich schließt, oder [...] über dessen Existenz wir [...] nichts mit Gewißheit behaupten können, ein solches Ding kann uns niemals als notwendig oder als unmöglich vorkommen; und so nennen wir es zufällig oder möglich.“ Vgl. auch Perler, 2006, S. 60.

Notwendigkeit der Naturgesetze und ist die Wirkung vorhergehender Ursachen.²²⁹ Im Gegensatz zu den Gesetzen der Natur werden die staatlichen Gesetze zur Bestimmung der gemeinsamen Verhaltensregeln von den Menschen beschlossen und bezeichnen nach Spinoza das „Recht im eigentlichen Sinne“.²³⁰ Unter diesem Begriff versteht er dabei „die Lebensweise, die [...] der Sicherung des Lebens und des Staates dient“.²³¹

2.3.3 Die Freiheit als Zweck des Staates und die Freiheit im Staat

Der Zweck des Staates liegt nach Spinoza darin, durch die Vernunft und dank einem friedlichen Zusammenleben die Freiheit der Einzelnen im Sinne ihres Erhaltungsstrebens zu fördern.²³² Daher nennt er „ein Gemeinwesen, bei dem der Frieden von der Trägheit der Untertanen abhängt, die man wie eine Herde führt, um sie lediglich zu Sklaven abzurichten, angemessener ‚Einöde‘“.²³³ Fördern kann der Staat die Freiheit nur durch vernünftige Gesetze,²³⁴ die dem gegenseitigen Hass und dem Misstrauen entgegentreten.²³⁵ Die Regeln der Vernunft werden zum Maßstab der staatlichen Entscheidungen.

Ein Mensch ist nach Spinozas Auffassung allerdings allein dann frei, wenn er gemäß seinem eigenen Willen und nicht nach dem eines anderen handelt. Dies

229 Vgl. E, II, Lehrsatz 48: „Im Geist gibt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern der Geist wird von einer Ursache bestimmt, dieses oder jenes zu wollen, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist und diese wiederum von einer anderen und so weiter ins Unendliche.“

230 Vgl. TTP, IV, S. 65: „Ein Gesetz dagegen, das vom Belieben der Menschen abhängt und das im eigentlicheren Sinne Recht genannt wird, ist dasjenige, das die Menschen [...] sich und anderen vorschreiben.“

231 Siehe TTP, IV, S. 67.

232 Vgl. TTP, XX, S. 301: „[...] der letzte Zweck des Staates [...] ist, [...] den einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht zu sein und zu wirken ohne Schaden für sich und andere vollkommen behaupten kann. Es ist [...] Zweck des Staates [...] zu bewirken, daß ihr [der Menschen, N. A.] Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen [...].“

233 Siehe TP, V, § 4.

234 Vgl. TTP, XVI, S. 239: „Darum ist derjenige Staat am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm kann jeder, wenn er will, frei sein, d. h. mit ganzem Herzen nach der Leitung der Vernunft leben.“

235 Vgl. TTP, XX, S. 301: „Es ist [...] Zweck des Staates [...] zu bewirken, [...] daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen noch feindselig gegeneinander gesinnt sind.“

ist nicht möglich, wenn sein Urteil durch die Täuschung eines anderen beeinflusst wird statt auf seiner eigenen Vernunft zu beruhen.²³⁶ Werden aber die Handlungen eines Menschen doch durch die Befehle und den Willen eines anderen bestimmt, stellt sich für Spinoza die Frage nach den Zielen der Befehle. So können sich diese Ziele nach dem Wohl des Befehlsempfängers richten oder ihm entgegenstehen. In beiden Fällen folgt der Einzelne den Entscheidungen eines anderen statt sich auf seine eigene Vernunft zu berufen. In beiden Fällen ist er also unfrei. Streben die Entscheidungen des anderen das Wohl des Untergebenen an, ist der Handelnde allerdings freier, als wenn die Entscheidungen des anderen nicht auf sein Wohl hin ausgerichtet sind.

Aus diesem Grund ist für Spinoza beispielsweise das Kind freier als der Knecht: Das Kind befolgt die Anweisungen der ihm wohlwollenden Eltern.²³⁷ Der Knecht führt dagegen Befehle aus, die nicht die Verwirklichung seines eigenen Wohles beabsichtigen, sondern das Wohl eines anderen, weshalb er unfrei ist.²³⁸ Dieser Unterschied gilt für Spinoza auch mit Bezug zum Staat. Obwohl er den Gesetzen gehorcht und ihnen „Untertan“ ist, ist der Bürger in einem Staat, der das Wohl aller zum Ziel hat, kein unfreier Sklave, weil sein Gehorsam auch seinem eigenen Wohl dient.²³⁹ In diesem Sinne sollte es nicht „Zweck des Staates [... sein] zu herrschen noch die Menschen in Furcht zu halten oder sie fremder Gewalt zu unterwerfen“.²⁴⁰

236 Vgl. TP, II, § 11: „Die Urteilsfähigkeit kann auch insofern unter dem Recht eines anderen stehen, als der Geist von einem anderen getäuscht werden kann. Folglich steht der Geist nur so weit gänzlich unter eigenem Recht, wie er richtig von der Vernunft Gebrauch machen kann.“

237 Vgl. TTP, XVI, S. 240: „[...] Kinder [sind] keine Sklaven, obschon sie allen Befehlen der Eltern zu gehorchen haben; denn die Befehle der Eltern haben vor allem den Nutzen der Kinder im Auge.“

238 Vgl. TTP, XVI, S. 239: „Das Handeln nach Befehl, d. h. der Gehorsam hebt zwar die Freiheit in gewissem Sinne auf, macht aber noch nicht ohne weiteres zum Sklaven. Dies tut nur der Grund des Handelns. Ist der Zweck einer Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern der Nutzen des Befehlenden, dann ist der Handelnde Sklave und sich selbst unnützlich.“

239 Vgl. TTP, XVI, S. 239: „In einem Staate und bei einer Regierung, wo das Wohl des ganzen Volkes, nicht nur des Herrschenden, höchstes Gesetz ist, kann derjenige, der in allen Stücken der höchsten Gewalt gehorcht, nicht ein sich selbst unnützer Sklave, sondern nur ein Untertan heißen.“

240 Siehe TTP, XX, S. 301.

3. Die Freiheit der Bürger als Voraussetzung der Macht des Staates

Im letzten Kapitel hat sich gezeigt, dass der Staat für Spinoza die Bedingung ist, um den Hass zwischen den Menschen zu überwinden, ihre Freiheit zu fördern und die Umsetzung ihres Strebens nach Selbsterhaltung zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang spricht er auch davon, Zweck des Staates sei die Freiheit, die darin bestehe, das Streben entsprechend der Vernunft umzusetzen. Der Staat stellt sich damit als Bedingung für die Freiheit der Bürger dar. Das dritte Kapitel erläutert nun, inwieweit die Beständigkeit des Staates von der Freiheit der Bürger abhängt. Spinozas Argumentation beruht dabei auf der Feststellung, dass die Macht des Staates, die er benötigt, um seinen Zweck zu erfüllen, unweigerlich auf der Macht der Bürger beruht. In diesem Zusammenhang legt das Kapitel Spinozas Begriff der Wirkungsmacht, der *potentia agendi* dar.

Es handelt sich um einen Begriff, der sich nicht auf Möglichkeiten, sondern allein auf die Wirklichkeit bezieht. Dadurch steht er in Verbindung mit Spinozas Begriffen des Naturgesetzes und des Naturrechts. Da alle Ereignisse unausweichlich aus den Gesetzen der Natur heraus geschehen, setzt Spinoza aufgrund dieser Notwendigkeit das Naturrecht mit den Naturgesetzen gleich. Alle Ereignisse und also auch alle menschlichen Handlungen ergeben sich im Einklang mit dem Naturrecht. Als wirkungsmächtig erweist sich nun für Spinoza der Einzelne, sofern er sein Streben erfolgreich umzusetzen vermag. Die erfolgreiche Umsetzung des Strebens nach Selbsterhaltung geht einher mit der Entfaltung der Wirkungsmacht, sodass dieser Begriff unweigerlich auch Ausdruck von Vernunftkenntnis und Freiheit ist.

Der Staat gilt nach Spinoza als wirkungsmächtig, sofern er es vermag, seine gesellschaftliche Aufgabe erfolgreich auszuführen und zugleich, und als Voraussetzung dafür, seinen eigenen Fortbestand zu gewährleisten. Seine Aufgabe erfüllt er dank seiner Gesetze. Ein wesentliches Merkmal der staatlichen Gesetze sind die Sanktionen. Sie dienen dazu, die Einhaltung der Gesetze durch die Bürger sicherzustellen, indem sie mit Hilfe einer angedrohten Strafe die Menschen dazu verleiten, die Gesetze einzuhalten. Der Schaden ist dabei größer als der Vorteil, den ein Bruch der Gesetze mit sich bringen würde. So stellen die Sanktionen das geringere Übel dar und gleichen somit die Vorteile einer Gesetzesmissachtung aus. Trotz ihres Hasses und ihrer Habgier werden die von ihren Leidenschaften getriebenen Menschen daraufhin die Gesetze einhalten.

Die Sanktionen stehen also den Leidenschaften und dem Hass als Gegengewicht gegenüber.

Dem Staat muss allerdings die nötige Macht zur Verfügung stehen, um die Sanktionen gegebenenfalls ausführen zu können. Seine Macht geht dabei von der Wirkungsmacht der Bürger aus. Zunächst einmal können die Bürger dem Staat Wirkungsmacht ausschließlich dann verleihen, wenn sie selbst wirkungsmächtig sind. Des Weiteren übertragen die Bürger dem Staat ihre Wirkungsmacht nur dann, wenn sie seinen Gesetzen zustimmen. Ihre Zustimmung hängt allerdings davon ab, inwieweit die Gesetze die menschliche Natur berücksichtigen und, als Teil dieser Natur, die Umsetzung vom *conatus perseverandi* und somit die Erweiterung der Wirkungsmacht der Einzelnen unterstützen.

Damit die Sanktionen ihre Wirkung entfalten können, müssen die Gesetze daher die Natur des Menschen berücksichtigen, den gegenseitigen Hass tatsächlich bekämpfen und die Umsetzung des Selbsterhaltungstrebens der Einzelnen begünstigen. Aus diesen beiden Gründen gestaltet sich die Förderung der Wirkungsmacht der Bürger nicht allein als gesellschaftliche Aufgabe des Staates. Vielmehr ist sie zugleich die Voraussetzung für die Wirkungsmacht des Staates selbst. Aufgrund der Beziehung zwischen dem Begriff der Wirkungsmacht und dem der Freiheit, umfasst die Förderung der *potentia agendi* der Bürger somit unweigerlich die Förderung ihrer Freiheit. Die Androhung von Sanktionen reicht auf Dauer nicht, um den Staat zu stabilisieren. Vielmehr müssen die staatlichen Gesetze der Freiheit der Bürger zugutekommen, da sie anderenfalls die Wirkungsmacht des Staates vermindern und seinen Fortbestand gefährden.

3.1 Spinozas Begriff der Wirkungsmacht

Spinozas Machtbegriff ist ein Begriff der Wirkungsmacht.²⁴¹ Sie bezieht sich nicht auf eine Möglichkeit, sondern ausschließlich auf die sich tatsächlich ereignende Wirklichkeit.²⁴² Spinoza spricht dabei allen „Dingen“ Wirkungsmacht zu.²⁴³ Ein Ding ist wirkungsmächtig, sofern es Ursache von Dingen und Sachverhalten ist. Angesichts des allgemeinen Strebens nach Erhaltung des eigenen Seins bedeutet diese Macht, dieses Streben erfolgreich umzusetzen, während „Ohnmacht“ darin

241 Nicht umsonst betrachten viele Interpreten Spinozas Theorie als eine Theorie der Macht. Eine Theorie, die „das Wirken und die Wirksamkeit von Kräften beschreibt“. Siehe Saar, 2013, S. 134.

242 Vgl. Bartuschat, 1996, S. 51.

243 Vgl. Saar, 2013, S. 140.

besteht, daran zu scheitern.²⁴⁴ So gilt nach Spinoza jeder Mensch als ohnmächtig, sofern er nicht im Sinne seines Vorteils handelt.²⁴⁵

Diese Macht ist vom Begriff des Wirkens her auf die eigene Erweiterung hin ausgerichtet. Entsprechend kann sie nicht selbstzerstörend – also selbstverringern – sein. Der Mensch als Wirkungsmacht strebt deshalb aus sich selbst heraus nie zur eigenen Reduzierung, sondern vielmehr zur eigenen Entfaltung. Daher kann der Einzelne für Spinoza allein durch eine ihm äußere Ursache zerstört werden.²⁴⁶ Auch wenn er sich selbst schädigt, geschieht dies allein aus Fremdbestimmung heraus. In diesem Sinne spricht Spinoza von der Ohnmacht gegenüber den äußeren Ursachen.

Ein gegenwärtiger Erfolg in der Umsetzung dieses Strebens ist nicht zwangsläufig ein Zeichen von Wirkungsmacht. Jeder Mensch kann immer wieder erfolgreich sein, und einige können dank glücklicher Umstände sogar sehr oft Erfolg haben. Allerdings ist dies keine Gewähr für einen anhaltenden Erfolg, da der Mangel an Erkenntnis stets die Möglichkeit des Misserfolgs enthält. Inwieweit nun das Erreichte durch die Fähigkeiten des Einzelnen selbst bedingt wird oder vielmehr durch glückliche Umstände, hängt davon ab, inwieweit die Handlungen tatsächlich von der Vernunft bestimmt werden. Mangelt es dem Einzelnen an Vernunft, ist es für Spinoza der „Zufall“, der die Handlungen bestimmt, und nicht der Handelnde selbst und seine Wirkungsmacht. Aus diesem Grund hat allein der Mensch tatsächlich Wirkungsmacht, der gemäß der Vernunft handelt. Er erkennt, welche Handlungen sein Streben verwirklichen und dieses Wissen umsetzen, wodurch sein Schicksal nicht mehr dem Zufall überlassen ist. Ohnmächtig ist er dagegen, wenn es ihm an Vernunft mangelt oder er nicht fähig ist, sie zu seinem eigenen Vorteil zu nutzen. Die geistige Ebene ist für Spinoza wichtiger als die körperliche,²⁴⁷ weshalb die Vernunft des Einzelnen seine grund-

244 Vgl. E, I, Lehrsatz 11, Anderer Beweis: „Imstande sein, nicht zu existieren, ist Ohnmacht, während imstande sein zu existieren, Macht ist [...].“

245 Vgl. E, IV, Lehrsatz 20: „[...] insofern ein jeder seinen eigenen Vorteil [...], d. h. sein Sein zu erhalten, vernachlässigt, ist er ohnmächtig.“

246 Vgl. Viljanen, 2011, S. 103 f. u. S. 132.

247 Vgl. TP, II, § 11: „Weil die menschliche Macht mehr nach der Kraft des Geistes als nach der Stärke des Körpers zu veranschlagen ist, ergibt sich, daß jene am meisten unter eigenem Recht stehen, die sich am meisten durch Vernunft auszeichnen, d. h. am meisten von ihr sich leiten lassen.“ Der Zusammenhang zwischen Spinozas Naturrechtsbegriff und seinem Begriff der Wirkungsmacht wird im nächsten Kapitel 3.1.1 erläutert.

legende Wirkungsmacht darstellt.²⁴⁸ Wirkungsmächtig ist daher derjenige, der selbstbestimmt handelt.

3.1.1 Die Wirkungsmacht, das Naturgesetz und das Naturrecht

Da er den Begriff der Wirkungsmacht auf die Wirklichkeit bezieht, stellt Spinoza einen Zusammenhang zwischen ihm und seinen Begriffen des Naturgesetzes und des Naturrechts her. Dabei setzt er zuerst einmal das Naturrecht mit dem Naturgesetz gleich: Weil jedes Ereignis nach den Gesetzen der Natur geschieht, ereignet es sich nach Spinozas Auffassung, begrifflich betrachtet, unweigerlich im Sinne des Naturrechts.²⁴⁹ Dies gilt auch für das Dasein des Einzelnen und seine Handlungen. Schließlich unterliegen beide, gleich allen Ereignissen, den Gesetzen der Natur.²⁵⁰ So können bei Spinoza drei unterschiedliche Unterbegriffe natürlichen Rechts erkannt werden, die aufeinander aufbauen. Dies sind die des natürlichen Rechts des Einzelnen auf die eigene Existenz,²⁵¹ des natürlichen Rechts des Einzelnen, im Sinne der eigenen Existenz zu handeln²⁵² und schließlich des natürlichen Rechts auf die konkret vollzogenen Handlungen und verwendeten Mittel.²⁵³

Allerdings kann nur das natürliche Recht auf die Wahl der Mittel und Handlungen erweitert oder vermindert werden,²⁵⁴ weshalb im Folgenden allein auf dieses Naturrecht Bezug genommen wird. Jede vollzogene Handlung ist also ein notwendiges Ereignis. Der Handelnde musste notwendigerweise aufgrund der Gesetze seiner Natur genau die Handlung vollziehen, die er tatsächlich ausgeführt hat.²⁵⁵ Wenn sich die Menschen beispielsweise für bestimmte staatliche

248 Vgl. E, IV, Lehrsatz 52, Beweis: „Nun ist des Menschen wahre Wirkungsmacht, d. h. Tugend, die Vernunft selbst [...].“

249 Vgl. TTP, XVI, S. 232 – siehe S. 42, Fußnote 226 – u. S. 233: „Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut es mit höchstem Recht, weil es nämlich handelt, wie es von der Natur bestimmt ist, und nicht anders kann.“

250 Vgl. E, IV, Lehrsatz 37, Anmerkung 2: „Ein jeder existiert mit dem höchsten Recht der Natur, und folglich tut ein jeder mit dem höchsten Recht der Natur, was aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur folgt; mit höchstem Recht der Natur urteilt mithin ein jeder, was gut und was schlecht ist, hat seinen eigenen Vorteil nach eigener Sinnesart im Blick [...], vergilt mit eigener Hand erlittenen Schaden [...] und strebt zu erhalten, was er liebt, und zu zerstören, was er haßt [...].“

251 Vgl. Röd, 2001, S. 179 f.

252 Ibid. S. 180 f.

253 Ibid. S. 181.

254 Ibid. S. 181.

255 Vgl. Belaief, 1971, S. 50.

Gesetze entscheiden, dann ist auch dieser Beschluss Wirkung der Naturgesetze Selbst wenn die Gesetze der Menschen unvernünftig sind, gehen sie doch als Ausdruck des menschlichen Willens unweigerlich aus den Naturgesetzen hervor. Aus diesen Gründen entsprechen für Spinoza jede Handlung und jedes erreichte Ziel dem Naturrecht, selbst wenn sie von „Gewalt“ oder „List“ geprägt sind.²⁵⁶

Handlungen und Ziele dagegen, die dem Naturgesetz und somit dem Naturrecht widersprechen, können erst gar nicht vollzogen bzw. erreicht werden.²⁵⁷ Und so schreibt Spinoza: „Wenn ich beispielsweise sage, daß ich zu Recht mit diesem Tisch machen kann, was ich will, so meine ich doch wahrlich nicht, daß ich das Recht habe, den Tisch zu einem Ding zu machen, das Gras frißt!“²⁵⁸ Dabei ist es unwichtig, ob der Mensch bei seinen Handlungen und Zielen von Unvernunft oder von der Vernunft geleitet wird.²⁵⁹ So schreibt Spinoza: „was auch immer ein jeder, weise oder töricht, erstrebt und [...] tut, das erstrebt und tut er mit

256 Vgl. TTP, XVI, S. 233 f.: „Was also jeder, soweit er als bloß unter der Herrschaft der Natur stehend betrachtet wird, als nützlich für sich erachtet, sei es durch die Leitung der gesunden Vernunft, sei es auf den Antrieb der Affekte, das darf er mit dem höchsten Recht der Natur erstreben und auf jede Weise, durch Gewalt, durch List, durch Bitten oder wie er es am leichtesten vermag, in seinen Besitz bringen und demgemäß jeden für seinen Feind halten, der ihn an der Ausführung seiner Absicht hindern will.“

257 Vgl. TTP, XVI, S. 234: „Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle geboren werden und in der Hauptsache leben, nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann [...]“. Vgl. auch Gil, 2000, S. 143.

258 Siehe TP, IV, § 4.

259 Vgl. TTP, XVI, S. 232 f.: „Und weil es das oberste Gesetz der Natur ist, daß jedes Ding in dem Zustand, in dem es sich befindet, soviel an ihm liegt, zu beharren strebt, und zwar nur mit Rücksicht auf sich selbst, nicht mit Rücksicht auf ein anderes, so folgt daraus, daß jedes Individuum das höchste Recht dazu hat, daß es also (wie gesagt) das höchste Recht hat zu existieren und zu wirken, so wie es von Natur bestimmt ist. Dabei erkenne ich keinen Unterschied an zwischen Menschen und anderen natürlichen Individuen, auch nicht zwischen vernunftbegabten Menschen und anderen, die die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Blödsinnigen oder Geisteskranken und geistig Gesunden. Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut es mit höchstem Recht, weil es nämlich handelt, wie es von der Natur bestimmt ist, und nicht anders kann. [...] Das heißt also: wie der Weise das höchste Recht hat zu allem, was die Vernunft vorschreibt, also nach den Gesetzen der Vernunft zu leben, so hat auch der Tor und wer ohnmächtigen Geistes ist, das höchste Recht zu allem, was seine Begierde ihm rät, also nach den Gesetzen der Begierde zu leben.“

höchstem Recht der Natur“²⁶⁰ unabhängig also, ob auf Grundlage der wirklichen Sachlage oder seiner Einbildung.²⁶¹

Spinozas Begriff des natürlichen Rechts, der auf der Notwendigkeit des Naturgesetzes beruht, darf also nicht mit einer moralischen Regel, mit einem moralischen Recht verwechselt werden. Das Naturrecht entspricht bei ihm nicht den Regeln der Vernunft, wie es in der klassischen Naturrechtslehre geschieht.²⁶² Wesentlich für die Frage, inwieweit eine Handlung oder ein Ziel im Sinne des Naturrechts ist, ist einzig, zu welchen Handlungen und Zielen der Mensch fähig ist. Daher lässt sich die Frage, ob eine bestimmte Handlung im Sinne des Naturrechts des Handelnden ist oder nicht, erst beantworten, nachdem sie vollbracht wurde.

Weil Spinozas Begriff der Macht nun ein Begriff von Wirkungsmacht im Sinne tatsächlicher Ereignisse ist, ist der Zusammenhang mit seinen Begriffen des Naturgesetzes und des Naturrechts notwendig. Handlungen, die der Einzelne vollbringt, und Ziele, die er umsetzt, ereignen sich aufgrund der Gesetze der Natur, denen er unweigerlich vollkommen unterliegt. Sie sind deshalb im Sinne seines Naturrechts. Zugleich aber sind sie Zeichen seiner Wirkungsmacht. Somit stellt Spinoza seine Begriffe der Macht, des Naturrechts und des Naturgesetzes miteinander in Verbindung.²⁶³ Für ihn reicht also die Macht eines jeden so weit wie sein Naturrecht.²⁶⁴ Durch diese Gleichsetzung zwischen Wirkungsmacht und Naturrecht hat ein Mensch, der es vermag, einen anderen zu bestimmten Handlungen zu verleiten, Macht und somit (Natur-)Recht über ihn.²⁶⁵ Vollkommen unter seinem eigenen

260 Siehe TP, II, § 8.

261 Vgl. TTP, XVI, S. 236: „Dies, sage ich, ist nach dem natürlichen Recht erlaubt, einerlei ob ich mit wirklichen und bestimmten Gründen einsehe oder ob ich mir nur einbilde einzusehen [...].“

262 Vgl. Belaief, 1971, S. 52 f.

263 Vgl. TP, II, § 4: „Unter dem Recht der Natur verstehe ich somit die tatsächlichen Gesetze der Natur oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. h. eben die Macht der Natur. Deshalb erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich auch dasjenige eines jeden Individuums so weit wie deren bzw. dessen Macht. Was folglich ein jeder Mensch nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut er mit höchstem Recht der Natur, und er hat auf [...] Natur so viel Recht, wie weit seine Macht reicht.“

264 Vgl. TP, II, § 3 „[...] daß ein jedes natürliche Ding von Natur aus so viel Recht hat, wie es Macht hat zu existieren und tätig zu sein [...].“

265 Vgl. TTP, XVII, S. 249: „Denn nicht der Grund des Gehorsams, der Gehorsam macht den Untertan. Aus welchem Grunde sich auch einer entschließt, die Befehle der höchsten Gewalt auszuführen, mag es nun sein, weil er Strafe fürchtet oder weil er für sich etwas erhofft oder weil er das Vaterland liebt oder aus irgendeinem anderen

(Natur-)Recht steht dagegen allein derjenige, der, von der Vernunft geleitet,²⁶⁶ bewusst sein Streben nach Erhaltung seines Seins verwirklicht.

3.1.1.1 Wirkungsmacht, Naturrecht und Gesellschaft

Im gesellschaftlichen Zusammenhang unterscheidet Spinoza zwischen einem Menschen, der unter eigenem Recht steht (*sui juris*), und einem Menschen, der unter dem Recht eines anderen steht (*alterius juris*). Diese Unterscheidung stellt einen Gegensatz dar, der im Allgemeinen so nicht gegeben ist. In Wirklichkeit steht jeder Mensch teilweise unter eigenem Recht, teilweise unter dem Recht eines anderen. Ein vernünftiger Mensch, der als Sklave lebt, steht nicht nur unter eigenem Recht, sondern auch unter dem Recht seines Herrn; und ein eher unvernünftiger Mensch, der in einem vernünftigen Staat lebt, steht gerade durch die Vernunft der Gesellschaft auch unter eigenem Recht und nicht nur unter dem Recht anderer. Es ist also eine Frage der Graduation, inwieweit ein Mensch unter eigenem Recht oder unter dem Recht eines anderen lebt.²⁶⁷ Sich von der eigenen Vernunft leiten zu lassen, enthält in diesem Zusammenhang die Fähigkeit des Einzelnen, die Versuche anderer zurückzuweisen, ihm ihren Willen aufzuzwingen. Vollkommen unter eigenem Recht steht also ein Mensch, sofern er sich verteidigen und einen ihm eventuell zugefügten Schaden nach seinem eigenen Urteil vergelten kann.²⁶⁸ Dabei lässt er sich weder durch die ihm eingeflöste Furcht noch durch Begünstigungen²⁶⁹ oder Lügen²⁷⁰ zu (unvernünftigen) Handlungen verleiten.

Affekt, er handelt doch nach dem Geheiß der höchsten Gewalt, auch wenn er sich aus eigenem freien Ermessen entschließt.“

266 Vgl. TP, II, § 11: „Folglich steht der Geist nur so weit gänzlich unter eigenem Recht, wie er richtig von der Vernunft Gebrauch machen kann.“

267 Vgl. Santos Campos, 2012, S. 160, S. 166 u. S. 173.

268 Vgl. TP, II, § 9: „[...] daß jeder so lange unter dem Recht eines anderen steht, wie er unter dessen Gewalt steht, und nur so weit unter eigenem Recht, wie er alle Gewalttätigkeit zurückweisen und einen ihm zugefügten Schaden nach eigenem Gutdünken vergelten kann, d. h. uneingeschränkt gesprochen, wie er nach seiner eigenen Sinnesart leben kann.“

269 Vgl. TP, II, § 10: „Derjenige hat einen anderen in seiner Gewalt, der ihn gefesselt hält, ihm die Waffen und die Mittel, sich selbst zu verteidigen oder auch zu fliehen, genommen hat, ihm Furcht eingeflößt hat oder ihn durch Begünstigung so für sich gewonnen hat, daß er lieber ihm als sich selbst willfahren, d. h. lieber nach dessen als nach der eigenen Ansicht leben will.“

270 Vgl. TP, II, § 11: „Die Urteilsfähigkeit kann auch insofern unter dem Recht eines anderen stehen, als der Geist von einem anderen getäuscht werden kann.“

Spinozas Gleichsetzung zwischen seinem Begriff der Macht und dem des Naturrechts darf nicht mit dem „Recht des Stärkeren“ verwechselt werden.²⁷¹ Der vernünftig handelnde Mensch hilft seinen Mitmenschen, da er weiß, wie wichtig das Wohlergehen aller auch für sein eigenes Wohlergehen, wie wichtig ihre Wirkungsmacht für seine eigene Wirkungsmacht ist. Daher ist es im Sinne des Erhaltungstrebens und der Wirkungsmacht des vernünftigen Menschen, seine Mitmenschen möglichst dazu zu verleiten, vernünftig zu leben, sprich wirkungsmächtig zu handeln. Diese „Erziehung“ zur Vernunft kann für Spinoza durchaus auch über die Anwendung von Befehlsgewalt geschehen. Handelt der Einzelne allerdings nicht nur nach den Befehlen und Anweisungen eines anderen, sondern auch zu dessen Wohl und entgegen dem eigenen, gilt er für Spinoza als ein „Sklave“.²⁷²

Von einem „Untertanen“ spricht er dagegen, sobald die Anordnungen auch auf das Wohl des Handelnden abzielen.²⁷³ Aus dieser Trennung heraus zeigt sich, wie Spinoza die Befehlsgewalt eines Menschen über seine Mitmenschen nicht immer als entgegengesetzt zur Wirkungsmacht Letzterer betrachtet. Der Einzelne kann schließlich seine eigene Macht steigern, indem er sich den Entscheidungen anderer unterwirft.²⁷⁴ Da sich der Staat als die notwendige Bedingung darstellt, damit die Bürger trotz ihrer Unvernunft ein vernünftiges und folglich wirkungsmächtiges Leben führen können, sieht Spinoza das Naturrecht und die Macht des Staates als Voraussetzung für die Macht und das Naturrecht der (unvernünftigen) Bürger. Das Naturrecht und die Macht des Staates über seine Bürger stellt für ihn daher auch keine Minderung der Macht und des Naturrechtes der Bürger dar, zumindest sofern die staatlichen Gesetze vernünftig sind.

3.1.1.2 Wirkungsmacht, Naturrecht und die Vernunft des Staates

Aus Spinozas Begriff der Macht als Wirkungsmacht folgt eine Betrachtungsweise, nach der eine formale Herrschaft nicht gleichbedeutend mit Macht ist. Diese Betrachtungsweise offenbart sich im Spannungsverhältnis zwischen Spinozas Begriff des Naturrechts und seinem Begriff der Vernunft. Was für die Menschen gilt, gilt auch für den Staat. Jede Entscheidung und jede Handlung des Staates,

271 Vgl. Yoshida, 2004, S. 198 f.

272 Vgl. TTP, XVI, S. 239: „Ist der Zweck einer Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern der Nutzen des Befehlenden, dann ist der Handelnde Sklave und sich selbst unnütz.“

273 Vgl. TTP, XVI, S. 239, siehe S. 44, Fußnote 239.

274 Vgl. Saar, 2013, S. 152.

seiner Staatsbeamten und der Regierenden ist im Sinne des Naturgesetzes und des Naturrechts, anderenfalls wäre sie nie vollzogen worden. Was der Staat zu bewirken vermag, ist Zeichen seiner Macht und im Sinne seines Naturrechts.²⁷⁵ Spinoza grenzt sich somit von Denkern wie Platon oder Rousseau ab, da im Gegensatz zu ihnen das Naturrecht für ihn nicht den Maßstab für die Legitimität des Staates darstellt.²⁷⁶

Für Spinoza sind die Gesetze und Beschlüsse, auch wenn sie unvernünftig sind, dennoch stets im Sinne des Naturrechts, denn es entspricht dem Naturrecht der staatlichen Entscheidungsträger, sie zu erlassen.²⁷⁷ Zugleich aber verringern die unvernünftigen Gesetze die Wirkungsmacht des Staates als Ganzen und somit auch die Macht der Entscheidungsträger selbst. Da sich Macht und Naturrecht nach Spinoza begrifflich aufeinander beziehen, vermindert sich zusammen mit der Macht auch das Naturrecht. Eine Handlung oder eine Entscheidung, an sich stets im Sinne des Naturrechts, führt, wenn sie unvernünftig ist, letztendlich zur Schwächung des Naturrechts. Die Spannung zwischen dem Naturrecht und der Vernunft verweist damit auf eine Spannung innerhalb des Naturrechts selbst.

Bei dieser Auffassung Spinozas muss gerade in Bezug zum Staat auf Folgendes hingewiesen werden: Der Maßstab der Vernünftigkeit ist für Spinoza letztendlich die „Ewigkeit“.²⁷⁸ Das soeben beschriebene Spannungsverhältnis entsteht nun aufgrund des Unterschieds zwischen den Handlungen und ihren langfristigen und oft indirekten Auswirkungen – der Perspektive der „Ewigkeit“. Werden viele Bürger bestraft, weil sie unvernünftige Gesetze missachten, erweist sich der Staat im ersten Moment als erfolgreich und wirkungsmächtig. Auf lange Sicht aber zerstört er damit die Grundlage seiner eigenen Macht und verringert somit die Reichweite seines Naturrechts.²⁷⁹

275 Vgl. TP, III, § 2: „[...] daß das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur [...].“

276 Vgl. Saar, 2013, S. 151. Vgl. auch Mittelstraß, 2004, S. 975 ff. und Hoffmeister, 1955, S. 424 ff.

277 Vgl. TTP, XX, S. 300: „Ich gebe zu, daß sie das Recht haben, in der gewalttätigsten Weise zu regieren und die Bürger aus den geringfügigsten Gründen hinrichten zu lassen [...].“

278 Vgl. E, II, Lehrsatz 44, Folgesatz 2: „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge unter einem bestimmten Aspekt von Ewigkeit wahrzunehmen.“

279 Vgl. TTP, XX, S. 300: „[...] aber es wird niemand behaupten, daß dies dem Urteil der gesunden Vernunft gemäß sei. Ja, weil es nicht ohne große Gefahr für den ganzen Staat geschehen kann, dürfen wir sogar behaupten, daß sie die unumschränkte Macht zu diesem und ähnlichem und damit auch das unumschränkte Recht nicht besitzen;

3.1.2 Wirkungsmacht und Freiheit

Über seinen Begriffen der Vernunft und des Erhaltungsstrebens steht Spinozas Begriff der Wirkungsmacht im Zusammenhang mit seinem Freiheitsbegriff. Vernünftig handeln bedeutet, frei zu sein und seine Fähigkeiten und Möglichkeiten im Sinne des Strebens nach Erhaltung des eigenen Seins zu nutzen. Zugleich ist ein vernünftiges Handeln Zeichen von Wirkungsmacht. Deshalb ist ein vernünftig lebender Mensch frei und wirkungsmächtig zugleich. Frei sein bedeutet, über die Wirkungsmacht zu verfügen, sein Streben nach Selbsterhaltung erfolgreich umzusetzen. Allein wer über diese Wirkungsmacht verfügt, ist frei, vernünftig zu leben. Es ist die Wirkungsmacht, die zur Freiheit gegenüber den eigenen Leidenschaften führt. Dank der Vernunft hat der Mensch die Fähigkeit (Wirkungsmacht), seine Leidenschaften zu überwinden und frei von ihnen zu leben. Die Macht über die Unvernunft ist für Spinoza die Voraussetzung zur Freiheit des Einzelnen; und den höchsten Grad an Freiheit erlangt derjenige, der fähig ist (die Wirkungsmacht hat), seine Unvernunft gänzlich ohne die Hilfe anderer zu mäßigen. Allein ein vernünftiger Mensch ist wirkungsmächtig genug, um frei und unabhängig von äußeren Ursachen zu sein.

Wie sein Freiheitsbegriff hat auch Spinozas Begriff der Macht einen ethischen Inhalt. Vernünftig handeln bedeutet, im Sinne des eigenen Strebens nach Erhaltung zu handeln, und Wirkungsmacht hat letztendlich nur, wer vernünftig handelt und dieses Streben umsetzt. Nun ist vernünftiges Handeln für Spinoza tugendhaftes Handeln. Dies überträgt sich auf den Begriff der Wirkungsmacht. So verfügt allein derjenige über Wirkungsmacht, der tugendhaft handelt.²⁸⁰ Da eine Handlung der Tugend entspricht und als solche Wirkungsmacht ausdrückt, sofern sie der Erhaltung des Seins des Einzelnen dient,²⁸¹ handelt es sich erst einmal um einen auf den Einzelnen bezogenen Tugendbegriff. Und dennoch ist es für Spinoza untugendhaft, andere zu schädigen, da es die erfolgreiche Erhaltung des eigenen Seins behindert und den Regeln der Vernunft widerspricht. Obwohl egoistisch geprägt, enthält Spinozas Tugendbegriff gerade deswegen stets das Wohl

denn wie ich gezeigt habe, wird das Recht der höchsten Gewalten durch ihre Macht bestimmt.“

280 Vgl. E, IV, Definition 8: „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe [...].“

281 Vgl. E, IV, Lehrsatz 20: „Je mehr ein jeder danach strebt und dazu imstande ist, seinen eigenen Vorteil zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend ausgestattet [Unterstreichung N. A.]; und umgekehrt insofern ein jeder seinen eigenen Vorteil [...], d. h. sein Sein zu erhalten, vernachlässigt, ist er ohnmächtig [Unterstreichung N. A.]“

der Mitmenschen. Folglich bezieht sich sein Begriff der Wirkungsmacht auch auf das Wohl der anderen.

3.2 Die Macht der Bürger als Ursprung der Macht des Staates

Der Staat fördert durch seine Gesetze, sofern vernünftig, das Miteinander der Menschen. Die Grundlage aber, auf der die (Wirkungs-)Macht des Staates beruht, die Grundlage seiner Mittel und Möglichkeiten, den Gesetzen Geltung zu verschaffen, liegt für Spinoza in der Unterstützung der Bürger. Ohne diese Unterstützung ist es dem Staat nicht möglich, seine Gesetze und Anordnungen von den Bürgern einhalten zu lassen. Eine sich aus diesem Umstand ergebende mögliche Ohnmacht der staatlichen Befehlsgewalt stellt bei Spinoza deshalb eine zentrale Frage dar. Er verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der *potentia multitudinis*, der Macht der Menge.²⁸²

Spinozas Begriff der *multitudo* ist vielseitig und nicht unbedingt eindeutig zu fassen.²⁸³ Diese Uneindeutigkeit beginnt mit den unterschiedlichen Gebrauchsweisen Spinozas. In seinem *Theologisch-politischen Traktat* zeichnet Spinoza mit der „*multitudo*“ das Ebenbild der Unvernunft eines *vulgus* ab.²⁸⁴ Es ist ein Zustand, in dem die Menschen eher gegeneinander handeln als sich gegenseitig zu unterstützen.²⁸⁵ Diesem Begriff eines Zustands der Unordnung steht dagegen im *Politischen Traktat* der Begriff einer geordneten, einer „organisierten“²⁸⁶ *multitudo* gegenüber. Sie liegt vor, wenn die Menschen „wie von einem Geist geleitet“ mit-

282 Vgl. TP, II, § 17: „Dieses Recht, das von der Macht der Menge [*multitudinis potentia*, N. A.] her definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates [*imperium*, N. A.]. Derjenige hat sie vollkommen in Händen, der [...] die Verwaltung der Staatsgeschäfte innehat; zu ihr gehört insbesondere, Rechtsgesetze zu erlassen, auszulegen und aufzuheben [...].“

283 Vgl. Negri, 1985, S. 157.

284 Vgl. Trucchio, 2008, S. 189.

285 Vgl. TTP, XVII, S. 251: „[...] wenn man einmal den schwankenden Sinn der Menge [*multitudinis*, N. A.] kennengelernt hat: nicht von der Vernunft, bloß von den Affekten wird sie beherrscht; zu allem ist sie gleich bereit, und sehr leicht wird sie durch Habsucht oder Üppigkeit verdorben. Jeder einzelne glaubt alles zu wissen und will alles nach seinem Sinne geleitet haben und hält nur insoweit etwas für gerecht oder ungerecht, gut oder schlecht, als es ihm selbst nach seiner Meinung Nutzen oder Schaden bringt; aus Eitelkeit verachtet er seinesgleichen und läßt sich von ihnen nicht leiten, aus Neid auf den größeren Ruf oder auf das Vermögen des anderen, das doch niemals gleich ist, wünscht er ihm Böses und freut sich daran.“

286 Siehe Negri, 1982, S. 223.

einander leben und die Vernunft der allgemeinen Unvernunft entgegengesetzt wird.²⁸⁷

Diese Uneindeutigkeit setzt sich in den Übersetzungen und den Interpretationen fort. So betrachten viele Interpreten Spinozas die *multitudo* beispielsweise als Ausdruck konkreter Menschenmengen. In den gängigen deutschen Übersetzungen wird die „*multitudo*“ mit der „Menge“ verdeutscht,²⁸⁸ in anderen deutschen Übersetzungen und in anderen Sprachen dagegen mit „Volk“ übersetzt.²⁸⁹ Einige Interpreten lesen die „*multitudo*“ für den Sammelbegriff aller Menschen innerhalb eines Staates.²⁹⁰ Andere dagegen sehen eine Zweiteilung zwischen einer ungebildeten und einer gebildeten Menge.²⁹¹ Die *multitudo* kann als „Entwurf“ und „Genealogie des Kollektiven“ betrachtet werden, als „bewußter Ausdruck und bewußte Konstruktion des Komplexen, der Totalität“.²⁹² Schließlich besteht die Deutung der *multitudo* allein als Singular, der sich nicht so sehr auf die Vielen an sich bezieht, sondern vielmehr auf das „Verhältnis der Vielen zueinander“.²⁹³

Der Vorteil dieser Deutung zeigt sich, sobald Spinozas Unterscheidung zwischen der „*multitudo libera*“ und der „*multitudo jure belli*“ – einer *multitudo*, die wortwörtlich „aus dem Kriegsrecht“ hervorgeht – betrachtet wird. Durch sie deutet die Unterscheidung nun explizit auf die Art des Verhältnisses zwischen der *multitudo* und der Herrschaft.²⁹⁴ Vorteile erweisen sich auch bei der Betrachtung

287 Siehe TP, III, § 7. Vgl. auch E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung: „[...] nichts Geeigneteres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem übereinstimmten, daß die Geister und Körper von allen zusammen gleichsam [*quasi*: gleichwie, als ob – N. A.] einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden [...]“

288 Siehe z. B. in Spinoza, 2010a.

289 Die *multitudo* als *popolo*/Volk findet sich beispielsweise im Italienischen in: Spinoza, 1999. Beispiel einer deutschen Übersetzung mit der *multitudo* als Volk: Spinoza, 1988.

290 Vgl. z. B. Volco, 2012, S. 242.

291 Vgl. Yovel, 1994a, S. 170 f. u. S. 176 f.

292 Siehe Negri, 1982, S. 36

293 Siehe Weingarten, u. M., S. 6.

294 So ändert sich die Übersetzung beispielsweise in TP, V, § 6: „Freilich ist zu beachten, daß ich unter einem Staat [*imperium*, N. A.], von dem ich gesagt habe, daß er zu dem genannten Zweck eingerichtet ist, einen solchen verstehe, den eine freie Menge [*multitudo libera*, N. A.] eingerichtet hat, nicht aber einen solchen, den man sich über eine [...] Bevölkerung durch Kriegsrecht [*multitudinem jure belli*, N. A.] verschafft. Eine freie Menge wird nämlich mehr von Hoffnung als von Furcht, eine unterworfenen hingegen mehr von Furcht als von Hoffnung geleitet; jene ist darauf aus, das Leben zu gestalten, diese nur, dem Tod zu entrinnen; jene, sage ich, ist da-

der unterschiedlichen Verwendungsweise des Begriffs zwischen dem *Theologisch-politischen Traktat* und dem *Politischen Traktat*. Statt auf gänzlich andere Begriffe zu verweisen, handelt es sich nun allein um Unterarten desselben Oberbegriffes. Zudem steht die *multitudo* auch im *Theologisch-politischen Traktat* eindeutig für eine Form des Miteinanders, also eben des Verhältnisses der Vielen zueinander.

Unter diesem Gesichtspunkt trifft die Bezeichnung der „*multitudo*“ als einer „Menge“ vom Sinngehalt her durchaus auf die Bedeutung der „*multitudo*“ zu, wie Spinoza sie im *Theologisch-politischen Traktat* verwendet. Die „*multitudo*“ allerdings auch mit Bezug zum *Politischen Traktat* schlicht als eine „Menge“ zu bezeichnen, gibt nach dieser Deutung von Michael Weingarten den eigentlichen Sinn des Begriffes in diesem Werk nicht wieder. Diese Vielzahl von möglichen Lesarten zeigt im Grunde die Vieldeutigkeit des Begriffs und lässt sich letztendlich nicht endgültig entscheiden. Deshalb wird hier auch von der „*multitudo*“ gesprochen werden und nicht von einer „Menge“.

Im Zusammenhang mit der *multitudo jure belli* schlägt Weingarten vor, „*jure belli*“ – „aus dem Kriegsrecht“ – nicht im Sinne einer Unterwerfung im Zuge eines Krieges, sondern allgemeiner gefasst als die Herrschaft zu verstehen, die sich auf Gewalt und Furcht gründet. Da Furcht nach Spinoza auf Unvernunft und entsprechend Unfreiheit schließen lässt, würde die „*multitudo jure belli*“ diesem Vorschlag folgend schlicht zur „unfreien *multitudo*“²⁹⁵ werden. Sie würde dann zum Gegenbegriff der freien *multitudo*: Während die unfreie *multitudo* zwar geordnet ist, allerdings auf eine unvernünftige Art und Weise,²⁹⁶ ist die freie *multitudo* ausdrücklich vernünftig geordnet.²⁹⁷ Dank der Einheitlichkeit eines gemeinsamen Oberbegriffs in der Verwendung zwischen dem *Theologisch-politischen Traktat* und dem *Politischen Traktat* lässt sich dadurch eine Unterscheidung in drei Ex-

rauf aus, eigenständig zu leben, diese wird gezwungen, dem Sieger untertan zu sein; diese heißt deshalb versklavt, jene frei.“ Statt um eine „besiegte“ handelt es sich nun allgemeiner betrachtet um eine „beherrschte“ *multitudo*.

295 Siehe Weingarten, u. M., S. 6.

296 Hierzu schreibt Weingarten: „Zwar könnte man vielleicht auch sagen, dass die unfreie *multitudo* in gewisser Weise wie von einem Geist geleitet agiert. Aber von diesem Geist – wenn es denn einer ist und sein kann – müsste gelten, dass er seine ratio nicht oder zumindest nicht vernünftig gebraucht.“ (Siehe Weingarten, u. M., S. 6.) Angesichts Spinozas Auffassung, wonach „nicht der Grund des Gehorsam“, sondern der Gehorsam an sich einen Untertanen ausmacht, (Siehe TTP, XVII, S. 249) könnte auch mit Bezug zur unfreien *multitudo* durchaus von „einem Geist“ gesprochen werden, aber eben einem – wie es Weingarten zuletzt formuliert – nicht allzu vernünftigen.

297 Siehe Weingarten, u. M., S. 4 u. S. 6.

tremen erkennen. Wie die drei Ecken eines Dreiecks – neben dem Kreis eine bei Spinoza beliebte geometrische Figur²⁹⁸ – stünden sich die *multitudo*, die *multitudo jure belli* und die *multitudo libera*, also die vollkommene Unordnung, die unvernünftige Gewaltordnung und als Drittes die vom Hass befreite Ordnung der Vernunft als die Extremzustände gegenüber, welche die *multitudo* einnehmen kann.

Nun ist die Unvernunft gleichbedeutend mit Ohnmacht, Vernunft mit Wirkungsmacht. Eine geordnete *multitudo* ist mächtiger als eine ungeordnete. Die Macht, dank der die Gesetze vom Staat gewährleistet werden, entspringt zugleich gerade dieser Macht der *multitudo*, die eine Folge der Wirkung des Staates ist. Ohne den Staat und seine Wirkung ist die *multitudo* gänzlich unvernünftig und ohnmächtig. Ohne eine vernünftig geordnete und somit mächtige *multitudo* bleiben der Staat und seine Entscheidungsträger selbst auch ohnmächtig.²⁹⁹ Dies hat unweigerlich Auswirkungen auf die unfreie, sprich auf die durch Furcht geordnete *multitudo*, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird.

Die Macht der *multitudo* bildet also die Grundlage der Macht des Staates. Dies geschieht, indem jeder Einzelne seine Mittel und Fähigkeiten, sprich seine Wirkungsmacht dem Staat zur Verfügung stellt. So kann dieser die nötige Macht in sich vereinen, um seine Bürger sowohl vor äußeren Feinden wie vor Gesetzesbrechern zu schützen und ein vernünftiges Zusammenleben zu ermöglichen.³⁰⁰ Diese Machtübertragung von den Menschen an den Staat kann im Sinne der Übergabe materieller Mittel der Macht verstanden werden. So spricht Spinoza davon, wie die Bürger dem Staat ihr Kriegsgerät und ihre militärischen Einrich-

298 Nicht umsonst verwendet Spinoza das Dreieck in mehreren Passagen der *Ethik* als Darstellungsbeispiel seiner Thesen.

299 Vgl. TP, III, § 7: „[...] daß, wie im Naturzustand [...] derjenige Mensch am mächtigsten ist und am meisten unter eigenem Recht steht, der von der Vernunft sich leiten läßt, auch dasjenige Gemeinwesen am mächtigsten ist und am meisten unter eigenem Recht steht, das auf der Vernunft sich gründet und dadurch sich regiert. Denn das Recht des Gemeinwesens [*civitatis jus*, N. A.] wird von der Macht der Menge [*potentia multitudinis*, N. A.], die wie von einem Geist geleitet wird, her bestimmt. Diese geistige Einheit wäre aber in keiner Weise denkbar, wenn nicht das Gemeinwesen im höchsten Maße auf das aus wäre, was die gesunde Vernunft als nützlich für alle Menschen ausgibt.“

300 Vgl. TTP, XVI, S. 237: „Auf diese Weise also kann sich ohne irgendwelchen Widerspruch gegen das natürliche Recht eine Gesellschaft bilden [...]; es braucht eben nur jeder die ganze Macht, die er besitzt, auf die Gesellschaft zu übertragen, die damit das höchste Recht der Natur auf alles hat, d. h. die allein die höchste Regierungsgewalt innehat [...].“

tungen übergeben.³⁰¹ Allerdings sind beispielsweise auch finanzielle Mittel und persönliche Fähigkeiten gemeint, die dem Staat zur Verfügung gestellt werden.

Mit dieser Machtübertragung unterwerfen sich die Menschen den Beschlüssen der staatlichen Entscheidungsträger und tragen zur Schaffung des Staates bei. Die Macht des Staates wird zur „höchsten Gewalt“, der *summa potestas* innerhalb der Gemeinschaft, zur vereinten Macht der vielen Einzelnen. Die Macht des Staates überragt die der Einzelnen als Einzelne und auch die aller gesellschaftlichen Gruppen. Der Staat ist zur höchsten Gewalt gegenüber den Bürgern geworden, der alle gehorchen müssen. Spinoza spiegelt dieses Verhältnis auch in seiner Begriffswahl wieder. So spricht er zwar von der „*potentia multitudinis*“. Allerdings bildet diese *potentia* die Grundlage eben für die *summa potestas*, die höchste Gewalt. Dieser Wechsel der Ausdrucksweise soll auf die Unterschiede zwischen der Macht der *multitudo* und der Macht des Staates hinweisen. Während die Macht des Staates stets aktiv ist, daher eine *potestas*, kann die der *multitudo* rein passiv sein – und ist es zumeist auch –, daher allein *potentia*.³⁰²

Sollte allerdings eine Person oder eine Gruppe mächtiger werden, als der Staat es ist, wird diese Person oder Gruppe zur höchsten Gewalt und stellt zukünftig im Grunde den Staat dar. Diese (anfangs nicht staatliche) Macht kann auch auf der Unterstützung des Volkes beruhen, wenn die Macht dieser Person oder Gruppe beispielsweise in einer vom Volk anerkannten moralischen Autorität liegt.³⁰³ Da sie eine größere Macht in sich vereint, als der gegenwärtige Staat sie innehat, ist es ihm nicht möglich, im Falle eines Gesetzesbruchs durch diese Person oder Gruppe Sanktionen gegen sie zu vollstrecken. Zugleich könnte sie dem Staat ungestraft Schaden zufügen, sollten die Beschlüsse der Entscheidungsträger des gegenwärtigen Staates ihrem Willen widersprechen. Ein Beispiel sind Regionen oder Länder, in denen zwar der Form nach noch ein Staat besteht, in Wahrheit aber die organisierte Kriminalität oder Rebellengruppen herrschen. In einem solchen Zusammenhang kann von de-facto-Regimes gesprochen werden. Diese

301 Vgl. TP, VII, § 17: „Ein bewaffneter Mensch steht nämlich mehr unter eigenem Recht als ein unbewaffneter [...]; und die Bürger übertragen ihr Recht uneingeschränkt auf einen anderen und unterwerfen sich gänzlich seiner Obhut, sobald sie ihm die Waffen übergeben und die Befestigungsanlagen ihrer Städte anvertrauen haben.“

302 Vgl. Terpstra, 1994, S. 95 f.

303 Vgl. TTP, XIX, S. 293: „Denn jeder weiß, welche Bedeutung das Recht und die Autorität in geistlichen Angelegenheiten in den Augen des Volkes hat, und wie sehr jedermann von dem Worte dessen abhängig ist, der diese Autorität besitzt, so sehr, daß man geradezu behaupten kann: wem diese Autorität zusteht, der übt die größte Herrschaft über die Herzen aus.“

sind „nichtstaatliche Fraktionen, die über einen Teil des Staatsgebiets eine stabilisierende Kontrolle ausüben.“³⁰⁴

Ein anderes Beispiel sind Länder, in denen jeder Beschluss der Entscheidungsträger von Interessengruppen stark beeinflusst oder gar diktiert wird. Ein Beschluss der Entscheidungsträger kann unter solchen Umständen nur erfolgreich umgesetzt werden, solange er von denen, die mächtiger sind, gewollt oder zumindest geduldet wird. Beschlüsse aber, die gegen die tatsächlich Mächtigen gerichtet sind, können vom Staat nicht umgesetzt werden, da es ihm eben an der nötigen Macht ihnen gegenüber fehlt.³⁰⁵ Es ergibt sich also aus Spinozas Theorie eine begriffliche Unterscheidung zwischen denen, die tatsächlich die Gesetze festlegen und denen, die öffentlich den Anspruch darauf erheben. Meistens stimmen beide Kategorien von Personen überein, allerdings nicht immer. Dieser Fall ist für die Frage nach der Beständigkeit wesentlich: Entwickeln sich die gesellschaftlichen Zustände zu so einer Sachlage, kann von einem instabilen und ab einem gewissen Moment sogar von einem destabilisierten Staat gesprochen werden.

Wo also eine Interessengruppe oder die organisierte Kriminalität das Geschehen bestimmt und der Staat ihr gegenüber ohnmächtig ist, hat in Wahrheit diese Gruppe die Amtsgewalt inne. Diese Möglichkeit betrifft nicht nur die Beziehung zwischen dem Staat und den Bürgern. Sie findet sich auch innerhalb des Staates selbst wieder. Wenn derjenige oder diejenigen, die offiziell die staatlichen Entscheidungsträger stellen, tatsächlich nicht die Macht haben, ihre Entscheidungen innerhalb des Staates durchzusetzen; oder aber wenn sie in ihren Entscheidungen von anderen Mitgliedern des Staates grundlegend abhängig sind, dann stellen diese anderen in Wahrheit die staatlichen Entscheidungsträger dar und nicht diejenigen, die amtlich als solche gelten.³⁰⁶ In solch einem Fall aber kann nicht unbedingt von einem instabilen Staat gesprochen werden. Solange die Bürger die getroffenen Entscheidungen ohne Weiteres befolgen, hat der Staat Bestand. Die Gefahr für die Beständigkeit ist

304 Siehe Schröder, 2007, S. 58.

305 Vgl. TTP, XIX, S. 293 f.: „Denn worüber können die höchsten Gewalten noch entscheiden, [...] wenn sie immer erst die Meinung eines anderen abwarten müssen, der ihnen sagt, ob das, was sie für nützlich halten, auch fromm ist oder gottlos; vielmehr wird alles sich nach der Entscheidung dessen richten, der das Recht hat, zu beurteilen und zu entscheiden, was fromm oder gottlos, recht oder unrecht ist.“

306 Vgl. TP, VI, § 5: „[...] der von der Menge [*multitudo*, N. A.] zum König Gewählte [sucht] sich Feldherren, Ratgeber oder Vertraute [...], denen er das eigene Wohl und das aller Bürger anvertraut, so daß der Staat, der für eine absolute Monarchie gehalten wird, in der Praxis tatsächlich eine Aristokratie ist, allerdings keine offene, sondern eine versteckte und deshalb die allerschlechteste.“

hier eher indirekt, weil unter solchen Umständen unvernünftige Beschlüsse und Handlungen seitens des Staates wahrscheinlicher werden.

3.2.1 Die Sanktionen und die staatlichen Gesetze

Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gesetzen der Menschen und denen der Natur. Im Gegensatz zu den Gesetzen der Natur liegt es im Wesen staatlicher Gesetze, von den Menschen gebrochen werden zu können. Ihnen fehlt die Eigenschaft der absoluten Notwendigkeit, wie sie den Gesetzen der Natur zukommt. Um die Gefahr eines Bruches zu verringern, sehen die staatlichen Gesetze für den Fall ihrer Verletzung eine Sanktion vor. Sanktionen sind daher ein grundlegendes Element staatlicher Gesetze. Durch sie werden die Menschen dazu gebracht, das Gesetz auch in Situationen zu beachten, in denen ihre Leidenschaft sie dazu bringen würde, es zu missachten.³⁰⁷ Somit beeinflusst bereits die Androhung die Entscheidungen der Menschen im Sinne der Gesetze.

Die Sanktion nutzt dabei eine grundlegende Eigenschaft der menschlichen Natur aus. Es liegt in der Natur des Menschen, zwischen zwei Übeln das geringere zu bevorzugen.³⁰⁸ Ist die angedrohte Strafe hoch genug, stellt es für den Handelnden das geringere Übel dar, dem Gesetz zu gehorchen statt Leidenschaften wie dem Hass und der Habgier zu folgen. Mit Hilfe der natürlichen Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Wesens wird die Notwendigkeit der staatlichen Gesetze erzeugt. Aus diesem Grund sieht Spinoza in der erfolgreichen Androhung von Sanktionen ein wesentliches Kennzeichen staatlicher Gesetze, da nur so das Merkmal der Notwendigkeit hergestellt werden kann, das ihnen ansonsten fehlt.³⁰⁹ So hat

307 Vgl. E, IV, Lehrsatz 37, Anmerkung 2: „Auf welche Weise sich das bewerkstelligen läßt [...], ist,] daß kein Affekt anders als mit Hilfe eines stärkeren Affekts gehemmt werden kann, der dem zu hemmenden entgegengesetzt ist, und daß ein jeder sich des Schädigens aus Furcht vor einem größeren Schaden enthält.“

308 Vgl. TTP, XVI, S. 235: „Es ist ein allgemeingültiges Gesetz der menschlichen Natur, daß niemand etwas, das er für gut hält, vernachlässigt, es sei denn in der Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Schaden, ferner daß niemand ein Übel erträgt, es sei denn, um ein größeres Übel zu vermeiden oder in der Hoffnung auf ein größeres Gut. Das bedeutet: jeder wählt unter zwei Gütern dasjenige, das er für das größere hält, und unter zwei Übeln, was ihm als das kleinere erscheint. Ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, größer oder kleiner erscheint, nicht daß es sich notwendig so verhielte, wie er urteilt.“

309 Vgl. TP, III, § 8: „[...] es] ist auch zu beachten, daß die Untertanen so weit nicht unter eigenem Recht stehen, sondern unter dem des Gemeinwesens, wie sie dessen Macht und die damit verbundenen Drohungen fürchten oder wie sie den staatlichen Zustand [...] lieben [...]. Daraus folgt, daß all die Handlungen, zu denen niemand

„derjenige das höchste Recht allen gegenüber [...], der die höchste Gewalt besitzt, vermöge deren er alle gewaltsam zwingen und durch die Furcht vor der härtesten Bestrafung, die alle gleichmäßig fürchten, im Zaume halten kann.“³¹⁰

Es gibt allerdings Handlungen, die nicht verboten oder befohlen werden können, da die Menschen sie aufgrund der Gesetze ihrer Natur vollbringen müssen oder nicht vollbringen können. Ein Beispiel, das Spinoza ausführlich in seinem *Theologisch-Politischen Traktat* behandelt, ist das des menschlichen Urteilsvermögens. Keine Strafe kann einen Menschen davon abhalten, sich ein Urteil über die Ereignisse zu bilden.³¹¹ Der Staat wird „es doch nie dahin bringen, daß die Menschen darauf verzichten, nach ihrem Sinne über die Dinge zu urteilen und sich dabei bald diesem, bald jenem Affekt hinzugeben.“³¹² Zudem ist es nicht einmal vernünftigen Menschen immer möglich, zu schweigen oder gar zu lügen.³¹³ Irgendwann äußert jeder, unabhängig von der Härte der vorgesehenen Sanktion, öffentlich seine wahre Meinung.³¹⁴ Im Gegenteil, gerade das Verbot und die angedrohten Sanktionen verleiten dazu, die Redefreiheit mit starker Leidenschaft einzufordern,³¹⁵ und eine gegebenenfalls erlittene Sanktion wird in solch einer Situation ehrenvoll und nicht als Schmach betrachtet.³¹⁶

durch Belohnungen oder durch Drohungen gebracht werden kann, nicht Gegenstand der Rechtsgesetze eines Gemeinwesens sind.“

310 Siehe TTP, XVI, S. 237.

311 Vgl. TP, III, § 8: „Beispielsweise kann niemand seine Urteilsfähigkeit aufgeben; denn welche Belohnungen oder Drohungen können einen Menschen zu dem Glauben bringen, daß das Ganze nicht größer ist als einer seiner Teile [...], allgemein gesprochen, dazu bringen, daß er das Gegenteil von dem, was er fühlt oder denkt, glaubte? Durch welche Belohnungen oder Drohungen sollte ferner ein Mensch dazu gebracht werden, den zu lieben, den er haßt, oder den zu hassen, den er liebt? [...] Wollten wir trotzdem sagen, das Gemeinwesen habe das Recht oder die Gewalt, dergleichen zu befehlen, so nur in dem Sinne, wie sich sagen ließe, ein Mensch könne zu Recht toll und verrückt sein.“

312 Siehe TTP, XX, S. 300.

313 Vgl. TTP, XX, S. 300 f.: „Denn auch die Klügsten, vom Volk ganz abgesehen, wissen nicht immer zu schweigen. Es ist ein allgemein menschlicher Fehler, anderen seine Gedanken anzuvertrauen, auch wenn Schweigen am Platze wäre.“

314 Vgl. TTP, XX, S. 305: „Denn alle, welche die in den Gesetzen verdamnten Ansichten für richtig halten, werden den Gesetzen nicht gehorchen können [...]“

315 Vgl. TTP, XX, S. 304 f.: „Aber weit entfernt, daß wirklich alle nur nach der Vorschrift redeten, würden die Menschen gerade um so hartnäckiger auf der Redefreiheit bestehen, je mehr man sie ihnen zu nehmen trachtete [...]“

316 Vgl. TTP, XX, S. 306: „Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, der fürchtet den Tod nicht wie der Verbrecher und fleht nicht um den Erlaß der Strafe; seine Seele wird nicht durch die Reue über eine schlimme Tat bedrückt, als eine Ehre, nicht

Darüber hinaus wird eine gegebenenfalls vollstreckte Strafe viele andere Menschen in solch einem Fall nicht von einem Gesetzesbruch abschrecken. Umgekehrt, die Sanktion wird auf sie wie eine Aufforderung wirken, dem Verurteilten beizustehen, das Gesetz des Staates zu brechen und Freiheit einzufordern.³¹⁷ Aus diesen Gründen widerspricht ein Gesetz der Vernunft, sobald es die Meinungsäußerung verbietet.³¹⁸ Schließlich sind die „Menschen [...] in der Regel so beschaffen, daß ihnen nichts so unerträglich ist, als wenn Ansichten, die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten [...]. Dann verabscheuen sie die Gesetze und erlauben sich alles gegen die Behörden, und sie halten es nicht für schimpflich, sondern für höchst ehrenvoll, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jeden möglichen Frevel zu versuchen.“³¹⁹

Ein historisches Beispiel ist das Verbot der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands (SAD, seit 1891 SPD) von 1878.³²⁰ Dieses Verbot, statt die Gesinnung der Wähler der SAD zu ändern, traf allein die öffentlichen Ausdrucksformen ihrer Überzeugungen, die fortan von Mund zu Mund weiterverbreitet wurden. Zudem stieg die Überzeugung von der Verwerflichkeit der herrschenden Verhältnisse, und „der Glorienschein des Märtyrers um das Haupt der verfolgten Führer“ festigte sich.³²¹ Der Stimmenanteil der Arbeiterpartei stieg von 9,1 Prozent (als SAD) in der letzten Wahl vor dem Verbot 1877³²² auf 19,7 Prozent (als SPD) in der ersten Wahl kurz nach der Aufhebung des Verbots 1890.³²³ Die Mittel der Gewalt waren vollständig fehlgeschlagen.³²⁴

als eine Strafe erachtet er es, für die gute Sache zu sterben, und als ruhmvoll, für die Freiheit den Tod zu erleiden.“

317 Vgl. TTP, XX, S. 308 f.: „Denn wo man sich umgekehrt bemüht, den Menschen diese Freiheit zu nehmen, und wo man die Meinungen Andersdenkender vor Gericht zieht [...], da wird an rechtschaffenen Leuten ein Exempel statuiert, das eher nach einem Martyrium aussieht und das die anderen mehr erbittert und zum Mitleid, ja zur Rache bewegt, als daß es sie abschreckt.“

318 Vgl. TTP, XX, S. 300: „Wenn also niemand die Freiheit aufgeben kann, zu urteilen und zu denken, wie er will, sondern ein jeder nach dem höchsten Recht der Natur Herr seiner Gedanken ist, so kann der Erfolg nur ein sehr unglücklicher sein, wenn man in einem Staat versuchen will zu bewirken, daß die Menschen, so verschieden und entgegengesetzt auch ihre Gedanken sind, bloß nach der Vorschrift der höchsten Gewalten reden.“

319 Siehe TTP, XX, S. 305.

320 Vgl. Brandt, 1981, S. 256.

321 Vgl. Berlepsch, 1925, S. 21 f.

322 Vgl. Brandt, 1981, S. 256.

323 Ibid. S. 258.

324 Vgl. Berlepsch, 1925, S. 21.

Kein Mensch kann sich also stetig dem Drang entziehen, sich mitzuteilen und keine Sanktion ist imstande, die Menschen dauerhaft davon abzuhalten. Es sind die Gesetze der menschlichen Natur, welche die Menschen notwendigerweise dazu führen, unabhängig von der Härte der Sanktion solche Verbote früher oder später zu brechen und das auszusprechen, was sie für richtig halten. Staatliche Gesetze also, welche die Menschen dazu nötigen, ihre Meinungen zu verschweigen und ihre Mitmenschen anzulügen, können auf Dauer nicht durchgesetzt werden. Da solche Verbote etwas Widernatürliches und daher Unmögliches verlangen und somit die Wirksamkeit ihrer Sanktionen einbüßen, widersprechen sie der Vernunft und sind im Grunde vom Begriff her keine gültigen staatlichen Gesetze. Dies begrenzt sich allerdings nicht allein auf die Frage der Meinungsfreiheit. Allgemein betrachtet gehört nach Spinoza „am wenigsten zum Recht des Gemeinwesens [...], was bei den meisten Empörung hervorruft.“³²⁵ Auch ein Verbot von Handlungen, bei denen Dritte nicht oder nur sehr indirekt zu Schaden kommen, wird als willkürlich empfunden und verleitet dazu, es zu missachten.³²⁶

3.2.2 Die Unbeständigkeit einer auf Unfreiheit beruhenden Herrschaft

Sein Gedanke der *potentia multitudinis* und seine Überlegungen zur Beziehung zwischen der Vernunft der staatlichen Gesetze und der Wirksamkeit ihrer Sanktionen leiten Spinozas Ansichten über die Instabilität einer auf Unfreiheit beruhenden Herrschaft ein. Die Macht des Staates geht von den Menschen aus. Sie ist insofern von ihrer Macht abhängig, wie die Tätigkeit eines jeden Bürgers dazu führt, dem Staat die Gewährleistung der Gesetze zu ermöglichen, indem die Bürger beispielsweise regelmäßig ihre Steuern zahlen. Doch täuscht diese Abhängigkeit des Staates von der Macht der Bürger nicht über das grundlegende Merkmal der Beziehung zwischen ihnen hinweg. Die Macht des Staates geht zwar von den Bürgern aus; allerdings wendet sie sich gleich darauf gegen sie selbst. Mit Hilfe der Macht, die sie ihm übertragen, führt der Staat die Bürger dazu, sich seinen Entscheidungen zu unterwerfen. Die Macht der Bürger ist nicht die

325 Siehe TP, III, § 9.

326 Vgl. TP, X, § 5: „Man hat oft versucht, diesem Übel durch Gesetze gegen den Luxus vorzubeugen, aber vergebens. Denn alle Rechtsgesetze, die sich, ohne einen anderen zu lädieren, verletzen lassen, werden nicht ernst genommen; weit davon entfernt, die Begierden und Lüste der Menschen zu zügeln, stacheln sie diese im Gegenteil noch an, denn immer trachten wir nach dem, was verboten ist, und begehren das, was man uns verweigert.“

Macht des Einzelnen gegenüber dem Staat. Vielmehr ist sie die staatliche Macht gegenüber dem Einzelnen.

Solange die Menschen dem Staat vereinzelt gegenüberstehen, wendet sich ihre Macht gegen sie selbst, sobald sie nicht mit den Beschlüssen der staatlichen Entscheidungsträger übereinstimmen. Widersprechen die Gesetze den Ansichten und Bestrebungen vereinzelter Menschen, bleibt der Staat die höchste Gewalt und hat genügend Wirkungsmacht, Gesetzesbrecher im Allgemeinen zu sanktionieren. Einzelne, die, den angedrohten Sanktionen zum Trotz, die staatlichen Gesetze brechen, können die Macht des Staates nicht bezwingen, solange die große Mehrheit der Bürger die Gesetze weiterhin beachtet und dem Staat treu bleibt.³²⁷ Die Androhung von Sanktionen stellt in diesem Fall ein erfolgreiches Mittel dar, um den einzelnen abtrünnigen Bürger zum Gehorsam zu nötigen, da der Staat auch ohne diesen Einzelnen weiterhin mächtig genug bleibt. Dies stellt die Grundsituation zwischen den Bürgern und dem Staat dar.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Menschen laut Spinoza den Staat unbedingt als eine Gefahr für ihr eigenes Erhaltungstreben betrachten. Schließlich bestehen wesentliche Anreize für den Staat, vernünftige Gesetze zu erlassen. Die Mittel, die der Staat für seine Wirkungsmacht benötigt, sind allein dort vorhanden, wo die Menschen gemäß der Vernunft ihre Wirkungsmacht entfalten und ihr Erhaltungstreben erfolgreich umsetzen. Gesetze, die im Widerspruch mit dem Conatus der Menschen und allgemein mit den Gesetzen der menschlichen Natur stehen, verringern die Wirkungsmacht der Bürger und somit auch die des Staates und gefährden letztendlich seinen Fortbestand. Zudem verleitet ein Gesetz, das der menschlichen Natur widerspricht, die Menschen leicht dazu, dem Staat nur noch vordergründig zu gehorchen, sich ihm gegebenenfalls zu widersetzen³²⁸ oder ihm sogar Schaden zuzufügen.³²⁹ Je vernunftwidriger nun das Gesetz ist, desto

327 Vgl. TP, III, § 8: „Mag ja auch ein Tor oder ein Narr durch keine Belohnungen und Drohungen dazu gebracht werden können, Anordnungen zu befolgen, und mag der eine oder andere [...] die Rechtsgesetze des Staates für schlimmer als jedes Übel halten, so sind in einem Gemeinwesen dessen Rechtsgesetze doch nicht wirkungslos, da ja die größte Zahl seiner Bürger von ihnen umfaßt wird.“

328 Vgl. TP, III, § 9: „Denn sicherlich liegt es in der Natur der Menschen, sich konspirativ zusammenzutun, sei es aufgrund einer gemeinsamen Furcht, sei es aus dem Verlangen, einen gemeinsam erlittenen Schaden zu rächen [...].“

329 Vgl. TTP, V, S. 84 f.: „Trotzdem läßt sich die menschliche Natur nicht ohne weiteres zwingen [...]. Denn solange die Menschen nur aus Furcht handeln, tun sie etwas, dem ihr Wille am meisten widerstrebt, und denken nicht an die Nützlichkeit und Notwendigkeit dessen, was sie tun sollen, sondern sind nur darauf bedacht, nicht auf Leib und Leben angeklagt zu werden. Ja, sie können nicht umhin, sich über das

mehr Menschen verhalten sich dementsprechend. Der Staat ist allerdings auf die Zuverlässigkeit und die Zustimmung seiner Bürger angewiesen. Schließlich sind diejenigen, die sich gegen ihn erheben, nicht bereit, seine Gesetze und Anweisungen zu befolgen³³⁰ und ihm ihre Wirkungsmacht zur Verfügung zu stellen. So schwindet unter diesen Umständen die Macht des Staates.³³¹

Je mehr Menschen sich gegen den Staat auflehnen, desto wahrscheinlicher wird ihre gemeinsame Wirkungsmacht größer als die des Staates. Dadurch wird er der Gefahr ausgesetzt, letztendlich nicht mehr höchste Gewalt und nicht mehr Staat zu sein. Daraus ergeben sich für den Staat Anreize, Gesetze zu erlassen, die der Vernunft entsprechen und daher die Wirkungsmacht seiner Bürger fördern und ihrem Conatus dienen. Grundlage der Gesetze des Staates müssen folglich Verhaltensregeln sein, die das Handeln eines vernünftigen Menschen gegenüber seinen Mitmenschen ausmachen. Anderenfalls ist nicht nur die erfolgreiche Ausführung der Aufgaben des Staates gefährdet, sondern auch sein Fortbestand als solcher und die Stellung seiner Entscheidungsträger. Wenn diese sich entgegen der Vernunft nicht um das Wohl der Bürger sorgen, gefährden sie ihre eigene Wirkungsmacht.³³² Aufgrund der Beziehung zwischen seinen Begriffen der *potentia agendi* und der Freiheit bedeutet die Förderung der einen stets auch die der anderen. Nur auf den ersten Blick erscheint eine Herrschaft als mächtig, unter der die Menschen in Unfreiheit leben. Tatsächlich aber ist sie nach Spinoza Opfer ihrer eigenen geistigen Ohnmacht.

Ein Staat, dessen Gesetze und Entscheidungen im Widerspruch zur Vernunft und dem Streben nach Erhaltung des eigenen Seins vieler Menschen stehen, unterminiert also die Grundlage seiner eigenen Macht. Er fügt seinen Bürgern

Unglück und den Schaden des Herrschers zu freuen, auch wenn es mit großem Schaden für sie selbst verbunden ist; sie müssen ihm alles Übel wünschen und, wo sie können, auch zufügen.“

330 Vgl. TTP, XVII, S. 250 f.: „Vernunft und Erfahrung lehren so klar wie möglich, daß der Bestand einer Regierung in erster Linie abhängig ist von der Treue der Untertanen, von ihrer Tüchtigkeit und ihrer Zuverlässigkeit bei der Ausführung von Befehlen.“

331 Vgl. TP, III, § 9: „[...] und weil das Recht des Gemeinwesens [*jus civitatis*, N. A.] von der gemeinsamen Macht der Menge [*multitudinis potentia*, N. A.] her definiert wird, verringert sich sicherlich dessen Recht, d. h. dessen Macht, in dem Maße, in dem es selber Veranlassung gibt, daß viele sich [...] zusammenrotten.“

332 Vgl. TTP, V, S. 85: „Weiter folgt daraus, daß die Gesetze bei jeder Regierung so eingerichtet werden müssen, daß die Menschen nicht so sehr durch die Furcht als durch die Hoffnung auf ein Gut, das ihnen höchst begehrenswert ist, in Schranken gehalten werden; denn auf diese Weise erfüllt jeder eifrig seine Pflicht.“

Schaden zu, wodurch er sich selbst schadet und sie gegebenenfalls auch noch dazu verleitet, sich gegen ihn aufzulehnen. Die Androhung von Sanktionen durch den Staat ist letztendlich nicht imstande, schädigende Auswirkungen einer mehrheitlichen Abneigung der Menschen gegen ihn zu verhindern. Um auf Dauer fortbestehen zu können, muss der Staat die Gesetze der menschlichen Natur beachten und die menschlichen Affekte berücksichtigen.

Statt die Menschen durch Furcht zur Befolgung von Gesetzen zu nötigen, die im Widerspruch zu ihrem Wohl stehen, ist es also im Sinne der Entscheidungsträger, die staatlichen Gesetze der Förderung des Strebens nach Selbsterhaltung aller unterzuordnen.³³³ So wirkt der vernünftige Staat auf ein friedliches und vernünftiges Miteinander hin, und zwar nicht im Sinne eines gefühllosen Kosten-Nutzen-Kalküls, sondern vielmehr ehrlicher Freundschaft ohne gegenseitige Konkurrenz.³³⁴ Ein Miteinander freilich, das zugleich auch eine Voraussetzung für den Fortbestand des Staates selbst darstellt. Nicht umsonst steht schon bei Aristoteles geschrieben: „Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält“.³³⁵ Da die Vernunft mit der Freiheit der Einzelnen einhergeht, ist die erfolgreiche Förderung dieser Freiheit durch den Staat Bedingung für die Stabilität seiner Macht.

333 Vgl. TTP, XVII, S. 250: „Darum steht derjenige am meisten unter der Herrschaft eines anderen, der willens ist, aus ganzem Herzen dem anderen in allen seinen Befehlen zu gehorchen, und folglich hat der die größte Herrschaft, der über die Herzen der Untertanen gebietet.“

334 Vgl. Wolf, 2001, S. 80.

335 Siehe Aristoteles, 1995a, S. 182, 1155a 23.

4. Der freie Staat bei Spinoza

Im dritten Kapitel wurde gezeigt, wie nach Spinoza ein Staat, der versucht, sich durch Gewalt den Gehorsam der Bürger zu sichern, auf Dauer nicht beständig sein kann. Für den Fortbestand des Staates bedarf es vielmehr der Zustimmung der Bürger. Sie kann allerdings nur zustande kommen, wenn die Gesetze des Staates die Freiheit, die Vernunft, die Wirkungsmacht und den Conatus der Einzelnen fördern. Aus diesem Umstand ergibt sich als Gegenstand dieses vierten Kapitels die für Spinoza wesentliche Frage nach den Bedingungen der Vernunft staatlicher Gesetze und Entscheidungen. Nach Spinoza ist sie wesentlich, weil die staatlichen Entscheidungsträger als Menschen zur Unvernunft neigen. Ein Staat kann daher nicht von Bestand sein, wenn die Gestaltung des Entscheidungsprozesses die mögliche Unvernunft der Entscheidungsträger nicht berücksichtigt. Die Vernunft der Entscheidungen muss vielmehr mit Hilfe des institutionellen Aufbaus gewährleistet werden, indem Anreize für die Entscheidungsträger geschaffen und sie somit in die Lage versetzt werden, trotz ihrer anfänglichen Unvernunft vernünftig zu entscheiden. Ein wesentlicher Aspekt davon soll nach Spinoza die große Anzahl an Entscheidungsträgern und ihre Lebenserfahrung sein. Dadurch wird nach seiner Auffassung eine Ausgewogenheit der Perspektiven innerhalb des Entscheidungsprozesses hergestellt, die im Allgemeinen zu vernünftigen Entscheidungen führt.

Weil für ihn die Macht des Staates von der Macht der *multitudo* herrührt, stellt sich zuletzt noch die Frage, ob bei Spinoza ein Recht auf Widerstand gegenüber einem unvernünftigen Staat besteht. Es ist dabei als ein Recht zu verstehen, geltende Gesetze zu missachten. Daraus ergeben sich die drei Betrachtungsweisen des staatlichen Gesetzes, des Naturrechts und schließlich die Perspektive aus Sicht der Regeln der Vernunft. Aus Sicht des Staates gibt es für Spinoza unweigerlich kein Recht, die staatlichen Gesetze aus irgendeinem Grund zu missachten. Vom Naturrecht her betrachtet, besteht dagegen durchaus ein Recht, die Gesetze des Staates zu missachten. Allerdings hat das Naturrecht bei Spinoza nicht die Bedeutung einer moralischen Legitimation. Das Naturrecht entspricht vielmehr schlicht den unausweichlichen Naturgesetzen.

Nun kann sich der Einzelne den Naturgesetzen nicht entziehen. Es wäre daher nach Spinoza ein Widerspruch, ihm dennoch einen Bruch des Naturrechts vorwerfen zu wollen. Wer also das staatliche Gesetz bricht, hat das Naturrecht dazu, denn alle seine Handlungen geschehen nach den notwendigen Gesetzen der Natur und entsprechen daher dem Recht der Natur.

Zuletzt kann die Frage nach dem Recht auf Widerstand von den Regeln der Vernunft her untersucht werden. Es gibt Passagen in Spinozas Werken, die dahingehend gelesen werden können, als ob ein Gesetzesbruch unter bestimmten Bedingungen der Vernunft entsprechen würde. Andererseits aber beschreibt Spinoza ausdrücklich, wie es der Vernunft stets widerspricht, die Gesetze des Staates zu brechen. Dies gilt nach seiner Auffassung nicht allein aufgrund der drohenden Bestrafung. Auch ist es für das Zusammenleben und letztendlich für den Einzelnen selbst von Vorteil, wenn er ein unvernünftiges Gesetz befolgt statt es zu brechen.

4.1 Die Unvernunft der Entscheidungsträger

Zwar ist der Staat für Spinoza eine notwendige Voraussetzung für ein vernünftiges Zusammenleben. Zugleich aber kann er aufgrund der Unvernunft seiner Gesetze selbst ein vernünftiges Zusammenleben erschweren – gerade bei Spinoza als Leser Machiavellis wird diese Möglichkeit gewissermaßen zu einer Notwendigkeit.³³⁶ Zwar bilden die Freiheit und das Wohl der Bürger den Zweck des Staates, da ihre Förderung im Sinne des Staates selbst und seiner Entscheidungsträger ist. Doch gewährleistet dies für sich allein genommen nicht die Vernünftigkeit der Gesetze und allgemein der staatlichen Beschlüsse. Im Gegenteil, die Entscheidungsträger zeigen oft einen Hang zur Unterdrückung der Freiheit der Bürger und zur Unvernunft – und so schreibt Spinoza in seinem *Theologisch-politischen Traktat*: „Diejenigen, welche die Regierung leiten oder in Händen haben, suchen alle Schlechtigkeiten, die sie begehen, stets mit dem Schein des Rechtes zu umgeben und dem Volk einzureden, daß ihr Handeln ehrenhaft sei.“³³⁷

Weiter schreibt er im *Politischen Traktat*: „Politiker, so glaubt man andererseits, haben es eher auf die Menschen abgesehen, als daß sie für sie Sorge tragen, und man hält sie eher für schlau als für weise.“³³⁸ Diese Unvernunft der Entscheidungsträger und ihrer Entscheidungen und Gesetze ist letztendlich die Ursache der Missstände in der Gesellschaft. Deshalb geht die stärkste Gefahr für die Stabilität des Staates von den Entscheidungsträgern selbst aus, sofern eine vernünftige Regierungsform sie nicht dahin leitet, vernünftig zu entscheiden.³³⁹

336 Vgl. Trucchio, 2008, S. 188.

337 Siehe TTP, XVII, S. 263.

338 Siehe TP, I, § 2.

339 Vgl. TP, V, § 2: „Denn sicherlich sind Aufruhr, Kriege und Mißachtung oder Verletzung von Gesetzen nicht so sehr der Bosheit der Untertanen wie der schlechten Regierungsform eines Staates anzulasten.“

In seinem *Theologisch-politischen Traktat* vertritt Spinoza noch die Hoffnung, die Vernunft der Gesetze und der staatlichen Anordnungen könne dank der Vernunft der staatlichen Entscheidungsträger gewährleistet werden.³⁴⁰ Erst in seinem *Politischen Traktat* nimmt er zur Kenntnis, dass dieser Weg oft unmöglich ist, denn die Entscheidungsträger neigen zur Unvernunft. Doch weshalb? Die Gründe liegen in der menschlichen Natur an sich und zugleich im Zusammenspiel zwischen dieser und der Macht, die jedes Amt innerhalb der staatlichen Körperschaft mit sich bringt. Zuerst zur menschlichen Natur im Allgemeinen – schließlich ist jeder Entscheidungsträger auch nur ein Mensch.³⁴¹ Es gibt zwar Menschen, die eher der Vernunft folgen als andere. Allerdings ist kein Mensch vollkommen vernünftig. Selbst die vernünftigsten Menschen können beispielsweise oft nicht schweigen, selbst wenn es vernünftig wäre.³⁴² Kein Mensch ist imstande, sich stets nur nach der Vernunft zu richten, da es hierfür einer Charakterstärke bedarf, die keiner besitzt.

Nach einigen Interpreten teilt Spinoza die Menschen in eine Minderheit der Vernünftigen (Weisen) und eine Mehrheit der Unvernünftigen ein.³⁴³ Dieser Interpretation steht eine zweite Lesart gegenüber, wonach die Vernunft der Menschen keine Frage der Weisen gegen die Toren ist, sondern vielmehr eine Frage des Grades. Es gibt vernünftiger und weniger vernünftige Menschen. Kein Mensch aber ist vollkommen vernünftig³⁴⁴ – wenngleich einige vollkommen unvernünftig sind.

Der „Weise“ ist für Spinoza eine reine Idealfigur.³⁴⁵ Die Fähigkeit eines vernünftigen Menschen besteht zwar darin, die Unvernunft, der er gleich allen Menschen unweigerlich ausgesetzt ist, zugunsten der Vernunft zu überwinden, anstatt sich

340 Vgl. TTP, III, S. 52: „Zur Gründung und Erhaltung einer Gesellschaft ist aber nicht wenig Geist und Wachsamkeit erforderlich, und darum wird diejenige Gesellschaft sicherer sein, längeren Bestand haben und weniger vom Schicksal abhängig sein, deren Gründung und Leitung hauptsächlich in den Händen kluger und wachsender Menschen liegt; diejenige dagegen, die aus Menschen von ungebildetem Geist besteht, hängt in der Hauptsache vom Schicksal ab und hat weniger lange Bestand.“

341 Vgl. TTP, XVII, S. 251: „Denn alle, Regierende wie Regierte, sind Menschen, und der Genuß ist ihnen lieber als die Arbeit.“

342 Vgl. TTP, XX, S. 300 f.: „Denn auch die Klügsten, vom Volk ganz abgesehen, wissen nicht immer zu schweigen. Es ist ein allgemein menschlicher Fehler, anderen seine Gedanken anzuvertrauen, auch wenn Schweigen am Platze wäre.“

343 Vgl. Strauss, 1996, S. 288. Vgl. auch Yovel, 1994a, S. 170 f. u. S. 176 f.

344 Vgl. Kong, 2006, S. 102 ff. u. S. 115.

345 Vgl. Huenemann, 1998, S. 24. Ich werde mich aufgrund der hier angeführten Passagen an diese zweite Lesart halten.

von ihr zu falschen Entscheidungen verleiten zu lassen. Doch gerade in Machtstellungen sind die Versuchungen für Ehrgeiz, Habgier und Neid am größten und somit die Anforderungen an die eigene Charakterstärke am höchsten.³⁴⁶ Herrschaft verführt also zur Unvernunft;³⁴⁷ und die vollkommene Herrschaft verführt zur vollkommenen Unvernunft.

Die Menschlichkeit der Entscheidungsträger ist die erste Ursache ihrer Unvernunft. Es ist ihre Menschlichkeit vor allem in Gestalt von Neid, Habgier, Ehrgeiz. Doch wirkt sie sich noch auf eine andere Art auf die Vernunft, oder besser auf die Unvernunft der Entscheidungsträger aus, wie am Beispiel des Ehrgeizes erkannt werden kann. Sein Ehrgeiz lässt den Menschen nach Ruhm und Macht streben. Je mehr Macht mit einem Amt verbunden ist, desto mehr treibt sein Ehrgeiz ihn an. Und je ehrgeiziger der Einzelne ist, desto mehr strebt er nach Macht.³⁴⁸ Da aber der Ehrgeiz aus einem Übermaß hervorgeht,³⁴⁹ ist er unweigerlich Ausdruck der Unvernunft des Menschen, da schließlich eine „Begierde, die der Vernunft entspringt, [...] kein Übermaß haben“ kann.³⁵⁰ Zudem liegt es im Wesen eines Unvernünftigen, seinen Mitmenschen etwas zu entwenden, das er für sich selbst begehrt, sofern es für ihn die einzige Möglichkeit scheint, es sich anzueignen.³⁵¹ Die Menschen, die am ehesten nach staatlichen Ämtern streben, sind oft weitaus weniger für sie geeignet. Sie sind unvernünftiger als diejenigen, die sich in ihrem

346 Vgl. TP, VI, § 3: „Niemand ist nämlich so wachsam, daß er nicht manchmal schläft, und niemand von so starkem und lauterem Charakter, daß er nicht manchmal, zumal wenn Charakterstärke besonders vonnöten ist, einknickte und sich besiegen ließe. Und wahrlich ist es Torheit, von einem anderen zu verlangen, was niemand von sich aus erfüllen kann, nämlich für einen anderen wachsender zu sein als für sich selber, der Habgier, dem Neid, dem Ehrgeiz und dergleichen zu entsagen, besonders bei einem Menschen, der täglich dem Antrieb aller Art von Affekten äußerst ausgesetzt ist.“

347 Vgl. TP, VII, § 27: „Den Herrschenden ist der Hochmut eigen. [...] Alle sind arrogant, wenn sie herrschen; alle sind schrecklich, wenn sie nichts fürchten [...]“

348 Vgl. TP, X, § 1: „Da nun die diktatorische Gewalt uneingeschränkt ist, kann es nicht ausbleiben, daß sie für alle Anlaß zur Furcht ist, [...] weil dann jeder Ruhmsüchtige mit größtem Eifer nach dieser ehrenvollen Position strebt.“

349 Vgl. E, III, Definitionen der Affekte 44: „Ehrgeiz ist eine maßlose Begierde nach Ruhm.“

350 Siehe E, IV, Lehrsatz 61.

351 Vgl. E, III, Lehrsatz 32: „Wenn wir uns vorstellen, daß jemand an einem Ding Vergnügen findet, das nur einer allein besitzen kann, werden wir streben zuwege zu bringen, daß er es nicht besitzt.“

Streben nach Macht zurückhalten, denn es ist gerade ihre Unvernunft, die sie dazu antreibt, soviel Macht wie möglich erlangen zu wollen.

Die Unvernünftigen streben also mehr nach Herrschaft als die Vernünftigen. Das allein wäre bereits bedenklich genug, käme da nicht noch gleich die Steigerung der Misere hinterher. Vernünftig sein bedeutet, nach den Regeln der Vernunft zu leben. Nun schreiben diese Regeln dem Einzelnen vor, sich stets vertrauenswürdig zu verhalten, maßhaltend (wenn auch bequem) zu leben³⁵² und seinen Mitmenschen zur Vernunft zu verhelfen. Dies geschieht nicht aus Mildtätigkeit, sondern aus reinster Liebe zu sich selbst. Dieser vernünftigen Selbstliebe, welche die Liebe gegenüber den Mitmenschen umfasst, stehen die „Tugenden“ eines unvernünftigen Menschen gegenüber. Der Unvernünftige ist eher bereit, seine Mitmenschen zu belügen, zu betrügen und ihnen zu schaden. Nun war Spinoza ein überzeugter Interpret Machiavellis, wie seine Verweise auf ihn zeigen.³⁵³

Nach Machiavelli ist es allerdings aus der geschichtlichen Erfahrung her erkennbar, wie die Herrscher oft am erfolgreichsten waren, die dem Vertrauen ihrer Mitmenschen wenig Wert beigemessen haben – eine Erfahrung, die auch Spinoza zu beherzigen weiß.³⁵⁴ So zeigt sich, wie im Wettstreit um die Herrschaft gerade diejenigen im Vorteil sind, die im Versuch, die Herrschaft zu erlangen und zu halten, bereit sind, ihre Mitmenschen zu belügen und sie zu schädigen. Und so schreibt Machiavelli: „Ein kluger Fürst darf daher sein Versprechen nie halten, wenn es ihm schädlich ist oder die Umstände, unter denen er es gegeben hat, sich geändert haben.“³⁵⁵

352 Vgl. E, IV, Lehrsatz 45, Anmerkung: „Sache des weisen Menschen ist es, sage ich, sich maßhaltend mit schmackhaftem Essen und Trinken zu stärken und zu erfrischen, wie auch Wohlgeruch, die Schönheit grünender Natur, Dekoration, Musik, Sport, Theater und andere Dinge dieser Art zu genießen, Dinge, denen sich ein jeder ohne irgendeinen Schaden für den anderen hingeben kann. Der menschliche Körper setzt sich nämlich aus sehr vielen Teilen verschiedener Natur zusammen, die fortwährend neuer und abwechslungsreicher Nahrung bedürfen [...]“

353 Machiavelli ist wohl der von Spinoza am meisten zitierte Denker. Vgl. Cristofolini, 2002, S. 29.

354 Ibid. S. 35.

355 Siehe Machiavelli, 1990, S. 97. Einen wesentlichen Grund für die „Klugheit“ eines solchen Verhaltens sieht Machiavelli auch in der mangelnden Vertrauenswürdigkeit (sprich in der Unvernunft, wie es Spinoza formulieren würde) der anderen. So schreibt er gleich im Anschluss an das obige Zitat: „Diese Grundregel würde nicht gut sein, wenn alle Menschen gut wären. Weil aber alle böse und schlecht sind und in dem gegebenen Falle dem Fürsten ihr Versprechen auch nicht halten würden, so berechtigt ihn dieses, auch wortbrüchig zu werden.“ (Ibid. S. 97.) Nun hält Ma-

Kurz gesagt, die Unvernünftigen haben gegenüber den vernünftigeren Menschen bessere Aussichten, die Ämter zu erlangen, zu denen ihnen eigentlich der Zugang verwehrt werden sollte. So haben die unvernünftigen Menschen zwei Vorteile beim Wettstreit um Ämter und Macht. Zum einen streben sie diese Ämter und die damit verbundene Macht mit mehr Leidenschaft an als die Vernünftigen. Und gleichzeitig sind sie aufgrund ihrer Unvernunft bereit, sich Mitteln zu bedienen, die ihnen die Erlangung der Macht erleichtern, ungeachtet der Schäden, die diese Mittel am Ende ihnen selbst zufügen. Dies gilt insbesondere, wenn sich ihre Unvernunft im Mangel an Redlichkeit, Fairness, Rechtschaffenheit, Unbestechlichkeit usw. äußert. Und aus diesen beiden Gründen werden die höheren Staatsämter von unvernünftigen Menschen eher besetzt als von vernünftigen.

4.2 Die Form des vernünftigen Staates

Um auf Dauer von Bestand zu sein, darf sich nach Spinozas Ansicht der Staat nicht auf die Vernunft seiner Entscheidungsträger stützen. Vielmehr kann sein Fortbestand nur gewährleistet werden, wenn die Gestaltung des Entscheidungsprozesses Anreize für die Entscheidungsträger schafft, stets vernünftig zu entscheiden. Und zwar selbst dann, wenn die Entscheidungen jedes einzelnen Mitglieds nicht auf dessen Vernunftkenntnis gründet.³⁵⁶ Der Frage nach der Gestaltung des

chiavelli einen Fürsten für „klug“, wenn er das Vertrauen anderer gegebenenfalls missbraucht. Dies scheint im Widerspruch zu Spinoza zu stehen, ist doch für ihn ein Mensch unvernünftig, wenn er anderen gegenüber arglistig handelt. Hier sei deshalb auf Spinozas Interpretation von Machiavellis Werk hingewiesen. Für Spinoza hatte er vermutlich den *Fürsten* in Wahrheit nicht zum Nutzen der Herrscher, sondern zur Warnung der Beherrschten verfasst. Vgl. TP, V, § 7: „Welche Mittel ein Fürst, der bloß von dem Verlangen nach Herrschaft bewegt wird, einsetzen muß, um seinen Staat stabilisieren und erhalten zu können, hat der äußerst scharfsinnige Machiavelli ausführlich gezeigt; welchen Zweck der Autor damit verfolgte, scheint freilich nicht recht klar zu sein. Hatte er jedoch einen guten, den man einem weisen Mann wohl zugestehen muß, scheint es der gewesen zu sein, zu zeigen, [...] wie sehr eine freie Menge [*libera multitudo*, N. A.] sich davor hüten müsse, das eigene Wohlergehen vollständig einem einzigen Menschen anzuvertrauen [...]. Diesen höchstklugen Mann in dieser Richtung zu verstehen, fühle ich mich um so mehr bewogen, als er bekanntlich ein Anhänger der Freiheit war, zu deren Verteidigung er auch die heilsamsten Vorschläge gemacht hat.“ Zur allgemeinen Sichtweise Spinozas auf und seiner Rezeption von Machiavelli, siehe z. B. Lucchese, 2009.

356 Vgl. TP, I, § 6: „Ein Staat also, dessen Wohlergehen von der Redlichkeit irgendeines Menschen abhängt und dessen Geschäfte nur richtig besorgt werden können, wenn die damit Betrauten bereit sind, redlich zu handeln, wird keineswegs stabil sein. Die

Entscheidungsprozesses widmet sich Spinoza ausführlich in seinem *Politischen Traktat*. Er behandelt darin die Monarchie und die Aristokratie. Seine Ausführungen über die Demokratie blieben dagegen aufgrund seines vorzeitigen Ablebens unvollständig. Für jede der beiden Regierungsformen, der Monarchie und der Aristokratie, zählt er die Eigenschaften auf, die seiner Ansicht nach darüber bestimmen, ob sie vernünftige Entscheidungen der Regierung zu gewährleisten vermögen. Da hier die Eigenschaften im Mittelpunkt stehen sollen, die allen Regierungsformen gemeinsam sind, wird im folgenden Verlauf darauf verzichtet, stets zwischen den beiden Formen ausdrücklich zu unterscheiden.

Die Eigenschaften von vernünftigen Staatsformen zu untersuchen, bedeutet auch zu erkennen, welche Aspekte unvernünftige Formen ausmachen. Zuerst einmal die Aspekte Letzterer. Die Staatsform, die am wenigsten fähig ist, die Vernunft der Entscheidungen zu gewähren, ist die Herrschaft eines Einzelnen. Kein Mensch hat die geistige Fähigkeit, auf sich allein gestellt die Entscheidungen zu treffen, die notwendig sind, um einen Staat vernünftig zu leiten. Aus diesem Grund umgibt sich jeder Alleinherrscher mit Beratern. Seine Entscheidungen hängen von ihren Ratschlägen ab. So regieren im Grunde die Berater und nicht der Alleinherrscher.³⁵⁷ Deshalb geht von ihnen auch die größte Gefahr für seine Herrschaft aus, insbesondere wenn es eine geringe Anzahl von Beratern ist, da sie sich dann leichter miteinander gegen ihn verbünden können.³⁵⁸ In diesem Sinne ist die Herrschaft eines Einzelnen ein Ding der Unmöglichkeit und eine Allein-

Geschäfte des Staates müssen vielmehr, damit er Bestand haben kann, so geordnet sein, daß diejenigen, die sie verwalten, seien sie dabei von der Vernunft oder von einem Affekt geleitet, gar nicht dahin gebracht werden können, sich unredlich zu geben oder schlecht zu handeln.“

357 Vgl. TP, VI, § 5: „Die Macht eines einzigen Menschen aber ist einer so großen Last nicht im entferntesten gewachsen. Die Folge davon ist, daß der von der Menge [*multitudo*, N. A.] zum König Gewählte sich Feldherren, Ratgeber oder Vertraute sucht, denen er das eigene Wohl und das aller Bürger anvertraut, so daß der Staat, der für eine absolute Monarchie gehalten wird, in der Praxis tatsächlich eine Aristokratie ist, allerdings keine offene, sondern eine versteckte und deshalb die allerschlechteste. [...] in Wahrheit haben diejenigen die höchste Gewalt inne, die die wichtigsten Geschäfte des Staates besorgen oder im Umkreis des Königs leben [...].“

358 Vgl. TP, VII, § 14: „[...] droht Königen sicherlich die größte Gefahr immer von denjenigen, die ihnen am nächsten stehen. Je geringer also die Zahl der Räte ist und je mächtiger sie infolgedessen sind, um so mehr läuft der König Gefahr, daß sie die Herrschaft einem anderen übertragen. [...] Sind die Räte jedoch zu zahlreich, um sich zu ein und demselben Verbrechen zusammentun zu können, [...] hat der König nichts von ihnen zu fürchten [...].“

herrschaft in Wahrheit die Herrschaft Weniger, sprich eine Oligarchie. Damit sich eine solche Konstellation nicht bilden kann, ist Spinoza darauf bedacht, in den Entscheidungsvorgängen nie eine allzu ausgedehnte Machtbefugnis einem einzigen in die Hände zu geben.³⁵⁹

Zwischen wenigen Entscheidungsträgern und einer Vielzahl von ihnen gibt Spinoza letzterer Möglichkeit eindeutig den Vorzug, da allein dadurch vernünftige Entscheidungen gewährleistet werden können.³⁶⁰ Der Grund liegt in der Frage zu den Charaktereigenschaften der Mitglieder der Versammlung. Die Fähigkeit zur Vernunft der einzelnen Mitglieder zu gewährleisten erweist sich als schwierig. Unvernünftige streben eher nach Macht und Ämtern als Vernünftige und haben zugleich gerade aufgrund ihrer Unvernunft gewisse Vorteile im Wettstreit um diese Ämter. Spinoza sieht den Ausweg darin, das oberste Amt, von dem alle Beschlüsse und die anderen Ämter abhängen, eben nicht einem oder wenigen, sondern sehr vielen anzuvertrauen. Denn – sozusagen – statistisch gesehen gibt es unter beispielsweise hundert nur sehr wenige, welche die nötigen Fähigkeiten und Kenntnisse besitzen.³⁶¹

Zudem ist es nach Spinoza in einer kleinen Versammlung für Einzelne leichter, die Auswahl der Mitglieder zu beeinflussen. Solche Umstände lassen vor allem Menschen zu Mitgliedern werden, die nicht nur unvernünftig, sondern darüber hinaus auch leicht beeinflussbar sind.³⁶² Setzt sich eine Versammlung dagegen

359 Vgl. TP, VIII, § 20: „Da mit einen Leiter oder Präsidenten, der bei Sitzungen der Versammlung auch Stimmrecht hat, unausweichlich eine große Ungleichheit entstehen muß, besonders wegen der Macht, die ihm, damit er mit größerer Sicherheit sein Amt ausüben kann, notwendigerweise zugestanden werden muß, kann also, richtig erwogen, keine dem gemeinsamen Wohl nützlichere Einrichtung geschaffen werden, als wenn man dieser Obersten Versammlung eine andere unterordnet, [...] deren Aufgabe allein darin besteht, darüber zu wachen, daß die staatlichen Rechtsgesetze, die die Versammlungen und die Staatsbeamten betreffen, strikt eingehalten werden, und die deshalb die Gewalt haben müssen, jeden Staatsbeamten, der gegen die für seinen Amtskreis geltenden Rechtsgesetze verstoßen hat, vor ihr Gericht zu laden und nach den bestehenden Rechtsgesetzen zu verurteilen. Die Mitglieder dieser Versammlung werden wir im folgenden Syndici nennen.“

360 Vgl. TTP, XVI, S. 238: „[...] es ist fast ausgeschlossen, daß in einer Versammlung, vorausgesetzt daß sie groß ist, sich die Mehrheit in einer Widersinnigkeit zusammenfindet [...].“

361 Vgl. TP, VIII, § 2: „Weil man zudem unter hundert Menschen [...] kaum drei findet, die durch Kompetenz und Klugheit sich auszeichnen [...].“

362 Vgl. TP, VII, § 4: „Im Gegenteil wird [...] jeder sehr darauf aus sein [...], zu Kollegen einfältige Menschen zu haben, die an seinen Lippen hängen, was in großen Versammlungen nicht passiert.“

zumindest aus einigen Tausend Mitgliedern zusammen, werden selbst unter den widrigsten Bedingungen dennoch genügend die verlangten Fähigkeiten haben.³⁶³ So führt eine große Menge an Mitgliedern dazu, eine Vielzahl vernünftiger Menschen in der Versammlung aufzunehmen, und sie fördert zudem die Vernunft der Entscheidungen dank eines ausgewogenen Machtgleichgewichts zwischen den Gruppen innerhalb der Versammlung.³⁶⁴ Ein Machtgleichgewicht stellt sich bei größeren Versammlungen leichter her als bei kleineren, in denen es leicht zur Vormachtstellung von wenigen und der daraus hervorgehenden Gefahr unausgewogener Entscheidungen kommen kann.³⁶⁵

Die Anzahl, die sich Spinoza vorstellt, sind, wie gerade angedeutet, mindestens einige Tausend: In seiner Analyse einer vernünftigen Monarchie rät er, dem König einen vom Volk gewählten und aus Bürgern bestehenden Rat zur Seite zu geben, dessen Mitgliederanzahl bis zu 3000 sein soll,³⁶⁶ und im Falle der Aristokratie setzt Spinoza die Anzahl sogar bei „mindestens fünftausend Patriziern“.³⁶⁷ Je mehr Menschen an der Entscheidung beteiligt sind, desto wahrscheinlicher ist es, dass einer von ihnen mögliche Schwachpunkte erkennt.³⁶⁸ Es geht aber nicht nur um die Anzahl als solche, sondern auch um die Vielzahl der vertretenen Lebenserfahrungen. In die Beratung muss das Wissen derer einfließen, die aus eigener

363 Vgl. TP, VIII, § 2: „Die Rechnung geht also nur auf, wenn in einem Staat, der entsprechend seiner Größe mindestens eine Zahl von hundert Männern aus der Elite braucht, die höchste Gewalt mindestens fünftausend Patriziern übertragen wird. Bei dieser Relation werden sich immer hundert geistig hervorragende Männer finden lassen [...]“

364 Vgl. Kong, 2006, S. 116 f. Kong verweist dabei auf Hubbeling, 1978, S. 114 f.

365 Vgl. TP, VIII, § 2: „[...] unter hundert Menschen [...] wird des weiteren die Folge sein, daß die Regierungsgewalt gar nicht in den Händen von hundert Personen liegt, sondern nur von zweien oder dreien, die kraft ihres Geistes dazu befähigt sind und die keine Mühe haben werden, alles an sich zu reißen [...]“

366 Vgl. TP, VI, § 15: „Die Räte des Königs [...] müssen von großer Zahl sein. Sie sind allein aus dem Kreis der Bürger zu wählen, und zwar aus jedem Familienverband drei oder vier oder (wenn es nicht mehr als sechshundert Verbände gibt) auch fünf, die in dieser Formation zusammen eine Sektion der Ratsversammlung bilden [...]“ Bei drei bis fünf Personen pro Familienverband und 600 solcher Verbände kommt eine Ziffer zwischen 1800 und 3000 zustande.

367 Siehe TP, VIII, § 2.

368 Vgl. TP, VII, § 5: „[...] weil es undenkbar ist, daß sich bei einer zur Beratung stehenden Sache etwas erinnern ließe, das einer so großen Zahl von Menschen entgangen sein könnte [...]“

Erfahrung mit dem zur Entscheidung stehenden Problem oder zumindest mit ähnlichen Sachverhalten vertraut sind.

Außerdem sollen Menschen aus unterschiedlichen Lebenslagen, sprich mit unterschiedlichsten Lebenserfahrungen und Sichtweisen Mitglieder sein. So wird es eher zu vernünftigen Entscheidungen kommen, denn Wissen und Vernunft kommen durch Lebenserfahrung.³⁶⁹ Je vielseitiger die Gesellschaft ist, desto unterschiedlicher sind die Lebenserfahrungen und desto mehr Mitglieder muss der Rat haben. Nur so kann diese Vielseitigkeit zu Worte kommen und sich die Vernunft als Erkenntnis des Allgemeinen durchsetzen, da das Allgemeine nur dann erkannt werden kann, wenn möglichst alle Sichtweisen beachtet werden.

Aus diesen Gründen besteht der Vorteil einer großen Versammlung darin, die Wahrscheinlichkeit einer unvernünftigen Entscheidung zu verringern.³⁷⁰ Die Voraussetzung dafür ist die Redefreiheit. Es muss eine gemeinsame Verständigung erfolgen, da nur dank des Meinungs austausches die unterschiedlichen Blickwinkel des gegebenen Sachverhaltes erkannt und durchdacht werden,³⁷¹ da alle ihre Ansichten äußern können. So kann das Wissen aller in die Entscheidung einfließen. Wo dagegen die Redefreiheit aufgehoben wird, versucht jeder, die Macht an sich zu reißen statt zusammenzuarbeiten,³⁷² zumal es in dieser Situation allein so möglich bleibt, seine Meinung weiterhin frei zu äußern.

369 Vgl. TP, VII, § 4: „Offensichtlich wird es für die Mehrheit der Untertanen von Vorteil sein, wenn aus jeder Gruppe oder Klasse von Bürgern ein paar gewählt werden, wird sie doch so sehr viele Stimmen in der genannten Ratsversammlung haben. Und obwohl diese Versammlung, die sich dann aus einer großen Zahl von Bürgern zusammensetzt, unausweichlich auch mit vielen ziemlich ungebildeten Vertretern besetzt ist, ist doch sicher, daß ein jeder in Geschäften, die er lange mit großem Eifer betrieben hat, hinreichend gewandt und schlau ist. Wenn daher nur solche gewählt werden, die bis zu ihrem fünfzigsten Lebensjahr ihre eigenen Geschäfte ehrenhaft betrieben haben, werden diese ausreichend befähigt sein, Rats schläge in ihren eigenen Angelegenheiten geben zu können, zumal wenn ihnen bei Fragen von größerem Gewicht eine Bedenkzeit eingeräumt wird.“

370 Vgl. TTP, XVI, S. 238, siehe S. 69, Fußnote 360.

371 Vgl. TP, IX, § 14: „Die Geisteskraft der Menschen ist zu schwach, um alles auf einmal durchdringen zu können; durch Sichberaten, Zuhören und Diskutieren wird sie aber geschärft, und indem sie alle möglichen Lösungen erprobt, findet sie endlich diejenigen, die sie will, die dann alle Menschen gutheißen und woran doch vorher niemand gedacht hätte.“

372 Vgl. TTP, XX, S. 305 f.: „Denn wenn die Menschen sich nicht der Hoffnung hingäben, die Gesetze und die Obrigkeit auf ihre Seite zu bringen und über ihre Gegner [...] zu triumphieren und Ehren zu gewinnen, dann würden sie nie so böswillig streiten und keine solche Wut würde ihren Sinn erfüllen.“

Auch geben solche Verbote unvernünftigen Einzelnen die Möglichkeit, die Masse gegen unliebsame Personen aufzuhetzen,³⁷³ und sie führen zudem den Staat und seine Entscheidungsträger dazu, Parteigänger derer zu werden, deren Meinungen nicht verboten werden.³⁷⁴ Statt sich also gegenseitig zu helfen, findet ein zerstörerischer Machtkampf zwischen den Menschen statt, der auch dem Staat und der Gesellschaft als Ganzem letztendlich schadet. Darüber hinaus kann ein Staat ohne Redefreiheit seinen Bürgern nicht vertrauen, da er sie zwingt, ihre wahren Gedanken zu verleugnen.³⁷⁵ Wenn sie dennoch ihre Meinungen äußern, zumal auch vernünftige Menschen nicht immer fähig sind zu schweigen,³⁷⁶ würden solche Gesetze den Vernünftigen und Ehrlichen schaden.³⁷⁷ Somit würden in solch einer Lage „Treu und Glaube und die guten Sitten [...] vernichtet, Heuchler und Verräter großgezogen“³⁷⁸ und die Grundlagen des Zusammenhaltes von Staat und Gesellschaft zersetzt.

Die Forderung nach Redefreiheit gilt für Spinoza allerdings nicht nur gegenüber dem Staat selbst. Der Staat muss diese Freiheit im zwischenmenschlichen Umgang schützen. Er muss deshalb jeden Bürger vor dem Schaden bewahren,

373 Vgl. TTP, XX, S. 306: „Nicht bloß die Vernunft, auch die Erfahrung lehrt es durch tägliche Beispiele, daß derartige Gesetze, die dem einzelnen vorschreiben, was er zu glauben hat, und die es ihm verwehren, gegen diese oder jene Meinung etwas zu sagen oder zu schreiben, häufig nur geschaffen worden sind, um dem Zorn derer entgegenzukommen oder richtiger nachzugeben, die keine freien Geister neben sich dulden können und die mit einer finsternen Autorität die Bigotterie eines auf-rührerischen Pöbels leicht in Raserei zu verwandeln und gegen jeden Beliebigen aufzupeitschen verstehen.“

374 Vgl. TTP, XX, S. 309: „[...] die Gegner triumphieren, weil man ihrem Hasse nachgegeben hat und weil es ihnen gelungen ist, die Inhaber der Regierungsgewalt zu Parteigängern [...] zu machen [...].“

375 Vgl. TTP, XX, S. 304: „Gesetzt aber, diese Freiheit könnte unterdrückt und die Menschen könnten so in Schranken gehalten werden, daß sie nicht zu mucken wagten ohne Erlaubnis der höchsten Gewalten, so wird es doch sicherlich niemals dahin kommen, daß sie auch bloß so denken, wie die höchsten Gewalten es wollen. Die notwendige Folge wäre also, daß die Menschen tagaus, tagein anders redeten, als sie dächten, und damit würden Treu und Glaube, die dem Staat doch so nötig sind, aufgehoben und die verächtlichste Heuchelei und Treulosigkeit großgezogen, die Quelle jeden Betrugs und der Verderb aller guten Sitten.“

376 Vgl. TTP, XX, S. 300 f., siehe S. 59, Fußnote 313.

377 Vgl. TTP, XX, S. 305: „[...] so treffen denn die Gesetze über die Meinungen nicht die Bösen, sondern die Edlen, und dienen nicht, die Übelgesinnten im Zaum zu halten, sondern vielmehr die Anständigen zu erbittern [...].“

378 Siehe TTP, XX, S. 309.

der ihm seitens seiner Mitmenschen für seine Meinungen widerfahren könnte.³⁷⁹ Schließlich ist die Freiheit, seine eigene Meinung zu äußern, im Sinne aller, also des Staates und der Gesellschaft als Ganzen.³⁸⁰ Die Unvernunft von Gesetzen und Entscheidungen zu zeigen ist kein Vergehen gegen, sondern ein Verdienst an Staat und Gesellschaft.³⁸¹ Zudem kann allein auf diese Art und Weise der Ausbreitung von Hass innerhalb der Gesellschaft entgegengetreten werden, da das Anliegen, die Meinungen Andersdenkender unterdrücken zu wollen, ein Zeichen von Hass ist.³⁸² Allerdings grenzt Spinoza die Redefreiheit ein.³⁸³ So muss der Redner stets bestrebt sein, sich für die große Anzahl seiner Mitmenschen verständlich und nachvollziehbar auszudrücken.³⁸⁴

379 Vgl. TTP, XX, S. 306: „Wäre es aber nicht weit besser, den Zorn und die Wut des Volkes in Schranken zu halten als nutzlose Gesetze zu geben, die nur diejenigen verletzen können, die Tugend und Sitte lieben, und den Staat so einzuengen, daß er keine edlen Männer mehr ertragen kann?“

380 Vgl. TTP, XX, S. 306: „Läßt sich ein größeres Unglück für einen Staat denken, als daß achtbare Männer, bloß weil sie eine abweichende Meinung haben und nicht zu heucheln verstehen, wie Verbrecher des Landes verwiesen werden?“

381 Vgl. TTP, XX, S. 302: „Wenn z. B. jemand nachweist, daß ein Gesetz der gesunden Vernunft widerstreitet, und deshalb für seine Abschaffung eintritt, so erwirbt er sich ganz gewiß ein Verdienst um den Staat als einer seiner besten Bürger, sofern er nur seine Meinung dem Urteil der höchsten Gewalt unterwirft (der es allein obliegt, Gesetze zu geben und abzuschaffen) und sofern er inzwischen nicht gegen die Vorschrift dieses Gesetzes handelt.“

382 Vgl. TTP, XX, S. 306, siehe S. 71, Fußnote 373.

383 Vgl. Madanes, 1994, S. 99.

384 Vgl. TTP, XX, S. 302: „Darum kann zwar niemand unbeschadet des Rechts der höchsten Gewalten deren Beschluß entgegenhandeln, wohl aber unbeschränkt denken und urteilen und folglich auch sprechen, vorausgesetzt, daß er einfach spricht oder lehrt und bloß mit Hilfe der Vernunft, aber nicht durch Täuschung, Zorn und Haß seine Meinung vertritt noch auch mit der Absicht, etwas im Staat auf seinen Beschluß hin einzuführen. [...] Tut er es aber, um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und sie beim Volk verhaßt zu machen, oder sucht er gegen den Willen der Obrigkeit auf dem Wege des Aufruhrs das Gesetz zu beseitigen, so ist er eben ein Unruhestifter und Empörer.“ Mit „auf seinen Beschluß hin“ meint Spinoza, der Redner solle nicht anstelle derer die Entscheidung treffen, denen eigentlich diese Aufgabe zukommt, sondern allein seine Meinung äußern. In Bezug zum „einfach spricht oder lehrt“ sei auf folgende Passage in Spinozas *Ethik* verwiesen: „Und das ist es, woraus die meisten Streitigkeiten entspringen: daß Menschen ihre eigenen Gedanken nicht richtig ausbreiten oder die eines anderen schlecht deuten.“ (Siehe E, II, Lehrsatz 47, Anmerkung.)

Die Vielzahl der Mitglieder und die damit einhergehende Vielfalt der Sichtweisen ist nach Spinoza zudem ein Mittel, um den Fortbestand des Staates in der Not zu gewährleisten. Der wirksamste Schutz vor der Gefahr liegt zwar in der allgemeinen Vernünftigkeit des Staates,³⁸⁵ sprich seiner Ausrichtung auf die Freiheit und das Wohl seiner Bürger. Befinden sich Staat und Gesellschaft dennoch in einer Notlage, werden die Menschen von Furcht erfasst, und so können Einzelne, sich als rettende Kraft ausgebend, mit der nötigen Unterstützung nach der Herrschaft greifen.³⁸⁶ Die Vielzahl der Mitglieder und die Vielfalt der Ansichten aber können diese Entwicklung vorbeugen, da sie die Einzelnen daran hindern, zu viel Macht und Einfluss in sich zu vereinen. Ist die Anzahl der Mitglieder des Rates groß genug, stellt sich eine Vielzahl von ihnen als rettende Kraft dar. Es sind dann zu viele, um gegeneinander diesen Anspruch erheben und sich nicht auf einen oder wenige von ihnen als Herrscher einigen zu können. So wird jeder von ihnen daran gehindert, sich gegenüber den anderen hervorzuheben. Trotz der Notlage wird somit der Zerfall des Staates zu einer unvernünftigen Staatsform möglichst verhindert.³⁸⁷ Die Vielfalt der Ansichten und die Vielzahl der Entscheidungsträger

385 Vgl. TP, X, § 10: „Erstens bricht in einer wohlbegründeten Republik eine solche Panik nur aus triftigem Grund aus [...]“

386 So schreibt Spinoza bereits in seinem *Theologisch-politischen Traktat* von den Wahrsagern, die „dann am meisten das Volk beherrscht und ihren Königen Furcht eingeflößt haben, wenn die Not des Staates am größten war.“ (Siehe TTP, Vorrede, S. 4 f.) Und im *Politischen Traktat* schreibt er weiter: „Ein Gemeinwesen mag noch so gut organisiert, seine Rechtsgesetze noch so vortrefflich gestaltet sein, in der höchsten Not des Staates, wenn alle, was vorkommt, von panischem Schrecken ergriffen werden, [...] wollen alle nur das, wozu die Furcht des Augenblicks ihnen rät, weder an die Zukunft noch an die Gesetze denkend; alle Augen richten sich auf einen durch seine Siege berühmten Mann, den man über die Gesetze stellt, dessen Befehlsgewalt (und das ist das allerschlimmste) man verlängert und dessen Loyalität man die ganze Republik anvertraut.“ (Siehe TP, X, § 10.)

387 Vgl. TP, X, § 10: „Zweitens ist zu bemerken, daß es in einer Republik, wie wir sie in den vorherigen Kapiteln beschrieben haben, gar nicht möglich ist [...], daß ein einzelner Mann, wer es auch sei, durch den Ruf seiner Tüchtigkeit so hervorragt, daß auf ihn sich alle Augen richten. Vielmehr ist es unausweichlich, daß er mehrere Rivalen hat, die ihrerseits ihre Gefolgsleute haben. Mag also in einer Republik aus Panik auch eine gewisse Konfusion entstehen, so wird doch niemand die Gesetze unterlaufen und rechtswidrig jemanden zum Militärführer ausrufen können, ohne sofort in Streit mit denen zu geraten, die andere Kandidaten dafür in Vorschlag bringen. Dieser Streit wird nicht anders sich schlichten lassen, als daß man auf die einmal festgesetzten und von allen anerkannten Rechtsgesetze zurückgreift und die Angelegenheiten des Staates gemäß der geltenden Rechtsordnung regelt.“

sind nach Spinoza deshalb auch im Sinne der staatlichen Entscheidungsträger und des Staates selbst.

4.3 Ein Recht auf Widerstand bei Spinoza?

Da die Macht der *multitudo* für Spinoza die Grundlage der Macht des Staates ist, stellt sich die Frage, ob er den Bürgern ein Recht auf Widerstand gegenüber einem unvernünftigen Staat zugesteht.³⁸⁸ Nicht umsonst schreibt er: „Von einem Gemeinwesen, dessen Untertanen nicht zu den Waffen greifen, weil sie von Furcht eingeschüchtert sind, läßt sich eher sagen, daß es ohne Krieg ist, als daß es sich in einem Zustand des Friedens befindet.“³⁸⁹ Frieden bedeutet für ihn nicht allein die Sicherung des Lebens, sondern darüber hinaus stets auch die Zustimmung der Bürger gegenüber dem Staat und seinen Gesetzen.³⁹⁰

Spinoza selbst verwendet nirgends den Ausdruck „Recht auf Widerstand“. Allerdings spricht er unterschiedliche Sachverhalte an, die aus heutiger Sicht als die verschiedenen Abstufungen dieser Fragestellung betrachtet werden können: Zuerst einmal das Recht auf „Widerstand“ im Sinne eines Rechts, den Staat und seine Entscheidungsträger kritisieren und allgemein eine Meinung öffentlich mitteilen zu dürfen, die der etablierten Meinung widerspricht. Es sollte für Spinoza das Recht eines jeden sein, sein Urteil über die Gesetze des Staates und die Entscheidungen der staatlichen Entscheidungsträger öffentlich zu äußern, selbst wenn seine Ansichten denen der Entscheidungsträger widersprechen.³⁹¹ Der Bürger eines vernünftigen Staates darf also „Widerstand“ im Sinne einer öffentlich geäußerten Kritik leisten, da ein solcher Staat dies nicht verbietet. Doch darf der Bürger darüber hinaus ein staatliches Gesetz missachten, sofern es unvernünftig ist?

Aus dem Blickwinkel des Staates besteht für Spinoza aus Gründen der Widerspruchsfreiheit keinerlei Recht auf Widerstand, unabhängig, ob die Gesetze vernünftig oder unvernünftig sind. Es wäre für ihn ein Widerspruch in sich, wenn die staatlichen Gesetze den Bürgern erlauben würden, sie zu missachten.³⁹² Auch

388 Vgl. Kong, 2006, S. 9 ff.

389 Siehe TP, V, § 4.

390 Vgl. Negri, 1982, S. 226.

391 Vgl. TTP, XX, S. 308: „1. Es ist unmöglich, den Menschen die Freiheit zu nehmen, zu sagen, was sie denken. [...] 6. Ich habe gezeigt, daß diese Freiheit nicht nur ohne Schaden für den Frieden des Staates, die Frömmigkeit und das Recht der höchsten Gewalten zugestanden werden kann, sondern daß sie vielmehr zugestanden werden muß, um all dies zu erhalten.“

392 Vgl. Belaief, 1971, S. 22/23.

widerspricht es den „Regeln der Vernunft“, die staatlichen Gesetze zu missachten. Eine Missachtung der Gesetze führt zu einer entsprechenden Sanktion durch den Staat. Die Gesetze einzuhalten stellt dabei das geringere Übel dar, weshalb es der Vernunft widersprechen würde, ein Gesetz zu brechen.³⁹³

Allerdings besteht noch ein weiterer Grund, weshalb es den Regeln der Vernunft entspricht, die Gesetze einzuhalten. Jeder Mensch möchte leben, ohne sich vor seinen Mitmenschen, vor deren Feindschaft und Unaufrichtigkeit und den sich daraus ergebenden Handlungen fürchten zu müssen. Er möchte ihnen vertrauen können statt von Misstrauen und Befangenheit ihnen gegenüber gepeinigt zu sein,³⁹⁴ zumal – neben dem Bedürfnis, keine Furcht zu verspüren – dies die Voraussetzung für gegenseitige Hilfe ist, ohne die kein Mensch – auch nicht der vernünftigste – sein Streben nach Erhaltung seines eigenen Seins erfolgreich umsetzen kann.³⁹⁵ Wie die Vernunft zeigt, ist dies alles nur möglich, solange die Menschen friedlich miteinander leben. Dieses friedliche Miteinander setzt allerdings die Einhaltung der gemeinsamen Gesetze seitens jedes Einzelnen voraus,³⁹⁶ da nur so die gegenseitige Feindschaft und die sich daraus ergebende Furcht überwunden werden können.³⁹⁷ Deshalb schreiben die Regeln der Vernunft vor, die staatlichen Gesetze stets zu beachten.³⁹⁸

Aus dem Blickwinkel der Vernunft betrachtet gilt also für Spinoza erst einmal kein Recht auf Widerstand. Im Gegenteil, eine Revolution ist nach seiner Auffassung sogar vollkommen unvernünftig,³⁹⁹ da für ihn die Beständigkeit des Staates ein zu hohes Gut ist.⁴⁰⁰ Nun besteht die Möglichkeit einer Sachlage, in die (einstige) Institution Staat nicht (mehr) die höchste Gewalt stellt, sondern an-

393 Vgl. TTP, XVI, S. 238: „[...] daß wir unbedingt alle Befehle der höchsten Gewalt auszuführen verpflichtet sind, mögen sie auch noch so widersinnig sein, wenn anders wir nicht Feinde der Regierung sein und der Vernunft entgegen handeln wollen, die uns rät, die Regierung mit allen Kräften zu verteidigen. Denn auch solche Befehle heißt uns die Vernunft ausführen, damit wir von zwei Übeln das kleinere wählen.“

394 Vgl. TTP, XVI, S. 234, siehe S. 35, Fußnote 174.

395 Vgl. TTP, XVI, S. 234 f., siehe S. 36, Fußnote 179.

396 Vgl. TP, III, § 6: „Hinzu kommt, daß die Vernunft durchaus lehrt, den Frieden zu suchen, der sich gewiß nur aufrecht erhalten läßt, wenn die gemeinsamen Rechtsgesetze des Gemeinwesens unangetastet bleiben.“

397 Vgl. TTP, III, S. 52, siehe S. 39, Fußnote 200.

398 Vgl. TP, III, § 6: „Je mehr also ein Mensch sich von der Vernunft leiten läßt, [...] um so fester wird er die Rechtsgesetze des Gemeinwesens beachten und die Anordnungen des Souveräns [...] befolgen.“

399 Vgl. Trucchio, 2008, S. 199.

400 Vgl. Hubbeling, 1978, S. 119.

dere. In einer solchen Situation ist der Ungehorsam gegenüber den „Gesetzen des Staates“ nicht unvernünftig, da er kein Ungehorsam gegenüber der eigentlichen höchsten Gewalt ist.⁴⁰¹ So ergibt sich zwar kein bürgerliches Widerstandsrecht, aber doch eine natürliche „Widerstandsmechanik“. Die natürliche Macht der Bürger bricht im gegebenen Fall die Herrschaft eines unvernünftigen und folglich widernatürlichen Staates.⁴⁰² Nur ihr gegenüber müssen die Menschen gehorchen, zumal allein sie die Beständigkeit der Gesellschaft gewährleisten kann – anders gesagt, die Vernunft fordert nicht, einem jeden zu gehorchen, bloß weil dieser meint, ihm müsse gehorcht werden. Aus diesem Grund muss der Bürger dem Staat auch nicht mehr gehorchen, wenn der Staat ganz allgemein nicht mehr die Macht hat, die Gesetze zu gewährleisten. Der Widerstand gegen den Staat ist nur solange unvernünftig, wie der Staat weiterhin die höchste Gewalt ist.

Es können allerdings Gesetze erlassen werden, die der Natur der Menschen widersprechen. Deshalb können die Menschen diese Gesetze nicht einhalten. Ein Beispiel ist das Verbot, sich öffentlich zu äußern. Auch der vernünftigste aller Menschen ist nicht imstande, sein Urteil anderen gegenüber stets zu verschweigen: Es widerspricht den Gesetzen der menschlichen Natur, immer zu schweigen oder gar zu lügen, und kein Mensch kann sich den Gesetzen der Natur widersetzen – das Gesetz des Staates kann gebrochen werden, das der Natur nicht. Ein Mensch also, der ein staatliches Gesetz missachtet, das die freie Meinungsäußerung verbietet, missachtet es, da es ihm aufgrund des natürlichen Gesetzes unmöglich ist, es zu beachten. Deshalb entspricht es auch seinem natürlichen Recht, das Gesetz zu brechen, da alle Handlungen, die aus den Gesetzen der Natur heraus geschehen, stets im Sinne des natürlichen Rechts sind.⁴⁰³

Hier zeigt sich wieder der bereits beschriebene Unterschied zwischen den Regeln der Vernunft und dem Naturrecht: Im Sinne des Naturrechts sind auch solche Handlungen, die den Regeln der Vernunft widersprechen.⁴⁰⁴ Die Gesetze zu missachten

401 Vgl. TTP, XVI, S. 238: „[...] denn, [...] steht den höchsten Gewalten das Recht, alles was sie wollen zu befehlen, nur so lange zu, als sie wirklich die höchste Gewalt haben. Gehen sie ihrer verlustig, so verlieren sie zugleich auch das Recht, alles zu befehlen, und es fällt dem oder denen zu, die es errungen haben und zu behaupten wissen.“

402 Vgl. Saner, 1994, S. 26.

403 Vgl. TTP, XVI, S. 233: „Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut es mit höchstem Recht, weil es nämlich handelt, wie es von der Natur bestimmt ist, und nicht anders kann.“

404 Vgl. TP, II, § 8: „Daraus folgt, daß das Recht als eine Einrichtung der Natur, unter der alle Menschen geboren werden und zum größten Teil leben, nichts verbietet als das, was niemand begehrt und niemand kann; es verwirft nicht Rivalitäten, Haß, Zorn,

steht im Widerspruch zu den Regeln der Vernunft. Dennoch entspricht der vollzogene Bruch⁴⁰⁵ den Gesetzen der menschlichen Natur und somit dem Naturrecht. Und so handeln die Unterdrückten, die sich gegen ihren Unterdrücker auflehnen, gemäß ihrem Naturrecht.⁴⁰⁶ Ein Recht auf Widerstand gegen das Gesetz, ein „Recht“ auf Missachtung des Gesetzes gibt es also für Spinoza im Sinne des Naturrechts.⁴⁰⁷

Da Spinozas Begriff des Naturrechts allerdings nicht mit einem Recht im moralischen Sinne zu verwechseln ist,⁴⁰⁸ würde auch ein „Widerstandsrecht“ im Sinne von Spinozas Naturrecht kein moralisches Moment enthalten. Es wäre daher kein Recht von der Art, wie es beispielsweise die Menschenrechte sind. Daher würde sich die Frage stellen, inwieweit es sinnvoll sein könnte, in diesem Zusammenhang weiterhin von einem „Widerstandsrecht“ zu sprechen. Schließlich verweist im allgemeinen Gebrauch der Begriff eines solchen Rechts auf eine moralische Legitimierung des Widerstands gegen die Staatsgewalt. Weil es eine solche Legitimierung innerhalb Spinozas Naturrechtsbegriff nicht gibt, da es sich um einen amoralischen Begriff handelt, würde die Verwendung des Wortes „Widerstand“ im Zusammenhang mit seiner Theorie eher für Missverständnisse sorgen.

Eine weitere Möglichkeit ist der Fall eines Gesetzes, das missachtet wird, weil der Staat nicht die nötige Macht hat, es einhalten zu lassen: Entgeht der Gesetzesbrecher trotz seiner gesetzeswidrigen Handlung der Sanktion, ist sein Bruch des Gesetzes Ausdruck seiner Macht und, aufgrund von Spinozas Gleichsetzung zwischen Wirkungsmacht und Naturrecht, seines Naturrechtes gegenüber dem Staat. Allerdings betrachtet Spinoza ein solches Gesetz begrifflich gesehen nicht als „Gesetz“: Hat der Gesetzgeber nicht die Macht, die Bürger zur Einhaltung seiner Entscheidungen zu bewegen, liegt es im alleinigen Ermessen der Bürger selbst, sie zu beachten oder nicht. Somit fehlen den Entscheidungen die nötigen Merkmale eines Gesetzes.⁴⁰⁹

Aus diesem Blickwinkel heraus könnte durchaus von einem „Widerstandsrecht“ im Sinne der Vernunft gesprochen werden.⁴¹⁰ Es wäre das Recht, einer

Arglist, ja überhaupt nichts, wozu der Trieb einlädt. Das ist nicht verwunderlich, unterliegt doch die Natur nicht den Gesetzen einer menschlichen Vernunft [...].“

405 Das Recht der Natur richtet sich nur nach den vollzogenen Handlungen. Solange eine Handlung nicht vollzogen worden ist, kann nicht beurteilt werden, ob sie im Sinne des Naturrechtes ist oder ihm widerspricht.

406 Vgl. Strauss, 1996, S. 300.

407 Vgl. z. B. McShea, 1968, S. 195.

408 Vgl. Belaief, 1971, S. 52 f.

409 Vgl. TP, III, § 8, siehe S. 58, Fußnote 309.

410 Vgl. Goetschel, 2001, S. 221.

Anordnung nicht zu gehorchen, sofern derjenige, der sie ausgesprochen hat, nicht die Macht hat, sie einhalten zu lassen – es sich also nicht um eine „Anordnung“, sondern vielmehr um eine „Bitte“ handelt. Allerdings ist erst im Nachhinein sicher, ob der Befehlende die Macht hatte, den Gehorsam gegenüber seinen Anordnungen zu erzwingen oder nicht. Zudem muss der mögliche Schaden für den Gesetzesbrecher nicht nur von den staatlichen Sanktionen ausgehen. Er kann auch durch eine Verschlechterung des Zusammenlebens bedingt sein.

In Bezug dazu muss in der Tat an Folgendes erinnert werden: Die Vernunft ist für Spinoza kein Mittel, um Einzelereignisse vorherzusehen.⁴¹¹ Daher sind die Menschen, aus dem Blickwinkel der Vernunft betrachtet, nicht imstande, sicher zu sein, ob die gewünschten Auswirkungen tatsächlich wie erhofft eintreffen. Ob dem Einzelnen also ein Schaden aufgrund eines möglichen Zerfalls der Gesellschaft droht, vermag er letztendlich nicht einzuschätzen. Wäre es möglich, einen erfolgreichen Ausgang des Widerstandes vorherzusehen, gäbe es im Sinne der Vernunft für Spinoza durchaus ein Recht auf Widerstand. Da dies nicht möglich ist, besteht dieses Recht nach den Regeln der Vernunft nicht. Ausnahme könnte ein bedingtes Recht auf Widerstand ex-post sein,⁴¹² wobei eine solche Interpretation Gefahr läuft, ein Widerstandsrecht im Sinne der Vernunft mit einem Widerstandsrecht im Sinne des Naturrechts zu verwechseln. Ein Widerstandsrecht im Sinne von Spinozas Naturrecht besteht also sicherlich. Weil aber das Naturrecht gerade bei Spinoza ethisch vollkommen neutral ist, da ihm alle Ereignisse entsprechen, kann ihm nicht die Bedeutung gegeben werden, die das Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch hat.

Dadurch stellt sich allerdings die Frage, welchen Stellenwert dieses Problem innerhalb von Spinozas Staatstheorie tatsächlich hat. Im *Theologisch-politischen Traktat* ist es in der Tat noch wesentlich, da es sich auf die politischen Verhältnisse der Niederlande um 1670 mit der Auseinandersetzung zwischen den Calvinisten und der Regierungspartei bezieht. Das spätere *Politische Traktat* dagegen befasst sich ausdrücklich mit der Frage nach der Wirklichkeit und nicht nach der Sittlichkeit als grundlegendem Merkmal einer Staatstheorie. Im Gegenteil, Spinoza wendet sich gleich zu Anfang seines Werkes ausdrücklich gegen die Moraltheoretiker zugunsten einer praktischen Politik.⁴¹³ Und so schreibt Spinoza: „Die Affekte,

411 Vgl. TTP, III, S. 52, siehe S. 25, Fußnote 118.

412 Rosenthal erkennt bei Spinoza ein Recht auf Widerstand im Sinne der Vernunft mittels einer Begründung im Nachhinein, sofern der Widerstand erfolgreich war. Siehe Rosenthal, 1999, S. 123.

413 Vgl. Cristofolini, 2002, S. 32 f. So spricht Cristofolini auch von Spinoza als einem Antiplatoniker.

von denen wir mitgenommen werden, verstehen Philosophen als Fehler, in die die Menschen durch eigene Schuld verfallen. Deshalb pflegen sie sie zu belachen, zu beklagen, zu verspotten oder (sofern sie sich den Anschein besonderer Sittreinheit geben wollen) zu verdammen. [...] und so ist es gekommen, daß sie [...] niemals eine Politik-Theorie konzipiert haben, die sich auf das wirkliche Leben anwenden ließe“⁴¹⁴.

Nun ist der Widerstand für Spinoza, sofern er in Erscheinung tritt, eine Wirklichkeit. Er erfordert eine Antwort seitens der Politik, die sich ihrerseits nicht am Sittlichen, sondern allein an der Wirklichkeit ausrichtet. Diese Wirklichkeit wird durch die Grundlage der Wirkungsmacht des Staates, also der Macht der *multitudo* dargestellt. Sie erfordert daher eine Antwort, die nicht in der Sanktionierung derer besteht, die Widerstand gegen die Gesetze leisten. Vielmehr kann nach Spinoza die einzig vernünftige Antwort auf die Wirklichkeit des Widerstandes darin liegen, die Gesetze zu ändern und den Anforderungen der Wirklichkeit anzupassen. Denn wären die Gesetze ihr angepasst gewesen, wäre es nie zu einem Widerstand gegen sie gekommen.

414 Siehe TP, I, § 1.

II. Freiheit, Wissen und die gesellschaftliche Ordnung bei Hayek

5. Der Mensch als Regelwesen und der Wettbewerb der Regelordnungen bei Hayek

Im vorhergehenden Abschnitt wurde die Frage nach der Freiheit der Bürger in Bezug zur Stabilität des Staates bei Spinoza erläutert. Im folgenden Teil mit den drei Kapiteln fünf bis sieben werden Hayeks Theorie und seine Gedanken in Relation zur Frage nach der Freiheit der Einzelnen und der Beständigkeit von Gesellschaftsordnungen dargestellt. Das fünfte Kapitel behandelt einleitend seinen Begriff der gesellschaftlichen Ordnung. Danach werden im sechsten Kapitel sein Wissens- und sein Freiheitsbegriff in ihrer Relation zur Frage nach der Gesellschaftsordnung erörtert. Schließlich wird im siebten und letzten Kapitel über Hayek sein Modell eines freiheitlichen Staates betrachtet.

Hayek geht es bei seiner Theorie vordergründig darum, die Freiheit der Marktwirtschaft und des Kapitalismus gegenüber den Ideen des Sozialismus und der zentralen Planwirtschaft zu verteidigen. Nun nimmt innerhalb seiner Argumentation die Frage nach der Verdrängung gesellschaftlicher Ordnungen durch andere Ordnungen einen zentralen Platz in Form der Theorie der kulturellen Auslese ein. Nach einem Überblick über seinen historischen Kontext sollen als Grundlage seiner Theorie die Begriffe der Regelarten und der Ordnungsformen erläutert werden.

Ein wesentliches Merkmal einer jeden Ordnung besteht nach ihm erst einmal darin, aus Regeln hervorzugehen und damit eine gewisse Vorhersehbarkeit zu ermöglichen. Dieses Merkmal der Vorhersehbarkeit wird im Folgenden wesentlich für Hayeks Argumentation. Die beiden Erscheinungsformen der spontanen Ordnung und der Organisation bilden dabei die zwei Extremvarianten gesellschaftlicher Ordnungen. Da er sich für die individuelle Freiheit und die ihr entsprechende Spontaneität ausspricht, wird erläutert, wie diese Freiheit zu einer Ordnung und der ihr entsprechenden Vorhersehbarkeit führt. Sie führt zum Vorteil, den der Markt mit seinem Wettbewerb der zentralen Planwirtschaft gegenüber haben kann.

Hayeks Begriffe der Regel und der Ordnung leiten zu seiner Theorie der kulturellen Auslese über. Diese Theorie befasst sich mit der Dynamik der Kulturen und Traditionen. Mit dem Begriff der Kultur meint Hayek die innerhalb einer Gesellschaft geteilte Regelordnung. Nach seiner These muss eine gesellschaftliche Regelordnung mit ihren Normen und Gesetzen an die Lebensbedingungen der Menschen angepasst sein, um auf Dauer im Wettbewerb der unterschiedlichen

Kulturen bestehen zu können. Ist sie zu wesentlichen Teilen nicht angepasst, beeinträchtigt dies ihren eigenen Fortbestand.

Wesentlich für seine Theorie der kulturellen Auslese ist dabei die Annahme des Menschen als Regelwesen. Danach ist der Mensch nicht allein ein zielgerichtetes Wesen, vielmehr wird sein Handeln größtenteils von Regeln geleitet. Die Regeln sowie die aus ihnen hervorgehende Ordnung und die damit einhergehende Möglichkeit der Vorhersehbarkeit werden zu einem wesentlichen Bestandteil des Menschen. Gerade diese Vorhersehbarkeit zeigt sich eindeutig als Grundlage für die Möglichkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Sie erweist sich dadurch als ein wesentliches Merkmal beständiger Gesellschaftsordnungen.

Seine Theorie der kulturellen Auslese wurde viel kritisiert. Zudem besteht Unklarheit darüber, ob die kulturelle Auslese für Hayek ein längst abgeschlossener Prozess oder ob sie weiterhin wirksam ist. Er selbst hat durchaus Mängel seiner Theorie aufgezeigt. So kann eine spontane Entwicklung auch gesellschaftlich problematische Situationen herbeiführen, die ohne einen gezielten legislativen Eingriff nicht überwunden werden können. Dennoch zeigt Hayek mit seiner Theorie, weshalb es nicht möglich ist, eine Ordnung auf Dauer aufrechtzuerhalten, wenn ihre Regeln den Lebensbedingungen der Menschen im Wesentlichen widersprechen. Die Anpassung der Regeln an die Lebensumstände der Menschen erweist sich daher als Bedingung für die Beständigkeit einer Gesellschaft.

5.1 Hayeks historischer Kontext

Hayek wurde 1899 geboren und lebte bis 1992. Er wurde so Zeitzeuge beider Weltkriege und des Kalten Krieges und erlebte das Ende mehrerer Monarchien, das Aufkommen der parlamentarischen Demokratie, des Sozialismus und des modernen Wohlfahrtsstaates.⁴¹⁵ Seine Schriften richten sich dabei allgemein gegen die Idee staatlicher Eingriffe in die Entscheidungsfreiheit der Menschen und insbesondere gegen Sozialismus, Wohlfahrtsstaat und Parteiendemokratie. Ihm gilt die Marktwirtschaft als die einzige Wirtschaftsordnung, in der „durch Dezentralisierung die Macht des Menschen über den Menschen auf das Mindest-

415 Vgl. Pies, 2003b, S. 12. Pies meint, innerhalb Hayeks Schriften zwei Phasen unterscheiden zu können. In der ersten habe er seine Aufmerksamkeit auf die zentrale Planwirtschaft im Sozialismus, in der zweiten auf den Begriff der sozialen Gerechtigkeit im Wohlfahrtsstaat gerichtet. Es gibt diesbezüglich auch andere Ansichten, die gar drei Phasen oder eine Kontinuität im Gesamtwerk zu erkennen meinen. Vgl. Zamorano Gonzalez, 2014, S. 25 f.

maß“ herabgesetzt wird.⁴¹⁶ Sie ermöglicht es auch einem Armen, seinen Zustand zu verbessern, ohne auf die Gunst anderer angewiesen zu sein.⁴¹⁷ Hayek selbst ist zwar für individuelle Freiheit als Wert an sich. Seine Theorie zielt allerdings darauf ab, die Freiheit nicht nur als Wert an sich, sondern insbesondere aufgrund ihrer Vorzüge für die Menschen zu verteidigen.⁴¹⁸

Nach Hayek führen die zentrale Planwirtschaft und die Forderungen nach finanzieller und materieller Gleichheit zu einem wesentlich geringeren Wohlstand als die individuelle Freiheit einer rechtsstaatlichen Marktwirtschaft. Kurz gesagt, für ihn ermöglicht der Kapitalismus die Entfaltung des Lebens, während der Sozialismus letztendlich zur Armut führt.⁴¹⁹ Allein innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung, die auf der individuellen Freiheit beruht, ist es möglich, das innerhalb der Gesellschaft verstreute Wissen zum Wohl aller tatsächlich zu verwenden. In einer zentral gelenkten Wirtschaft bleibt es dagegen unweigerlich ungenutzt.⁴²⁰ Er will damit zeigen, wie das grundlegende Problem der Nutzung des gesellschaftlich verstreuten Wissens nicht aus dem Zentrum heraus, sondern allein durch die Einzelnen innerhalb eines Marktes gelöst werden kann. Dabei schafft der Markt Anreize, damit die Menschen Wissen erwerben und es wirtschaftlich anwenden. Er sieht daher eine tendenzielle Überlegenheit der freiheitlichen Ordnung gegenüber der Auffassung der Gesellschaft als Organisation, wie es in einer zentralen Planwirtschaft der Fall ist.⁴²¹ Allerdings darf Hayeks These nicht im Sinne einer stets gegebenen Überlegenheit missverstanden werden.⁴²²

Zusammen mit Mises und Milton Friedman gilt Hayek als einer der wichtigsten Kritiker von Sozialismus und sozialem Wohlfahrtsstaat. Er kann dabei als Grotianer betrachtet werden,⁴²³ auch wenn er Grotius für dessen Auffassung kritisierte, alles Recht sei „durch Vernunft entstanden oder zumindest vollständig zu begründen“.⁴²⁴ Selbst bezog er sich auf Denker der liberalen Tradition wie

416 Siehe WK, S. 186.

417 Vgl. WK, S. 136: „Abgesehen davon aber, daß auch der Arme reich werden kann, ist die Marktwirtschaft das einzige Wirtschaftssystem, in dem dies lediglich vom ihm und nicht von der Gunst der Mächtigen abhängt und in dem niemand ihn an dem Versuch hindern kann, reich zu werden.“

418 Vgl. Pies, 2003b, S. 26.

419 Vgl. Haar, 2009, S. 114.

420 Vgl. Streißler, 1994, S. 49 f.

421 Vgl. Angner, 2007, S. 6.

422 Ibid. S. 20.

423 Vgl. Haar, 2009, S. 123.

424 Siehe RGE, S. 23.

John Locke, David Hume, Mandeville und Smith. Er war ein Gegner der Kolonisation⁴²⁵ und beeinflusste die Wirtschafts- und Sozialpolitik insbesondere von Politikern wie Thatcher, Reagan und Franz Josef Strauß.⁴²⁶ In Pinochets Diktatur in Chile meinte er gar den großen wirtschaftlichen Erfolg seiner Thesen erkennen zu können.⁴²⁷ Aufgrund dieser politischen Verbindungen zeigt sich allerdings eine mögliche Widersprüchlichkeit zwischen seiner Theorie und seinem konkreten politischen Wirken.⁴²⁸ Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird daher einzig auf seine Theorie Bezug genommen.

5.2 Die Begriffe der Regel und der Ordnung als Grundbegriffe von Hayeks Theorie

Trotz seiner Kritik am Sozialismus und am Rationalismus, die beide die Rolle des Staates innerhalb der Gesellschaft oft hervorheben, ist Hayek keineswegs der Meinung, der Staat sei gesellschaftlich nutzlos. Im Gegenteil benennt er den „Staat“ als die „besondere“ Organisation innerhalb der Gesellschaft, welche die Aufgabe hat, die Einhaltung der gemeinsamen Regeln zu gewährleisten.⁴²⁹ In diesem Zusammenhang verwendet er den Begriff der „Gruppe“, um die gesellschaftliche Ordnung als kulturelle Einheit im Sinne der Regelordnung der Gesellschaft zu bezeichnen. Mit der Regelordnung meint er schließlich vor allem die gemeinsamen Normen und, daraus hervorgehend, die staatlichen Gesetze. Hayeks Begriff der gesellschaftlichen Ordnung stellt insgesamt die gemeinsame Tradition und Kultur im Sinne der geltenden Gesetze und Normen dar.⁴³⁰ Um seine Begriffe des Staates und der Kulturgruppe verstehen zu können, ist es notwendig, die Begriffe der Organisation und der spontanen Ordnung zu klären. Innerhalb seiner Theorie bilden sie die gesellschaftlichen Grundformen von Ordnung. Die spontane Ordnung bezeichnet dabei eine Ordnungsform, die aus sich selbst heraus gewachsen

425 Vgl. Haar, 2009, S. 113.

426 Ibid. S. 101.

427 Ibid. S. 112.

428 Ibid. S. 112.

429 Vgl. RGF, S. 49: „Von den innerhalb der Großen Gesellschaft bestehenden Organisationen wird eine, die regelmäßig eine ganz besondere Stellung einnimmt, diejenige sein, die wir Staat nennen. [...] Denn für das] zur Bildung einer solchen Ordnung erforderliche Mindestmaß an Regeln [...] erweist sich doch in den meisten Fällen die Organisation, die wir Staat nennen, als unentbehrlich, wenn sichergestellt werden soll, daß jene Regeln befolgt werden.“

430 Vgl. Gray, 1995, S. 34 f.

und nicht künstlich hervorgebracht ist.⁴³¹ Die Organisation dagegen ist nach Hayek eine „Konstruktion“, also eine „künstliche“ beziehungsweise „erzeugte“ Ordnung.⁴³²

Wesentliches Bestimmungsmerkmal einer Ordnung ist die Eigenschaft, es dem Handelnden zu ermöglichen, zutreffende Erwartungen über zukünftige Ereignisse zu bilden.⁴³³ Grundlage dieses Merkmals sind für Hayek die Regeln. Eine Ordnung ist der „tatsächliche Zustand“, wie er sich aus dem regelmäßigen Verhalten der einzelnen Handelnden ergibt, muss allerdings von einzelnen Verhaltensweisen unterschieden werden.⁴³⁴ Mit den „Regeln“ meint er zuerst einmal allgemein alle Regelmäßigkeiten. Beim Menschen verweist sein Regelbegriff auf Gewohnheiten im Verhalten, auf die Disposition, die den Gewohnheiten zugrunde liegt und schließlich auf die Beschreibung dieser Gewohnheiten. Sowohl die Regelmäßigkeit im Handeln⁴³⁵ als auch die Veranlagungen, die ihnen zugrunde liegen,⁴³⁶ fallen für Hayek unter den Begriff der Regel.

Im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Zusammenleben unterscheidet Hayek zwei grundlegende Typen von Handlungsregeln, die er als negative und als positive Regeln bezeichnet. Negative Handlungsregeln sind Regeln, die bestimmte Handlungen verbieten, wie das Verbot, einen anderen Menschen zu töten. Sie sind für den Handelnden keine Handlungsanweisungen, wie er zu handeln hat, sondern Handlungsverbote. Dem Handelnden steht es allerdings weiterhin offen, sich für eine der vielen anderen möglichen Handlungen zu entscheiden, die nicht verboten sind.

431 Vgl. RGF, S. 39: „Die gewachsene Ordnung andererseits [...] läßt sich am einfachsten als *spontane Ordnung* bezeichnen.“

432 Vgl. RGF, S. 39: „Die erzeugte Ordnung [...] läßt sich auch als Konstruktion, als künstliche Ordnung oder, besonders dann, wenn wir es mit einer gerichteten sozialen Ordnung zu tun haben, als *Organisation* bezeichnen.“

433 Vgl. IK, S. 11: „Ordnung ist [...] der] Zustand, der dadurch charakterisiert ist, daß die Einzelnen auf Grund dessen, was sie wissen, Erwartungen über das Verhalten der andern bilden können, die sich darin als richtig erweisen, daß eine erfolgreiche wechselseitige Abstimmung der Handlungen der Einzelnen möglich wird.“

434 Vgl. IK, S. 11: „Ordnung ist hier also ein von der Regelmäßigkeit des Einzelverhaltens zu unterscheidender tatsächlicher Zustand [...].“

435 Vgl. FS, S. 145: „[...] daß der Begriff ‚Regel‘ für eine Aussage verwendet wird, durch welche eine Regelmäßigkeit des Verhaltens von Individuen beschrieben werden kann [...].“

436 Vgl. RGF, S. 78 f.: „*Regel* bedeutet [...] eine Neigung oder Disposition, so oder so zu handeln oder nicht zu handeln, die in einer *Handlungsweise*, wie wir es nennen wollen, oder Gewohnheit zum Ausdruck kommt.“

Die positiven Handlungsregeln weisen dagegen den Handelnden an,⁴³⁷ beim Auftreten eines bestimmten Typus von Situation eine entsprechende Handlung zu vollziehen. Als Beispiel kann der Fall eines Menschen dienen, der Gefahr läuft, im Wasser zu ertrinken (der Situationstypus) und dem der Handelnde daher zur Hilfe kommt (die entsprechende Handlungsweise). Obwohl sie sich nicht auf eine konkret gegebene Sachlage beziehen, sondern im Verhältnis zu Situationstypen stehen, die immer wieder aufs Neue auftreten können, bilden positive Regeln eine Art von Anweisung. Sie schreiben beim Auftreten einer dem Typus entsprechenden Situation dem Einzelnen bestimmte Handlungen vor, die er zu vollziehen hat. So nehmen sie ihm die Freiheit, sich zwischen vielen verschiedenen Handlungen für die zu entscheiden, die er selbst für die beste hält. Negative Regeln schränken dagegen die Freiheit des Handelnden, selbst über das eigene Handeln zu entscheiden, weitaus weniger ein, als es positive Regeln tun.

5.2.1 Die spontane Ordnung

Die spontane Ordnung gilt Hayek insofern als spontan, als die Ereignisse in ihren Einzelheiten von niemandem gewollt herbeigeführt worden sind. Diese Form der Ordnung enthält also kein bestimmtes, angestrebtes Ziel, das allen Mitgliedern gemeinsam wäre und dem sich alle von selbst unterordnen.⁴³⁸ Die Möglichkeit erfolgreichen Handelns ergibt sich bei der spontanen Ordnung nicht aus einem gemeinsamen Ziel, sondern aus Regeln, die das wesentliche Kennzeichen einer solchen Ordnungsform sind und aus denen die Ordnung als Endzustand hervor-

437 So schreibt Hayek: „Daß praktisch alle Regeln gerechten Verhaltens in dem Sinne negativ sind, daß sie normalerweise niemandem positive Verpflichtungen auferlegen, es sei denn, er wäre solche Verpflichtungen durch sein eigenes Handeln eingegangen [...]“ (Siehe RGF, S. 186.) Weiter schreibt er: „Gegenwärtig sind jedenfalls Regeln gerechten Verhaltens, die ein positives Handeln vorschreiben, noch seltene Ausnahmen und beschränken sich auf Fälle, in denen ein Unglücksfall Personen in ein zeitweiliges Naheverhältnis zu anderen gebracht hat.“ (Siehe RGF, S. 187.) Und zuvor schreibt er: „[...] daß die Regeln, auf die wir uns verlassen, zumeist nicht Regeln sind, die ein bestimmtes Handeln vorschreiben, sondern Regeln, die ein Handeln beschränken – also nicht positive, sondern negative Regeln.“ (Siehe RGF, S. 176.)

438 Vgl. RGF, S. 41: „Am wichtigsten jedoch ist das Verhältnis zwischen spontaner Ordnung und Zweckvorstellung. Da eine derartige Ordnung nicht von einer externen Instanz geschaffen wurde, kann sie als solche keinen Zweck haben, auch wenn ihr Vorhandensein den einzelnen, die sich in solch einer Ordnung bewegen, sehr zu-statten kommen mag.“

geht. Die Regeln einer spontanen Ordnung sind zweckungebunden. Sie untersagen dem Handelnden zwar bestimmte Handlungen, belassen ihm aber zugleich eine weitreichende Handlungsfreiheit und schränken seine Möglichkeiten weit aus weniger ein als Befehle es tun. So ermöglichen die Regeln ihm, sein eigenes Wissen zu nutzen und seine eigenen Ziele zu verfolgen.⁴³⁹

Bei Regeln verbleiben die Entscheidungen über seine Handlungen im Wesentlichen beim Handelnden selbst.⁴⁴⁰ Gerade das Merkmal der Zweckungebundenheit dieser Regeln führt zur Bildung einer spontanen Ordnung: Solche Regeln, die Hayek auch als negative Regeln bezeichnet, lassen dem Einzelnen mehrere Handlungsmöglichkeiten offen. So aber wird es unmöglich, Aussagen über den Ausgang der Handlungen in all seinen Einzelheiten zu treffen. Daher führen sie zu einer spontanen, nicht vorhersehbaren Entwicklung. Die spontane Ordnung ist daher in ihren Einzelheiten nicht vorhersehbar.⁴⁴¹

Ein Musterbeispiel für eine spontane Ordnung ist nach Hayek der Markt: Eine Vielzahl von Individuen handelt, indem ein jeder für sich allein seine Entscheidungen trifft. Sie folgen dabei allgemeingültigen Handlungsverböten, wie beispielsweise der Norm, seine Mitmenschen zu täuschen oder gegebene Versprechen nicht einzuhalten. Aus diesen Regeln und den Handlungen der Einzelnen ergibt sich schließlich eine Ordnung, die sich in den verschiedenen Preisen und Güterflüssen darstellt. Diese Ordnung ist spontan, da keiner der Beteiligten in seinen Vorhersagen und Entscheidungen mehr als den kleinen Bereich dieser Ordnung, der ihn und seine Handlungen unmittelbar berührt, berücksichtigt

439 Vgl. RGF, S. 187: „Regeln, die zweckungebunden sind in dem Sinne, daß sie nicht auf diejenigen beschränkt sind, die bestimmte angegebene Zwecke verfolgen, können auch nie ein spezifisches Handeln völlig festlegen, sondern nur den Bereich der statthaften Arten von Handlungen abgrenzen und die Entscheidung über ein spezifisches Handeln dem Handelnden im Lichte seiner Ziele überlassen.“

440 Vgl. VF, S. 181: „Der bedeutsame Unterschied zwischen den beiden Begriffen liegt darin, daß, im Übergang von Befehlen zu Gesetzen, sich die Entscheidung über die vorzunehmende Handlung immer mehr von dem Befehl oder Gesetz Gebenden auf die handelnde Person verschiebt.“

441 Vgl. RGF, S. 52: „Im Gegensatz hierzu müssen die Regeln, welche eine spontane Ordnung betreffen, zweckungebunden [...] sein. Wie wir sehen werden, müssen es Regeln sein, die sich auf eine unbekannte und unbestimmbare Zahl von Personen und Fällen anwenden lassen. [...] 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 [...].“

hat oder berücksichtigen konnte. Die resultierende Ordnung war daher in ihrer Gesamtheit von keinem geplant und von diesem Aspekt aus betrachtet spontan.⁴⁴²

Aus diesem Beispiel lässt sich auch erkennen, wie der aus den einzelnen Handlungen hervorgehende Endzustand – die Ordnung – in seiner Gesamtheit von keinem der Handelnden vorhergesehen oder gar gezielt angestrebt wurde. Diese Unvorhersehbarkeit des Gesamtzustandes bedeutet allerdings nicht, er würde nun von den Menschen negativ beurteilt werden. Im Gegenteil, die Handlungen der einzelnen Menschen haben im Allgemeinen zu den jeweiligen persönlichen Zielen geführt. Der Endzustand entspricht in seinen Einzelheiten etwa den Wünschen eines jeden, obwohl er in seiner Gesamtheit nicht vorhergesehen und in diesem Sinne ungewollt ist. Und gerade diese beiden Aspekte bestimmen den Charakter der spontanen Ordnung. Es handelt sich um eine Ordnung, da sich die Vorhersagen im Allgemeinen als zutreffend, die Handlungen als erfolgreich erwiesen; und sie ist spontan, da der Endzustand in seiner Gesamtheit als solcher trotz des Erfolgs der einzelnen Handlungen von keinem angestrebt worden ist.

5.2.2 Die Organisation

Die Organisation als Ordnungsform bildet für Hayek den Gegensatz zur spontanen Ordnung. Wesentliche Merkmale einer Organisation sind ein einheitliches Ziel, dem die persönlichen Ziele und individuellen Handlungen aller untergeordnet sind, und festgelegte Mittel, um dieses Ziel zu erreichen.⁴⁴³ Jeder Handelnde, selbst wenn er ein Entscheidungsträger innerhalb der Organisation ist, ist dem gemeinsamen Ziel untergeordnet, und sein Handeln und seine Entscheidungen sind diesem Ziel stets verpflichtet. Jedem einzelnen Mitglied wird aus diesem Grund eine spezifische Rolle innerhalb der Organisation zugewiesen, und ihm werden entsprechende Anweisungen erteilt.⁴⁴⁴

Der Befehl ist das wichtigste Instrument einer Organisation. In seiner reinsten Form lässt der Befehl dem Befehlsempfänger keinerlei Handlungsfreiheit. Dem Handelnden ist es nicht möglich, in seinen Handlungen die Verwirklichung ei-

442 Vgl. RGF, S. 260: „[...] es ist typisch für solche Tauschakte, daß sie verschiedenen und voneinander unabhängigen Zwecken jedes an der Transaktion Beteiligten dienen, also den Beteiligten als Mittel für unterschiedliche Zwecke dienen. Die Beteiligten werden sogar um so eher vom Tausch profitieren, je stärker ihre Bedürfnisse differieren.“

443 Vgl. VF, S. 47: „Organisation bedeutet eine Festlegung auf ein bestimmtes Ziel und auf bestimmte Methoden [...].“

444 Vgl. Gaulke, 1994, S. 264.

gener Ziele oder ihm eigenes Wissen zu berücksichtigen.⁴⁴⁵ Er wird innerhalb der Organisation zum reinen Befehlsempfänger, Ausführer der Entscheidung anderer. Hayek erkennt allerdings einen wesentlichen Unterschied zwischen den Befehlen und den Regeln, die Letztere vorteilhafter erscheinen lässt. Befehle sind Handlungsanweisungen, die dem Handelnden zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Handlung vorschreiben. Sie entstehen aus und vergehen mit den Umständen des Zeitabschnittes. Regeln dagegen werden über einen längeren Zeitraum angewandt und entfalten ihre Wirkung für unterschiedlichste Gegebenheiten, für die sie sich dann bewähren oder nicht.

Aus diesem Grund bestimmt der Entscheidungsträger einer Organisation die Handlungen der einzelnen Mitglieder nicht allein durch Befehle. Auch Regeln gehören zu seinen Mitteln, mit denen er seine Entscheidungen umsetzt und die der Handelnde als Mitglied der Organisation befolgen muss. Gleich den Befehlen dienen die Regeln einer Organisation dem vorgegebenen Ziel.⁴⁴⁶ Sie stehen im Bezug zu der Rolle, die der Entscheidungsträger dem Handelnden zuweist. Zugleich aber gewähren sie ihm eine gewisse Handlungsfreiheit,⁴⁴⁷ um ihm zu ermöglichen, sein Wissen zwecks Verwirklichung des vorgegebenen Zieles einzusetzen zu können.⁴⁴⁸ In einer allein auf Befehlen beruhenden Organisation würde das Wissen der Einzelnen ungenutzt verloren gehen.⁴⁴⁹

445 Vgl. VF, S. 181: „Der Idealtyp des Befehls bestimmt eindeutig die vorzunehmende Handlung und läßt dem Befohlenen keine Möglichkeit, sein Wissen zu benützen oder seinen Vorlieben zu folgen. Die Handlung, die einem solchen Befehl gemäß durchgeführt wird, dient ausschließlich den Zwecken dessen, der ihn gegeben hat.“

446 Vgl. RGF, S. 52: „[...] während die Befehle ebenso wie die Regeln, die für eine Organisation gelten, auf spezifische Ergebnisse abstellen, die das Ziel derjenigen sind, die in der Organisation das Sagen haben.“

447 Vgl. VF, S. 182: „Solche allgemeinen Instruktionen stellen bereits eine Art Regel dar und die Handlungen unter diesen Regeln werden zum Teil durch das Wissen des Urhebers der Instruktionen und zum Teil vom Wissen der nach ihnen handelnden Personen geleitet sein. Der Vorgesetzte wird entscheiden, welche Ergebnisse zu erreichen sind, und wann, von wem und vielleicht auch mit welchen Mitteln sie erreicht werden sollen; aber die spezielle Art und Weise, in der sie zustande gebracht werden, wird von den verantwortlichen Einzelpersonen bestimmt werden.“

448 Vgl. VF, S. 182: „Unter diesen Umständen sind die Ziele [...] immer noch ausschließlich die des Vorstandes.“

449 Vgl. RGF, S. 51: „In gewissem Ausmaß muß jede Organisation sich auch auf Regeln stützen und nicht nur auf spezifische Befehle. [...] Wenn das Handeln der einzelnen von Regeln geleitet wird statt von spezifischen Befehlen, ist es möglich, Wissen zu nutzen, das in seiner Gesamtheit niemand besitzt.“

Aufgrund ihrer unterschiedlichen Rollen innerhalb der Organisation sind die einzelnen Mitglieder in derselben Situation oft unterschiedlichen Regeln unterworfen. Da diese Regeln zur Lösung bestimmter Aufgaben aufgestellt werden, handelt es sich oft um Handlungsanweisungen, wie der Einzelne in bestimmten Situationstypen zu handeln hat, um seine Aufgabe zu erfüllen.⁴⁵⁰ Es sind also positive Regeln und keine Verbote, sprich keine negativen Regeln. Positive Regeln sind im Grunde eine erweiterte Form des Befehls und ein typisches Merkmal von Organisationen.⁴⁵¹

5.3 Die Natur des Menschen als Regelwesen

Hayek geht in seiner Theorie von der Annahme aus, dass der Mensch ein Wesen ist, dessen Handlungen nicht allein zielgerichtet, sondern wesentlich von Regeln geleitet sind.⁴⁵² Diesbezüglich unterscheidet er drei Arten von Regeln: Die Regeln, die befolgt werden, aber nicht in Worte gefasst sind, wie bei Sprach- oder Gerechtigkeitsempfinden. Die Regeln, die einst Empfindungen waren und nun in Worte gefasst sind. Und zuletzt Regeln, die gezielt eingeführt und deshalb von Anfang an in Sprache gefasst sind.⁴⁵³ Zu den ersten beiden Arten von Regeln können sowohl angeborene Regeln zählen als auch Regeln, die aus einer Entwick-

450 Vgl. RGF, S. 51 f.: „Die Regeln, die das Handeln innerhalb einer Organisation betreffen, zeichnen sich dadurch aus, daß sie Regeln für die Ausführung zugewiesener Aufgaben sein müssen. Sie setzen voraus, daß der Platz jedes einzelnen in einem festen Gefüge durch Befehl bestimmt ist und daß die Regeln, die jeder einzelne befolgen muß, von dem Platz abhängen, der ihm zugewiesen wurde, und von den spezifischen Zielen, die ihm von der befehlenden Autorität angegeben wurden. Die Regeln werden somit lediglich die Einzelheiten des Handelns bestellter Funktionäre oder Beauftragter des Staates betreffen. [...] Solche Regeln werden für die verschiedenen Mitglieder der Organisation verschieden sein, je nach den Rollen, die ihnen zugewiesen wurden, und sie werden im Hinblick auf die durch die Befehle festgelegten Zwecke zu deuten sein.“

451 Vgl. RGF, S. 51: „Organisationsregeln [...] füllen die Lücken zwischen den Befehlen.“

452 Vgl. RGF, S. 13: „Der Mensch ist ebensosehr ein Regeln befolgendes wie ein zielgerichtet handelndes Wesen.“

453 Vgl. IK, S. 10: „[...] was in diesem Zusammenhang unter ‚Regel‘ verstanden wird [...]: 1. Solche, die bloß tatsächlich befolgt werden, aber noch nie in Worte gefasst wurden; wenn wir vom ‚Rechtsgefühl‘ oder vom ‚Sprachgefühl‘ sprechen, handelt es sich um solche Regeln, die wir anwenden können, aber nicht kennen; 2. Solche, die zwar in Worten ausgedrückt wurden, aber damit doch nur aussprechen, was schon vorher allgemein im Handeln befolgt wurde; 3. Solche, die absichtlich eingeführt wurden und daher notwendig als Sätze der Sprache existieren.“

lung wie der Nachahmung der Handlungen anderer oder der Etablierung eigener Gewohnheiten entstanden sind.⁴⁵⁴

Dies gilt nicht nur für die äußere Erscheinungsform des Menschen, also für seine Handlungen. So spricht Hayek auch von Regeln, wenn er sich auf die Wahrnehmung, die Denkgewohnheiten und andere geistige Prozesse bezieht. Die Eigenschaft, Regeln zu befolgen, beginnt nach seiner Theorie also bereits in der geistigen Tätigkeit: Der Geist ist für ihn, allgemein betrachtet, eine Regelerordnung. Er bezieht den Begriff des menschlichen Geistes dabei nicht allein auf Akte bewussten Denkens, wie die Reflexion nach den Regeln der Logik oder der Wissenschaften. Vielmehr sind alle Lebenssituationen des Menschen und jede seiner Handlungen darin inbegriffen.⁴⁵⁵

Der grundlegende Denkkakt überhaupt ist für Hayek der Prozess der Klassifikation von Reizen. Er ist regelgeleitet und verläuft hauptsächlich unbewusst.⁴⁵⁶ Diesen Prozess setzt er mit seinem Begriff der Abstraktion gleich. Entsprechend ist für ihn die Abstraktion nicht allein Bestandteil des bewussten Denkens und Handelns. Vielmehr ist sie „ein Merkmal aller Prozesse [...], die das Handeln bestimmen, lange bevor sie im bewußten Denken aufscheinen oder in der Sprache ausgedrückt werden.“⁴⁵⁷ Sie ist Grundlage aller geistigen Prozesse und der daraus hervorgehenden Handlungen. Durch die Abstraktion erfasst der Mensch die Elemente eines Sachverhaltes nicht ein jedes für sich genommen, sondern gemäß seinen Geistesregeln klassifiziert: Der Geist bündelt die einzelnen Grundreize zu Klassen von Reizkonstellationen.

Nicht die Einzelheiten der konkreten Lebenslage führen den Menschen zu einer unmittelbar entsprechenden Handlung, sondern die Klassen wiederkehrender Reize sind mit Handlungsklassen verbunden. So ergibt sich schließlich je nach den verschiedenen Reizkonstellationen, die von der gegebenen Situation hervorgerufen werden, eine bestimmte Handlungsweise.⁴⁵⁸ Dies ist

454 Vgl. Schmidtchen, 1995, S. 242 f.

455 Vgl. AW, S. 123: „Wir müssen das, was wir als Geist bezeichnen, als ein System von abstrakten Regeln ansehen (wobei jede ‚Regel‘ eine Klasse von Handlungen definiert), das jede Handlung durch eine Kombination mehrerer solcher Regeln bestimmt.“

456 Vgl. RGF, S. 32: „Wir handeln [...] nur so, daß wir einzelne Aspekte derselben herauslösen; nicht durch bewußte Entscheidung oder überlegte Wahl, sondern durch einen Mechanismus, über den wir keine bewußte Kontrolle ausüben.“

457 Siehe RGF, S. 32.

458 Vgl. RGF, S. 32: „Es kann wenig Zweifel geben, daß die eigentümlichen Fähigkeiten des Zentralnervensystems genau darin bestehen, daß spezifische Reize nicht un-

nach Hayek das grundlegende Merkmal der Abstraktion: „Wann immer eine *Art* von Situation in einem Menschen eine *Disposition* zu einem bestimmten Reaktionsmuster erzeugt, liegt jene grundlegende Beziehung vor, die man als ‚abstrakt‘ bezeichnet.“⁴⁵⁹ Allerdings werden aufgrund der Abstraktion solche Einzelheiten nicht beachtet, die nach den gegebenen Geistesregeln als unwesentlich für die Bestimmung der Klasse gelten. Der Abstraktionsprozess führt also auch dazu, nie alle bekannten Einzelheiten der Sachlage zu berücksichtigen, sondern allein diejenigen, die ausschlaggebend für die jeweilige Klassifizierung sind.⁴⁶⁰

Die Abstraktion trägt dazu bei, es dem Menschen zu ermöglichen, seine Entscheidungen auch in solchen Sachlagen erfolgreich zu fällen, in denen ihm viele Einzelheiten unbekannt sind. Da dies meistens der Fall ist, muss sich der Mensch bei der Bestimmung seiner Handlungen vorwiegend an den wenigen Tatsachen ausrichten, von denen er erfährt.⁴⁶¹ Dies kann ihm eben allein dank seiner geistigen Fähigkeit der Abstraktion gelingen. So beschreibt Hayek die Abstraktion auch „als die Grundlage der Fähigkeit des Menschen, sich in einer ihm nur sehr unvollständig bekannten Welt erfolgreich zu bewegen – als eine Anpassung an seine Unkenntnis der meisten Einzeltatsachen in seiner Umgebung.“⁴⁶²

Abstraktion liegt also bereits vor, wenn auf eine erlebte Sachlage reagiert wird. Dabei sollte allerdings nicht der Fehler begangen werden, bei der Abstraktion allein an unbewusste Reiz-Reaktions-Muster zu denken, da auch bewusste Erklärungen das Wahrgenommene in Klassen einordnen.⁴⁶³ Dank der Abstraktion und der entsprechenden Regeln ist es dem menschlichen Verstand möglich, die Vielfalt der Wirklichkeit zu bewältigen, da die Regeln innerhalb des gegebenen

mittelbar spezifische Reaktionen hervorrufen, sondern es gewissen Klassen von Reizkonstellationen ermöglichen, gewisse Dispositionen zu Klassen von Handlungen entstehen zu lassen, und daß erst die Überlagerung vieler solcher Dispositionen gerade die Handlung spezifiziert, die erfolgen wird.“

459 Siehe RGF, S. 32.

460 Vgl. SO, S. 138: „6.39. Insofern ist jede Sinneserfahrung in jeder Hinsicht [...] ‚abstrakt‘; sie selektiert stets gewisse Züge oder Aspekte einer gegebenen Situation.“ Vgl. auch RGF, S. 32: „Wir handeln [...] immer nur so, daß wir einzelne Aspekte derselben [Fakten, N. A.] herauslösen [...]“

461 Vgl. RGF, S. 32: „Wir handeln nie (und könnten es auch nie) in vollständiger Kenntnis aller Fakten einer bestimmten Situation [...]“

462 Siehe RGF, S. 32.

463 Vgl. Vollmer, 1988, S. 323.

komplexen Umfelds entlastend wirken.⁴⁶⁴ So beschreibt Hayek die abstrakten Begriffe als „ein Mittel zur Bewältigung der Komplexität des Konkreten“.⁴⁶⁵

Die Regeln sind also ein grundlegendes Hilfsmittel für den Verstand⁴⁶⁶ und bilden deshalb eine Voraussetzung für das Gelingen der Entscheidungen und Handlungen des Menschen. Allein durch seine Abstraktionsfähigkeit ist es dem Menschen möglich, erfolgreich Entscheidungen zu treffen, Handlungen zu vollziehen und schließlich seine Ziele zu verwirklichen. Die Abstraktion kann allerdings aufgrund der Auslese der Einzelheiten Ursache von Irrtümern sein. Schließlich führt sie zu einer Betrachtungsweise und einem Bild der eigenen Umwelt, das der Wirklichkeit nie voll entsprechen kann.⁴⁶⁷ Die Erwartungen, die dieses Weltbild entstehen lassen, werden sich aus diesem Grund oft als falsch erweisen.⁴⁶⁸ Zugleich aber kann der Mensch gegebenenfalls aus eben diesen Fehleinschätzungen lernen und seine Klassen ändern.⁴⁶⁹ So kann sich das Wissen des Menschen im Fortschreiten seiner Handlungen immer mehr an seine Umwelt anpassen.⁴⁷⁰

Ein solcher Lernprozess verläuft nicht rein individuell. Vielmehr kann er nach Hayek durchaus auch auf gesellschaftlicher Ebene erfolgen, wie das Beispiel der Sprache zeigt. Der Einzelne lernt nicht nur aus seinen eigenen Fehlern und Erfolgen, sondern vorwiegend aus den Fehlern und Erfolgen seiner Mitmenschen. Wesentlich dabei ist seine Eigenschaft, seine Mitmenschen nachzuahmen.⁴⁷¹ Die menschliche Natur eines Regelwesens ist somit eine soziale Natur. Zwar ist der Mensch auch für Hayek der bewussten Reflexion fähig. Dennoch legt er im Rah-

464 Vgl. Holl, 2004, S. 63.

465 Siehe RGF, S. 32.

466 Vgl. RGF, S. 32: „[...] Abstraktionen als die unerläßlichen Hilfsmittel des Verstandes [...], die ihn befähigen, mit der Wirklichkeit, die er nicht völlig erfassen kann, fertig zu werden.“

467 Vgl. SO, S. 139: „Das so geformte ‚Modell‘ der physikalischen Welt wird nur eine sehr verzerrte Wiedergabe der in dieser Welt bestehenden Beziehungen liefern [...]“

468 Vgl. SO, S. 139: „[...] unsere Sinnesklassifikation dieser Ereignisse wird sich häufig als falsch erweisen, d. h., sie wird Erwartungen aufkommen lassen, die durch die Ereignisse nicht gerechtfertigt sind.“

469 Vgl. VF, S. 40: „Der Mensch lernt durch die Enttäuschung von Erwartungen.“

470 Vgl. RGF, S. 20: „Aus Erfahrung lernen¹ ist bei Menschen nicht weniger als bei Tieren ein Vorgang [...] der Beobachtung, Verbreitung, Übertragung und Entwicklung von Handlungsweisen, die sich durchgesetzt haben, weil sie erfolgreich waren [...]“

471 Vgl. RGF, S. 79 f.: „Wie bei der Erwerbung der Sprache selbst mußte der einzelne auch lernen, Regeln gemäß zu handeln, indem er bestimmte Handlungen, die solchen entsprachen, nachahmte.“

men seiner Lerntheorie gerade im gesellschaftlichen Zusammenhang eine starke Betonung auf ein Versuch-Irrtum-Verfahren. So ist Lernen beim Menschen „nicht in erster Linie [ein Vorgang, N. A.] der Überlegung, sondern der Beobachtung, Verbreitung, Übertragung“⁴⁷²

Hayek befasst sich allerdings nicht mit der Frage, wie der eigentliche Prozess der Fehlerkorrektur im Genauen verläuft. Wie Korrekturvorschläge tatsächlich im Geist aufkommen, ob durch Zufall oder Überlegung, wird von ihm nicht erörtert. Dadurch erhält das bewusste Denken innerhalb seiner Theorie gegebenenfalls zu wenig Aufmerksamkeit. In seinem Wunsch, die Überbewertung des Bewussten durch den Rationalismus zu kritisieren, läuft er Gefahr, es seinerseits wiederum nicht genügend zu beachten.

Das Merkmal der Abstraktion und seine Auswirkungen bedingen also das regelbetonte Wesen des menschlichen Geistes und seiner Handlungen und schließlich die menschliche Natur als Regelwesen.⁴⁷³ Deshalb kritisiert Hayek auch den Utilitarismus,⁴⁷⁴ da an der Komplexität der Wirklichkeit jeder Versuch scheitert, die Zukunft in ihren Einzelheiten vorhersehen zu wollen. Somit wären die Voraussetzungen weder für den Handlungs – noch für den Regelutilitarismus gegeben.⁴⁷⁵ Entsprechend ist Hayeks Theorie als Verteidigung der Freiheit, obschon funktional, nicht im Sinne der Nutzenmaximierung zu verstehen.⁴⁷⁶

5.3.1 Die Regeln und die gesellschaftliche Ordnung

Die Natur des Menschen als Regelwesen ist die Voraussetzung für die Möglichkeit eines gelingenden Zusammenlebens zwischen den Menschen. Hayeks Bild vom Menschen widerspricht dem des *homo oeconomicus*. Der Mensch lebt für ihn, im Gegensatz zur Theorie vom *homo oeconomicus*, nicht von seiner Umwelt und seinen Mitmenschen abgegrenzt, sondern in einer Wechselbeziehung zu ihnen.⁴⁷⁷ Alle Menschen sind für ihr Leben auf die Zusammenarbeit mit anderen angewiesen. Damit diese Zusammenarbeit im Allgemeinen erfolgreich sein kann, müssen die Entscheidungen und Handlungen der Menschen tendenziell im Einklang miteinander stehen. Dies ist nach Hayek nur möglich, wenn die

472 Siehe RGF, S. 20.

473 Vgl. RGF, S. 32: „Unsere Betonung der Regeln, die unser Handeln leiten, hat hauptsächlich den Zweck, die zentrale Bedeutung des abstrakten Charakters aller geistigen Vorgänge herauszustellen.“

474 Vgl. RGF, S. 169 ff. Vgl. auch Batthyány, 2007, S. 79 ff.

475 Vgl. RGF, S. 170.

476 Vgl. Kukathas, 1990, S. 135 f.

477 Vgl. Holl, 2004, S. 79.

Handlungen und Entscheidungen aller Beteiligten gemeinsamen Regeln unterworfen sind.⁴⁷⁸ Eine Regel ist für ihn vom begrifflichen Gesichtspunkt her betrachtet erst einmal schlicht eine Regelmäßigkeit im Verhalten des Einzelnen, wie sie allein schon durch eine persönliche Gewohnheit hervorgerufen werden kann.

Der Begriff der Ordnung bezeichnet in diesem Zusammenhang für Hayek den Zustand, der sich aus dem regelmäßigen Verhalten der Handelnden ergibt, nicht aber die Verhaltensweisen selbst.⁴⁷⁹ Dank dieser Regelmäßigkeiten im Verhalten können die Menschen Erwartungen hinsichtlich des Verhaltens ihrer Mitmenschen bilden. Dabei sind diese Erwartungen und die aus ihnen hervorgehenden Zielsetzungen nicht als Ausdruck eines grundlegenden Egoismus des Einzelnen zu verkennen, da auch ein Altruist Ziele verfolgt.⁴⁸⁰ Hayeks Ordnungsbegriff bezeichnet einen Zustand, in dem der Einzelne mit einer hohen Aussicht auf Erfolg Erwartungen zu künftigen Ereignissen in seiner Umwelt entwickeln kann.⁴⁸¹ Diese Erwartungen bilden die Grundlage für den Erfolg der eigenen Entscheidungen, und es entsteht eine Wechselwirkung zwischen dem eigenen Regelverhalten, dem Regelverhalten der Mitmenschen und den daraus hervorgehenden gegenseitigen Erwartungen. Aus dieser Wechselwirkung geht schließlich die gesellschaftliche Ordnung hervor.⁴⁸² Ohne ein Regelverhalten wären verlässliche Vorhersagen und letztendlich erfolgreiche Handlungen unmöglich.⁴⁸³

478 Vgl. RGF, S. 13: „Wir leben in einer Gesellschaft, in der wir uns zurechtzufinden vermögen und in der unsere Handlungen gute Aussichten haben, zum Ziel zu führen, [...] weil unsere Mitmenschen [...] durch Regeln beschränkt sind [...].“

479 Vgl. IK, S. 11, siehe S. 82, Fußnote 434.

480 Vgl. RGF, S. 58: „Die Freiheit, seine eigenen Ziele zu verfolgen, ist aber für den vollständigen Altruisten mindestens so wichtig wie für den eigennützigsten Menschen.“

481 Vgl. RGF, S. 38: „Als ‚Ordnung‘ werden wir durchweg einen *Zustand* bezeichnen, in dem *verschiedenartige Elemente in großer Anzahl so aufeinander bezogen sind, daß die Kenntniss eines räumlichen oder zeitlichen Teiles des Ganzen uns erlaubt, richtige Erwartungen hinsichtlich des Übrigen zu bilden oder zumindest Erwartungen, die sich mit erheblicher Wahrscheinlichkeit als richtig herausstellen.*“

482 Vgl. RGF, S. 38: „Diese wechselseitige Anpassung der Absichten und Erwartungen, welche die Handlungen verschiedener Personen bestimmen, ist die Form, in der Ordnung im sozialen Leben in Erscheinung tritt [...].“

483 Vgl. RGF, S. 38: „Da wir als Mitglieder der Gesellschaft leben und in der Befriedigung unserer Bedürfnisse größtenteils auf verschiedene Formen der Zusammenarbeit mit anderen angewiesen sind, hängt die wirksame Verfolgung unserer Ziele offensichtlich davon ab, daß die Erwartungen, die wir hinsichtlich der Handlungen anderer unseren Plänen zugrundelegen, mit dem übereinstimmen, was diese dann wirklich tun.“

Zugleich aber begünstigt nicht jedes Regelverhalten die Herausbildung einer gesellschaftlichen Ordnung. Im Gegenteil, gewisse Gewohnheiten können das Aufkommen einer solchen Ordnung sogar verhindern.⁴⁸⁴ Würden beispielsweise die Menschen dazu neigen, andere Menschen töten zu wollen, sobald sie ihnen begegnen, könnte aus diesem Regelverhalten nach Hayek keine gesellschaftliche Ordnung entstehen, da kein Zusammenleben möglich wäre.⁴⁸⁵ Darüber hinaus beeinflussen die Lebensumstände der Menschen die Möglichkeit, mit einer bestimmten Ordnung von Regeln eine entsprechende gesellschaftliche Ordnung hervorzubringen.⁴⁸⁶ Beispielsweise kann eine Regelordnung, die auf der Möglichkeit des Ackerbaus beruht, gegebenenfalls hinderlich für die Gesellschaftsordnung werden, sofern die Bedingungen zum Ackerbau aufgrund klimatischer Veränderungen nicht mehr gegeben sind.

Zur gemeinsamen, gesellschaftlich verbindlichen Verhaltensnorm wird nach Hayek eine bestimmte Gewohnheit, sobald sie die Grundlage der Entscheidungen vieler Menschen darstellt. Die gemeinsamen Verhaltensnormen unterrichten den Einzelnen über die Handlungsweisen, die seine Mitmenschen von ihm erwarten. Die Einhaltung der Normen wird zur Voraussetzung für erfolgreiches Handeln, während ihre Missachtung den Misserfolg der Handlungen bewirkt.⁴⁸⁷ Sie müssen nach Hayeks Auffassung allerdings nicht unbedingt gewollt eingeführt und nicht einmal in Worte gefasst werden. Im Gegenteil, viele Normen sind rein intuitiv und treten einzig im Sinne eines Rechts- oder Gerechtigkeitsempfindens zutage, ohne durch Worte näher bestimmt zu sein.⁴⁸⁸

484 Vgl. RGF, S. 46: „Manche Regeln, die individuelles Verhalten steuern, könnten offensichtlich die Entstehung solch einer Gesamtordnung überhaupt unmöglich machen.“

485 Vgl. IK, S. 11: „Wenn jeder, der einen andern sieht, ihn umbrächte oder davonlief, wäre das gewiß auch eine Regelmäßigkeit des Einzelverhaltens, aber nicht eine Regelmäßigkeit, die zu einer Gruppenbildung führt.“

486 Vgl. FS, S. 145: „Nicht jedes System von Regeln individuellen Verhaltens wird eine Gesamtordnung des Handelns einer Gruppe von Individuen hervorbringen; und ob ein gegebenes System von Regeln individuellen Verhaltens eine Handlungsordnung hervorbringt und welcher Art sie sein wird, hängt von den Umständen ab, unter denen die einzelnen handeln.“

487 Vgl. RGF, S. 100: „Die Bedeutung von Gewohnheiten besteht in diesem Zusammenhang darin, daß sie Erwartungen entstehen lassen, die das Handeln der Menschen leiten; als verbindlich werden somit diejenigen Handlungsweisen erachtet werden, mit denen jeder rechnet und die dadurch zur Bedingung des Erfolges der meisten Tätigkeiten geworden sind.“

488 Vgl. RGF, S. 21: „Das erste dieser Merkmale, die die meisten Verhaltensregeln ursprünglich besaßen, besteht darin, daß sie im Handeln befolgt werden, ohne daß sie

Hierbei ist es nach Hayek für den Menschen wesentlich, Regeln durch Nachahmung und ohne sprachliche Vermittlung erlernen zu können. Diese Eigenschaft zeigt sich für ihn in dem Umstand, dass die Menschen sich Regeln aneignen und befolgen können, bevor ihre sprachlichen Fähigkeiten ausgebildet genug sind, diese Regeln in Sprache auszudrücken.⁴⁸⁹ Ein Beispiel für dieses Merkmal ist der Erwerb der Sprachregeln selbst: Das Kind lernt sprechen, ohne vorher sprechen zu können. Es erlernt die Sprache, da es die Fähigkeit besitzt, sich Regeln anzueignen, ohne dass sie ihm sprachlich vermittelt werden müssen, sondern vielmehr schlicht durch Nachahmung.⁴⁹⁰

Gerade die Sprache als Grundelement einer Kultur verweist darauf, wie jeder Mensch in eine Gesellschaft mit ihrer Tradition, die sich in der überlieferten Ordnung mit ihren Regeln und Werten, Normen und Gesetzen äußert, hineingeboren wird.⁴⁹¹ Die Tradition wird dem Einzelnen von seinen Mitmenschen vermittelt, und er gibt sie seinerseits an die folgenden Generationen weiter.⁴⁹² Sie sind daher „das Erkennungsmerkmal ihrer spezifischen Kultur.“⁴⁹³ Das Verhältnis des Einzelnen zu ihnen offenbart sich letztendlich, indem die Regeln sein Handeln leiten.⁴⁹⁴ Es wäre allerdings falsch zu glauben, die Nachahmung würde für Hayek die Möglichkeit eines abweichenden Verhaltens ausschließen. Vielmehr bildet sie die Voraussetzung für die Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung, weil sich neue Regeln allein dank der Nachahmung verbreiten können.⁴⁹⁵

dem Handelnden in artikulierter („verbalisierter“ oder ausdrücklicher) Form bekannt wären. In Erscheinung treten sie als Regelmäßigkeit des Handelns, die sich in Worten beschrieben ließe, aber diese Regelmäßigkeit im Handeln ergibt sich nicht daraus, daß der Handelnde imstande wäre, sie so zu formulieren.“

489 Vgl. RGF, S. 80: „Solange die Sprache nicht genügend weit entwickelt ist, um allgemeine Regeln ausdrücken zu können, lassen sich Regeln anders nicht weitergeben.“

490 Vgl. RGF, S. 79 f., siehe S. 89, Fußnote 471.

491 Vgl. RGF, S. 19: „Das kulturelle Erbe, in das der Mensch hineingeboren wird, besteht aus einem Komplex von Handlungsweisen oder Verhaltensregeln [...].“

492 Vgl. AW, S. 85: „Sofern sich Entwicklung durch Individuen vollzieht, wird jeder einzelne sein kulturelles Erbe von vielen herleiten und über längere Zeitläufe von Hunderten und Tausenden anderer einzelner und nicht nur von seinen physischen Ahnen.“

493 Siehe RGF, S. 162.

494 Vgl. RGF, S. 162: „[...] die Bindung an die in einer Gesellschaft herrschenden abstrakten Regeln wird ihre Mitglieder in ihrem Handeln leiten [...].“

495 Vgl. Bouillon, 1991, S. 40 f.

5.3.2 Der Wettbewerb der Regeln und die Beständigkeit der Ordnungen

Die Kulturen und Traditionen in Form gemeinsamer Regeln, Gesetze und Normen der Gesellschaften unterliegen nach Hayeks Auffassung im Rahmen eines Wettbewerbs der Kulturen einer Auslese. Diese Auslese von Traditionen bildet die Grundlage der kulturellen Evolution und geht aus der Natur des Menschen als Wesen hervor, dessen Handlungen und geistige Prozesse durch Regeln im Sinne von Verhaltensweisen, Denkgewohnheiten usw. bestimmt werden. Sie beruht dabei „auf der Übertragung von erworbenen Eigenschaften“⁴⁹⁶ und befasst sich mit der „Entwicklung von Handlungsweisen“.⁴⁹⁷ Zugleich aber bezieht er die kulturelle Auslese ausdrücklich weder auf die Entwicklung einzelner Menschen⁴⁹⁸ noch auf die einzelner Regeln, da Regeln allein als Teil einer Ordnung als Ganzen „vorteilhaft“ sind oder nicht.⁴⁹⁹ Vielmehr betrifft sie ausschließlich die Entwicklung ganzer Regelordnungen,⁵⁰⁰ also der gemeinsamen Tradition und Kultur der Gesellschaft als Ganzen. Die kulturelle Auslese stellt sich in diesem Zusammenhang als ein Wettbewerb zwischen Gruppen dar.⁵⁰¹ Die Regelordnungen, die sich aufgrund dessen entwickeln, gelten Hayek als Beispiel einer spontanen, weder geplanten noch unbedingt bewusst verlaufenden Ordnung.⁵⁰²

Innerhalb der Theorie der kulturellen Auslese ist die Frage nach den Ursachen und den Vorgängen der Änderungen von Regeln innerhalb einer Gruppe und der Verdrängung von Ordnungen durch andere, besser angepasste Ordnung wesentlich. Anfangs mag eine Ordnung an die Lebensumstände angepasst sein. Diese Anpassung bedeutet, den Einzelnen die erfolgreichere Durchführung ihrer Handlungen zu ermöglichen.⁵⁰³ Die Auslese unterliegt für Hayek der Vorausset-

496 Siehe AW, S. 85.

497 Siehe RGE, S. 20.

498 Vgl. AW, S. 85: „[...] daß die Theorie der kulturellen Evolution sich nicht mit der Entwicklung von Individuen befaßt [...], sondern mit der Entwicklung von Handlungsweisen, oder kurz, einer Tradition.“

499 Vgl. FS, S. 146: „[...] irgendwelche gegebenen Regeln individuellen Verhaltens mögen sich als Teil eines Systems solcher Regeln oder unter bestimmten externen Umständen als vorteilhaft herausstellen, dagegen als schädlich im Rahmen eines anderen Regelsystems oder unter anderen externen Umständen.“

500 Vgl. Leschke, 2003, S. 184.

501 Vgl. Bouillon, 1991, S. 41.

502 Vgl. Engel, 2003, S. 59.

503 Vgl. RGE, S. 14: „Unsere Anpassung an unsere Umgebung besteht [...] auch darin, daß unser Handeln Regeln unterliegt, die an die Art von Welt, in der wir leben,

zung, dass die Regeln den Menschen ermöglichen müssen, im Allgemeinen ihre Erwartungen erfolgreich zu verwirklichen, um sich als geltende Handlungsregeln und Normen „durchsetzen“ zu können.⁵⁰⁴ Dies ist die Anpassung der Ordnung an die Lebensumstände der Menschen. In diesem Sinne wirkt die Auslese „durch die Lebensfähigkeit der Ordnung“.⁵⁰⁵ Allerdings betrifft dies nicht alle Regeln einer Ordnung. Deshalb spricht Hayek von „gewissen Regeln“,⁵⁰⁶ die sich solcherart durchsetzen. Beispielsweise gehen die Regeln der Verkehrsordnung nicht unbedingt aus einer solchen Auslese hervor.

Nun kann eine Ordnung aufgrund unterschiedlicher Entwicklungen der Umwelt den vorherrschenden Umständen nicht mehr angepasst sein. Die mangelnde Anpassung kann sich in einem Widerspruch zwischen den gegebenen Regeln und Werten äußern. Dieser Widerspruch ergibt sich aufgrund der neuen Lebensumstände,⁵⁰⁷ schließlich hängt die Widerspruchsfreiheit zwischen den Regeln nicht allein von ihnen selbst, sondern auch von den allgemeinen Umständen ab.⁵⁰⁸ Eine (erneute) Änderung einzelner Regeln wird erforderlich, damit die Ordnung als Ganzes weiter fortbestehen kann.⁵⁰⁹ Wird die Änderung nicht vollzogen, kann dies zu Unzufriedenheit und entsprechenden Handlungsweisen der Einzelnen führen, welche die Ordnung destabilisieren und gegebenenfalls einen offenen Aufstand hervorrufen.⁵¹⁰ Es müssen dann einige Regeln aufgegeben werden, weil die Menschen aufgrund der Lebensumstände nicht mehr imstande sind, sie zu befolgen, ohne höhergestellte Regeln und Werte zu verletzen.⁵¹¹

angepaßt sind, [...] und [...] den Ablauf unserer erfolgreichen Handlungen bestimmen.“

504 Vgl. RGF, S. 102: „Und gewisse Regeln werden sich durchsetzen, weil sie Erwartungen, die andere, unabhängig handelnde Personen betreffen, erfolgreicher leiten.“

505 Siehe FS, S. 146.

506 Siehe RGF, S. 102.

507 Vgl. Gray, 1995, S. 43.

508 Vgl. RGF, S. 109: „Normen lassen sich nicht danach beurteilen, ob sie fern von allen Tatsachen zu anderen Normen passen; denn es hängt von den Tatsachen ab, ob die Handlungen, die sie gestatten, miteinander vereinbar sind.“

509 Vgl. FS, S. 149: „Ein Änderung der Umwelt kann, wenn das Ganze fortbestehen soll, eine Änderung der Ordnung der Gruppe erfordern [...].“

510 Vgl. Enste, 2002, S. 69.

511 Vgl. IK, S. 22 f.: „Dieser Prozeß der Entwicklung eines durch kulturelle Überlieferung weitergegebenen Wertsystems muß dabei immer auf einer *immanenten* Kritik der einzelnen Werte im Hinblick auf ihre Verträglichkeit oder Vereinbarkeit mit allen übrigen Werten der Gesellschaft beruhen, die für diesen Zweck als gegeben und unbezweifelt angesehen werden müssen. Das einzige Maß, an dem wir die gegebenen

Hayek hebt in seiner Theorie ausdrücklich die Auslese zwischen Kulturen, die Verdrängung von Handlungsordnungen durch andere Handlungsordnungen hervor. Diese Verdrängung kann sich schlicht aufgrund einer geringeren Geburtenrate oder einer höheren Todesrate vollziehen, wenn zum Beispiel die Ernährung nicht gesichert werden kann.⁵¹² Allerdings betont er, wie der Vorteil bestimmter Regeln insbesondere in den Beziehungen „zwischen Menschen, die zufällig aufeinandertreffen und einander nicht persönlich kennen“,⁵¹³ erkannt werden kann. Deshalb kann eine Tradition durch das Beispiel einer anderen Kultur in Bedrängnis geraten. Nach Hayeks Auffassung behauptet sich daher bei einer Gegenüberstellung unterschiedlicher Kulturen im Allgemeinen die Tradition, die eine wirkungsvollere Handlungsordnung begünstigt.⁵¹⁴

Implizit beruht diese Theorie auf der Annahme, der Mensch würde es bevorzugen, seine Ziele erfolgreich umzusetzen (seien sie nun altruistischer oder egoistischer Natur), als darin zu scheitern. Und sie beruht auf der Annahme, dass der Mensch es zudem vorzieht, wenn seine Möglichkeiten und Fähigkeiten möglichst umfangreich sind. Beide Annahmen ergeben sich unweigerlich daraus, den Menschen selbst als Produkt der natürlichen Auslese zu betrachten. Und in der Tat, würden die Menschen das Unvermögen vorziehen, wären sie wohl kaum fähig gewesen zu überleben, geschweige denn sich weiterzuentwickeln. Der Prozess der Auslese beginnt somit auf individueller Ebene.

Anfangs sind es stets Einzelne, die aus eigenem Antrieb heraus ihr Verhalten ändern und den neuen Umständen anpassen. Sie können es, indem sie beispielsweise Vermeidungshandlungen vollziehen⁵¹⁵ oder aber auswandern und dadurch zu einer Ausweitung der Kultur beitragen, die angepasster ist.⁵¹⁶ Oder sie können es, indem sie versuchen, die Regeln der anderen Gruppe in ihrer angestammten Gesellschaft zu übernehmen.⁵¹⁷ Der Einzelne läuft dabei Gefahr, für seine Ab-

Werte unserer Gesellschaft messen können, sind die anderen Werte dieser selben Gesellschaft [...]. Es ist uns dabei oft auferlegt, manche moralischen Werte zu opfern, aber immer nur anderen moralischen Werten, die wir höher stellen.“

512 Vgl. Leschke, 2003, S. 184

513 Siehe RGE, S. 102.

514 Vgl. RGE, S. 102: „[...] die Gruppen, die zufällig Regeln eingeführt haben, die eine wirkungsvollere Handlungsordnung begünstigten, anderen Gruppen mit einer weniger wirkungsvollen Ordnung tendenziell überlegen sind.“

515 Vgl. Enste, 2002, S. 69.

516 Vgl. DQMW, S. 20: „[...] weil gewisse Praktiken das Florieren bestimmter Gruppen begünstigten und zu ihrer Expansion beigetragen haben, vielleicht weniger durch eine schnellere Vermehrung als durch die Anziehung von Außenseitern.“

517 Vgl. Rubeis, 2012, S. 106.

weichung sanktioniert zu werden.⁵¹⁸ Ist er allerdings erfolgreich, beginnen die anderen Mitglieder der Gruppe, ihn gegebenenfalls nachzuahmen, womit schließlich die neue Verhaltensweise zur allgemein anerkannten Regel wird.⁵¹⁹ Es gibt zwar Umstände, in denen der Einzelne aufgrund angedrohter Sanktionen sein Verhalten seinen Ansichten nicht vollständig anpasst. Beispielsweise wird ein Befürworter der Legalisierung der Abtreibung oder von Drogen es zumindest anfangs eher vermeiden, offen die geltenden Gesetze zu missachten. Allerdings wird er dennoch versuchen, von Beginn an seine Handlungen seinen Überzeugungen so weit wie möglich anzugleichen. So wird ein Gegner der Sklaverei selbst keine Sklaven halten, und ein Verfechter der sexuellen Freiheit wird Mitmenschen, die er bei verbotenen sexuellen Handlungen beobachtet, weder öffentlich bloßstellen noch bei Organen der Strafverfolgung anzeigen.

Die Anerkennung der neuen Regel verbreitet sich mit der Zeit nicht so sehr aufgrund einer gemeinsamen Abstimmung. Vielmehr geschieht dies nach Hayek durch die Nachahmung der neuen Verhaltensweisen.⁵²⁰ Wenn also der Einzelne die Regeln eines anderen übernimmt, spricht nachahmt, geschieht dies nicht im Zuge einer gemeinsamen Abstimmung, sondern aus eigenem Antrieb. Oft wird die alte Regel über einen gewissen Zeitraum der Form nach weiterhin gelten, tatsächlich aber die entsprechende Sanktion nur in Ausnahmefällen angewandt werden, bis sie endgültig aufgehoben wird. Selbst in den Fällen, in denen die Regeln nach einer öffentlichen Debatte angenommen werden, wird dies erst am Ende eines spontanen Prozesses der Meinungsbildung erfolgen.⁵²¹ Neue Regeln entstehen allerdings nicht allein als Änderung bereits vorhandener Regeln, sondern auch als Antwort auf Änderungen der Sachlagen, die neue erfordern, ohne dafür die gegebenen unbedingt abändern oder gar aufheben zu müssen.⁵²²

518 Vgl. VA, S. 17: „Die Evolution von Regeln ging keineswegs ungehindert vor sich, denn die Mächte, die für die Einhaltung der Regeln sorgten, stemmten sich eher gegen Veränderungen, die herkömmlichen Auffassungen von richtig oder gerecht widersprachen, als daß sie diese unterstützt hätten.“

519 Vgl. Bouillon, 1991, S. 40 f.

520 Vgl. DQMW, S. 32 f.: „Um als gültig anerkannt zu werden, müssen diese neuen Regeln die Billigung der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit erlangen – nicht durch eine formale Abstimmung, sondern dadurch, daß sie allmählich von einer immer größeren Zahl angenommen werden.“

521 Vgl. VF, S. 134: „Und der Prozeß der Meinungsbildung ist auch nicht völlig oder auch nur hauptsächlich eine Sache der Diskussion [...], das bezieht sich nur auf das letzte Stadium des Prozesses [...].“

522 Als Beispiel nennt Hayek das Problem der Abwässer: „Es mag in einer bestimmten Gesellschaft durchaus üblich sein, Abwässer oder andere Stoffe vom eigenen Grund-

Die Natur des Menschen als ein Regelwesen kommt über den Umstand der Nachahmung von Verhaltensweisen, also auch bei der Änderung der geteilten Regeln, sprich der gemeinsamen Normen und Gesetze, zum Ausdruck. Der auf dem Wirken der Einzelnen beruhende Vorgang der Regeländerung birgt das Problem des „Trittbrettfahrers“, insbesondere hinsichtlich öffentlicher Güter.⁵²³ Nicht jede Verhaltensweise, die für den Einzelnen vorteilhaft ist, stellt einen Vorteil für die anderen und die Gruppe als Ganzes dar.⁵²⁴ Ein sogenannter „Trittbrettfahrer“ kann Vorteile gegenüber seinen Mitmenschen erzielen, indem er geltende Regeln missachtet und andere dadurch schädigt. Diese Möglichkeit impliziert den Anreiz, Regeln zum Schaden anderer zu brechen.⁵²⁵

Darüber hinaus müsste dieser erfolgreiche Regelverstoß nach Hayeks Vorstellung aufgrund der Nachahmung erfolgreicher Verhaltensweisen mit der Zeit zu einer allgemeinen Änderung der Regeln führen. Nun aber besteht ein solcher Vorteil unter diesen Bedingungen nur solange, wie die anderen Menschen die Regeln weiterhin beachten und den Regelverstoß nicht nachahmen. Sobald die Regeln allgemein nicht mehr beachtet werden, schwindet jeder Nutzen. Regeln, auf die dieses Problem des Trittbrettfahrers zutrifft, sind also Regeln, bei denen ein allgemeiner Schaden entsteht, sobald sie von einer großen Anzahl nicht mehr befolgt werden, wie beispielsweise bei der Steuerhinterziehung. Der Steuerhinterzieher genießt nur einen Vorteil, solange insgesamt noch genügend Steuern erhoben werden. Greift die Steuerhinterziehung zu sehr in der Gesellschaft um sich, unterliegt dagegen der Vorteil der gesparten Steuern den Nachteilen.

Regeländerungen gehen von den Einzelnen aus. Das Problem des Trittbrettfahrers verweist allerdings darauf, dass sie sich nur durchsetzen können, wenn sie für den Großteil der Menschen und somit für die Gruppe insgesamt eher Vor- als

stück abfließen und auf dem Boden des Nachbarn Schaden anrichten zu lassen, und solche Achtlosigkeit mag daher geduldet werden, obwohl sie immer wieder irgendwelche Erwartungen stört. Wenn dann jemand aus Rücksicht auf seinen Nachbarn die neue Regel annimmt, solche schädlichen Abwässer zu vermeiden, wird er, indem er anders als üblich handelt, die Häufigkeit von Enttäuschungen der Erwartungen, die die Menschen ihren Plänen zugrundelegen, verringern; und solch eine neue Regel, die von einem befolgt wird, mag mit der Zeit allgemein anerkannt werden, weil sie besser zu dem eingeführten System von Regeln paßt als die bisher gebräuchliche Verhaltensweise.“ (Siehe RGF, S. 176.)

523 Vgl. Enste, 2002, S. 71.

524 Vgl. Bouillon, 1991, S. 47.

525 Vgl. Vanberg, 1991, S. 187 f.

Nachteile hervorbringen.⁵²⁶ Sie müssen letztendlich die „Erwartungen, die andere, unabhängig handelnde Personen betreffen, erfolgreicher leiten.“⁵²⁷ Anderenfalls führen sie über kurz oder lang zum Zerfall der Regelordnung. Eine Kultur, welche die Verbreitung eines Verhaltens wie das des Trittbrettfahrers zulässt, ist auf Dauer außerstande, eine wirkungsvolle Handlungsordnung zu erzeugen: Regelverstöße, bei denen die typischen Auswirkungen dieses Phänomens in Erscheinung treten, misslingen, da sie, sofern sie nicht rechtzeitig unterbunden werden,⁵²⁸ zum gesellschaftlichen Zerfall führen. Es ist unweigerlich ein Merkmal einer an die Natur des Menschen angepassten Regelordnung, ein solches Phänomen zu verhindern, ohne zugleich Regeländerungen allgemein zu behindern.

Hayek muss daher implizit von Mechanismen ausgehen, die in diesem Sinne auf gesellschaftlicher Ebene diesem Problem erfolgreich begegnen können.⁵²⁹ Dabei besteht eine gewisse Möglichkeit zu unterscheiden, da beim Phänomen des Trittbrettfahrers mit der Zunahme des Regelbruchs auch die Vorteile und somit die Anreize schwinden, das regelwidrige Verhalten nachzuahmen. Bei Regeländerungen dagegen, die eine allgemeine Verbesserung bewirken, führt die Ausweitung zu einer Vermehrung der Vorteile für einen immer breiteren Teil der Menschen und zu entsprechenden Anreizen, die neue Verhaltensweise anzunehmen. Dennoch kann eine spontane Ordnung durchaus in eine Sackgasse führen.⁵³⁰

Die kulturelle Auslese weist also Grenzen auf, weshalb sie vielen Kritiken unterzogen worden ist, angefangen von einer ersten Unklarheit, da seine Theorie zwei mögliche Betrachtungsweisen aufweist, die des einzelnen Menschen und die der Gruppe. So kann von zwei unterschiedlichen, nicht miteinander im Einklang stehenden Erklärungsansätzen gesprochen werden.⁵³¹ Allerdings ist solch eine Auffassung, obschon möglich, nicht zwingend. Stattdessen können die beiden Blickwinkel als zwei Aspekte ein und desselben Erklärungsansatzes betrachtet

526 Vgl. AW, S. 85 f.: „Das Verhalten des Menschen seinen Mitmenschen gegenüber muß nicht nur dem Handelnden Vorteile bringen, wenn es zu einer Vergrößerung der Gruppe führen soll, die neuen Gebräuchen folgt. Oft haben neue Handlungsweisen unwissentlich neue Möglichkeiten für andere geschaffen und sich dadurch verbreitet.“

527 Siehe RGF, S. 102.

528 Vgl. Enste, 2002, S. 71.

529 Vgl. Leschke, 2003, S. 184.

530 Siehe RGF, S. 91.

531 Vgl. Vanberg, 1994, S. 22 ff.

werden.⁵³² So gibt es bei Hayek Passagen, die eine solche Interpretation durchaus nahelegen, wenn er beispielsweise schreibt: „Der Grund, warum solche Regeln zu entstehen pflegen, ist der, daß die Gruppen, die zufällig Regeln eingeführt haben, die eine wirkungsvollere Handlungsordnung begünstigten, anderen Gruppen mit einer weniger wirkungsvollen Ordnung tendenziell überlegen sind.“⁵³³

Dieser Verweis auf den „Zufall“ als Ursache für die Einführung neuer Regeln und die einseitige Bezugnahme auf die „Gruppe“ kann als eine Zurückweisung der Funktion des Individuums im Prozess der kulturellen Auslese gelten. Allerdings fügt Hayek kurz darauf hinzu: „Und gewisse Regeln werden sich durchsetzen, weil sie Erwartungen, die andere, unabhängig handelnde Personen betreffen, erfolgreicher leiten“,⁵³⁴ womit wiederum die Einzelnen mit ihren Handlungen wesentlich werden. Bei der Änderung handelt es sich, aus dem Betrachtungswinkel der Gruppe her gesehen, insofern um einen „Zufall“, als der Änderungsimpuls nicht von der Gruppe als Ganzem herrührt, sondern von einzelnen Mitgliedern.

Weiterhin wurde in den Kritiken auf eine mangelnde Unterscheidung zwischen Regel- und Gruppenauslese verwiesen,⁵³⁵ zumal Hayek das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen nicht klärt.⁵³⁶ Es kommt zu einer Doppeldeutigkeit, bei der die Regeln durch die Gruppen, zugleich aber die Gruppen durch ihre Regeln ausgewählt werden.⁵³⁷ Eine solche Unterscheidung wäre allerdings auch deshalb wichtig, um den Erfolg einer Kultur im Sinne einer Handlungsordnung nicht mit dem Erfolg einer Kultur im Sinne einer entsprechenden sozio-politischen Einheit zu verwechseln. Ohne die Unterscheidung der Gruppen- von der Regelauslese ergeben sich unweigerlich Zweifel an Hayeks Ansicht, die kulturelle Auslese würde letztendlich zu einer Ordnung der Freiheit führen. Nicht umsonst wurden viele historische Gesellschaften, in denen eine gewisse Freiheit herrschte, wie beispielsweise im antiken Athen, von anderen, weniger freiheitlichen Gesellschaften, wie dem antiken Sparta, unterworfen.⁵³⁸

Konkrete Gruppen können durchaus weniger dank ihrer Regeln, sondern oft aufgrund ihres Zugangs zu natürlichen Wertstoffen anderen Gruppen gegenüber erfolgreicher sein.⁵³⁹ Gerade mit Bezug auf Ressourcen wurde unter anderem

532 Vgl. Erning, 1993, S. 204.

533 Siehe RGE, S. 102.

534 Siehe RGE, S. 102.

535 Vgl. Bouillon, 1991, S. 48.

536 Vgl. Rubeis, 2012, S. 106.

537 Vgl. Bouillon, 1991, S. 41.

538 Siehe Diamond, 1991, S. 247 f.

539 Vgl. Kley, 1994, S. 172.

darauf hingewiesen, dass die Bevölkerungsgröße nicht ohne Weiteres ein Maßstab für den Erfolg einer Gruppe ist.⁵⁴⁰ Schließlich kann ein Bevölkerungszuwachs aufgrund der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen auch negative Folgen für die Gruppe haben und letztendlich zu einem darauffolgenden Bevölkerungsschwund führen.⁵⁴¹

Diese Kritiken beziehen sich allerdings mehr auf die Auslese der Gruppen und nicht unbedingt auf die der Regelordnungen an sich. So sind, um zur Erläuterung auf das Beispiel Athens zurückzukommen, viele Werte der attischen Kultur weiterhin beziehungsweise erneut gegenwärtig, woran sich zeigt, wie wichtig eine eindeutige Unterscheidung zwischen Regel- und Gruppenauslese wäre. Die Frage, inwiefern die kulturelle Auslese weiterhin wirkt, bleibt ungeklärt.⁵⁴² Einerseits scheint ein solcher Wettbewerbsprozess letztendlich niemals abgeschlossen zu sein,⁵⁴³ andererseits könnte er bereits abgeschlossen sein, seit die Menschen imstande sind, bewusst die Regeln zu gestalten.⁵⁴⁴

Hayek war sich der Problematiken seiner Theorie wohl durchaus bewusst. Nicht umsonst beschreibt er, wie das Ergebnis der kulturellen Auslese „keine Gewähr dafür [ist, ...] daß nicht manche seiner Regeln sehr schlecht sein können.“⁵⁴⁵ Eine spontane Ordnung kann durchaus in eine Sackgasse führen, aus der sie, allein auf den eigenen Kräfte beruhend, nicht oder nicht zeitig genug herausfinden kann. Daher bedarf es für ihn auch immer wieder einer gezielten Gesetzgebung,⁵⁴⁶ weil allein ein solcher Eingriff fähig ist, eine „wünschenswerte rasche Anpassung des Rechts an ganz neue Umstände zu bewirken.“⁵⁴⁷ Darüber hinaus bringen neue Regeln die Notwendigkeit weiterer Änderungen mit sich, die wiederum weitere Änderungen zur Folge haben. Jede neue Regel erzeugt ihrer-

540 Vgl. Bouillon, 1991, S. 43 f.

541 Ibid. S. 45.

542 Vgl. Rubeis, 2012, S. 118.

543 Vgl. Kläver, 2000, S. 99.

544 Vgl. Pies, 2003b, S. 24.

545 Siehe RGE, S. 91.

546 Vgl. RGE, S. 91: „Aus verschiedensten Gründen kann der spontane Wachstumsprozess in eine Sackgasse gelangen, aus der er mit eigener Kraft nicht wieder herauskommen kann oder an der er zumindest nicht rasch genug etwas ändern kann. [...] Die Tatsache, daß auf diese Weise entstandenes Recht manche wünschenswerte Eigenschaften hat, ist keine Gewähr dafür, daß es immer gutes Recht sein wird, oder auch nur, daß nicht manche seiner Regeln sehr schlecht sein können. Sie bedeutet daher nicht, daß wir völlig ohne Gesetzgebung auskommen könnten.“

547 Siehe RGE, S. 91.

seits eine neue Sachlage und neue Erwartungen, die wiederum nach neuen Regeln verlangen.⁵⁴⁸ Daher kann eine solche Entwicklung nie zu einem Ende gelangen.⁵⁴⁹

Das implizite „Wissen“ der Regeln, die sich spontan entwickeln, wird also nach Hayeks eigener Auffassung durch eine stetige Entwicklung neuer Regeln fortlaufend unzeitgemäß. Deshalb vertritt er auch nicht die Auffassung, jede überlieferte Regel sei widerspruchslös zu befürworten. Die Überlegenheit einer Ordnung gegenüber einer anderen Ordnung kann für Hayek selbst daher allein als „tendenziell“ betrachtet werden.⁵⁵⁰ Seine These, die kulturelle Auslese würde zu Regeln führen, die den Lebensumständen besser angepasst sind, ist also nicht absolut zu verstehen. Und dies gilt auch für die Behauptung, die gegebene Regelordnung verkörpere implizites Wissen über diese Umstände. Wenn die Regeln nur noch in einem gewissen Ausmaß Ausdruck der Lebensumstände sind, stellt sich allerdings die Frage, welcher Stellenwert Hayeks Theorie der kulturellen Auslese weiterhin beizumessen ist.

Nun führen die Kritiken zwar dazu, die Auffassung zu hinterfragen, die gegebenen Regeln stellten immer oder zumindest im Allgemeinen implizites Wissen über die Lebensumstände der Menschen dar. Vielmehr können sie aus der Perspektive der Lebensumstände oft durchaus „zufällig“ entstanden sein. Allerdings stellen diese Kritiken keineswegs eine Begründung der „konstruktivistischen“ Auffassung dar, einzig sprachlich ausgedrücktes, explizites Wissen könne als Wissen und nur bewusst gestaltete Regeln könnten als legitime Regeln gelten. Selbst wenn viele Regeln tatsächlich kein implizites Wissen enthalten, folgt daraus weder die Annahme, nur wenige Regeln implizierten solches Wissen; noch folgt daraus die Auffassung, Regeln, die sich spontan entwickelt haben, seien nicht legitim, da sie nicht auf explizitem Wissen beruhten. Damit bleibt Hayeks Beanstandung am Konstruktivismus trotz dieser Kritiken weiterhin bestehen.

Die Kritiken seiner Theorie der kulturellen Auslese können gegen die Ansicht gerichtet werden, eine freiheitliche Marktgesellschaft sei im Allgemeinen einer zentralen Planwirtschaft überlegen, zumal neben der jeweiligen Ordnung andere ausschlaggebende Umstände bestehen, die über den Erfolg oder Misserfolg einer gegebenen Gesellschaftsordnung gegenüber einer anderen entscheiden. Sie können auch gegen die Auffassung gerichtet werden, die Institutionen einer gegebenen freiheitlichen Gesellschaft seien tendenziell Ausdruck impliziten Wissens

548 Vgl. RGF, S. 105: „Während zum Schutz bestehender Erwartungen neue Regeln festgelegt werden, pflegt jede neue Regel auch neue Erwartungen zu erzeugen.“

549 Vgl. RGF, S. 105: „Das wird in gewissem Maß immer ein experimenteller Prozeß sein [...].“

550 Siehe RGF, S. 102.

hinsichtlich der Lebensumstände. Da viele der Regeln nicht Ausdruck dieses Wissens sind, kann die kulturelle Auslese nicht ohne Weiteres dazu dienen, eine gegebene Regelordnung als Ausdruck dieser Lebensumstände zu rechtfertigen.

Allerdings dient die Theorie der kulturellen Auslese Hayek insbesondere als Kritik am Konstruktivismus⁵⁵¹ und dem daraus hervorgehenden Gedanken der Überlegenheit einer auf der zentralen Planung der Ordnung gründenden Gesellschaft. Die Begründung der spontanen Entwicklung der Kultur liegt für ihn vor allem darin, das verstreute, nicht zentralisierbare Wissen der Einzelnen zur gesellschaftlichen Fortentwicklung zu verwenden. Zwar kann die kulturelle Auslese in eine Sackgasse geraten, und es können zumindest zeitweise viele Regeln bestehen, die den Lebensumständen der Menschen nicht angepasst sind. Dennoch bleibt die spontane Kulturentwicklung die ausschließliche Möglichkeit, das verstreute Wissen weiterhin zu nutzen. Der spontanen Entwicklung der Regeln eine zentrale Gesellschaftsplanung vorzuziehen, bedeutet unweigerlich, dieses Wissen unberücksichtigt zu lassen. Dies führt nach Hayeks Auffassung zur Entstehung von Regeln, die tendenziell weit weniger an die Umstände angepasst sind als die Regeln, deren Entwicklung so spontan wie möglich verläuft.

Von Hayeks Kritikern wird weder behauptet, die Menschen würden es bevorzugen zu scheitern, noch wird von ihnen behauptet, sie würden ein mögliches Scheitern stets fatalistisch hinnehmen. Dieser Wesenszug des Menschen, nach weitreichendem Erfolg zu streben, bedingt aber die Verdrängung von Ordnungen, die weniger an die Lebensumstände angepasst sind, zugunsten besser angepasster. Dies geschieht zwar nach Hayeks Theorie der kulturellen Auslese nicht ausschließlich, aber grundlegend, weil die Menschen danach streben, solche Gegebenheiten zu verändern, um ihre Möglichkeiten erfolgreicher Zielumsetzungen zu festigen und auszuweiten. Aufgrund dieses Wesenszugs ist nach Hayek eine freiheitliche Gesellschaft gemeinsamer abstrakter Regeln beständiger als eine Gesellschaft, die auf einer zentralen Planung beruht.

551 Vgl. Leschke, 2003, S. 184.

6. Hayeks Wissens- und Freiheitsbegriff und das Problem der Nutzung von Wissen

Hayeks Theorie der kulturellen Auslese hat im letzten Kapitel gezeigt, wie die Beständigkeit der gesellschaftlichen Ordnung mit ihrer Anpassung an die Lebensumstände der Menschen verknüpft ist. Grundlegend für diese Theorie ist die Annahme des Menschen als Regelwesen. Sie lässt erkennen, wie eine gewisse Vorhersehbarkeit der Handlungen Voraussetzung für die Möglichkeit des Zusammenlebens ist. In diesem Kapitel wird nun veranschaulicht, inwiefern für Hayek die Freiheit tendenziell vorteilhafter bei der Verwirklichung der Zielsetzungen der Einzelnen ist. Dabei zeigt er, wie die Freiheit die Nachteile der Unvorhersehbarkeit, die ein unweigerliches Nebenprodukt von ihr ist, ausgleicht. Der Grund dafür ist, weil nach seiner Argumentation allein die Freiheit ermöglicht, das Wissen der Einzelnen zum Vorteil für ein erfolgreiches Zusammenleben tatsächlich zu nutzen. Um dieses Argument nachzuvollziehen, werden zuerst sein Wissensbegriff als Begriff des praktischen Wissens und dann die individuelle Freiheit als Erwerb und Anwendung dieses Wissens erläutert.

Im Zusammenhang mit seinem Freiheitsbegriff tritt der Begriff des Zwangs auf. Die individuelle Freiheit enthält laut Hayek die Bedingung, dass der Einzelne nicht durch andere gezielt am Erwerb und an der Anwendung von Wissen behindert wird. Wichtig ist dabei das Ziel der anderen und ob die eventuellen Behinderungen mit dem Zweck geschehen, den Einzelnen in seinen Handlungen gewollt zu beeinflussen. Unfreiheit im individuellen Sinne liegt vor, wenn die Behinderung der Freiheit mit dem Zweck geschieht, den Handelnden zu einem Handeln zu verleiten, das vom Zwingenden gewollt ist. Bei ungewollten Behinderungen dagegen kann im individuellen Sinne nicht von Unfreiheit gesprochen werden.

Das Problem, das Hayek dabei des Weiteren betrachtet, ist das des praktischen Wissens, das den Lebenserfahrungen entspringt. Es ist ein Wissen, das sprachlich oft nicht vermittelt werden kann, da es zu weiten Teilen unbewusst ist. Weil es nicht vermittelbar ist, kann es einem zentralen Entscheidungsträger nicht zugänglich sein. Werden die Handlungen zentral bestimmt, bleibt dieses Wissen daher ungenutzt. Hayeks Begriff des Wissens schließt an seine Theorie der kulturellen Auslese an, da die gemeinsamen Regeln aufgrund der Auslese implizites Wissen über die Lebensumstände der Menschen verkörpern. Dieses Problem des Wissens besteht bei ihm letztendlich aus drei Teilfragen. Erstens aus der Frage nach den vorhandenen Anreizen, sich praktisches Wissen anzueignen und es zu nutzen.

Zweitens aus der Frage nach den gesellschaftlichen Hindernissen, sich dieses Wissen anzueignen. Und drittens aus der Problematik hinsichtlich der Möglichkeiten, das so erworbene Wissen tatsächlich zu nutzen.

Der erste Aspekt steht in Verbindung mit dem Wettbewerbswettbewerb. Der Wettbewerb bringt für den Menschen den Anreiz hervor, sich praktisches Wissen anzueignen und es zu nutzen. Daher spricht Hayek auch vom Wettbewerb als Entdeckungsverfahren. Der zweite bezieht sich auf die Freiheit der individuellen Zielsetzungen und Lebenswege. Diese Freiheit stellt gegenüber den vorherrschenden moralischen Vorstellungen innerhalb der Gesellschaft eine Voraussetzung dar, sich praktisches Wissen aneignen zu können, ohne durch andere daran gehindert zu werden. Ohne diese Freiheit könnte der Wettbewerb als Anreizsystem keine Wirkung entfalten. Der dritte und letzte Aspekt betrifft die Anwendung und die Frage nach der Vermittelbarkeit des praktischen Wissens. Diese drei Aspekte laufen darauf hinaus, in der individuellen Freiheit die Bedingung dafür zu erkennen, wesentliche Teile des zugänglichen Wissens tatsächlich zu erwerben und schließlich anzuwenden.

Nun begrenzt ein Mangel an praktischem Wissen das Ausmaß an erreichten Zielen. Dabei ist für Hayek nicht wesentlich, um welche Ziele es sich genau handelt, schließlich haben auch Altruisten Ziele. Der Begriff der Ziele impliziert bei Hayek also nicht unbedingt den Gedanken einer individuellen Nutzenmaximierung. Weil in ihr mehr Wissen verwendet wird als in einer Ordnung, die auf den Zwang einer zentralen Befehlsgewalt gründet, hat nach Hayeks Argumentation eine Gesellschaft, die auf der individuellen Freiheit beruht, einen Vorteil bei der Verwirklichung der individuellen Ziele. Allerdings verbindet Hayek sein Argument, dass der Kapitalismus in diesem Sinne vorteilhafter sei als der Sozialismus, nicht mit seiner Theorie der kulturellen Auslese.

Die Thematik der Beständigkeit von Ordnungen wird von ihm unter diesem Betrachtungspunkt nicht wieder aufgegriffen, und die Frage, ob der Kapitalismus den Sozialismus tendenziell verdrängen würde, bleibt bei ihm unbeantwortet. Dementsprechend erörtert er auch nicht, inwieweit es über die historisch gegebene Entwicklung hinweg einen Zusammenhang zwischen einem Vorteil bei der Verwirklichung der individuellen Ziele einerseits und der Beständigkeit gesellschaftlicher Ordnungen andererseits geben könnte. Zwar legt seine Theorie der kulturellen Auslese, aufgrund der These über die Lebensumstände der Menschen als Voraussetzung für den Fortbestand der Ordnungen, eine solche Beziehung implizit nahe. Explizit wird sie allerdings nicht von ihm behandelt.

6.1 Hayeks Begriff des Wissens

Hayek verwendet einen Begriff des Wissens, der über das theoretische Wissen hinausgeht, wie es von den Wissenschaften hervorgebracht wird und typisch für Lehrmeinungen ist, und beispielsweise den unbewussten Erfahrungsschatz jedes Einzelnen mit einbezieht. Im Gegenteil, für ihn entspringt ein wesentlicher Anteil des Wissens über erfolgreiche Handlungsschemata nicht so sehr der Theorie, sondern vielmehr der Lebens- und Berufserfahrung.⁵⁵² Dies liegt auch an seiner Theorie des Menschen als Regelwesen, wonach der Mensch nicht nur in seinem Handeln, sondern bereits in seinen unbewussten Denkkakten ein regelgeleitetes Wesen ist. Hayeks Begriff des Geistes weist damit einen Wissensbegriff auf, der auch in Zusammenhang mit seinem Begriff der Abstraktion steht.

Nach diesem Begriff bilden nicht die Einzelheiten der Situationen und Handlungen, sondern vielmehr Arten von Situationen, sprich Situationsmuster, und entsprechende Handlungsmuster das Wissen des Menschen und sind Grundlage seines Handelns.⁵⁵³ So gelten für ihn die „Gewohnheiten und Fertigkeiten, unsere gefühlsmäßigen Einstellungen, unsere Werkzeuge und unsere Einrichtungen“ als Formen des Wissens, da sie alle „Anpassungen an die vergangene Erfahrung“ sind. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang das „Wissen, wie‘ zu handeln sei“ vom „Wissen, daß“.⁵⁵⁴ Sein Begriff des Wissens bezieht sich also nicht nur auf das „bewusste Wissen“. Handlungsschemata sind vielmehr ihrerseits Wissen, das grundlegend ist, um erfolgreich zu handeln.⁵⁵⁵

552 Vgl. IWO, S. 107: „In dieser Hinsicht [...] besitzt [jedermann] allein Kenntnisse, von denen er vorteilhaften Gebrauch machen könnte, vorausgesetzt, daß die daran hängenden Entscheidungen ihm überlassen oder mit seiner tätigen Mithilfe getroffen werden. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie viel wir in jedem Beruf noch zu lernen haben, nachdem wir unser theoretisches Studium abgeschlossen haben, welch großen Teil unseres Berufsleben wir damit zubringen, uns mit einem speziellen Arbeitsgebiet vertraut zu machen, und was für ein wertvoller Aktivposten in allen Berufen die Kenntnis von Menschen, von örtlichen Bedingungen und besonderen Umständen ist.“

553 Vgl. AW, S. 121: „Aus alledem ergibt sich, daß die Gesamtheit des ‚Wissens‘, das ein Organismus bezüglich der äußeren Welt besitzt, in den Handlungsschemata besteht, die durch die Reize evoziert werden [...]“

554 Siehe RGE, S. 79.

555 Vgl. VF, S. 34: „Die Entwicklung des Wissens und die Entwicklung der Zivilisation sind nur dann dasselbe, wenn wir ‚Wissen‘ so verstehen, daß alle Anpassungen des Menschen an die Umgebung, die auf vergangener Erfahrung beruhen, mit eingeschlossen sind. Nicht alles Wissen in diesem Sinn ist Teil unseres Intellekts, noch ist unser Intellekt die Gesamtheit unseres Wissens. Unsere Gewohnheiten und Fertig-

Hayek widerspricht dagegen der Überzeugung, die Wissenschaft könne die Rationalität der Beschlüsse eines zentralen Entscheidungsträgers gewährleisten. Wissenschaft ist nach Hayek keine Methode, um Ereignisse in all ihren Einzelheiten zu erkennen und zu beeinflussen.⁵⁵⁶ Dies gilt insbesondere für vielschichtige Sachverhalte,⁵⁵⁷ von denen die Wissenschaft nur eine Gesamtübersicht wiedergeben kann. Einzeltatsachen dienen ihr allein dazu, Theorien zu bestätigen oder zu widerlegen.⁵⁵⁸ Die wirtschaftlichen Entscheidungen eines jeden Handelnden – auch die des Staates, der Unternehmen und von Organisationen im Allgemeinen – müssen aber, um erfolgreich sein zu können, stets auf Kenntnissen hinsichtlich der Einzelheiten der lokalen Gegebenheiten beruhen. Eine Gesamtübersicht der wirtschaftlichen Lage ist aber eben nicht imstande, alle Einzelheiten zu berücksichtigen und kann deshalb die gegebenen Möglichkeiten nicht alle nutzen.⁵⁵⁹

Im Sinne dieses Wissensbegriffs leitet Hayek seinen Gedanken der Regeln als Wissen aus seiner Theorie der kulturellen Auslese ab. Danach implizieren die Regeln der gesellschaftlichen Ordnung als gemeinsame Tradition und Kultur einer Gemeinschaft nicht bewusstes und somit unausgesprochenes Wissen über die

keiten, unsere gefühlsmäßigen Einstellungen, unsere Werkzeuge und unsere Einrichtungen – sie alle sind in diesem Sinn Anpassungen an die vergangene Erfahrung, die sich durch selektive Ausmerzung weniger geeigneten Verhaltens ergeben haben. Sie sind eine ebenso unentbehrliche Grundlage für erfolgreiches Handeln wie unser bewußtes Wissen.“

556 So spricht Hayek vom „Irrglauben, die Wissenschaft sei eine Methode [...], alle nur wünschbaren Einzeltatsachen festzustellen und zu manipulieren.“ (Siehe RGE, S. 17.).

557 Vgl. RGE, S. 17: „Entgegen weitverbreiteter Ansicht besteht Wissenschaft nicht aus der Kenntnis von Einzeltatsachen; und im Fall sehr komplexer Phänomene ist die Macht der Wissenschaft zusätzlich beschränkt durch die praktische Unmöglichkeit, alle die Einzeltatsachen zu erfassen, die wir kennen müßten, wenn ihre Theorien uns befähigen sollten, bestimmte Ereignisse vorherzusagen.“

558 Vgl. WE, S. 4 f.: „[...] während sich die Wissenschaft etwas zu entdecken bemüht, das manchmal ‚allgemeine Tatsachen‘ genannt wird, d. h. Regelmäßigkeiten in den Ereignissen, und an den einzigartigen, besonderen Tatsachen nur insofern interessiert ist, als sie ihre Theorien widerlegen oder zu bestätigen tendieren.“

559 Vgl. FS, S. 24: „Die Beurteilung der Kombination besonderer Umstände, von denen der Erfolg oder Mißerfolg der einzelnen Unternehmen abhängt, die Entscheidungen über die anzustrebende Entwicklung, die den Kern der Unternehmertätigkeit ausmachen, sind alles Entscheidungen über Investitionen, für deren Einschätzung vor allem Detailkenntnis und nicht irgendeine oberflächliche Gesamtübersicht der Volkswirtschaft die Voraussetzung ist.“

Lebensumstände der Menschen.⁵⁶⁰ Diese Schlussfolgerung beruht ihrerseits auf der These, dass die Handlungsordnungen, die sich unbewusst, ungewollt und ungeplant im Laufe dieser Auslese verbreiten, den Gruppen, die sie annehmen, zum Erfolg verhelfen⁵⁶¹ – ein Erfolg, der sich nach seiner Auffassung im Allgemeinen in einer besseren Anpassung an die Lebensumstände der Menschen ausdrückt. Er ist möglich, obwohl diese Umstände den Menschen nicht immer bewusst sind.⁵⁶² Die kulturelle Auslese stellt für Hayek dementsprechend einen gesellschaftlichen Lernprozess dar, bei dem die Menschen (oft unbewusst) „lernen“, welche Regeln an ihre Lebensbedingungen angepasst sind und welche nicht.

Mit dem Begriff der Evolution meint Hayek daher keinen Prozess einer darwinistisch verstandenen Auslese, zumal „es wichtige Unterschiede zwischen der Art und Weise [gibt], wie der Selektionsprozeß in der Weitergabe von Kultur funktioniert, die zur Entstehung sozialer Institutionen führt, und der Art und Weise, wie er in der Selektion angeborener biologischer Merkmale und ihrer Weitergabe durch physische Vererbung funktioniert.“⁵⁶³ So liegt ihm auch der Sozialdarwinismus fern, dessen Irrtum „in seiner Konzentration auf die Selektion von Einzelwesen statt auf die von Institutionen und Handlungsweisen und auf die Selektion von angeborenen statt von kulturell weitergegebenen Fähigkeiten der einzelnen“⁵⁶⁴ besteht. Vielmehr ist für ihn die Evolution ein Vorgang des Suchens nach Lösungen aufgeworfener Probleme, des Lernens und Nachahmens.⁵⁶⁵

Demgegenüber könnte gegebenenfalls von einer „Weisheit“ der kulturellen Auslese gesprochen werden.⁵⁶⁶ Allerdings handelt es sich dabei um eine Weisheit, um ein Wissen, das sprachlich nicht unbedingt ausgedrückt wird, sondern im Gegenteil oftmals unbewusst bleibt. Es ist daher ein implizites Wissen, das dem expliziten, sprachlich formulierten Wissen gegenübersteht.⁵⁶⁷ Hayeks Wissensbegriff stellt sich auch hierin als weiter gefasst dar, als es der Begriff des Wissens

560 Vgl. Gray, 1995, S. 34 f.

561 Vgl. RGF, S. 19 f.: „Das kulturelle Erbe [...] besteht aus einem Komplex von Handlungsweisen oder Verhaltensregeln, die sich deshalb durchgesetzt haben, weil sie einer Gruppe von Menschen zum Erfolg verhelfen [...].“

562 Vgl. RGF, S. 14: „Unsere Anpassung an unsere Umgebung besteht [...] auch darin, daß unser Handeln Regeln unterliegt, die an die Art von Welt, in der wir leben, angepaßt sind, also an Umstände, deren wir uns nicht bewußt sind und die dennoch den Ablauf unserer erfolgreichen Handlungen bestimmen.“

563 Siehe RGF, S. 25.

564 Siehe RGF, S. 25.

565 Vgl. Kläver, 2000, S. 97.

566 Vgl. Zeitler, 1995, S. 89.

567 Vgl. Gaulke, 1994, S. 237.

für gewöhnlich ist. Dies geschieht, indem er nochmals auf die Bedeutung eines sprachlich nicht ausgedrückten, impliziten Wissens für den Erfolg der menschlichen Handlungen verweist und zugleich den Stellenwert des Wettbewerbs aufzeigt, wenn es darum geht, ein solches Wissen zu erzeugen. Somit dient ihm dieses Merkmal der von der kulturellen Auslese hervorgebrachten Regelordnung als Form impliziten Wissens, um den konstruktivistischen Rationalismus weiter infrage zu stellen.

6.2 Die individuelle Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen

Sein Begriff von Wissen führt Hayek dazu, sich für die Freiheit auszusprechen. Um seine Argumentation besser nachvollziehen zu können, ist es angebracht, einleitend seine Auffassung von Freiheit und deren Verknüpfung mit seinem Begriff des Wissens zu erläutern. Nach seiner Auffassung bietet die Freiheit den Einzelnen „wahrscheinlich die besten Voraussetzungen zur Erreichung ihrer Ziele.“⁵⁶⁸ Dabei bezeichnet die Freiheit den Zustand, „in dem alle ihr Wissen für ihre Zwecke gebrauchen dürfen.“⁵⁶⁹ Frei ist ein Mensch, wenn er sein eigenes Wissen verwenden und der Verwirklichung seiner eigenen Zwecke nachgehen darf – wobei Hayek den Begriff des Zwecks sehr weit fasst: Auch ein Altruist verfolgt „Zwecke“, die seine eigenen sind und darin bestehen, zum Wohlergehen seiner Mitmenschen beizutragen.⁵⁷⁰

Diese Freiheit bezeichnet Hayek als „individuelle Freiheit“. Sie ist ein Zustand, in dem kein Mensch durch Zwang dem Willen eines anderen unterworfen wird.⁵⁷¹ Der Zwang durch andere stellt den alleinigen Eingriff in diese Form der Freiheit dar.⁵⁷² Ein Mensch ist im individuellen Sinn frei, wenn kein anderer ihn daran hindert, sein Wissen zu verwenden, um seine Zwecke zu verwirklichen. Der Begriff der individuellen Freiheit beschreibt daher stets eine Beziehung zwischen den Menschen,⁵⁷³ und ihm steht die Unterwerfung des Einzelnen durch einen anderen

568 Siehe RGF, S. 57.

569 Siehe RGF, S. 57.

570 Vgl. RGF, S. 58, siehe S. 90, Fußnote 480.

571 Vgl. VF, S. 14: „Dieser Zustand, in dem ein Mensch nicht dem willkürlichen Zwang durch den Willen eines anderen oder anderer unterworfen ist, wird oft auch als ‚individuelle‘ oder ‚persönliche‘ Freiheit unterschieden [...].“

572 Vgl. VF, S. 16: „[...] der einzige Eingriff in diese Freiheit ist Zwang durch andere Menschen.“

573 Vgl. VF, S. 16: „In dieser Bedeutung beschreibt ‚Freiheit‘ immer eine Beziehung von Mensch zu Mensch [...].“

Menschen gegenüber. Die Freiheit im individuellen Sinn hängt allein davon ab, inwieweit der Einzelne sein Wissen anwenden kann, um seine eigenen Zwecke umzusetzen. Sie bezieht sich daher darauf, ob er den Lauf seiner Handlungen nach seinem eigenen Willen gestaltet oder ob sie maßgeblich vom Willen eines anderen bestimmt werden.⁵⁷⁴ Die individuelle Freiheit bezieht sich also auf das Fehlen von Hindernissen, durch die der Einzelne anderenfalls in der Umsetzung seines Willens gezielt durch andere beeinträchtigt wird.

Der Wille eines anderen äußert sich gegenüber dem Handelnden im äußersten Fall durch einen Befehl und durch den entsprechenden Gehorsam. Der Befehl bestimmt dabei eindeutig eine Handlung und lässt dem Handelnden keine Handlungsalternativen. Er hält den Handelnden davon ab, sein Wissen verwenden und seine Zwecke verfolgen zu können.⁵⁷⁵ Als Gegensatz zum Befehl und durchaus im Sinne der individuellen Freiheit sieht Hayek dagegen allgemeine Handlungsregeln, beispielsweise in Form von gemeinsamen Normen und Gesetzen. Sie stellen weiterhin eine gesellschaftlich notwendige Einschränkung der Willkür der Einzelnen dar: Die Menschen, auf die Zusammenarbeit mit anderen angewiesen, können ihre Entscheidungen nur dann erfolgreich umsetzen, wenn sie imstande sind, zutreffende Erwartungen über die Handlungen ihrer Mitmenschen zu bilden. Dies ermöglichen ihnen eben die allgemeinen Verhaltensregeln.

Die gesellschaftliche Ordnung, in der laut Hayek die individuelle Freiheit ihre höchstmögliche Ausdehnung erfährt und dadurch die Macht des Menschen über den Menschen am geringsten ausfällt, ist die Marktwirtschaft.⁵⁷⁶ Die Forderung nach individueller Freiheit richtet sich dabei nicht gegen Organisationen als solche. Es sind nur die privilegierten Organisationen, die Monopole, mit denen diese Freiheit unvereinbar ist. Diese Art der Organisation setzt die Menschen unweigerlich der Anwendung von Zwang aus. Auch hindert sie sie daran, sich andere Möglichkeiten vorzustellen, die sich als besser herausstellen könnten, als es die Möglichkeiten einer solchen Zwangsorganisation selbst sind.⁵⁷⁷

574 Vgl. VF, S. 17: „Ob er frei ist oder nicht, hängt nicht vom Bereich der Wahl ab, sondern davon, ob er erwarten kann, den Lauf seiner Handlungen nach seinen gegenwärtigen Absichten zu gestalten, oder ob jemand anderer die Macht hat, die Umstände so zu modifizieren, daß er nach dem Willen des anderen und nicht nach seinem eigenen Willen handeln wird.“

575 Vgl. VF, S. 181, siehe S. 85, Fußnote 445.

576 Vgl. WK, S. 186, siehe S. 80, Fußnote 416.

577 Vgl. VF, S. 47: „Die Argumente für die Freiheit sind [...] Argumente gegen jede ausschließliche, privilegierte oder monopolistische Organisation, gegen die Anwendung von Zwang, um andere zu verhindern, es besser zu versuchen.“

Die individuelle Freiheit bezieht sich ausdrücklich nicht auf die tatsächlich vorhandenen Wahlmöglichkeiten oder gar den materiellen Wohlstand des Einzelnen. Armut ist beispielsweise im individuellen Sinne nicht gleichbedeutend mit Unfreiheit, zumindest solange sie nicht von einem anderen gezielt herbeigeführt wird.⁵⁷⁸ Die individuelle Freiheit birgt für den Einzelnen allerdings eine gewisse Unsicherheit, da sie eine Welt impliziert, die stetigen Veränderungen unterworfen ist und in der deshalb immer wieder Erwartungen enttäuscht werden.⁵⁷⁹ Sie bringt durchaus die Gefahr des wirtschaftlichen Misserfolgs mit sich, da sie die Möglichkeit umfasst, nicht nur große Risiken bewusst in Kauf zu nehmen und deren negative Auswirkungen gegebenenfalls zu erleiden, sondern ganz allgemein sich irren zu können.⁵⁸⁰ Und so ist sich Hayek darüber bewusst, dass einige diese Form der Freiheit gering schätzen. Solche Menschen empfinden aufgrund ihrer Angst, Irrtümer zu begehen, den Gedanken, nach ihren eigenen Entscheidungen handeln zu müssen, unweigerlich als eine Last.⁵⁸¹

6.2.1 Der Begriff der Unfreiheit

Als Gegenteil zur Freiheit ist die Unfreiheit im individuellen Sinne der Zustand, in dem der Handelnde entgegen seinem eigenen Willen durch Zwang den Absichten anderer unterworfen ist. Der Zwang lässt dem Handelnden an sich die Möglichkeit, dem Befehl nicht zu gehorchen.⁵⁸² Allerdings gestaltet der Zwingende die Umstände, um jeder Alternative zur gewünschten Handlung für den Handelnden entgegenzuwirken. Der Handelnde soll die von ihm verlangte Handlungsweise als das geringere Übel betrachten.⁵⁸³ Und so schließt Hayek: „Obwohl also der

578 Vgl. Plant, 2010, S. 82.

579 Vgl. RGE, S. 106: „In einer sich ständig wandelnden Umwelt, in der zwangsläufig immer irgend jemand neue Tatsachen entdeckt und in der wir ihn dieses neue Wissen auch nutzen lassen wollen, ist es offenbar unmöglich, alle Erwartungen zu schützen.“

580 Vgl. VF, S. 24: „Vor allem aber müssen wir verstehen, daß wir frei und zugleich elend sein können [...], daß frei-sein auch die Freiheit bedeuten kann, zu hungern, kostspielige Irrtümer zu begehen oder gewaltige Risiken einzugehen.“

581 Vgl. VF, S. 24: „Wahrscheinlich gibt es Menschen, die die [individuelle, N. A.] Freiheit [...] gar nicht schätzen, die nicht einsehen, daß sie ihnen von großem Nutzen ist, und die bereit sind, sie um anderer Vorteile willen aufzugeben; es mag sogar sein, daß die Notwendigkeit, nach eigenen Plänen und Entscheidungen zu handeln, von ihnen eher als Last denn als Vorteil empfunden wird.“

582 Vgl. VF, S. 161: „Zwang setzt jedoch voraus, daß ich noch immer wähle [...].“

583 Vgl. VF, S. 161 f.: „[...] mein Verstand das Werkzeug von jemand anderem wird, der die Alternativen, zwischen denen ich wählen kann, so gestaltet, daß das Verhalten,

Gezwungene immer noch wählt, sind doch die Alternativen vom Zwingenden so gestellt, daß er das wählen wird, was der Zwingende will.⁵⁸⁴ Dies geschieht im Allgemeinen, indem der Zwang mit der Androhung eines Schadens zusammengeht.⁵⁸⁵ Zwang enthält also seitens des Zwingenden ein Wissen oder zumindest eine Vermutung und die sich daraus ergebenden Erwartungen, wie der Handelnde wählen wird.⁵⁸⁶

Hayeks Zwangsbegriff unterscheidet sich eindeutig von anderen Zwangsbegriffen.⁵⁸⁷ So widerstrebt es ihm beispielsweise, den Meinungsdruck, den andere auf den Einzelnen ausüben, um ihn zur Einhaltung von gemeinsamen Regeln und Normen zu bewegen, als Zwang zu bezeichnen. Zumindest widerstrebt es ihm, wenn es sich dabei um Regeln handelt, die nicht der Verwirklichung eines bestimmten Ziels dienen (was bei den Regeln einer Organisation der Fall ist), sondern einzig eine für alle gleich gültige Einschränkung darstellen.⁵⁸⁸ Diese Auffassung ergibt sich letztendlich aus Hayeks Einstellung, dass die Freiheit ein Zustand ist, „in dem alle [...] durch allgemein gültige Regeln gerechten Verhaltens eingeschränkt sind“.⁵⁸⁹ Dieser Meinungsdruck gilt für ihn selbst dann nicht als Zwang, wenn Einzelne einen erheblichen Schaden dadurch erleiden.⁵⁹⁰ Allerdings können auch gezielte Handlungsanweisungen gegebenenfalls in Form abstrakter Regeln ausgedrückt werden.⁵⁹¹ So ist für Hayek der gesellschaftliche Druck bei bestimmten Sachverhalten doch mit dem Zwang gleichzusetzen, wenn er darauf abzielt, die Handlungen der Einzelnen gezielt zu lenken.

das er wünscht, für mich das geringste Übel wird. Wenn auch unter Zwang, entscheide doch noch immer ich, was unter den gegebenen Umständen das geringste Übel ist.“

584 Siehe VF, S. 162.

585 Vgl. VF, S. 162: „Zwang setzt [...] eine Drohung voraus, Schaden anzurichten [...]“

586 Vgl. Watkins, 1961, S. 40.

587 Ibid. S. 41 f.

588 Vgl. VF, S. 176: „Jedenfalls fördert es die Klarheit, wenn man den Druck, den die öffentliche Zustimmung oder Ablehnung ausübt, um die Befolgung von Moralregeln und Konventionen zu sichern, nicht Zwang nennt.“

589 Siehe RGE, S. 57.

590 Vgl. VF, S. 166: „Solange die Handlung, die seine Schwierigkeiten verursacht hat, nicht bezweckte, ihn zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen zu zwingen, solange die Absicht der Handlung, die ihn schädigt, nicht ist, ihn in den Dienst der Ziele eines anderen zu stellen, ist ihre Wirkung auf seine Freiheit keine andere als die einer Naturkatastrophe [...]“

591 Vgl. Watkins, 1961, S. 39 f.

Hayek erläutert seinen Begriff von Zwang auch mit Sicht auf den Markt und die sich daraus ergebenden Wirtschafts- und Arbeitsverhältnisse. In diesem Zusammenhang jede Bedingung, die jemand seinem Gegenüber stellt, als eine Form von Zwang zu betrachten, lehnt er ausdrücklich ab.⁵⁹² Besonders innerhalb eines Wettbewerbs kann seiner Meinung nach nicht von Zwang gesprochen werden.⁵⁹³ Selbst wenn es sich um einen sehr hohen Preis für eine besondere Ware oder Dienstleistung handelt, gilt dies für ihn nicht unbedingt als Zwang.⁵⁹⁴ Tatsächlich kommt es nach Hayek nur selten zu Zwangslagen innerhalb eines Marktes.⁵⁹⁵ Möglich sind solche Situationen, wenn es sich um Dinge handelt, die für das Leben oder für Grundwerte wesentlich sind.⁵⁹⁶

Aus diesen Gründen sieht Hayek den Befehl eines Unternehmers seiner Belegschaft gegenüber in einer Wettbewerbswirtschaft nicht als Zwang an. Schließlich können die Mitarbeiter jederzeit das Unternehmen verlassen und zu einem anderen Arbeitgeber wechseln oder selbstständig tätig werden.⁵⁹⁷ Allein in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit erkennt Hayek die Möglichkeit einer Zwangslage für den

592 Vgl. VF, S. 164: „Zwang sollte sorgfältig unterschieden werden von Bedingungen, unter denen unsere Mitmenschen bereit sind, uns bestimmte Dienste oder Vorteile zu bieten.“

593 Vgl. VF, S. 164: „Man kann auch nicht mit Recht von Zwang sprechen, wenn ein Erzeuger oder Händler nicht bereit ist, seine Waren anders als zu dem von ihm festgesetzten Preis zu verkaufen. Dies gilt sicherlich in einer Wettbewerbswirtschaft, in der jeder zu jemand anderem gehen kann, wenn ihm das erste Angebot nicht zusagt [...]“

594 Vgl. VF, S. 164 f.: „Wenn ich mich zum Beispiel gern von einem berühmten Künstler malen lassen möchte, der es ablehnt, das anders zu tun als für ein sehr hohes Honorar, so wäre es wohl absurd zu sagen, daß ich gezwungen werde. Dasselbe gilt für jedes andere Gut oder jede Leistung, die entbehrlich ist.“

595 Vgl. VF, S. 164: „Nur unter ganz außergewöhnlichen Umständen kann jemand, der die ausschließliche Verfügungsgewalt über gewisse für uns wesentliche Mittel oder Dienstleistungen hat, echten Zwang ausüben.“

596 Vgl. VF, S. 165: „So lange die Dienstleistungen einer bestimmten Person für die Erhaltung des Lebens oder anderer höchster Werte nicht unentbehrlich sind, stellen die Bedingungen, die für sie verlangt werden, keinen Zwang dar.“

597 Vgl. VF, S. 165: „Der einzelne Arbeitgeber kann normalerweise ebensowenig Zwang ausüben wie der Einzelne, der eine bestimmte Ware oder Leistung anbietet. Solange er nur eine unter vielen Verdienstmöglichkeiten vorenthalten kann, solange er nicht mehr tun kann, als die Bezahlung bestimmter Personen einzustellen, die woanders nicht ebensoviel verdienen können, als sie bei ihm verdienen, kann er nicht Zwang ausüben, wenn er auch Leid verursachen mag.“

Arbeitnehmer.⁵⁹⁸ Doch stellen Notsituationen für ihn nicht unbedingt eine solche Sachlage dar.⁵⁹⁹ Sie stellen diese selbst dann nicht dar, wenn die Notsituationen durch andere herbeigeführt wurden, sofern diese anderen dabei nicht die Absicht hatten, den Einzelnen zu einer bestimmten Handlung zu zwingen.⁶⁰⁰

Es gibt allerdings auch eine Form, bei der die Androhung von Schaden nicht das Kennzeichen ist, um Zwang festzustellen. Zur Erinnerung, individuelle Freiheit besteht, wenn der Einzelne sein Wissen verwenden kann, um seine eigenen Ziele zu verwirklichen. Zwang bedeutet hingegen, den Einzelnen gezielt daran zu hindern, seine geistigen Fähigkeiten im vollen Maße anzuwenden. Und Ziel des Zwangs ist es, den anderen zu Handlungen zu verleiten, die er anderenfalls nicht vollzogen hätte, um Ziele zu verwirklichen, die nicht die seinen sind. Daher gilt es für Hayek auch als Zwang, den Einzelnen gezielt irreführen. Der Getäuschte wird gleich dem Gezwungenen zu einem Mittel für die Umsetzung der Ziele anderer.⁶⁰¹ Die Irreführung ist letztendlich auch eine Form von Zwang. Freiheit bezieht zwar die Möglichkeit des Irrtums mit ein, allerdings nur, solange der Einzelne durch seinen Irrtum nicht gezielt zum Werkzeug des Willens eines anderen wird.

6.2.2 Die innere Freiheit und die Freiheit als Macht bei Hayek

Hayek unterscheidet den Begriff der individuellen Freiheit von zwei weiteren Freiheitsbegriffen, dem Begriff der inneren Freiheit und dem der Freiheit als Macht. Die innere Freiheit beschreibt er als die Freiheit des Einzelnen, aus sich selbst heraus die Fähigkeit zu besitzen, vernünftig zu entscheiden und gemäß den getrof-

598 Vgl. VF, S. 146: „Das Wesentliche ist, daß der Angestellte in einer Wettbewerbswirtschaft, außer in Zeiten schwerer Arbeitslosigkeit, nicht der Gnade eines bestimmten Arbeitgebers ausgeliefert ist.“

599 Vgl. VF, S. 166: „Auch wenn ihn selbst und vielleicht seine Familie die Gefahr des Hungers bedroht und ihn ‚zwingt‘, eine ihm widerwärtige Beschäftigung für einen sehr geringen Lohn anzunehmen und er der ‚Gnade‘ des einzigen Menschen ausgeliefert ist, der bereit ist, ihn zu beschäftigen, so ist er doch weder von diesem noch von irgend jemand anderem in unserem Sinn gezwungen.“

600 Vgl. Hamowy, 1991, S. 97.

601 Vgl. VF, S. 173: „Es verbleibt aber noch eine andere Art schädlicher Handlungen [...]. Es handelt sich um Betrug und Irreführung. [...] Irreführung ist ebenso wie Zwang eine Manipulation der Daten, mit denen ein Mensch rechnet, zu dem Zweck, ihn zu Handlungen zu veranlassen, die der Irreführende will. Wenn sie gelingt, wird der Getäuschte in derselben Weise wie der Gezwungene ein Werkzeug, das den Zwecken eines anderen dient, ohne seine eigenen zu fördern.“

fenen Entscheidungen tatsächlich zu handeln.⁶⁰² Doch besteht zwischen den Begriffen der inneren und der individuellen Freiheit ein wichtiger Zusammenhang: Zwang ist ein wesentlicher Faktor von Hayeks Begriff der individuellen Freiheit und verweist zugleich auf die Anreize als „inneres“, psychologisches Merkmal.

Die angedrohte Schädigung dient als Anreiz, um den Handelnden zur geforderten Handlung zu verleiten. Nun hängt es auch von der eigenen Persönlichkeit ab, ob der angedrohte Schaden den Einzelnen tatsächlich dazu verleitet, gemäß dem Willen des anderen zu handeln.⁶⁰³ Für den einen stellt die Drohung des Lebenspartners, ihn zu verlassen, zwar eine Unannehmlichkeit dar, reicht allerdings längst nicht aus, ihn zu verleiten, ein neues Bett zu kaufen. Für den anderen dagegen reicht diese Androhung aus, ihn zu bewegen, sein gesamtes Vermögen dem Partner zu übertragen.⁶⁰⁴ Kurz gesagt, ob „der Versuch, jemand zu zwingen, Erfolg hat, hängt weitgehend von der seelischen Stärke des zu Zwingenden ab“.⁶⁰⁵ Doch möchte sich Hayek dabei allein mit dem Zwang befassen, „der auf den normalen Durchschnittsmenschen Wirkung hat.“⁶⁰⁶ Dies kann insofern problematisch sein, als auch ein „zart Beseelter“ aufgrund eines Zwangs nicht imstande ist, seine Kenntnisse und Gelegenheiten zu nutzen und „den besten seinen Fähigkeiten entsprechenden Beitrag für die Gemeinschaft“⁶⁰⁷ zu leisten. Zudem müsste auch in Bezug zu einem Menschen, der überdurchschnittlich schwach von Charakter ist, der Zwang als „böse“ gelten, weil, wie Hayek selbst es formuliert, „er [der Zwang, N. A.] verhindert, daß ein Mensch seine geistigen Fähigkeiten voll nützt“.⁶⁰⁸

602 Vgl. VF, S. 20: „Noch eine andere Bedeutung von ‚Freiheit‘ ist die ‚innere‘ oder ‚metaphysische‘ (manchmal auch ‚subjektiv‘ genannte) Freiheit [...]: Ob jemand fähig oder unfähig ist, vernünftig zwischen bestehenden Möglichkeiten zu wählen und bei einem einmal gefaßten Entschluß zu verharren [...].“

603 Vgl. VF, S. 20 f.: „Dieselben Umstände, die für manche einen Zwang darstellen, werden für andere nur gewöhnliche Schwierigkeiten sein, die zu überwinden sind, je nach der Willenskraft der betreffenden Personen. In diesem Ausmaß werden ‚innere Freiheit‘ und ‚Freiheit‘ im Sinne von Abwesenheit von Zwang zusammen bestimmen, wie weit ein Mensch Gebrauch von seinen Kenntnissen und Gelegenheiten machen kann.“

604 Vgl. VF, S. 166: „Eine Morddrohung kann für den einen weniger die Macht haben, ihn von einem Ziel abzubringen, als die Androhung einer kleinen Unannehmlichkeit für einen anderen.“

605 Siehe VF, S. 166.

606 Siehe VF, S. 167.

607 Siehe VF, S. 162.

608 Siehe VF, S. 162.

Das Merkmal des Zwangs besteht darüber hinaus nicht allein im Willen des anderen. Um von einem Zwang im Sinne Hayeks zu sprechen, muss der Wille zudem gegen die Zwecke des Handelnden gerichtet sein.⁶⁰⁹ Der Zweck des Handelnden ist dabei nicht mit seinem Vorteil zu verwechseln, schließlich verfolgen auch Altruisten Zwecke.⁶¹⁰ Und: Der Zweck des Befehlenden kann durchaus auch den Vorteil des Befehlsempfängers fördern oder ihn sogar direkt zum Ziel haben – in diesem Fall würde es sich gar um einen „Zwang zum Glück“ handeln.⁶¹¹ Ein solcher wird von Hayek nicht behandelt, da für seine Auffassung vom Menschen allein der Gezwungene selbst fähig ist, zu beurteilen, ob etwas zu seinem Vorteil geschieht oder nicht.⁶¹² Dies gilt freilich einzig für Menschen, welche die Fähigkeit haben, Verantwortung zu übernehmen, womit erneut auf die innere Freiheit verwiesen wäre. In Fällen wie beispielsweise bei Kindern billigt Hayek sogar der Gesellschaft als Ganzem das Recht zu, auf Entscheidungen über deren Leben einwirken zu dürfen.⁶¹³ Der Begriff der inneren Freiheit lässt sich als Voraussetzung zur Freiheit im individuellen Sinne nicht umgehen.

Der Begriff der Freiheit als Macht, wie Hayek ihn versteht, grenzt sich dagegen eindeutig von der individuellen Freiheit ab. Macht ist für ihn das Ausmaß der Möglichkeiten eines Menschen, seine Wünsche zu verwirklichen.⁶¹⁴ Daraus folgt unweigerlich die Gleichsetzung zwischen der Freiheit als Macht und dem

609 Vgl. VF, S. 161: „Von Zwang sprechen wir, wenn das Handeln eines Menschen dem Willen eines anderen unterworfen wird, und zwar nicht für seine eigenen Zwecke, sondern für die Zwecke des anderen.“

610 Nicht umsonst ist für Hayek die „Freiheit, seine eigenen Ziele zu verfolgen, [...] für den vollständigen Altruisten mindestens so wichtig wie für den eigennützigsten Menschen.“ (Siehe RGF, S. 58.)

611 Vgl. Batthyány, 2007, S. 147 ff.

612 Ibid. S. 151.

613 Vgl. VF, S. 463: „Bezüglich der Kinder ist es natürlich das Wesentliche, daß sie keine verantwortlichen Wesen sind, auf die das Argument der Freiheit voll anwendbar wäre. Obwohl es im allgemeinen für die Kinder am besten ist, wenn ihr körperliches und geistiges Wohl der Sorge der Eltern oder eines Vormundes überlassen bleibt, sollten doch die Eltern nicht unbeschränkte Freiheiten haben, mit ihren Kindern zu machen, was sie wollen. Auch die anderen Mitglieder der Gesellschaft haben ein echtes Interesse am Wohlergehen der Kinder.“

614 Vgl. VF, S. 21: „Keine dieser beiden Verwechslungen der individuellen Freiheit mit anderen ‚Freiheit‘ genannten Begriffen ist jedoch so gefährlich, wie seine Verwechslung mit einem dritten Gebrauch des Wortes [...]: nämlich dem Gebrauch des Wortes ‚Freiheit‘ für die physische Möglichkeit, ‚zu tun, was ich will‘, für die Macht, unsere Wünsche zu befriedigen, oder für den Bereich der uns offenstehenden Möglichkeiten [...], diese Freiheit, die Allmacht bedeutet [...].“

Wohlstand als Verwirklichung der Wünsche.⁶¹⁵ Für Hayek impliziert individuelle Freiheit keineswegs unbedingten Wohlstand. Im Gegenteil, ein Mensch kann im Sinne der individuellen Freiheit frei und zugleich arm sein.

Um Hayeks Beispiel zu nennen, ist nach dem Begriff der individuellen Freiheit ein Höfling viel unfreier als ein armer Bauer oder Handwerker. Der Höfling lebt zwar umgeben von Luxus, aber in ständiger Bereitschaft für seinen Herrn. Der Bauer und der Handwerker können dagegen für sich selbst entscheiden, wie sie leben möchten. Der Höfling ist unfreier, da er weitaus weniger die Möglichkeit hat, selbst zu wählen, durch welche seiner Fähigkeiten er sich selbst und anderen nützlich sein möchte. Ein anderer aber, obwohl arm, darf dafür frei wählen, ob er Bauer oder Handwerker oder anderes sein möchte.⁶¹⁶ Im Sinne der individuellen Freiheit ist sogar ein Clochard trotz seines unsicheren Lebens freier als ein Soldat.⁶¹⁷ Wer es aus freier Entscheidung vorzieht, Soldat statt Clochard zu sein, entscheidet sich für die Unfreiheit und somit gegen seine eigene Freiheit.

6.3 Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren

Um den Gedanken der zentralen Planwirtschaft zu hinterfragen, legt Hayeks Kritik dar, wie eine solche Wirtschaftsordnung eine geringere Leistung gegenüber dem Marktwettbewerb erzeugt.⁶¹⁸ Sie schließt die Frage nach den möglichen Vorteilen allgemeiner Regeln gegenüber Befehlen und der spontanen Ordnung gegenüber der Organisation mit ein. Zudem vertieft sie sich durch Hayeks Theorie über die Frage nach der Freiheit der Zielsetzungen und der Problematik der Vermittelbarkeit von implizitem Wissen. Es ist gerade dieser letzte Punkt, der Hayeks Besonderheit zwischen den Kritikern der zentralen Planwirtschaft aus-

615 Vgl. VF, S. 23: „Diese Konfusion von Freiheit als Macht mit Freiheit im ursprünglichen Sinn führt unvermeidlich zu einer Gleichsetzung von Freiheit und Wohlstand [...]“

616 Vgl. VF, S. 24: „Der Höfling, der im Schoße des Luxus, aber in ständiger Bereitschaft für seinen Herrn lebt, kann viel unfreier, weniger in der Lage sein, sein eigenes Leben zu leben oder seine eigenen Möglichkeiten, sich nützlich zu machen, zu wählen, als ein armer Bauer oder Handwerker.“

617 Vgl. VF, S. 24 f.: „In dem Sinn, in dem wir das Wort gebrauchen, ist ein bettelarmer Vagabund in seinem unsicheren, immer nur momentane Gelegenheiten nützenden Leben freier als der Soldat mit all seiner Sicherheit und seinem relativen Komfort.“

618 Vgl. Streißler, 1994, S. 67 ff.

macht.⁶¹⁹ Außerdem hinterfragt Hayek den, wie er es nennt, „konstruktivistischen Rationalismus“.⁶²⁰

Er stellt diese Art von Rationalismus infrage, weil dieser seiner Ansicht nach die theoretische Grundlage für den Gedanken darstellt, dass eine bewusste, zentralisierte Planung der Handlungen von Vorteil gegenüber den freien Entscheidungen der Einzelnen ist. Als Ursprung dieses Denkansatzes gibt er Descartes an,⁶²¹ und zu den Vertretern zählt er Hobbes,⁶²² Spinoza⁶²³ und Jeremy Bentham.⁶²⁴ Die These dieser Auffassung von Rationalismus, die er hinterfragen möchte, ist zum Ersten die These, dass allein die bewusste Anwendung von „Vernunft“ die Menschen zu einer sicheren, nicht zufälligen Umsetzung ihrer Ziele führen kann. Nach dieser Auffassung ist der Erfolg von Traditionen und Institutionen nur gewährleistet, sofern er Ergebnis einer bewussten, auf der „Vernunft“ beruhenden Entscheidung ist.⁶²⁵

Diese These führt weiterhin dazu, Regeln und gesellschaftliche Institutionen allein als legitim zu betrachten, wenn sie dank der „Vernunft“ bewusst entworfen worden sind, sie aber anderenfalls mit Hilfe einer auf der bewussten „Vernunft“ gründenden Kritik zu hinterfragen.⁶²⁶ Hayek hinterfragt also die Ansicht, dass „unsere Handlungen ihre Wirksamkeit ausschließlich oder hauptsächlich einem Wissen verdanken, das wir in Worte fassen können und das daher die expliziten Prämissen für einen logischen Schluß abgeben kann.“⁶²⁷ Dieser Ansicht stellt er den Wert des impliziten Wissens und die Auffassung entgegen, wonach unsere Zivilisation darauf beruht, „daß wir vieles *glauben*, wovon wir nicht *wissen* können, ob es im cartesischen Sinne wahr ist.“⁶²⁸

Ausgangspunkt von Hayeks Argumentation ist seine Theorie des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren. Dieser Wettbewerb erfüllt innerhalb einer auf der individuellen Freiheit gründenden Gesellschaft eine wesentliche Funktion: Damit die Freiheit der individuellen Lebensgestaltung nicht zu einem Zustand führt, in dem ein jeder unabhängig von den Bedürfnissen seiner Mitmenschen handelt,

619 Ibid. S. 50.

620 Siehe RGF, S. 11 f.

621 Vgl. RGF, S. 12.

622 Vgl. RGF, S. 12.

623 Vgl. RGF, S. 492/37.

624 Vgl. RGF, S. 54.

625 Vgl. RGF, S. 12.

626 Vgl. RGF, S. 12 f.

627 Siehe RGF, S. 13.

628 Siehe RGF, S. 14.

was wiederum das gesellschaftliche Miteinander behindern würde, sind Anreize notwendig. Diese Anreize stellt der Wettbewerber.⁶²⁹

Der Wettbewerb gilt für Hayek allerdings nicht nur als Instrument von Anreizen, um die Menschen dazu zu bringen, die Bedürfnisse ihrer Mitmenschen zu beachten. Vielmehr führt er aufgrund dieser Anreize und über sie hinaus einen Zustand ein, in dem die Einzelnen dazu verleitet werden, Wissen zu erwerben und weiterzugeben.⁶³⁰ Ähnlich dem Wettbewerb der Regelordnungen innerhalb der kulturellen Auslese bringt der Wettbewerb auf dem Markt somit seinerseits implizites Wissen hervor.⁶³¹ Dieses Wissen, das der Wettbewerb fördert, besteht vor allem aus Erfahrungswerten und nicht aus theoretischem Lehrwissen. Die Einzelnen erwerben das Wissen und wenden es zwar für ihre eigenen Zwecke an. Allerdings geschieht dies dank des Wettbewerbs letztendlich zum Wohl aller.⁶³² So kommt durch den Wettbewerb Wissen zugunsten der Menschen zum Vorschein, das anfangs nicht verfügbar war.⁶³³

6.4 Das Wissen und die Freiheit der Ziele und Lebenswege

Hayeks Begriff der individuellen Freiheit umfasst auch die Freiheit des Einzelnen, seine eigenen Zwecke unabhängig von der Leitung anderer zu verfolgen. Diese Freiheit ist Voraussetzung für die Wissenschaft, da ohne sie kein neues Wissen er-

629 Vgl. Pies, 2003b, S. 27.

630 Vgl. RGF, S. 374: „Der Wettbewerb muß als Prozeß gesehen werden, in dem Menschen Wissen erwerben und weitergeben [...].“

631 Vgl. Rubeis, 2012, S. 90.

632 Vgl. Pies, 2003b, S. 27.

633 Vgl. WE, S. 3: „Wenn irgend jemand tatsächlich all das wüßte, was die ökonomische Theorie als ‚Daten‘ bezeichnet, so wäre Wettbewerb gewiß eine höchst verschwenderische Methode zur Herbeiführung einer Anpassung an diese Tatsachen. [...] Demgegenüber ist es nützlich, sich ins Gedächtnis zu rufen, daß *überall* dort, wo wir uns des Wettbewerbs bedienen, dies nur damit gerechtfertigt werden kann, daß wir die wesentlichen Umstände *nicht* kennen, die das Handeln der im Wettbewerb Stehenden bestimmen. Im Sport oder bei Prüfungen, bei dem Vergeben von Regierungsaufträgen oder der Verleihung von Preisen für Gedichte und nicht zuletzt in der Wissenschaft, wäre es offensichtlich sinnlos, einen Wettbewerb zu veranstalten, wenn wir im voraus wüßten, wer der Sieger sein wird. Daher [...] ist der Wettbewerb [...] ein Verfahren zur Entdeckung von Tatsachen [...], die ohne sein Bestehen entweder unbekannt bleiben oder doch zumindest nicht genutzt werden würden. [...] daß Wettbewerb *nur* deshalb und insoweit wichtig ist, als seine Ergebnisse unvorhersagbar und im ganzen verschieden von jenen sind, die irgend jemand bewußt anstreben hätte können [...].“

worben werden kann.⁶³⁴ Sie ist dadurch auch Voraussetzung für den Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, wobei die Anreize des Wettbewerbs die Einzelnen dazu veranlassen, bei der Ausübung ihrer Freiheit die Bedürfnisse ihrer Mitmenschen zu bedienen.⁶³⁵ Mit seiner Argumentation für die Freiheit der Zielsetzungen tritt er der Ansicht entgegen, das Wirken des Einzelnen sei auf die Verwirklichung eines gemeinsamen Ziels hin auszurichten. Er zeigt dagegen den gesellschaftlichen Vorteil, dem Einzelnen nicht nur die Handlungsfreiheit zu belassen, sondern auch die Freiheit, vorrangig nach der Verwirklichung seiner eigenen Ziele zu streben. Dies gilt für Hayek unabhängig davon, welche Ziele er hat.

Bevor auf das Argument der Freiheit der Ziele eingegangen werden kann, muss zuerst einmal der Unterschied zwischen den unmittelbaren und den „letzten“ Zielen, wie Hayek sie nennt, hervorgehoben werden. Mit den unmittelbaren Zielen meint er die Mittel, dank derer es möglich ist, die letzten Ziele zu verwirklichen. Hayek verweist auf diesen Unterschied, da seiner Ansicht nach die Menschen vor allem damit befasst sind, sich diese Mittel zu verschaffen. Die Beschaffung der Mittel bestimmt den Alltag mehr als die endgültige Verwirklichung der letzten Ziele.⁶³⁶ In einer von der Freiheit des Einzelnen geprägten Gesellschaft ist beispielsweise das wichtigste dieser Mittel das Geld.⁶³⁷ So wird das Geld zum wesentlichen unmittelbaren Ziel im Leben der Menschen. Die anschließende Verwendung der mit Hilfe des Geldes erworbenen Produkte und Dienstleistungen zum eigenen Wohlbefinden oder zum Wohlbefinden anderer tritt oft in den Hintergrund, obwohl dieses Wohlbefinden das endgültige Ziel

634 Vgl. VF, S. 52: „[...] der Versuch, die Wissenschaft bewußt auf nützlichcs Wissen zu lenken – das heißt auf Wissen, dessen zukünftige Verwendungen vorausgesehen werden können –, [kann sogar] den Fortschritt hemmen [...]. Fortschritt kann seiner Natur nach nicht geplant werden. [...] Es ist das Wissen, das wir vorher nicht besaßen, das uns zu weiseren Menschen macht.“

635 Vgl. RGF, S. 159: „Durch diese Wahl der unmittelbaren Ziele, die für ihn bloß ein verallgemeinertes Mittel zur Erreichung seiner letzten Ziele sind, wird der einzelne sein spezifisches Tatsachenwissen im Dienste der Bedürfnisse seiner Mitmenschen einsetzen; und somit erfolgt die Nutzung des in der Gesellschaft verstreuten Wissens dank der Freiheit, sich das Ziel der eigenen Tätigkeit selbst zu wählen.“

636 Vgl. RGF, S. 159: „Denn in einer unsicheren Welt müssen die einzelnen zumeist nicht auf irgendwelche letzten Ziele abstellen, sondern auf die Beschaffung von Mitteln, die ihnen ihrer Meinung nach die Verwirklichung jener letzten Ziele erleichtern [...].“

637 Vgl. RGF, S. 159: „[...] in einer entwickelten Gesellschaft zumeist jenes verallgemeinerte Mittel, Geld, das ihm bei der Verfolgung der meisten seiner spezifischen Ziele dienlich sein wird.“

darstellt.⁶³⁸ Dadurch wird allerdings oft die „Einschätzung der Nützlichkeit verschiedener Betätigungen [...] durch die Vorherrschaft der Geldrechnung ganz merkwürdig entstellt“⁶³⁹

Die Freiheit der Ziele bezieht sich sowohl auf die unmittelbaren als auch auf die letzten Ziele. Demnach sollte es jedem Menschen zum Beispiel offen stehen, wie er Geld verdient und wozu er letztendlich das verdiente Geld nutzt. Die Wahl der letzten Ziele betrifft dagegen allgemein den Lebensweg, den der Einzelne beschreiten möchte. Diese letzte Freiheit bedeutet, sich den eigenen Lebensweg wählen zu können. Wesentlich für die Gesellschaft wird die Frage nach dieser Freiheit, sobald der Einzelne einen Lebensweg beschreitet, der nicht dem entspricht, für den sich die Mehrheit seiner Mitmenschen entschieden hat und der nur selten zu Erneuerungen führt. Indem seine Wahl nicht mit der Einstellung der Mehrheit übereinstimmt oder ihr gar entgegensteht, wird es ihm möglich, Erfahrungen zu sammeln, die sonst verborgen geblieben wären.

Dadurch erweitert sich das gesellschaftlich verfügbare Wissen, das letztendlich stets auf vergangenen Lebensexperimenten beruht.⁶⁴⁰ Die Freiheit der Ziele ist die Freiheit, neue Lebenserfahrungen zu machen und daraus zu lernen.⁶⁴¹ Wissen zu erlangen gründet nach Hayek im Leben wie in der Wissenschaft zwangsläufig darauf, verschiedene Möglichkeiten zu untersuchen, von denen sich zwar viele, wenn nicht sogar die meisten als falsch oder nutzlos erweisen werden.⁶⁴² Aber eine hohe Wahrscheinlichkeit wertvoller Ergebnisse kann für ihn eher durch die Vielfalt unterschiedlicher Versuche erreicht werden.⁶⁴³

638 Vgl. VF, S. 45: „Wirtschaftliche Erwägungen sind nur jene, durch die wir die verschiedenen Ziele miteinander in Einklang bringen und einander anpassen, die aber letzten Endes nie wirtschaftlich sind (außer vielleicht im Falle des Geizhalses oder des Mannes, für den der Gelderwerb zum Selbstzweck geworden ist).“

639 Siehe VF, S. 156.

640 Vgl. RGF, S. 262: „Der größte Teil des Wissens, auf das wir uns bei der Verfolgung unserer Ziele stützen, ist das unbeabsichtigte Nebenprodukt davon, daß andere die Welt in andere Richtungen als wir selbst erkunden, weil sie anderen Zielen nachjagen [...].“

641 Vgl. Kukathas, 1990, S. 136.

642 Vgl. VF, S. 156: „Daß das Leben auf einer neuen Ebene der Möglichkeiten zunächst zu viel ziellosem Herumprobieren führt, ist an sich nicht verwunderlich.“

643 Vgl. VF, S. 152: „So lange die meisten Anschauungen und Geschmacksrichtungen vertreten sind und jeder Art von Interesse eine Chance gegeben ist, kann das den Aufwand wohl wert sein, selbst wenn [...] nur einer in hundert oder tausend die Gelegenheit in einer Weise ausnützte, die im Rückblick nützlich erscheint.“

In einer Gesellschaft aber, in der die Harmonie der Ansichten als Voraussetzung für den Fortbestand der Ordnung gilt, ist die geistige Fortentwicklung stark eingeschränkt.⁶⁴⁴ In der Tat werden infolge der Freiheit sehr wahrscheinlich viele Menschen Ziele verfolgen, die von ihren Mitmenschen als negativ empfunden werden.⁶⁴⁵ Die Experimente neuer Lebenserfahrungen widersprechen oft den geltenden Ansichten der Mehrheit und werden gegebenenfalls mit Missgunst betrachtet. Da sie von der jeweiligen Mehrheitsmeinung abweichen, werden die Experimente leicht als Gefahr für die Gesellschaft angesehen. Eine Gesellschaft, die aufgrund dieser Missgunst die Freiheit nicht gewährt, kommt allerdings zum Stillstand.⁶⁴⁶ Dies geschieht, „nicht weil die Möglichkeiten weiteren Wachstums ausgeschöpft sind“,⁶⁴⁷ sondern weil es, im Grunde aus Neid und Angst, als Verstoß betrachtet wird, wenn Menschen neues Wissen erwerben.⁶⁴⁸ Um einen solchen Stillstand zu vermeiden, muss die Freiheit der Ziele beibehalten werden, da sie grundlegend für die gesellschaftliche Weiterentwicklung ist.⁶⁴⁹

Die Möglichkeit, das Wissen zu erweitern, ist also für Hayek eine Bedingung für den Bestand der Gesellschaft. Diese Möglichkeit setzt die Freiheit voraus, Neues zu erproben⁶⁵⁰ und besteht nur, wenn Menschen Ansichten vertreten dürfen, die den Ansichten der Mehrheit anfangs nicht entsprechen oder ihnen gar entgegengesetzt sind.⁶⁵¹ Wichtige Errungenschaften der Menschheit, wie die

644 Vgl. RGF, S. 262: „Dort, wo Einigkeit über konkrete Ziele notwendige Voraussetzung von Ordnung und Frieden ist und eine abweichende Meinung eine Gefahr für die Ordnung der Gesellschaft, [...] wären die Kräfte des geistigen Fortschrittes stark eingeengt.“

645 Vgl. VF, S. 40: „Freiheit bedeutet notwendig, daß vieles getan werden wird, das uns nicht gefällt.“

646 Vgl. VF, S. 157: „Eine Welt, in der die Mehrheit alles verhindern könnte, was ihr nicht gefällt, würde eine stillstehende und wahrscheinlich bald absteigende Welt sein.“

647 Siehe VF, S. 47.

648 Vgl. VF, S. 157: „Wenn der Neid bestimmte außergewöhnliche Lebensformen unmöglich macht, werden wir am Ende alle eine materielle und geistige Verarmung erleiden.“

649 Vgl. VF, S. 156: „Auch wenn der verschwenderische Aufwand mancher Menschen den übrigen widerwärtig ist, können wir nie wissen, ob nicht irgendwann auch die absurdesten Experimente mit neuen Lebensformen allgemein nützliche Ergebnisse zeitigen können.“

650 Vgl. VF, S. 134: „Unser Wissen und unsere Einsicht machen nur deshalb Fortschritte, weil es immer Menschen geben wird, die den Anschauungen der Mehrheit entgegen-treten.“

651 Vgl. VF, S. 152: „Wenn die Anschauungen von Minderheiten Aussicht haben sollen, von der Mehrheit angenommen zu werden, ist es nicht nur notwendig, daß Män-

Abschaffung der Sklaverei, waren nur deshalb möglich, weil einige sich gegen die Ansichten der Mehrheit ihrer Mitmenschen gestellt haben.⁶⁵² Sie haben sich gegen diese Mehrheitsansichten gestellt und damit letztendlich einen Prozess als „Fortschritt“ angeregt, an dessen Ende schließlich die Mehrheit ihre Meinung geändert hatte.⁶⁵³

Allerdings spricht sich Hayek nicht allein aufgrund einer sehr weitreichenden „Erkundung neuer Lebenswege“ für die Freiheit der Ziele aus, sondern allein schon wegen der Aussicht auf die Erprobung neuer Verwendungsmöglichkeiten für bereits bekannte Gegenstände. Gerade Letzteres ist für ihn die weitaus wichtigere Begründung einer solchen Freiheit. Sie ist auch wichtiger als die Suche nach Wegen, Produktionskosten zu senken. Schließlich ist ein nie endendes Nachforschen nach noch unbekanntem Verwendungsweisen unvermeidlich, um dem gesellschaftlichen Grundproblem der Nutzung des Wissens erfolgreich zu begegnen.⁶⁵⁴

Diese Freiheit, neue Erfahrungen und neues Wissen zu erwerben, die über die Verwendung des verstreuten Wissens hinaus notwendig für jede Gesellschaft ist, birgt allerdings eine grundlegende Unsicherheit. Es ist unmöglich, zukünftiges Wissen zu planen, sprich im Voraus zu wissen, was wir in Zukunft wissen werden – wäre es möglich, dann wäre das Wissen nicht erst zukünftig, sondern bereits gegenwärtig zugänglich.⁶⁵⁵ Wäre es zum Beispiel möglich, heute schon die Erfindungen von morgen mit all ihren Einzelheiten vorauszusagen, dann wären sie bereits heute erfunden. Den zukünftigen Bauplan eines neuartigen Flugzeugs vorherzusehen würde bedeuten, bereits über ihn zu verfügen. Deshalb ist gerade dort, wo die Freiheit besteht, neues Wissen zu erwerben, die Zukunft ungewiss und von den Umständen abhängig.⁶⁵⁶

ner, die von der Mehrheit bereits hochgeschätzt werden, initiativ wirken können, sondern auch, daß Repräsentanten aller möglichen divergierenden Ansichten und Meinungen in der Lage sind, [...] Ideale zu unterstützen, die von der Mehrheit noch nicht anerkannt sind.“

652 Vgl. VF, S. 153: „[...] die Abschaffung der Sklaverei, die Reform des Strafrechts und der Gefängnisse, die Verhinderung von Kindesmißhandlung und von Tierquälerei, oder die menschlichere Behandlung der Geisteskranken. All das war lange Zeit nur die Hoffnung von einigen Idealisten, die sich bemühten, die Meinung der überwältigenden Mehrheit über bestimmte etablierte Praktiken zu ändern.“

653 Vgl. VF, S. 134: „Fortschritt besteht darin, daß die Wenigen die Vielen überzeugen.“

654 Vgl. Kley, 1994, S. 54.

655 Vgl. Engel, 2003, S. 53.

656 Vgl. VF, S. 43: „Die meisten Gelehrten erkennen, daß wir den Fortschritt unseres Wissens nicht planen können, daß wir bei der Fahrt ins Unbekannte, die alle For-

Trotz der Unsicherheiten der Freiheit sollte die Gesellschaft den Einzelnen erlauben, neues Wissen zu erwerben, da einmal gewonnenes Wissen zugunsten aller verfügbar wird.⁶⁵⁷ So kann ein Zusammenspiel zwischen den Menschen entstehen, in dem ein jeder sein eigenes Wissen zugunsten aller einbringen kann.⁶⁵⁸ Jeder hat dank der Freiheit nicht nur von seinem eigenen Wissen einen Vorteil, sondern viel mehr noch vom Wissen und von der Freiheit seiner Mitmenschen. Die Freiheit des anderen trägt zum eigenen Wohlergehen bei.⁶⁵⁹ Dieses Zusammenspiel äußert sich für Hayek insbesondere in der Wahl der unmittelbaren Ziele der Einzelnen, in dem jeder die Handlungsmöglichkeiten zum Ausdruck bringt, die ihm bekannt sind.⁶⁶⁰ Diese Freiheit nutzend, stellt er sein Wissen zum Wohl seiner Mitmenschen zur Verfügung. Nur so kann das gesellschaftlich verstreute Wissen tatsächlich verwendet werden, indem der Einzelne im Versuch, seine Bedürfnisse und die seiner Mitmenschen zu befriedigen, neue Wege erkundet.⁶⁶¹

6.5 Das praktische Wissen und die Zentralisierung der Entscheidungen

Das implizite Wissen des Einzelnen stellt sich als persönliche Lebenserfahrung dar und bildet die Grundlage für den Erfolg seiner Handlungen. Es ist ein praktisches Wissen, das aus der alltäglichen Erfahrung hervorgeht. Hayek stellt es dem

sung bedeutet, in hohem Maße von den Launen [...] der Umstände abhängen [...; Unterstreichung N. A.].“

657 Vgl. VF, S. 54: „Die Entwicklung des Wissens ist deshalb so besonders wichtig, weil [...] die Verwendung neuer Kenntnisse [...] unbeschränkt ist. Wissen, das einmal gewonnen ist, wird zugunsten aller kostenlos verfügbar.“

658 Vgl. WK, S. 208: „Dieses Zusammenspiel der Individuen mit verschiedenem Wissen und verschiedenen Meinungen ist das, was das Wesen des geistigen Lebens ausmacht. Das Wachstum unseres Vernunftwissens ist ein sozialer Prozeß, der sich auf solche Verschiedenheiten gründet. Es liegt in seinem Wesen, daß seine Ergebnisse nicht vorausgesagt werden können, daß wir nicht wissen können, welche Ansichten dieses Wachstum fördern werden und welche nicht [...].“

659 Vgl. Pies, 2003b, S. 26.

660 Vgl. RGF, S. 159: „Denn in einer unsicheren Welt [...] wird] ihre Wahl der unmittelbaren Ziele [...] davon abhängen, welche Handlungsmöglichkeiten ihnen bekannt sind.“

661 Vgl. IWO, S. 133: „Das wirkliche Problem in all dem ist [...], durch welche Güter und Dienstleistungen die Bedürfnisse der Menschen am besten befriedigt werden können. Die Lösung des wirtschaftlichen Problems der Gesellschaft ist in dieser Hinsicht eine Forschungsreise ins Unbekannte, ein Versuch, neue Wege zu entdecken, wie die Dinge besser gemacht werden können als bisher.“

theoretischen Wissen gegenüber, wie es an Schulen und Universitäten gelehrt und durch Bücher und anderes Lehrmaterial vermittelt wird. Zwar ist der Begriff des praktischen Wissens an sich sehr weitreichend und umfasst auch die Fähigkeiten eines Handwerkers oder Arztes, die dieser sich in seiner Berufspraxis erworben hat. Dennoch gilt Hayeks Aufmerksamkeit vor allem dem Wissen hinsichtlich der Knappheit der Güter.⁶⁶² Dieses Wissen ist nötig, um die besonderen Umstände innerhalb einer gegebenen Situation erkennen und nutzen zu können.⁶⁶³ Der Marktpreis der Güter, der sich aus dem Wettbewerb ergibt, enthält dabei implizit dieses Wissen über ihre Knappheit. Er setzt sich aus dem vorliegenden Angebot, der gegebenen Nachfrage und den im Moment bestehenden Produktionsmöglichkeiten zusammen.⁶⁶⁴

Dieses Wissen besteht beispielsweise in der Fähigkeit, den günstigen Zeitpunkt für eine Investition zu erkennen, die ein Unternehmer tätigen muss, um erfolgreich sein zu können. Auch allgemein betrachtet gründet das alltägliche Verhalten, beispielsweise beim Einkauf, auf vergangener Erfahrung und gegebenen Gewohnheiten und nicht auf expliziten Tatsachen und theoretischem Wissen. Es ist ein Wissen, das „unter günstigen Bedingungen lediglich zum Einsatz von mehr Fertigkeiten und Wissen als jedes andere bekannte Verfahren“ führt.⁶⁶⁵ Dieses Wissen ist insofern implizit, als es unbewusst ist und daher sprachlich nicht ausgedrückt werden kann, sondern sich allein durch die Handlungen des Einzelnen äußert.⁶⁶⁶ Hayek greift hierbei auf Michael Polanyis Gedanken vom *tacit knowledge* zurück,⁶⁶⁷ das erfahrungsgebunden, dabei aber nicht verbalisierbar, somit auch nicht formalisierbar und theoretisch vermittelbar ist.⁶⁶⁸ Er überträgt diesen Gedanken auf seine Theorie des Menschen als Regelwesen mit seinen Situations- und Handlungsmustern und verallgemeinert ihn zum „Primat des Abstrakten“.⁶⁶⁹

662 Vgl. WE, S. 7: „Aber welche Güter knapp, oder welche Dinge Güter sind, oder wie knapp oder wertvoll sie sind, ist gerade einer der Umstände, die der Wettbewerb entdecken soll: es sind jeweils die vorläufigen Ergebnisse des Marktprozesses, die den einzelnen sagen, wonach zu suchen es sich lohnt.“

663 Vgl. WE, S. 7: „Das Wissen, von dem ich spreche, besteht vielmehr in hohem Maße in der Fähigkeit, besondere Umstände aufzufinden [...]“

664 Vgl. Kläver, 2000, S. 197.

665 Siehe RGF, S. 374.

666 Vgl. Gaulke, 1994, S. 237 f.

667 Vgl. Plant, 2010, S. 160.

668 Vgl. Neuweg, 1999, S. 15 ff.

669 Ibid. S. 218.

Ebendiese Muster, gleich den gesellschaftlichen Regeln, die er befolgt, sind dem Einzelnen oft nicht bewusst.⁶⁷⁰ So kann er beispielsweise unfallfrei Auto fahren, ohne die Notwendigkeit, sich dabei stets aller seiner Handlungen bewusst zu sein. Gerade weil es anderen nicht vollständig mitgeteilt werden kann, ist dieses Erfahrungswissen eindeutig persönlicher Natur. Dabei wirkt das unbewusste Wissen nicht nur umfangreicher als das bewusste, sondern es bildet sogar dessen notwendige Grundlage.⁶⁷¹ So kann der Handelnde beurteilen, welche Handlungen unter den gegebenen Umständen wahrscheinlich die besseren wären, ist sich allerdings nicht aller Gründe seiner Beurteilung bewusst. Seine Einschätzung rührt zwar von seinem Wissen über die Welt her, aber es handelt sich dabei um ein Wissen, das ihm unbewusst ist.

Aus dieser Unmöglichkeit, die Gründe für die eigene Einschätzung allen mitzuteilen, entspringt das von Hayek behandelte grundlegende Problem der menschlichen Zusammenarbeit. Der Mensch ist nicht immer fähig, die Gründe für sein Handeln und das ihnen entsprechende Wissen sprachlich auszudrücken und es seinen Mitmenschen mitzuteilen.⁶⁷² Und da Sprache und Bewusstsein unweigerlich miteinander verbunden sind,⁶⁷³ ist es das implizite Wissen in Form der unbewussten Situations- und Handlungsmuster, das sprachlich nicht ausgedrückt und weitervermittelt werden kann. Um ein Beispiel zu nennen, kann ein erfahrener Verkäufer mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit einschätzen, ob ein Kunde an einem Produkt, das neu eingeführt werden soll, tatsächlich interessiert

670 Vgl. RGF, S. 33: „[...] Handeln, das durch uns nicht bewußte [Unterstreichung N. A.] Regeln geleitet ist [...]“

671 Vgl. SO, S. 133: „Bewußte Erfahrung beruht somit auf einer sehr viel breiteren Basis nur unvollständig bewußter oder unterbewußter Eindrücke von der übrigen Umgebung, die dennoch [...] den bewußten Wiedergaben ihren Platz und Wert geben.“

672 Vgl. RGF, S. 80: „[...] ist doch in vielen Bereichen eindeutig belegt, daß die Sprache oft nicht ausreicht, um das auszudrücken, was der Verstand ohne weiteres für die Festlegung eines Handelns zu berücksichtigen vermag, oder: daß wir oft nicht imstande sind, das in Worten zu vermitteln, was wir sehr wohl auszuführen vermögen.“

673 Vgl. SO, S. 130: „6.9. Wenn wir sagen, eine Person sei fähig, ihren mentalen Prozessen ‚Rechnung zu tragen‘, meinen wir damit, daß sie fähig sei, sie anderen Leuten mit Hilfe von ‚Symbolen‘ mitzuteilen [...], die] für die anderen Menschen eine ähnliche Bedeutung [haben] wie für jene Person. 6.10. Die Möglichkeit einer solchen Kommunikation zwischen verschiedenen Personen ist [...] kennzeichnend für das Vorhandensein von Bewußtsein. [...] 6.11. In der Regel geht Kommunikation (zumindest die rein sprachliche Kommunikation im Unterschied zur Kommunikation durch Gesten, Gesichtsausdruck usw.) aus bewußten Prozessen hervor, über die sie auch ‚Rechenschaft ablegt‘“

ist oder nicht. Er ist allerdings nicht imstande, die Gründe seiner Einschätzung mitteilen zu können.⁶⁷⁴

Auf diesen Gedanken gründet sich Hayeks Kritik an der Vorstellung einer Ordnung, in der die Handlungen aller Mitglieder der Gesellschaft von einem zentralen Entscheidungsträger getroffen werden. In einer freien Gesellschaft entscheidet jeder Einzelne über seine Handlungen. Hat einer eine neue Idee, aber nicht die Mittel, sie umzusetzen, kann er Gleichgesinnte suchen, die in der Lage sind, seine Gedanken zu verstehen. Ist die Idee gut, wird er unter den vielen, die Teil der Gesellschaft sind, wahrscheinlich einige finden, die seine Ansichten verstehen und auch teilen.⁶⁷⁵ Im Falle einer zentralen Entscheidung dagegen ist es nicht der Handelnde vor Ort, der entscheidet, wie er zu handeln hat. Es ist ein anderer – ein Einzelner, ein Gremium, eine Behörde oder eine Versammlung –, der als Entscheidungsträger in Erscheinung tritt.⁶⁷⁶

Bis zu einem gewissen Grad kann der Einzelne der Versammlung sein Wissen zwar vermitteln, die Sachlage darlegen und erläutern, welche Möglichkeiten sich seiner Meinung nach bieten. Vielleicht kann er darüber hinaus auch einige seiner vergangenen Erfahrungen schildern. Die wesentliche Grundlage seiner Beurteilung aber, ein wichtiger Bestandteil seines persönlichen Erfahrungsschatzes, wird er den anderen nicht mitteilen können, da es sich um Wissen handelt, das ihm selbst unbewusst ist. Allein wer ähnliche Erfahrungen hat, kann hoffen, die

674 Vgl. WW, S. 9 f.: „Wann immer wir feststellen, daß jemand in einer gewissen Stimmung ist, [...] wissen wir im allgemeinen nicht, wie wir das wissen, und vermögen das auch nicht anzugeben. Trotzdem handeln wir aufgrund derartigen ‚Verstehens‘ des Verhaltens anderer im allgemeinen erfolgreich.“

675 Vgl. Mises, 1983, S. 39: „Zudem sind die Menschen verschieden, sie sind nicht gleich, und so wird es immer sein. Es wird immer Leute geben, die auf einem Gebiet begabter sind als auf einem anderen. Und es wird immer Leute geben, die die Gabe besitzen, bahnbrechend zu wirken und damit die Richtung unseres Denkens zu verändern. In kapitalistischen Gesellschaften ist der technologische und wirtschaftliche Fortschritt solchen Leuten zu verdanken. Wenn einer eine neue Idee hat, versucht er, Leute zu finden, die verständig genug sind, um den Wert seiner Idee zu erfassen. Der eine oder andere Kapitaleigentümer, der wagemutig und weitblickend ist und die Möglichkeiten einer solchen Idee erkennt, wird helfen, sie in die Tat umzusetzen.“

676 Ibid. S. 39: „In einem marxistischen System jedoch muß zunächst einmal die oberste Regierungsbehörde vom Wert einer solchen Idee überzeugt werden, bevor sie aufgenommen und entwickelt werden kann.“

entsprechenden Umstände ansatzweise zu verstehen. Um es mit Hayek zu sagen, man muss eine Ratte sein, um das Handeln einer Ratte zu verstehen.⁶⁷⁷

Ein Beispiel sind Ärzte, die zum Beispiel die Rückenschmerzen ihrer Patienten nicht wirklich verstehen können, wenn sie selbst nie solche Schmerzen erlitten haben. Aus diesem Grund kann es bei Hayek auch keinen „Zwang zum Glück“ geben, da letztendlich nur der Gezwungene erkennen kann, ob er glücklich ist oder nicht. Derjenige, der den Einzelnen zu dessen Glück zwingen möchte, meint zwar zu wissen, welches das Glück des Gezwungenen ist; tatsächlich aber kann er es nicht wissen, weil er eine andere Person ist.⁶⁷⁸ Die Wahrscheinlichkeit eines gesamtgesellschaftlichen Gremiums, dessen Mitglieder zumindest in der Mehrzahl einen ähnlichen Erfahrungsschatz aufweisen, ist allerdings eher gering. So bleibt eine Kluft zwischen dem Einzelnen und den anderen hinsichtlich der Gründe der Beurteilungen bestehen.⁶⁷⁹ Fällt nun das Gremium seine Entscheidung, wird dieses Wissen der Umstände vor Ort in der Entscheidung nicht berücksichtigt werden.⁶⁸⁰

Nun könnte Hayeks Theorie an diesem Punkt kritisiert werden. Um in einem gewissen Sinne beispielsweise die Aussage eines anderen, er liebe Beethovens Neunte Sinfonie, verstehen zu können, ist es nicht notwendig, seine Ansicht zu teilen. Im Gegenteil, die Aussage kann selbst dann noch „verstanden“ werden, wenn der Zuhörer Beethoven hasst. Darüber hinaus kann es in vielen Situationen sogar für andere leichter sein, die Gefühls- und Lebenszustände des Einzelnen zu verstehen, als für den Einzelnen selbst.⁶⁸¹ Als Entgegnung auf eine solche Kritik verweist Hayek auf unterschiedliche Grade zwischenmenschlichen Verstehens.⁶⁸²

677 Vgl. SO, S. 234: „[...] um zu verstehen, was eine Ratte tut und warum sie es tut, müßten wir eigentlich zu einer zweiten Ratte werden.“

678 Vgl. Batthyány, 2007, S. 151 f.

679 Vgl. VA, S. 94: „Die Mitglieder der Gruppe werden einander nur wenige ihrer spezifischen Gründe angeben können; hauptsächlich werden sie einander Schlußfolgerungen mitteilen, die sie aus ihrer jeweiligen eigenen Kenntnis des aktuellen Problems gezogen haben.“

680 Vgl. VA, S. 93: „[...] werden die Schlußfolgerungen des Gremiums im allgemeinen nicht ein gemeinsames Wissen zugrundelegen, sondern auf einem Kompromiß zwischen verschiedenen Ansichten, die von unterschiedlicher Information ausgehen, beruhen.“

681 Vgl. Watkins, 1991, S. 107.

682 Vgl. WW, S. 22: „Wir brauchen nicht völlig gleich zu sein oder auch nur einen ähnlichen Charakter zu haben wie die, deren Mitteilungen oder sonstige Handlungen wir verständlich finden [...].“

Es ist ein Unterschied des Verständnisgrads, ob ein Mensch einen anderen versteht, wenn dieser sagt, er möge Grillen mit Schokoladenüberzug,⁶⁸³ da er allgemein betrachtet versteht, was es bedeutet, etwas zu „mögen“ – oder ob der Zuhörer seinen Gegenüber versteht, weil er selbst gerne Grillen mit Schokoladenüberzug isst. Das gegenseitige Verständnis zweier Menschen kann einen höheren Grad erreichen, wenn beide weitreichende „Ähnlichkeiten“ untereinander aufweisen.⁶⁸⁴ Auch wenn Hayek dies nicht ausdrücklich sagt, können ähnliche Lebenserfahrungen und ähnliches Situationswissen als „Ähnlichkeiten“ in diesem Sinne verstanden werden. So versteht, als Antwort auf die vorgebrachte Kritik, ein anderer den Einzelnen besser als dieser selbst es kann, wenn der andere mehr Erfahrung hat. Ein Erwachsener kann die Gefühle eines Jugendlichen gegebenenfalls besser verstehen als der Jugendliche selbst, weil der Erwachsene selbst einst jung war. Die Mitglieder des Gremiums aber haben betreffend der Sachlage nicht unbedingt mehr, sondern eher weniger Kenntnisse als der Einzelne. Sie sind daher oft nicht imstande, die Ideen des Einzelnen besser als er selbst zu verstehen, sondern werden vielmehr Schwierigkeiten haben, sie tatsächlich zu begreifen.

Die Problematiken eines zentralen Entscheidungsträgers zeigen sich nicht nur im Rahmen wirtschaftlicher Sachverhalte. Auch politische Ereignisse können maßgeblich betroffen sein, wie ein Beispiel aus dem Leben des bereits erwähnten Machiavelli zeigt. Es bezieht sich auf die Ereignisse, als er Gesandter der florentinischen Regierung bei Cesare Borgia in Imola war. Machiavelli erkannte vor Ort, welches die erfolgreichere Strategie für Florenz dem Borgia gegenüber wäre. Er hatte allerdings nicht die Befugnis zu entscheiden. Stattdessen musste er sich stets an die Regierung in Florenz wenden und versuchen, sie zu überzeugen. Da aber die florentinischen Regierenden sich weit entfernt befanden und deshalb allein durch seine Worte über die Ereignisse unterrichtet werden konnten, gelang es ihm nicht, sie von seinem Urteil zu überzeugen. Aus der Sicht von Hayeks Theorie betrachtet verhielt es sich also wie folgt: Machiavelli verfügte über Erfahrungswissen, aus dem seine eigene Beurteilung der Lage hervorging, das ihm aber nicht bewusst genug war, um es der Regierung in Florenz sprachlich vermitteln zu können.⁶⁸⁵

683 Wenn er selbst allerdings Grillen mit Schokoladenüberzug als abstoßend empfindet.

684 Vgl. WW, S. 23: „Man braucht auch nicht die gleichen Dinge wie ein anderer zu mögen, um zu wissen, was ‚mögen‘ bedeutet. Verständlichkeit ist sicherlich eine Sache des Grades, und es ist ein Gemeinplatz, daß Leute, die mehr Ähnlichkeit miteinander haben, einander auch besser verstehen.“

685 Vgl. Viroli, 1998, S. 59 f.

Wenn bloß zentral entschieden wird, wie der Einzelne zu handeln hat, bleibt wesentliches Wissen ungenutzt. Die persönlichen Erfahrungen des Einzelnen werden nicht verwendet, und die hervorgebrachte Leistung wird geringer sein gegenüber der Konstellation, in der der Handelnde selbst sein praktisches Wissen beitragen kann.⁶⁸⁶ Dieses Problem betrifft freilich nicht nur die Gesellschaft als Ganzes. Es ist ein Problem jeder Organisation.⁶⁸⁷ Daher ist es für jede Organisation von Vorteil, sich auch auf Regeln zu stützen statt allein auf Befehle. Nur so ist es möglich, das persönliche Wissen der Einzelnen zu nutzen.⁶⁸⁸ Wenn nun Hayek die Planwirtschaft kritisiert, stellt er nicht die Planung als solche infrage, da sie ein grundlegendes Moment eines jeden wirtschaftlichen Prozesses ist. Ihm geht es vielmehr um die Frage, ob es eine gemeinsame Planung geben soll, die von einer einzigen gesamtgesellschaftlichen Instanz⁶⁸⁹ verabschiedet werden und für alle verbindlich sein soll, oder aber, ob ein jeder für sich selbst entscheidet.⁶⁹⁰ Es handelt sich vielmehr um die Frage, wie das vorhandene Wissen erfolgreicher genutzt werden kann – ob innerhalb einer Ordnung, in der zentral entschieden wird oder durch eine dezentralisierte Ordnung, die auf der Freiheit des Einzelnen aufbaut.⁶⁹¹

Das wesentliche Argument für zentrale Entscheidungen lautet, ein Wirtschaftssystem, das sich auf eine zentrale Entscheidung stützt, habe einen Vorteil

686 Vgl. IWO, S. 111: „Wenn [...] die wirtschaftlichen Probleme der Gesellschaft hauptsächlich Probleme der raschen Anpassung an die Veränderungen in den besonderen Umständen von Zeit und Ort sind, so scheint daraus zu folgen, daß die Entscheidungen schließlich den Leuten überlassen werden müssen, die mit diesen Umständen vertraut sind, die unmittelbar von den relevanten Veränderungen und von den sofort verfügbaren Mitteln wissen, die die Anpassung erfordert.“

687 Vgl. Surowiecki, 2005, S. 278 f.

688 Vgl. RGF, S. 51, siehe S. 86, Fußnote 449.

689 Diese Instanz kann eine einzelne Person, ein kleines Gremium oder eine große Versammlung sein.

690 Vgl. IWO, S. 105: „Der Streitpunkt ist nicht, ob geplant werden soll oder nicht; sondern ob die Planung zentral von einer Behörde für das ganze Wirtschaftssystem geschehen soll, oder ob sie unter viele Individuen aufgeteilt werden soll.“

691 Vgl. IWO, S. 106: „Welches von diesen Systemen erfolgreicher sein wird, hängt hauptsächlich von der Frage ab, unter welchem von ihnen wir eine bessere Ausnützung der vorhandenen Kenntnis erwarten können. Und das wiederum hängt davon ab, was leichter gelingen wird: alle Kenntnisse, die verwendet werden sollen, die aber ursprünglich unter viele verschiedene Individuen verteilt sind, einer einzigen zentralen Behörde zur Verfügung zu stellen, oder den Individuen jenes zusätzliche Wissen zu vermitteln, das sie brauchen, um ihre Pläne denen der anderen anzupassen.“

gegenüber einem, das sich auf die Entscheidungsfreiheit der Einzelnen stützt. Der Grund dafür läge in der Fähigkeit eines zentralen Entscheidungsträgers, das wirtschaftlich maßgebende Wissen wirksam in sich zu vereinen. Wenn ein zentraler Entscheidungsträger mehr weiß als jeder Einzelne für sich genommen, sind seine Entscheidungen rationaler als die der Einzelnen.⁶⁹² Gerade dieses Argument wird von Hayek mit Hilfe des impliziten Wissens entkräftet: Weil das implizite Wissen dem zentralen Planer nicht zugänglich ist, ist es ihm nicht möglich, rationaler als die Einzelnen zu entscheiden.⁶⁹³

Nach Hayeks Ausführung können die Ziele der Menschen in einer Ordnung, die wie die Marktwirtschaft auf der individuellen Freiheit beruht, wesentlich erfolgreicher verwirklicht werden, da jeder Einzelne selbst seine Handlungen bestimmen und somit seine Kenntnisse verwenden kann. In einer Ordnung dagegen, in der die Handlungen zentral beschlossen werden, können die Kenntnisse der Einzelnen nur in einem bedeutend geringeren Ausmaß genutzt werden. Auch ein Einsatz von mehr Ressourcen und mehr Arbeitskraft kann innerhalb einer solchen Ordnung diesen Umstand nicht ausgleichen, sodass die erreichten Ziele wesentlich bescheidener ausfallen.⁶⁹⁴

Die allgemeine Problematik des verstreuten unbewussten Wissens als Begründung von Hayeks Kritik am Sozialismus weist schließlich auf seine Theorie der kulturellen Auslese zurück. So gilt ihm im Zusammenhang mit dieser Theorie die kapitalistische Gesellschaftsordnung dem Sozialismus auch deswegen als überlegen, weil Letzterer nur geplant und daher bewusst als Ordnung etabliert werden kann. Das Wissen bleibt also im Zuge der Etablierung einer zentralen Planwirtschaft unbeachtet, da ein Zugriff darauf nicht mehr stattfinden kann, da die Planwirtschaft im Wesentlichen auf bewussten Entscheidungen beruht. Weil die kapitalistische Gesellschaftsordnung hingegen, historisch betrachtet, das Ergebnis einer spontanen und daher unbewussten kulturellen Entwicklung ist, umfassen ihre Regeln nach Hayeks Auffassung das unbewusste Wissen über

692 Vgl. FS, S. 24: „Und es gibt wohl keine Methode, alle diese Tatsachen, von denen Gebrauch gemacht werden soll, zuerst einmal in ihrer Gesamtheit einer zentralen Leitung bekannt zu machen, die dann auf Grund dieses Wissens die vorhandenen Mittel nach einem einheitlichen Plan den verschiedenen Zwecken zuteilen würde.“

693 Vgl. RGF, S. 14: „Vollständige Rationalität des Handelns im cartesischen Sinn setzt die vollständige Kenntnis aller relevanten Fakten voraus. [...] Der Erfolg eines Handelns in der Gesellschaft hingegen hängt von mehr Einzeltatsachen ab, als sie überhaupt irgend jemandem bekannt sein können.“

694 Vgl. Streißler, 1994, S. 67 f.

die Lebensumstände der Menschen. Der Kapitalismus gründet gegenüber dem Sozialismus auf einer bedeutend weiter gefassten Wissensbasis.

Allerdings stellt Hayek auffallender Weise keine nähere Verknüpfung zwischen der kulturellen Auslese und dem Wettstreit von Kapitalismus und Sozialismus her. Zwar ist ihm die Marktwirtschaft gegenüber der zentralen Planwirtschaft die bessere Voraussetzung, um die Ziele der Einzelnen zu verwirklichen. Dies führt bei ihm allerdings nicht zur ausdrücklichen Behauptung, der Kapitalismus würde den Sozialismus innerhalb eines Wettbewerbs der Ordnungen unweigerlich verdrängen. Er sieht im Sozialismus zwar eine Überschätzung der Möglichkeiten der menschlichen Vernunft. Nur geht er über diese Aussage nicht hinaus. Nicht umsonst bleibt es offen, ob nach seiner Auffassung die kulturelle Auslese in unserer heutigen Zeit weiterhin wirksam ist oder nicht.⁶⁹⁵ Und so fehlt jegliche explizite Erörterung darüber, inwieweit die Verwirklichung der Ziele der Einzelnen die Beständigkeit der gesellschaftlichen Ordnung fördert.

695 Vgl. Rubeis, 2012, S. 118.

7. Der freiheitliche Staat bei Hayek

Im sechsten Kapitel wurde Hayek Argumentation erläutert, welches die Vorteile der Freiheit der Marktwirtschaft gegenüber der zentralen Planwirtschaft sind. Um die individuelle Freiheit zu fördern, bedarf es allerdings nach seiner Auffassung bestimmter Voraussetzungen im Zusammenhang mit dem Aufbau der staatlichen Entscheidungsprozesse und den Aufgaben und Befugnissen des Staates. Den staatlichen Entscheidungsprozess untergliedert Hayek in drei Faktoren: der Regierung, welche die Aufgabe hat, die Gesetze umzusetzen; der Gesetzgebung, welche die Gesetze beschließt; der Herausbildung der öffentlichen Meinung, nach der sich die Regierung und die Gesetzgebung nach Hayeks Auffassung zu richten haben, ohne allerdings vollkommen von ihr bestimmt zu werden.

Die Meinungsbildung ist wesentlich, weil Hayek, auf die Freiheit bedacht, die Ansicht vertritt, die gemeinsamen Regeln sollten sich als Produkt einer freien öffentlichen Meinung spontan herausbilden. Nur so kann die Verwendung des verstreuten Wissens auch bei der Herausbildung der gemeinsamen Regeln gewährleistet werden. Zugleich aber erkennt er, wie die Spontaneität der individuellen Freiheit einen solchen Prozess der Regelbildung gegebenenfalls fehlerhaft und zu einer Ordnung führt, die den Lebensumständen der Menschen nicht mehr angepasst ist. Die Aufgabe einer gezielten Gesetzgebung liegt für Hayek daher darin, sich nach der öffentlichen Meinung zu richten, ohne von dieser beherrscht zu werden. Allein so kann sie eine eventuelle Fehlentwicklung berichtigen und die Ordnung, insgesamt gesehen, stabilisieren.

Über die Darstellung des Entscheidungsprozesses hinaus werden im Kapitel die Aufgaben und Befugnisbegrenzungen erörtert, wie sie Hayek für einen freiheitlichen Staat vorsieht. Die allgemeine Aufgabe besteht darin, Gesetze zu erlassen, die der Förderung der individuellen Freiheit dienen und deren Einhaltung durch die Einzelnen zu gewährleisten. Dabei unterliegen die staatlichen Entscheidungsbefugnisse Einschränkungen, damit die Entscheidungsträger ihre Macht nicht missbrauchen, da der Staat anderenfalls zur Gefahr für die individuelle Freiheit würde statt sie zu fördern. In seinen Gesetzen muss sich der Staat daher auch nach dem Prinzip der Erweiterung der Chancen eines jeden richten. Dieses Prinzip und die Notwendigkeit, den Fortbestand der gesellschaftlichen Ordnung zu sichern, führen zu weiteren Aufgaben, die über die Gewährleistung der Gesetze hinausgehen.

Diese zusätzlichen Aufgaben sehen die Förderung der Allgemeinbildung und den Schutz aller Bürger vor Not und Verzweiflung vor. Allein so kann einerseits

mit Hilfe der Allgemeinbildung der Gefahr durch populistische Manipulation entgegengewirkt, wie auch Verzweiflungstaten vorgebeugt und dadurch der Fortbestand der freiheitlichen Ordnung gewährleistet werden. Die Stabilisierung einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung wird nach Hayek also mit Hilfe der Begrenzung der Machtbefugnisse und der Gewaltenteilung innerhalb des Staates sichergestellt. Außerdem stellen sich noch die Förderung einer spontanen Herausbildung der öffentlichen Meinung sowie die Allgemeinbildung aller Bürger und ihre Absicherung vor Not und Verzweiflung als Bedingungen der Stabilität eines freiheitlichen Staates dar.

7.1 Regierung und Gesetzgebung im freiheitlichen Staat

7.1.1 Die „Regierende Versammlung“

Nach Hayeks Auffassung kann die freie Entwicklung einer spontanen, auf der individuellen Freiheit gründenden Ordnung ihren eigenen Fortbestand gefährden. Es müssen daher Voraussetzungen geschaffen werden, um die Ordnung vor solchen Entwicklungen möglichst zu bewahren. Dies stellt eine wesentliche Aufgabe des Staates dar. Bevor darauf weiter eingegangen werden kann, sollte zuvor auf einen wesentlichen Aspekt von Hayeks Gedanken verwiesen werden. Seine Argumentation gegen die zentrale Planung richtet sich nicht gegen die Organisation als Ordnungsform an sich.⁶⁹⁶ Und sie richtet sich auch nicht gegen den Staat, wenn dieser Tätigkeiten auf wirtschaftlichen Gebieten übernimmt. Im Gegenteil gibt es viele Bereiche, in denen er durchaus tätig werden sollte, da der Markt die entsprechenden Güter nicht bieten kann.⁶⁹⁷ Was Hayek ablehnt, ist daher nicht das Staatsunternehmen an sich, sondern das Staatsmonopol.⁶⁹⁸

Hayek spricht sich also nicht gegen einen Staat aus, der Verkehrsbetriebe, Wasserwerke oder Elektrizitätsgesellschaften betreibt und Wohnungen zur Verfügung stellt. Vielmehr spricht er sich gegen einen Staat aus, der es Privaten verbietet, ihre eigenen Verkehrsbetriebe, Wasserwerke oder Elektrizitätsgesellschaften zu gründen und mit dem Staat in Konkurrenz zu treten. Selbst dort, wo der Markt an Grenzen stößt, stellen diese Grenzen zwar eine Rechtfertigung für den Eingriff des Staates dar. Sie bieten allerdings keinen Grund, abgesehen vom Monopol der Ge-

696 Vgl. VF, S. 47: „Die Argumente für die Freiheit sind daher nicht Argumente gegen Organisation [...]“

697 Vgl. VF, S. 151: „[...] es gibt viele andere wichtige Dinge, die der Markt nicht bieten kann, weil sie nicht an den einzelnen Nutznießer verkauft werden können.“

698 Vgl. VF, S. 290: „Doch was hier abzulehnen ist, ist nicht das Staatsunternehmen als solches, sondern das Staatsmonopol.“

setzung und dem entsprechenden Gewaltmonopol für die Einhaltung dieser Gesetze, auch in anderen Bereichen ein Monopol des Staates zu rechtfertigen.⁶⁹⁹ Freilich bleibt ein gewisses Misstrauen gegenüber dem Staat als Unternehmer, da die Gefahr besteht, er könnte seine Macht missbrauchen und seinen eigenen Unternehmen Privilegien gegenüber den Privatunternehmen gewähren.⁷⁰⁰

Die Aufgabe des Staates bedingt allerdings auch seinen Aufbau, da der Staat selbst, der die Freiheit zu gewährleisten hat, zugleich eine große Gefahr für ihr Fortbestehen darstellen kann. Um diesen Zwiespalt zu überbrücken, entwickelt Hayek sein Staatsmodell. Er steht dabei ganz in der Tradition des Gedankens der Gewaltenteilung. Alle drei Funktionen des Staates, die Regierungs- und die Gesetzgebungsfunktion und schließlich die Gerichtsbarkeit, sollen unabhängig voneinander sein.⁷⁰¹ So sollen die Regierungs- und Gesetzgebungsfunktion von zwei unterschiedlich zusammengesetzten Versammlungen wahrgenommen werden, der – wie er sie nennt – Regierenden und der Gesetzgebenden Versammlung.

Als Beispiel, wie die Regierende Versammlung gestaltet werden könnte, nennt Hayek die heutigen Parlamente. Dies ist bemerkenswert, ist doch das Parlament eigentlich die Institution, die innerhalb einer modernen repräsentativen Demokratie vor allem die Aufgabe der Gesetzgebung und der Überwachung der Regierung, nicht aber die des Regierens selbst innehat. Hayek gelangt zu dieser Ansicht, indem er die Wirklichkeit der heutigen Parlamente kritisch untersucht. Er folgert, die Parlamente würden sich heutzutage in Wahrheit weitaus mehr mit Regierungstätigkeiten als mit ihrer eigentlichen Aufgabe der Gesetzgebung

699 Vgl. VF, S. 151: „Obwohl aber die Grenzen des Marktes ein legitimes Argument für gewisse staatliche Tätigkeiten darstellen, läßt sich damit keineswegs die Forderung rechtfertigen, daß nur der Staat solche Dienste leisten darf.“

700 Vgl. VF, S. 289 f.: „Das Mißtrauen, mit dem die Geschäftswelt auf alle staatlichen Unternehmungen blickt, hat viel Berechtigung. Es bestehen große Schwierigkeiten, zu sichern, daß solche Unternehmungen unter denselben Bedingungen geführt werden wie Privatunternehmungen; und nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, ist prinzipiell dagegen nichts einzuwenden. So lange der Staat eine seiner Zwangsgewalten, insbesondere seine Macht der Besteuerung ausnützt, um seine Unternehmungen zu fördern, kann er ihre Position immer zu einem tatsächlichen Monopol machen.“

701 So schreibt Hayek in Bezug zur Regierungs- und Gesetzgebungsfunktion: „Zwei solche gesonderten Versammlungen müßten natürlich unterschiedlich zusammengesetzt sein [...]“ (Siehe RGF, S. 410.) Und über die Gerichtsbarkeit fügt er etwas weiter hinzu: „Die Organisation des Gerichtswesens scheint eindeutig eine organisatorische und daher Regierungsaufgabe; überläßt man sie aber der Regierung, so könnte das die Unabhängigkeit der Gerichte beeinträchtigen.“ (Siehe RGF, S. 427.)

befassen.⁷⁰² Demnach könnten sie in ihrem Aufbau eben als Vorbild für die Regierende Versammlung dienen.

Diesem Vorbild entsprechend, soll die Regierende Versammlung aus Abgeordneten gebildet werden, die von Parteien entsprechend der Stimmenanzahl gestellt werden, die diese bei allgemeinen, periodischen Wahlen erhalten. Die jeweilige Mehrheit stellt einen Ausschuss, der die eigentlichen Regierungsaufgaben übernimmt. Aufgabe der Minderheit innerhalb der Regierenden Versammlung ist es, die Tätigkeit der Regierung zu kritisieren und bereitzustehen, um im Falle einer Regierungskrise den regierenden Ausschuss eventuell zu übernehmen.⁷⁰³

Die Regierung als Entscheidungsträger über die staatlichen Ziele und Handlungen ist unweigerlich auf die Verwirklichung von Zwecken hin ausgerichtet. Diese Zwecke sollten den tatsächlichen Forderungen der Bürger oder zumindest ihrer Mehrheit entsprechen. Dafür bedarf es einer Regierungsmehrheit, die sich auf ein entsprechendes Programm festgelegt hat und von den Wählern gewählt worden ist, um zu versuchen es umzusetzen.⁷⁰⁴ Die Regierende Versammlung soll sich nach Hayeks Vorstellung einzig der Regierungstätigkeit widmen und keinerlei Befugnisse hinsichtlich der Gesetzgebung innehaben.

Dies würde nicht nur dazu führen, der Gesetzgebenden Versammlung eine andere Zusammensetzung zu verleihen. Es würde auch die Möglichkeit einer ausgedehnten Verschiebung der Aufgaben der Regierung bieten – weg von einer Zentralverwaltung hin zu lokalen Entscheidungsträgern. Dadurch könnten die Wissensmängel über die tatsächlichen Bedürfnisse der Menschen, die eine Zentralverwaltung unweigerlich kennzeichnen, behoben oder zumindest wesentlich abgemildert werden. Die Entscheidungen der lokalen Regierungen – von den Regionen bis hinunter zu den Gemeinden – würden weitaus mehr der jeweiligen

702 Vgl. RGF, S. 424: „Über die zweite oder Regierende Versammlung ist hier wenig zu sagen, denn für diese könnten die derzeitigen Parlamente, die inzwischen hauptsächlich Regierungsaufgaben erfüllen, als Modell dienen.“

703 Vgl. RGF, S. 424 f.: „Es gibt keinen Grund, warum sie nicht nach Parteien durch periodische Wiederwahlen der ganzen Körperschaft gebildet werden und ihre Haupttätigkeit von einem Exekutivausschuß der Mehrheit besorgt werden sollte. Dieser würde die eigentliche Regierung bilden und der Kontrolle und Kritik durch eine organisierte Opposition ausgesetzt sein, die bereit stünde, eine alternative Regierung zu stellen.“

704 Vgl. RGF, S. 418: „Für die Zwecke der eigentlichen Regierung scheint es wünschenswert, daß die konkreten Wünsche der Bürger nach bestimmten Ergebnissen zum Ausdruck kommen; [...] zum Regieren bedarf es also offensichtlich einer Mehrheit, die sich einem Aktionsprogramm verschrieben hat und ‚regierungsfähig‘ ist.“

wirklichen Lage vor Ort entsprechen, als es die Entscheidungen einer Zentralregierung je könnten.⁷⁰⁵

Auch bezogen auf die Entscheidungen einer Regierung gelten so die Vorzüge der Freiheit, ebenso im Sinne einer Freiheit, die Ziele und Wege zu bestimmen. So befürwortet Hayek lokale Regierungen innerhalb eines Gebietes, in dem sich die Menschen frei bewegen können. Somit können die Regierungen die unterschiedlichen Möglichkeiten erproben, und jeder Einzelne kann für sich selbst entscheiden, welche dieser Möglichkeiten er vorzieht und unter welcher Regierung er zukünftig leben möchte. Für Hayek trägt der Wettbewerb zwischen lokalen Regierungen maßgeblich zur Freiheit der Menschen bei.⁷⁰⁶ Nun stellt Hayek die These auf, dass allein ein mögliches Auftauchen neuer Unternehmer den Marktwettbewerb im Laufe der Zeit aufrechterhalten kann.⁷⁰⁷ Dies kann auf Organisationen allgemein und auch auf lokale Verwaltungsbehörden übertragen werden. So ist die Möglichkeit sich neu bildender Gebietseinheiten die Voraussetzung, damit der Wettbewerb zwischen den Regierungen tatsächlich weiter bestehen bleibt.

7.1.2 Die „Gesetzgebende Versammlung“

Hayek sieht in den heutigen Parlamenten bemerkenswerterweise kein Beispiel für eine Gesetzgebende Versammlung, sondern vielmehr für die Regierung. Aus diesem Anlass fordert er, der Aufbau der Gesetzgebenden Versammlung möge ein gänzlich anderer sein als der eines zeitgenössischen Parlamentes, auch um die Unabhängigkeit der beiden Funktionen der Gesetzgebung und der Regierung voneinander tatsächlich gewährleisten zu können.

Die Aufgabe der Gesetzgebenden Versammlung liegt gemäß ihrer Bezeichnung darin, die allgemeinen Gesetze zu bestimmen. Diese Versammlung soll dabei das Wohl aller im Auge haben statt die Auswirkungen auf bestimmte Einzelpersonen

705 Vgl. RGF, S. 439: „Die meisten Dienstleistungstätigkeiten des Staates könnten dann tatsächlich mit Vorteil an regionale oder lokale Instanzen delegiert werden, deren jeweilige Zwangsgewalt durch die von einer übergeordneten gesetzgebenden Instanz aufgestellten Regeln begrenzt wäre.“

706 Vgl. VF, S. 335: „Wettbewerb zwischen lokalen Behörden oder zwischen größeren Einheiten innerhalb eines Gebietes, in dem Bewegungsfreiheit herrscht, bietet in weitem Ausmaß jene Gelegenheit, mit verschiedenen Methoden zu experimentieren, die die meisten Vorteile einer freien Entwicklung sichern wird.“

707 Vgl. VF, S. 150: „[...] es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Wettbewerb erhalten und eine Verknöcherung der ganzen Struktur vermieden werden könnte, wenn nicht ständig neue Unternehmen auftauchten [...].“

oder Gruppen. Auch soll sie sich nach den allgemein verbreiteten Ansichten über richtiges und falsches Handeln richten. Deshalb soll sie keine bestimmten Ziele und Interessen verfolgen oder versuchen, parteipolitische Programme umzusetzen, wie es die Regierende Versammlung bestrebt ist zu tun.⁷⁰⁸ Im Gegensatz zum heute gängigen Begriff der repräsentativen parlamentarischen Demokratie soll nach Hayeks Auffassung die Einflussnahme der Parteien auf die Gesetzgebung ausdrücklich so weit wie möglich unmöglich sein, damit die Gesetzgebung tatsächlich die individuelle Freiheit fördert statt den Parteizielen zu dienen.

Der Gewaltenteilung nach sollen der Gesetzgebenden keinerlei Aufgaben der Regierenden Versammlung und auch umgekehrt der Regierenden keinerlei Aufgaben der Gesetzgebenden Versammlung zufallen. Der Grund für ersteres entspringt der Forderung, der Gesetzgeber solle sich seiner eigenen Aufgabe, Gesetze zu verabschieden, vollkommen zuwenden können. Einer Versammlung, die sich mit Fragen der Regierungstätigkeit befassen muss, mangelt es in der Folge an der nötigen Zeit, sich ausführlich genug der Gesetzgebung zu widmen. Sollte sich daher die Gesetzgebende Versammlung auch mit Regierungstätigkeiten auseinandersetzen, müsste sie viele Bereiche des Verlaufs der Gesetzgebung eigens dafür ernannten Sachbearbeitern überlassen. Fortan würden die Gesetze im Wesentlichen von den Sachbearbeitern und nicht von den Mitgliedern der Gesetzgebenden Versammlung bestimmt. Letztendlich wären nicht mehr sie, sondern die Sachbearbeiter die tatsächlichen Gesetzgeber, was dem Sinn einer eigens für die Gesetzgebung eingesetzten Versammlung widersprechen würde. Aus diesem Grund dürfen dem Gesetzgeber keine Aufgaben der Regierung zufallen.⁷⁰⁹

708 Vgl. RGF, S. 418: „Andererseits sollte die eigentliche Gesetzgebung nicht von Interessen, sondern von Meinung bestimmt sein, das heißt von der Auffassungen darüber, welche *Art* des Handelns richtig oder falsch ist – nicht im Hinblick auf die Verwirklichung bestimmter Ziele, sondern als bleibende Regel und unabhängig von der Auswirkung auf bestimmte Einzelpersonen oder Gruppen.“

709 Vgl. RGF, S. 421: „In der Vergangenheit mußten derlei Fragen vom Gesetzgeber weitgehend delegiert werden, weil er keine Zeit hatte, die jeweiligen, oft hochtechnischen Probleme eingehend zu behandeln; sie wurden infolgedessen der Bürokratie oder besonderen für diesen Zweck geschaffenen Behörden überlassen. Ein ‚Gesetzgeber‘, der hauptsächlich mit den drängenden Fragen laufender Regierungstätigkeit beschäftigt ist, muß es tatsächlich schwierig finden, solchen Fragen die erforderliche Aufmerksamkeit zu widmen. Nichtsdestotrotz geht es hier nicht um Fragen der Verwaltung, sondern solche der eigentlichen Gesetzgebung, und die Gefahr ist groß, daß sich die Bürokratie, wenn diese Aufgaben an sie delegiert werden, diskretionäre und im wesentlichen willkürliche Entscheidungsmacht aneignet.“

Die Regierung soll ihrerseits keinerlei Aufgaben der Gesetzgebung übernehmen: Die Aufgabe der Regierung besteht – wie gesagt – darin, bestimmte Zwecke zu verwirklichen. Aufgabe der Gesetzgebung ist dagegen gerade nicht die Verwirklichung bestimmter Zwecke. Sie verabschiedet allgemeingültige Gesetze, die eben keinen bestimmten Zwecken dienen sollen und an die sich auch die Regierung in ihrer Tätigkeit zu halten hat. Sollte dagegen die Gesetzgebung zum Aufgabenbereich der Regierung zählen, wird sie dazu neigen, die Gesetze ihren Zwecken und Zielen entsprechend zu gestalten. Die Gesetze würden also fortan den Zwecken der Regierung dienen. So könnten sie diese nicht mehr wirkungsvoll in ihren Entscheidungsbefugnissen begrenzen, da die Regierung imstande wäre, eine solche Begrenzung jederzeit im Sinne ihrer Zwecke zu ändern oder gar aufzuheben. Die Gesetzeslage würde sich überdies in einem stetigen Wandel befinden, je nachdem, welche Parteien gerade die Regierung bilden. Es wäre den Bürgern dabei unmöglich, verlässliche Voraussagen über die zukünftige Gesetzeslage zu treffen. Sie könnten keine verlässlichen Entscheidungen mehr treffen, und ihr Wissen bliebe unweigerlich ungenutzt. Aus diesem Grund dürfen der Regierung keine Aufgaben der Gesetzgebung zufallen.

Aufgrund dieser Gewaltenteilung, der Trennung zwischen den Aufgaben der Regierenden und der Gesetzgebenden Versammlung, kommt die Frage auf, wie letztere zusammengesetzt werden soll. Wenn die Einrichtung der Gesetzgebenden und der Regierenden Versammlung auf identische Art und Weise vorgenommen werden, sind sie identisch. Die Gesetzgebende Versammlung verabschiedet dann schlicht die Gesetze, die ihr von der Regierung vorgelegt werden. Damit legt in Wahrheit die Regierung die Gesetze fest, und die Gewaltentrennung wird rein formal.⁷¹⁰ Für die Zusammensetzung der Gesetzgebenden Versammlung kann die Wahl von Parteien und ihren Delegierten nach Hayeks Auffassung deswegen nicht als Verfahren dienen.

710 Vgl. RGF, S. 418: „Solch eine eigene gesetzgebende Versammlung würde offensichtlich nur dann eine wirksame Kontrolle über die Entscheidungen einer gleichermaßen repräsentativen regierenden Versammlung ausüben können, wenn ihrer beider Zusammensetzung nicht die gleiche wäre; das würde praktisch bedeuten, daß die zwei Versammlungen nicht auf die gleiche Weise oder für den gleichen Zeitraum gewählt werden dürften. Wären die zwei Versammlungen lediglich mit unterschiedlichen Aufgaben betraut, aber ungefähr in gleichem Verhältnis aus Vertretern derselben Gruppen und besonders Parteien zusammengesetzt, so würde die Legislative wahrscheinlich einfach jene Gesetze verabschieden, welche die regierende Versammlung für ihre Zwecke benötigte – weitgehend so, als handelte es sich um ein und dasselbe Organ.“

Hayek schlägt vor, jedes Mitglied dieser Versammlung sollte genügend Lebenserfahrung erlangt und das Vertrauen seiner Mitmenschen erworben haben. Das setzt nach Hayek ein gewisses Mindestalter voraus. Auch sollen die Mitglieder für eine einzige, dafür aber längere Periode gewählt werden. Die Unmöglichkeit einer Wiederwahl und die Gewährleistung eines angemessenen Lebensstandards im Anschluss an die Amtsperiode sollen sie von Parteidisziplin und vom Einfluss einzelner Gruppen unabhängig machen.⁷¹¹ Die Mitglieder der Gesetzgebenden Versammlung sollen sich nach Hayeks Auffassung in ihren Entscheidungen wesentlich an der spontan entwickelten Mehrheitsmeinung ausrichten. Die allgemeine Meinung zu vertreten bedeutet allerdings nicht Abhängigkeit vom Mehrheitsinteresse oder gar Bindung an eine bestimmte Partei.⁷¹² Da zudem eine solche spontane Entwicklung in eine Sackgasse führen kann, besteht die Aufgabe der Versammlung für Hayek nicht darin, schlicht die Meinung der „Mehrheit“ des jeweiligen Moments wiederzugeben. Die Mitglieder der Gesetzgebenden Versammlung sind zwar Vertreter des Volkes. Allerdings ist ihr Mandat nicht imperativ, sondern vielmehr frei.⁷¹³ Damit sie zugleich die ihnen anvertraute Aufgabe

711 Vgl. RGE, S. 419: „Was also für die Zwecke der eigentlichen Gesetzgebung nötig schiene, wäre eine Versammlung von Männern und Frauen, die in reiferem Alter für ziemlich lange Perioden gewählt würden, sagen wir für fünfzehn Jahre, so daß sie sich keine Gedanken über eine Wiederwahl machen müßten; um sie von jeder Parteidisziplin völlig unabhängig zu machen, sollten sie nach dieser Periode nicht wiederwählbar und auch nicht gezwungen sein, ihren Lebensunterhalt auf dem Markt zu verdienen, sondern es sollte ihnen weiterhin eine Beschäftigung im öffentlichen Dienst zugesichert werden, in einer ehrenvollen, aber neutralen Stellung wie der eines Laienrichters, so daß sie während ihrer Amtszeit als Gesetzgeber weder von der Unterstützung einer Partei abhängig wären noch sich um ihre persönliche Zukunft sorgen müßten. Um das sicherzustellen, sollten nur Personen gewählt werden, die sich im täglichen Leben bereits bewährt haben; um gleichzeitig zu verhindern, daß die Versammlung einen zu hohen Anteil betagter Personen aufweist, dürfte es klug sein, sich an die alte Erfahrung zu halten, daß ein Mensch am fairsten von seinen Altersgenossen beurteilt wird, und jede Gruppe von Personen gleichen Alters einmal in ihrem Leben, sagen wir in dem Kalenderjahr, in dem sie ihr 45. Jahr vollenden, aus ihrer Mitte Vertreter für eine Amtsperiode von fünfzehn Jahren wählen zu lassen.“

712 Vgl. FS, S. 204: „Obgleich die Mitglieder der gesetzgebenden Versammlung vom Volk als Repräsentanten der vorherrschenden Meinung über das, was gerecht ist, gewählt werden, sollten sie nicht von Willen oder Interessen abhängig und gewiß nicht an eine Parteidisziplin gebunden sein.“

713 Vgl. Zamorano Gonzalez, 2014, S. 294.

vertrauenswürdig verrichten, sollten „nur Personen gewählt werden, die sich im täglichen Leben bereits bewährt haben“.⁷¹⁴

Als Grundlage der Wahlen sollen Gruppen dienen, in denen die Bürger nach ihrem Alter einzuteilen sind. Diese Gruppen sollen sich bereits früh unter Gleichaltrigen bilden und als Grundlage für die Auslese geeigneter Kandidaten wirken. Auf regionaler Ebene sollte möglichst für jedes Alter nur eine Altersgruppe vorhanden sein, um der Zersplitterung in Parteien entgegen zu wirken.⁷¹⁵ Dadurch würden auch die Angehörigen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten miteinander in direkten Kontakt kommen. Ein Austausch der Sichtweisen und die Einsicht in das Leben der Mitmenschen wären die Folge. Dies würde dazu beitragen, Berufs- und Klassenunterschiede zu verringern.⁷¹⁶

Außerdem würde das Wissen der Kandidaten der Gesetzgebenden Versammlung hinsichtlich der Lebenslage ihrer Mitmenschen in allen Schichten und Berufen erweitert. Sie würden besser in die Lage versetzt, ihre Aufgabe erfolgreich zum Wohle aller zu erfüllen. Darüber hinaus meint Hayek, die Gruppierung nach Altersklassen könnte es den Mitgliedern erleichtern, ihre Meinung hinsichtlich der Gesetze und Gesetzesvorhaben parallel zur Gesetzgebenden Versammlung zu äußern. Dadurch würden sie zu einem erfolgreichen Verlauf der Gesetzgebung

714 Siehe RGE, S. 419.

715 Vgl. RGE, S. 423: „Die Tatsache, daß die Angehörigen jeder Altersklasse wüßten, daß eines Tages sie eine wichtige gemeinsame Aufgabe zu erfüllen haben würden, könnte ohne weiteres schon früh zur Bildung von Klubs Gleichaltriger führen, und da das zur sachdienlichen Heranbildung geeigneter Kandidaten beitragen würde, dürfte solch eine Tendenz öffentliche Unterstützung verdienen, zumindest durch Bereitstellung von Örtlichkeiten für regelmäßige Zusammenkünfte und von Gelegenheiten für Kontakte zwischen den Gruppen an verschiedenen Orten. Wenn an jedem Ort nur eine solche öffentlich unterstützte und anerkannte Gruppe für jede Altersklasse vorhanden wäre, könnte das auch verhindern helfen, daß Gruppen sich nach Parteien aufsplittern.“

716 Vgl. RGE, S. 423: „Die Klubs würden dadurch, daß sie Gleichaltrige aus allen sozialen Schichten zusammenbringen und Kontakte zwischen Personen aufrechterhalten, die gemeinsam in der Schule (und vielleicht beim Militär) waren, nunmehr aber ganz verschiedene Wege gehen, ein wahrhaft demokratisches Bindeglied bilden, indem sie quer durch alle sonstigen Schichtungen Kontakte ermöglichen und zum Interesse an öffentlichen Institutionen erziehen bzw. hierzu anregen sowie ein Praktikum in parlamentarischem Verfahren bieten. Sie würden auch ein reguläres Sprachrohr zur Äußerung abweichender Meinungen der in einer Gesetzgebenden Versammlung noch nicht Vertretenen abgeben.“

beitragen.⁷¹⁷ Schließlich würde die Notwendigkeit organisatorischer Tätigkeiten innerhalb der Altersgruppen die Möglichkeit bieten, eventuelle Kandidaten auf ihre Eignung zu prüfen. Dies könnte einen persönlichen, Vertrauen stiftenden Kontakt zwischen ihnen und ihren Wählern herstellen. Dieser persönliche Kontakt ist eine Voraussetzung, um innerhalb eines Kreises an Altersgenossen die Wahl derer zu gewährleisten, die tatsächlich Vertrauen verdienen.⁷¹⁸ Die Kandidaten könnten noch vor ihrer Wahl zur Versammlung beginnen, die Ansichten und Wünsche ihrer Altersgruppe gegenüber den Behörden zu vertreten.⁷¹⁹

7.1.3 Die spontane Meinungsbildung

Als Kritiker einer zentralen Gesellschaftsplanung befürwortet Hayek die spontane Entwicklung gemeinsamer Verhaltensnormen. Da wesentliche Teile des Wissens sprachlich nicht vermittelt werden können und dadurch einer zentralen Institution unzugänglich sind, fehlen sie gegebenenfalls auch bei der zentralen Herausarbeitung von Regeln. Stattdessen können sie nur innerhalb eines spontanen Vorgangs der Regelentwicklung angewendet werden. Ähnlich wie der Marktwettbewerb und im Gegensatz zu einer zentralen Entscheidungsfindung führt daher allein eine spontane Entwicklung dazu, das verstreute, nicht zentralisierbare Wissen auch in der Entstehung der gemeinsamen Regeln zu berücksichtigen.

Die Regeländerungen sollten möglichst spontan und freiwillig aus den Wechselbeziehungen zwischen den Einzelnen heraus entstehen und den Menschen nicht von einer zentralen Autorität aufgezwungen werden. Hayek befürwortet dementsprechend einen Staat, in dem die Ansichten, welche die Entscheidungen und Handlungen des Staates und seiner Organe bestimmen, das Ergebnis einer

717 Vgl. RGF, S. 424: „In vielen anderen Hinsichten würden solche Klubs wahrscheinlich zu einem wichtigen Element sozialen Zusammenhalts werden, besonders für die Struktur der städtischen Gesellschaft, und viel dazu beitragen, die bestehenden Berufs- und Klassenunterschiede abzubauen.“

718 Vgl. Erning, 1993, S. 103.

719 Vgl. RGF, S. 424: „Der reihum gehende Vorsitz in diesen Klubs würde den Mitgliedern Gelegenheit geben, die Eignung möglicher Kandidaten für die Wahl als Delegierte oder Repräsentanten zu erkunden; im Fall indirekter Wahlen könnten diese daher sogar in der zweiten Runde auf persönlicher Bekanntschaft beruhen, und die endgültig ausgewählten Delegierten könnten fortan nicht nur als Vorsitzender, sondern auch als freiwillige, aber offiziell anerkannte Sprecher ihrer jeweiligen Altersgruppen fungieren, [...] die die Interessen ihrer Altersgruppen gegenüber Behörden wahreren würden.“

spontanen Entwicklung sind. Sie sind dabei weder vom Staat gelenkt⁷²⁰ noch werden sie durch die Mehrheitsmeinung bestimmt. Dies erfordert freilich das „Bestehen eines großen, nicht von den Ansichten der Mehrheit beherrschten Bereichs, in dem sich die Anschauungen der Einzelnen bilden können.“⁷²¹

Die Begründung für dieses Ideal liegt für Hayek auch in der Erkenntnis, dass jede Meinung unweigerlich zuerst einmal die Meinung Einzelner ist.⁷²² Der Meinung der Mehrheit der Bevölkerung sind einzig die Werte eines bestimmten Momentes gemeinsam, nicht aber die Werte und Interessen, wie sie aus einem ausgeprägten Wissens- und Erfahrungsschatz hervorgehen würden.⁷²³ Deshalb soll die Mehrheit nach Hayek nicht bestimmen dürfen, welche Ansichten in der Öffentlichkeit vertreten werden dürfen und welche nicht. Dürfte sie es, würde sie gegebenenfalls die Verbreitung all der Ansichten verhindern wollen, denen sie im Moment nicht zustimmt. Dies würde im Grunde bedeuten, die Mehrheitsmeinung des jeweiligen Momentes zu einer unveränderbaren, ewigen Wahrheit zu erklären und allen aufzuzwingen. Dadurch wäre es für die Menschen nicht mehr möglich, Veränderungen der Umstände innerhalb der Gesellschaft ohne Weiteres zu berücksichtigen.⁷²⁴ Wäre also die Mehrheit für die zukünftige Gestaltung der gemeinsamen Werte maßgebend, würde dies den Fortbestand der Gesellschaft letztendlich gefährden.⁷²⁵ Diese Argumente sind mit Hayeks Forderung nach der Freiheit der individuellen Ziele innerhalb der Gesellschaft als spontaner Ordnung

720 Vgl. VF, S. 133: „Das Ideal der Demokratie beruht auf dem Glauben, daß die Ansichten, die die Regierung lenken, das Ergebnis eines selbständigen und spontanen Prozesses sind.“

721 Siehe VF, S. 133.

722 Vgl. VF, S. 134: „Irgendwo müssen neue Ansichten zuerst auftreten, bevor sie die Ansichten der Mehrheit werden können. Es gibt keine Erfahrung der Gesellschaft, die nicht zuerst die Erfahrung einiger Individuen ist.“

723 Vgl. VF, S. 134: „Mehrheitsentscheidungen sagen uns, was die Menschen im Augenblick wollen, aber nicht, was sie in ihrem Interesse wollen würden, wenn sie besser informiert wären [...].“

724 Vgl. VF, S. 134: „Unser Wissen und unsere Einsicht machen nur deshalb Fortschritte, weil es immer Menschen geben wird, die den Anschauungen der Mehrheit entgegen treten. Es wird wahrscheinlich im Prozeß der Meinungsbildung geschehen, daß eine Meinung zu der Zeit, da sie die Meinung der Mehrheit geworden ist, nicht mehr die beste ist; irgend jemand wird schon über den Punkt hinaus sein, den die Mehrheit gerade erst erreicht. Aber weil wir noch nicht wissen, welche der vielen wettstreitenden Meinungen sich als die beste erweisen wird, warten wir, bis sie genügend Unterstützung gewonnen hat.“

725 Vgl. VF, S. 157, siehe S. 115, Fußnote 646.

verbunden. Auch in der Kultur und in der Politik soll die Entwicklung spontan verlaufen.

Der Grund für die Staatsordnung, wie sie von Hayek angestrebt wird, liegt deshalb gerade darin, den Ansichten von Minderheiten die Möglichkeit zu geben, zur Mehrheitsmeinung werden zu können.⁷²⁶ Daher besteht die Aufgabe der öffentlichen Gewalt gerade darin, die Einzelnen und ihre Ansichten vor der Unterdrückung durch eine Mehrheit zu schützen.⁷²⁷ Dieser staatliche Schutzauftrag gilt zudem, wenn dem Einzelnen organisierte Gruppen gegenüberreten, da diese Gruppen die Mittel haben könnten, die Meinungsfreiheit wesentlich zu behindern. Auch soll der Staat selbst aus diesem Grund keine Macht haben zu entscheiden, welchen Ansichten nachgegangen werden darf.⁷²⁸ Und er soll den Einzelnen über den Schutz hinaus keinerlei Unterstützung für die Etablierung ihrer Ansichten bereitstellen, weil eine solche Hilfeleistung die freie Entfaltung der Meinungsbildung verzerren könnte. Stattdessen sollen die Bemühungen der Einzelnen nur auf ihren eigenen Mitteln und auf denen privater Förderer beruhen.⁷²⁹ Diese Aufgabe der privaten Förderung der Meinungsbildung sieht Hayek als die Funktion der Wohlhabenden innerhalb der Gesellschaft und als Legitimation ihres Wohlstands. Eine wohlhabende Schicht, die ihre Mittel allein für die Vermehrung ihres persönlichen Vermögens verwendet statt diese Aufgabe zu übernehmen,⁷³⁰ kann letztendlich ihr Bestehen nicht rechtfertigen.⁷³¹

726 Vgl. VF, S. 134: „Das Argument für die Demokratie beruht darauf, daß eine Minderheitenansicht die Ansicht der Mehrheit werden kann.“

727 Vgl. WE, S. 16: „Gerade darum muß es aber fatale Wirkungen haben, wenn [...] der kollektive Wille der Mehrheit die Bemühungen der einzelnen lenken soll, anstatt daß sich die öffentliche Gewalt darauf beschränkt, den einzelnen gegen den Druck der Gesellschaft zu schützen [...].“

728 Vgl. VF, S. 153: „[...] weder der Staat noch [Unterstreichung N. A.] die bestehenden organisierten Gruppen sollten die ausschließliche Macht haben, diese Entscheidung zu treffen [...].“

729 Vgl. VF, S. 153: „[...] die organisierten Bemühungen sollten von ein paar Einzelnen in Bewegung gesetzt werden, die entweder selbst über die erforderlichen Mittel verfügen oder die Unterstützung jener gewinnen, die die Mittel haben [...].“

730 Vgl. VF, S. 153: „Eine erfolgreiche Erfüllung dieser Aufgaben der Wohlhabenden ist aber nur möglich, wenn das Ethos der Gesellschaft es nicht als ausschließliche Aufgabe der Reichen ansieht, ihr Vermögen gewinnbringend anzulegen und zu vermehren [...].“

731 Vgl. VF, S. 154: „Es ist zu bezweifeln, ob eine reiche Klasse, deren Ethos es verlangt, daß [...] jedes zumindest männliche Mitglied seine Tüchtigkeit damit erweise, daß er das Geld vermehrt, ihre Existenz voll rechtfertigen kann.“

Hayek sieht den Wettbewerb der Meinungen ähnlich dem der Güter auf dem Markt und den daraus hervorgehenden Regeln ähnlich den Marktpreisen: Regeln wie Preise drücken als Ergebnis eines Wettbewerbs Wissen über die gegebene Situation aus. Nun sind in einer Gesellschaft, die auf der individuellen Freiheit beruht und daher eine hohe Veränderbarkeit ermöglicht, im Falle von Umformungen die vergangenen Preise nur eine schwache Grundlage für die Erwartungen hinsichtlich der zukünftigen Entwicklung.⁷³² Dadurch stellt sich allerdings die Frage, wie es um die zukünftige Gültigkeit der Regeln bestellt ist.

Das aber ist in Wahrheit ein weiterer Grund, der nach Hayek für Regeln spricht, die sich spontan entwickeln, und gegen solche, die in einem bestimmten Moment von einer Autorität zentral bestimmt werden. Entgegen der Befehle, die unmittelbar umgesetzt werden, bewähren sich die Regeln im Laufe einer allmählichen Entwicklung, bevor sie allgemein anerkannt werden. Zwar ist dies auch kein Garant für die Zukunft. Dennoch stellt es ein Verfahren dar, das zuverlässiger ist, als es eine zentrale Planung je sein kann. Da die spontane Entwicklung allerdings in eine Sackgasse führen kann, fordert Hayek einerseits, der Staat möge nicht in die Entwicklung der öffentlichen Meinung eingreifen. Zugleich aber erkennt er die Notwendigkeit einer Gesetzgebung, die gegebenenfalls von dieser Meinung abweichen muss. Die öffentliche Meinung stets zu berücksichtigen und in ihre Entwicklung nicht einzugreifen ist also nicht gleichbedeutend mit der Forderung, diese Meinung bei der Entscheidungsfindung immerfort nicht hinterfragt umzusetzen.

7.2 Der Rechtsstaat und die Staatsraison

Aus dem bislang Gesagten zeigt sich bei Hayek ein Staatsmodell, in dem der Staat Regeln unterworfen ist, die seinen Entscheidungs- und Handlungsfreiraum begrenzen. Hayeks Auffassung vom Staat entspricht der des liberalen Rechtsstaates. Es gibt Handlungen, die vom Staat nicht vollbracht werden dürfen, da er andernfalls zu einer Gefahr für gerade die Freiheit wird, die er eigentlich zu schützen hat.⁷³³ Menschen sind schließlich fehlbare Wesen, weshalb der Ermessensspiel-

732 Vgl. RGF, S. 272: „[...] frühere Zustände sagen uns nichts darüber, was nunmehr das Richtige ist. Auch wenn in gewissem Ausmaß die Preise der Vergangenheit der hauptsächliche Anhaltspunkt für die Bildung von Erwartungen über zukünftige Preise sind, werden sie das nur dort sein, wo ein Zustand größtenteils unverändert geblieben ist, nicht dort, wo es zu ausgedehnten Veränderungen gekommen ist.“

733 Vgl. RGF, S. 409: „Persönliche Freiheit setzt voraus, daß alle Autorität durch langfristige gültige, von der Volksmeinung gutgeheißene Grundsätze beschränkt ist.“

raum der Gesetzgeber und der Regierenden⁷³⁴ und insbesondere die Macht, die von den Versammlungen den staatlichen Behörden übertragen wird, begrenzt werden muss.⁷³⁵ Deshalb dürfen die staatlichen Gesetze nicht „direkt bestimmte Individuen treffen“ oder den Behörden „unterschiedliche Behandlungen“ ermöglichen, sondern sollen sich allein auf allgemeine, formale Normen beschränken.⁷³⁶ Auch die Regierung ist „in allen ihren Handlungen an Normen gebunden [...], die im voraus festgelegt und bekanntgegeben sind“.⁷³⁷ Die Regeln schränken also den Rechtsstaat sowohl im Bereich der Gesetzgebung als auch allgemein ein. Den Rechtsstaat aufzuheben bedeutet hingegen, dem Entscheidungsträger eine unbegrenzte Macht zuzugestehen. Dies stellt eine Gefahr dar, die besonders in der aus „unbeschränkten Vollmachten“ herkommenden Möglichkeit liegt, einzelne Personen oder Gruppen zum Schaden anderer zu begünstigen.⁷³⁸ Den Rechtsstaat aufzuheben bedeutet somit die Legalisierung staatlicher Willkür.⁷³⁹

Allerdings ist diese Gefahr der Willkür nicht der einzige Grund, die Macht der Entscheidungsträger zu begrenzen. Um einen weiteren Grund verstehen zu können, muss Hayeks Ansicht hinsichtlich der gemeinsamen Regeln als Voraussetzung für ein gelingendes Zusammenleben bedacht werden. Die Menschen leben in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, weil sie auf die Zusammenarbeit mit ihren Mitmenschen angewiesen sind. Um wirksam Entscheidungen zu treffen, muss der

734 Vgl. WK, S. 102: „[...] da sowohl die Gesetzgeber wie auch die ausführenden Organe fehlbare Menschen sind, so ist es doch klar, wie sehr es darauf ankommt, daß der Ermessensspielraum der Exekutivorgane so klein wie möglich gehalten wird.“

735 Vgl. VF, S. 141: „Nicht die Macht, die demokratische Versammlungen tatsächlich ausüben können, sondern die Macht, die sie Administrativbehörden zur Erreichung bestimmter Ziele übertragen, bildet heute die Gefahr für die persönliche Freiheit.“

736 Vgl. WK, S. 114: „Das Prinzip des Rechtsstaates ist daher gleichbedeutend mit einer Einschränkung des Bereiches der Gesetzgebung: es beschränkt sie auf jene Art allgemeiner Normen, die wir als formales Recht bezeichnen, während es eine Gesetzgebung ausschließt, die direkt bestimmte Individuen treffen oder einer Behörde die Befugnis zum Gebrauch der Staatsgewalt für eine solche unterschiedliche Behandlung geben soll.“

737 Siehe WK, S. 101.

738 Vgl. FS, S. 201: „Eine Versammlung mit unbeschränkten Vollmachten besitzt die Macht, bestimmte Gruppen oder einzelne Personen zu begünstigen [...].“

739 Vgl. WK, S. 113: „Wenn wir also sagen, daß [...] das Prinzip des Rechtsstaates nicht länger aufrechterhalten werden kann, so [...] heißt [dies] nur, daß jetzt der Anwendung der staatlichen Zwangsgewalt keine Grenze mehr gesetzt ist und sie nicht länger durch im voraus festgelegte Normen bestimmt wird. Das Gesetz kann alles legalisieren, auch das, was im Grunde nur reine Willkürakte sind [...].“

Einzelne Erwartungen über die Handlungen seiner Mitmenschen bilden können. Dies kann er, solange sie in ihren Entscheidungen und Handlungen gemeinsame Regeln berücksichtigen. Dank dieser Regeln kann die individuelle Freiheit mit der Möglichkeit, allgemein zutreffende Erwartungen bilden zu können, in Einklang gebracht werden.

Dies gilt nun nicht nur für die Mitmenschen, sondern allgemein für alle gesellschaftlichen Akteure. Der Staat ist dabei nicht nur einer der vielen, sondern ein für das Zusammenleben grundlegender Akteur. Seine Entscheidungen haben einen wesentlichen Einfluss auf die Erfolgsaussichten für die Handlungen der einzelnen Menschen. Die Bürger müssen „mit ziemlicher Sicherheit voraussehen können, in welcher Weise die Obrigkeit unter bestimmten Umständen von ihrer Macht Gebrauch machen wird“, um ihr „persönliches Verhalten danach einzurichten.“⁷⁴⁰ Wenn die Menschen die Beschlüsse der staatlichen Entscheidungsträger nicht einigermaßen vorhersehen können, ist es ihnen nicht möglich, selbst zutreffende Vorhersagen zu bilden und erfolgreich Entscheidungen zu fällen. Gleich allen Handelnden muss also der Staat Regeln, sprich „Rechtsnormen“ unterworfen sein. Dies gilt, um staatliche Willkür zu verhindern und es den Bürgern außerdem zu ermöglichen, die Handlungen des Staates vorhersehen zu können.⁷⁴¹

Es gibt noch einen weiteren Grund, weshalb der Staat auch seiner eigenen Beständigkeit wegen Regeln unterworfen werden sollte. Für Hayek beruht die Souveränität auf der Unterstützung und Zustimmung der Bürger. Diese Unterstützung wird ihm allerdings nur solange gewährt, wie er die Erwartungen erfüllt, die an ihn gestellt werden – Erwartungen, die sich auch darauf beziehen, inwieweit er

740 Siehe WK, S. 101.

741 Vgl. WK, S. 105: „Wenn die Individuen imstande sein sollen, ihre Kenntnis wirksam in Pläne umzusetzen, dann müssen sie die Maßnahmen des Staates, die für diese Pläne bedeutungsvoll werden können, vorausszusehen vermögen. Aber wenn die Staatsmaßnahmen im voraus bestimmbar sein sollen, dann müssen sie an Rechtsnormen gebunden sein, die unabhängig von den unvorhersehbaren und unberechenbaren Umständen aufgestellt wurden [...].“ Dies gilt nach Hayek nicht nur für Regierung und Gesetzgebung, sondern auch für das Gerichtswesen: „Das Wesentliche ist, daß die Entscheidungen der Gerichte vorausgesagt werden können, nicht, daß alle Regeln, nach denen entschieden wird, in Worten ausgesprochen werden können.“ (Siehe VF, S. 271.) Worin Hayek allerdings irrt, ist seine Behauptung: „Nicht die Fälle, die zu Gericht gehen, sondern die Fälle, die nie vor den Richter kommen, sind der Maßstab für die Rechtssicherheit.“ (Siehe VF, S. 271.) In einem Staat, in dem die Bürger keinerlei Vertrauen in die Gerichte haben, gelangen auch keine Fälle vor Gericht, allerdings nicht als Zeichen von Rechtssicherheit, sondern vielmehr vom Mangel daran.

allgemeine, von den Beschlüssen der staatlichen Entscheidungsträger unabhängig geltende Regeln umsetzen kann oder nicht. Sobald der Staat diesen Erwartungen nicht nachkommt, sobald er also nicht fähig ist, die Beachtung dieser Regeln zu gewährleisten, oder sobald er sie gar selbst nicht beachtet, wird ihm die Unterstützung entzogen werden.⁷⁴²

7.3 Die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Chancen der Einzelnen

Für Hayek ist die Behauptung eindeutig falsch, der freie Markt könne eine Zustandsgerechtigkeit umsetzen, die darin bestehen würde, ein gerechtes Verhältnis zwischen der Entlohnung und dem Verdienst wiederzugeben. Im Gegenteil, eine Marktordnung, die auf den Prinzipien der individuellen Freiheit gründet, kann eine Entlohnung, die dem entspricht, was die Menschen als verdienstvoll ansehen, in keiner Weise gewährleisten.⁷⁴³ Der Grund hierfür liegt in der Unsicherheit, welche die individuelle Freiheit unweigerlich mit sich bringt. Aufgrund dieser Freiheit befindet sich die Welt in stetigem Wandel. Dadurch können die Ereignisse nur unvollständig vorausgesehen werden, und viele Erwartungen bleiben unerfüllt.⁷⁴⁴

Dies führt zur Unmöglichkeit innerhalb des Marktes, die Verwendung der Fähigkeiten, die ein Mensch hat, sicherzustellen. Nicht die Fähigkeiten an sich sind diesbezüglich wesentlich, sondern deren Verwendung zum Nutzen der Mitmenschen.⁷⁴⁵ Nur derjenige, der den anderen etwas bietet, das sie benötigen, wird von ihnen die Dinge erhalten, die er für seine eigenen Zwecke für nötig

742 Vgl. RGF, S. 98: „[...] alle Autorität leite sich vom Recht her – [...] in dem Sinn, daß Autorität Gehorsam findet, weil (und solange) sie ein Recht durchsetzt, das als unabhängig von ihr gegeben gilt und auf einer verbreiteten Meinung davon, was rechtens sei, beruht.“

743 Vgl. VF, S. 113 f.: „Darauf wird gewöhnlich geantwortet, daß der freie Markt im großen und ganzen diese Art Gerechtigkeit zustande bringt. Wenn mit Gerechtigkeit jedoch ein Verhältnis der Entlohnung zum moralischen Verdienst gemeint ist, ist das eine nicht vertretbare Behauptung. [...] Die richtige Antwort ist, daß es in einem freien System weder wünschenswert noch durchführbar ist, daß die materielle Entlohnung allgemein dem entsprechen soll, was die Menschen als Verdienst ansehen [...].“

744 Vgl. RGF, S. 106, siehe S. 106, Fußnote 579.

745 Vgl. VF, S. 99: „In viel höherem Maß als je zuvor wird der Erfolg eines Mannes nicht so sehr von seinen speziellen Fähigkeiten an und für sich abhängen, sondern von deren richtiger Verwendung.“ Und vgl. VF, S. 100: „Es gehört zum Wesen einer freien Gesellschaft, daß Wert und Entlohnung eines Menschen nicht von den Fähigkeiten

erachtet.⁷⁴⁶ Eine der wichtigsten Fähigkeiten des Menschen innerhalb einer Gesellschaft der individuellen Freiheit besteht deshalb darin, seinen Mitmenschen seine besonderen Fähigkeiten zur Verfügung zu stellen – Fähigkeiten, die erlernt werden müssen, und die nicht jeder Mensch unbedingt hat.⁷⁴⁷ Die Freiheit im individuellen Sinne meint somit für Hayek keinen idealen Zustand, in dem jeder Mensch seine Fähigkeiten vollkommen entfalten kann.⁷⁴⁸

In einer Gesellschaft der individuellen Freiheit gründet für Hayek der Wohlstand eines jeden nicht auf der Meinung anderer über seine „Würde“. Vielmehr beruht er darauf, inwieweit die anderen sein Können nachfragen. Sein Wohlstand hängt nicht allein von seinem Können ab, sondern auch vom Glück, da es eine Frage des Glücks ist, ob eine Nachfrage für sein Können tatsächlich besteht oder nicht. Aufgrund des Glücks ist es deshalb in einer solchen Gesellschaft nicht möglich, im Voraus sicher bestimmen zu können, wer Erfolg und wer Misserfolg haben wird.⁷⁴⁹

Da die individuelle Freiheit keinen Begriff eines Idealzustands umfasst, bezieht sich nach Hayek der Begriff der Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang vielmehr auf die Einhaltung der geltenden Regeln, Normen und Gesetze. Und diese Regeln und Normen einer gesellschaftlichen Ordnung der individuellen Freiheit zielen nicht auf die Verwirklichung einer konkreten Sachlage ab, sondern sollen abstrakte Merkmale sicherstellen, deren vermehrtes Auftreten allgemein erwünscht ist.⁷⁵⁰

als solchen, sondern von deren erfolgreicher Verwendung in konkreten Dienstleistungen abhängen, die für andere nützlich sind, die sie entgelten können.“

746 Vgl. Kley, 1994, S. 52.

747 Vgl. VF, S. 100 f.: „Man muß sich darüber klar sein, daß wir die Menschen nicht für eine freie Gesellschaft erziehen, wenn wir Spezialisten ausbilden, die erwarten, ‚verwendet‘ zu werden, die unfähig sind, ihre richtige Nische selbst zu finden [...]. So fähig ein Mann in einem speziellen Gebiet sein mag, der Wert seiner Leistungen ist in einer freien Gesellschaft notwendig gering, wenn er nicht auch die Fähigkeit besitzt, sein Können jenen zur Kenntnis zu bringen, die den größten Vorteil daraus ziehen können.“

748 Vgl. Zintl, 1983, S. 174.

749 Vgl. WK, S. 135: „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. Es ist wichtig, daß eine Voraussage darüber unmöglich sein muß, wer Erfolg und wer Mißerfolg haben wird, und daß Belohnungen und Strafen sich nicht nach der Privatansicht eines einzelnen über Würdigkeit und Unwürdigkeit der verschiedenen Personen richten, sondern von dem Können und dem Glück der Betroffenen abhängen müssen.“

750 Vgl. RGF, S. 108: „Die Regeln zielen darauf ab, gewisse abstrakte Merkmale der Gesamtordnung unserer Gesellschaft sicherzustellen, die wir gern in größerem Ausmaß vorhanden wüßten.“

In diesem Zusammenhang richtet sich Hayeks Gerechtigkeitsbegriff gegen Auffassungen von Gerechtigkeit, die sich allein auf die wirtschaftliche und finanzielle Absicherung der Menschen beziehen. Für ihn können im Rahmen seines Begriffs der individuellen Freiheit allein die Handlungen der Akteure als „gerecht“ bzw. „ungerecht“ bezeichnet werden, nicht aber die sich daraus ergebenden allgemeinen Sachlagen. Eine solche Sachlage als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen, ist nach Hayek nur annehmbar, wenn sie gewollt herbeigeführt worden ist. Dies ist allerdings innerhalb einer Ordnung der individuellen Freiheit aufgrund der Spontaneität dieser Ordnung nicht möglich.

Eine Sachlage mag zwar als solche gut oder schlecht sein. Sie ist aber nach Hayeks Auffassung weder gerecht noch ungerecht⁷⁵¹ – außer es ist möglich, eine bestimmte Person oder eine Gruppe von Personen dafür verantwortlich machen zu können, falls er oder sie die Situation herbeigeführt oder zugelassen haben.⁷⁵² Bei den Ereignissen innerhalb einer Organisation kann es daher durchaus einen Sinn ergeben, von einem „gerechten“ oder einem „ungerechten“ Sachverhalt zu sprechen, da sie im Allgemeinen von jemandem zu verantworten sind. Bei einer spontanen Ordnung ist dies allerdings nur sehr begrenzt der Fall: Zwar ist ein Mörder für den Mord verantwortlich, den er begangen hat. Die einzelnen Marktteilnehmer aber sind weder für den Preis verantwortlich, der sich aus ihrem Wettbewerb ergibt, noch für die mögliche Insolvenz ihrer Konkurrenten.

Eine auf der individuellen Freiheit gründende gesellschaftliche Ordnung steht vor einem Stabilitätsproblem. Nach Hayeks Theorie der kulturellen Auslese müssen die gesellschaftlichen Regeln den Lebensumständen entsprechen, da sie sich auf Dauer allein auf Macht, Gewalt und Irreführung stützen könnten oder rein zufällig fortbestehen. Dies bedeutet, sie müssen es den Einzelnen ermöglichen, erfolgreich ihre eigenen Ziele umzusetzen, anderenfalls werden die Menschen auf die Enttäuschung ihrer Erwartungen reagieren. Schließlich ziehen es die Menschen nach Hayek vor, ihre Ziele erfolgreich umzusetzen statt zu scheitern, und ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten und das Ausmaß der von ihnen erreichbaren Ziele auszudehnen statt es begrenzt zu sehen.

751 Vgl. RGF, S. 181: „Streng genommen kann nur menschliches Verhalten gerecht oder ungerecht genannt werden. [...] Eine bloße Tatsache oder ein Sachverhalt, den keiner zu ändern vermag, kann gut oder schlecht sein, aber nicht gerecht oder ungerecht.“

752 Vgl. RGF, S. 181: „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.“

Auch ist jeder Mensch, dessen Fähigkeiten nicht verwendet werden, zwangsläufig unzufrieden,⁷⁵³ und unzufriedene Menschen stellen eine Gefahr für die politische Stabilität dar.⁷⁵⁴ Die Antworten auf eine in diesem Sinne widrige Lage können bewusst oder unbewusst erfolgen; sie können durch Auswanderung oder durch die Änderung der eigenen Verhaltensweisen innerhalb der Gruppe geschehen. In allen Fällen aber gerät die bestehende Ordnung in Bedrängnis und wird unbeständig. Zugleich ist nach Hayeks eigener Ansicht eine Gesellschaft allein erstrebenswert, wenn sie es für zukünftige Generationen ist, zumindest sofern die anfängliche soziale Stellung der Einzelnen nicht durch ihre tatsächliche Herkunft, sondern durch ein Losverfahren bestimmt wurde.⁷⁵⁵

Aus diesem Grund muss die Politik einer freien Gesellschaft für Hayek darin bestehen, die Chancen jedes Einzelnen im Sinne der erfolgreichen Umsetzung seiner Ziele zu gewährleisten.⁷⁵⁶ Dies kann allerdings nicht vollkommen verwirklicht werden. Zwar ist die individuelle Freiheit eine wesentliche Voraussetzung für die erfolgreiche Umsetzung der individuellen Ziele. Zugleich aber enthält sie die Gefahr von Fehlschlägen und führt letztendlich zur Enttäuschung vieler Erwartungen.⁷⁵⁷ Aus diesem Umstand heraus ergibt sich für Hayek als Ziel einer Politik der individuellen Freiheit die Forderung, die Chancen jedes Menschen so

753 Vgl. VF, S. 99: „Es gibt kaum einen empfindlicheren Schmerz als das Gefühl, wie nützlich man für seine Mitmenschen hätte sein können und daß die eigenen Gaben verschwendet waren.“

754 Beispielsweise gibt es für Hayek „nicht viele größere Gefahren für die politische Stabilität als die Existenz eines intellektuellen Proletariats, von Leuten, die nicht wissen, was sie mit ihrer Gelehrsamkeit anfangen sollen.“ (Siehe VF, S. 470.)

755 Vgl. RGF, S. 283: „Die beste Gesellschaft wäre die, in die wir unsere Kinder vorzugsweise gäben, wenn wir wüßten, daß ihre Position darin durch das Los bestimmt würde.“

756 Vgl. RGF, S. 265 f.: „Ziel der Politik in solch einer Gesellschaft [der individuellen Freiheit, N. A.] müßte es sein, für jedes beliebige, unbekanntes Mitglied der Gesellschaft die Chancen, seine, ebenfalls unbekanntes Ziele aussichtsreich zu verfolgen, in gleichem Maße zu erhöhen, und die Anwendung von Zwang (abgesehen von der Besteuerung) auf die Durchsetzung derjenigen Regeln zu beschränken, die bei genereller Anwendung in diesem Sinne jedermanns Chancen zu verbessern versprechen. Eine Politik, die sich der spontanen Ordnungskräfte bedient, [...] muß darauf gerichtet sein, für jeden zufällig ausgewählten einzelnen die Aussichten zu verbessern, daß die Gesamtwirkung aller von dieser Ordnung erforderten Veränderungen seine Chancen zur Erreichung seiner Ziele erhöht.“

757 Vgl. RGF, S. 221: „[...] um den Preis, daß für alle Einzelpersonen und Gruppen das Risiko eines unverdienten Fehlschlags entsteht.“

gut wie möglich zu erweitern. Dies gilt nicht mit Blick auf seine einzelnen Entscheidungen, wohl aber auf längere Sicht.⁷⁵⁸

Nun stellt sich die Frage, was unter Hayeks Begriff der Chancen zu verstehen ist. Es gibt verschiedene Lesarten, die sich auf die unterschiedlichen Betrachtungsweisen Hayeks stützen. So kann er als Befürworter der Freiheit oder aber im Sinne der Maximierung wirtschaftlicher Maßeinheiten, des materiellen Wohlstands und der Wahlmöglichkeiten betrachtet werden. Wird er im letzteren Sinne gelesen, kann sein Gedanke der Chancen, die individuellen Ziele zu verwirklichen, beispielsweise als Maximierung des materiellen Wohlstands oder konkreter des Durchschnittseinkommens gelesen werden.⁷⁵⁹ Für eine solche Interpretation gibt es durchaus Gründe. So betrachtet Hayek den Kapitalismus als Voraussetzung für ein gelingendes Leben,⁷⁶⁰ während der Sozialismus unweigerlich die „Menschheit zu Armut und Tod“ verurteilt.⁷⁶¹ Außerdem verweist er ausdrücklich auf die Möglichkeiten für die Armen, innerhalb der Marktwirtschaft Reichtum zu erlangen.⁷⁶²

Es bestehen allerdings auch Gründe, Hayek primär als Vertreter der individuellen Freiheit zu sehen. Wirtschaftlich geprägte Gedanken wie die der Maximierung des Durchschnittseinkommens oder der Erweiterung der Wahlmöglichkeiten verweisen unweigerlich auf den Begriff der Freiheit als Macht. Gerade dieser Freiheitsbegriff steht im Widerspruch zu dem von ihm bevorzugten Begriff der individuellen Freiheit. Auch grenzt sich Hayek von der üblichen, utilitaristisch geprägten Argumentation zugunsten der Freiheit ab. Schließlich kritisiert er eindeutig den Utilitarismus⁷⁶³ und vermeidet es ebenso, als Begründung der Freiheit die Maximierung individuellen Nutzens oder ähnliches anzugeben.⁷⁶⁴ Auch ver-

758 Vgl. RGF, S. 266: „Das Ziel wird eine Ordnung sein müssen, die jedermanns Chancen so weit wie möglich erhöht – nicht in jedem Augenblick, sondern nur ‚insgesamt‘ und langfristig.“

759 Vgl. Kley, 1994, S. 103 ff.

760 Vgl. Haar, 2009, S. 114.

761 Siehe VA, S. 25.

762 Vgl. WK, S. 136: „Gewiß ist in der Marktwirtschaft die Wahrscheinlichkeit des Reichwerdens für einen Armen weit geringer als für jemanden, der Vermögen geerbt hat. Abgesehen davon aber, daß auch der Arme reich werden kann, ist die Marktwirtschaft das einzige Wirtschaftssystem, in dem dies lediglich vom ihm und nicht von der Gunst der Mächtigen abhängt und in dem niemand ihn an dem Versuch hindern kann, reich zu werden.“

763 Vgl. RGF, S. 169 ff.

764 Vgl. Kukathas, 1990, S. 135.

steht er unter dem Begriff des Fortschritts ausdrücklich weder die Weiterentwicklung von materiellem Wohlstand noch die Steigerung der Wirtschaftsleistung.⁷⁶⁵

Es wäre also widersprüchlich, wenn er die Freiheit als Macht erst einmal kritisieren würde, um ihr dann über seinen Begriff der Chancen letztendlich zuzustimmen. Es liegt daher nahe, Hayeks Begriff der Chancen in Verbindung mit der individuellen Freiheit zu betrachten. Nun gilt die individuelle Freiheit tendenziell als der günstigste Umstand für die Umsetzung der Ziele der Einzelnen. Die Erweiterung der Chancen steht in diesem Zusammenhang nicht mehr in Beziehung zum Umfang der möglichen Ziele. Vielmehr betrifft sie die Aussichten, die frei angestrebten Ziele tatsächlich zu erreichen, und zwar insofern, als ihm dabei andere keine gezielten Hindernisse bereiten, sein Wissen für seine Zwecke zu verwenden.

Stehen nun Kriterien wie die Wahlmöglichkeiten des Einzelnen, sein materieller Wohlstand oder das allgemeine Durchschnittseinkommen nicht mehr im Mittelpunkt von Hayeks Theorie, ändert sich seine Kritik am Sozialismus als der leistungsschwächeren Ordnung. Seine Argumente sind nicht umsonst eher funktional, um auch diejenigen vom Wert der individuellen Freiheit zu überzeugen, die sie an sich nicht befürworten.⁷⁶⁶ Der Verweis auf die Unwirtschaftlichkeit der Unfreiheit kann somit als Argument für seine Leser, nicht aber als sein eigener Schwerpunkt betrachtet werden.

Hayek selbst geht es in der Tat nicht so sehr um den „materiellen Ertrag“.⁷⁶⁷ Vielmehr steht für ihn der „Fortschritt“ als der „Bewegung um der Bewegung willen“ im Mittelpunkt.⁷⁶⁸ Dementsprechend besteht dieser Fortschritt auf gesellschaftlicher Ebene nicht im Erreichen eines Zieles,⁷⁶⁹ wie beispielsweise die Maximierung der Wirtschaftlichkeit oder der Wahlmöglichkeiten. Vielmehr ist es ein „Prozeß der Bildung und Modifikation des menschlichen Intellekts [...], ein] Prozeß der Anpassung und des Lernens, in dessen Verlauf sich nicht nur

765 Ibid. S. 135 f.

766 Vgl. Pies, 2003b, S. 26.

767 Nicht umsonst schreibt Hayek: „[...] es besteht auch kein Grund, eine Beschäftigung, die keinen materiellen Ertrag bringt, nicht als ebenso ehrenwert anzusehen.“ (Siehe VF, S. 154.)

768 Siehe VF, S. 52 f.

769 Vgl. VF, S. 51: „Wenn wir im Zusammenhang mit unseren persönlichen Bemühungen oder organisierter Tätigkeit von Fortschritt sprechen, meinen wir eine Annäherung an ein bekanntes Ziel. Die gesellschaftliche Entwicklung kann nicht in diesem Sinn Fortschritt genannt werden, denn sie wird nicht erreicht, indem die menschliche Vernunft mit bekannten Mitteln ein festes Ziel anstrebt.“

die uns bekannten Möglichkeiten, sondern auch unsere Wertsetzungen und Wünsche ständig ändern.⁷⁷⁰ In diesem Zusammenhang kann eine mangelnde Wirtschaftlichkeit zwar als Hemmnis für den Fortschritt betrachtet werden, ihre Überwindung stellt aber nicht den eigentlichen Grund des menschlichen Wirkens dar. Vielmehr besteht für Hayek der Sinngehalt der individuellen Freiheit und des Lebens im Erwerb und in der Anwendung von Wissen, sprich in einem aktiven Handeln und darin, die eigenen Fähigkeiten zur Vollendung bringen.⁷⁷¹

7.4 Die Aufgaben des Staates

Glück und Zufall mögen zwar innerhalb einer Gesellschaft unweigerlich auf den Erfolg oder Misserfolg der Handlungen einwirken. Zugleich aber muss es nach Hayek für den Einzelnen möglich sein, Erwartungen über die Ereignisse im Allgemeinen und über die Handlungen seiner Mitmenschen im Besonderen bilden zu können. Diese Erwartungen dürfen für gewöhnlich nicht enttäuscht werden, da sie anderenfalls nicht die notwendige Grundlage für erfolgreiche Entscheidungen und Handlungen sein können. Allein so kann der Einzelne Entscheidungen fällen und entsprechend handeln. Ein Beispiel sind die Erwartungen an den Vertragspartner, den geschlossenen Vertrag einzuhalten. Die wesentliche Aufgabe des Staates besteht deshalb darin, gewisse Erwartungen zu schützen, welche die Einzelnen gegenüber ihren Mitmenschen haben.

Dieser Schutz soll allerdings nicht zu einem Verzicht auf die Freiheit der Einzelnen führen. Er kann daher nie allen Erwartungen gelten. Die Freiheit führt unweigerlich zu unvorhergesehenen Ereignissen und Handlungen und einer sich immer wieder wandelnden Umwelt. Unter diesen Umständen ist es nicht möglich, alle Erwartungen zu schützen, sofern die Freiheit mit ihren Vorzügen beibehalten werden soll.⁷⁷² Andererseits können wir nach Hayek gerade in einer von Ungewissheit geprägten Welt „ein gewisses Maß an Stabilität und somit Vorhersagbarkeit des Gesamtergebnisses sämtlicher Tätigkeiten nur dann erreichen, wenn wir jedem einzelnen gestatten, sich an das, was er in Erfahrung bringt, in

770 Siehe VE, S. 51.

771 Vgl. Kukathas, 1990, S. 138.

772 Vgl. RGF, S. 105: „[...] der Schutz vor der Enttäuschung von Erwartungen, den das Gesetz geben kann, [ist] immer nur der Schutz mancher Erwartungen, aber nicht aller. Ja, ein gewisser Schaden, der anderen wissentlich zugefügt wird, ist sogar wesentlich für die Erhaltung einer spontanen Ordnung: Das Gesetz untersagt die Gründung eines neuen Unternehmens selbst dann nicht, wenn sie in der Erwartung erfolgt, daß sie zum Ruin eines anderen führen werde.“

einer Weise anzupassen, die für andere unvorhersehbar sein muß.⁷⁷³ Die Freiheit wird somit zum Garanten ihrer eigenen Stabilität.

Wenn nicht alle, sondern nur einige Erwartungen geschützt werden sollen, kann dieser Schutz allein mit Hilfe gemeinsamer Regeln, nicht aber durch Befehle umgesetzt werden.⁷⁷⁴ Der Staat erfüllt seine Aufgabe, indem er Gesetze festlegt und ihre Einhaltung gewährleistet. Um beim eben genannten Beispiel zu verbleiben: Sollte einer der Vertragspartner den Vertrag brechen, würde der Staat eingreifen, sei es zivilrechtlich auf Antrag der geschädigten Seite, sei es strafrechtlich, sofern eine betrügerische Absicht vorliegt. Da die Gesetze die individuelle Freiheit und die damit verbundenen gesellschaftlichen Vorteile fördern sollen, müssen sie allgemeingültig sein.⁷⁷⁵ Sie dürfen nicht den Zielen bestimmter Personen oder Gruppen dienen,⁷⁷⁶ sondern müssen allen bei der Umsetzung ihrer Zwecke behilflich sein.⁷⁷⁷ Erreicht werden soll ein Zustand, in dem die Regeln zu einem Verfahren führen, das keine Einflussmöglichkeit für den Staat auf die Vorteile einzelner Gruppen oder Personen zulässt.⁷⁷⁸

Die Regeln müssen darauf abzielen, die Erwartungen zu schützen, dank derer im Allgemeinen, nicht aber unbedingt in jedem Einzelfall bestimmte Eigenschaften der Ordnung langfristig gewährleistet werden.⁷⁷⁹ Allein so werden die Aussichten jedes Einzelnen langfristig gesehen, wenn auch nicht hinsichtlich jedes einzelnen Moments erhöht. Wesentlich sind in der Tat ihre Auswirkungen im Laufe der Zeit, nicht aber in jedem einzelnen Moment. Immer wieder sich er-

773 Siehe RGF, S. 106.

774 Vgl. RGF, S. 344: „Gesetzgebung im eigentlichen Sinne sollte immer eine Verpflichtung sein, nach formulierten Grundsätzen zu handeln, nicht eine Entscheidung darüber, wie in einem Einzelfall zu handeln sei.“

775 Vgl. Batthyány, 2007, S. 86.

776 Vgl. WK, S. 102 f.: „[...] in Gestalt von formalen Rechtsnormen festgelegt werden, die nicht auf die Wünsche und Bedürfnisse bestimmter Menschen zugeschnitten sind. [...] daß man unmöglich wissen kann, ob sie bestimmten Menschen mehr nützen als anderen.“

777 Vgl. RGF, S. 344: „[...] die resultierenden Gesetze müssen darauf abzielen, unbekannt Personen bei der Verfolgung ihrer ebenfalls unbekannt Ziele zu helfen.“

778 Vgl. RGF, S. 221 f.: „Es geht schlicht darum, daß wir der Beibehaltung und Durchsetzung einheitlicher Regeln für ein Verfahren zustimmen, [...] mit dessen] Billigung [...] die Entlohnung verschiedener Gruppen und Einzelpersonen bewußter Kontrolle entzogen [wird].“

779 Vgl. RGF, S. 344: „[...] Gesetzgebung, N. A.] muß daher im wesentlichen auf langfristige Wirkungen abzielen und auf eine Zukunft ausgerichtet sein, deren Umstände im einzelnen noch nicht bekannt sind [...].“

gebender momentaner Schaden muss hingenommen werden, da der Versuch, jeden Einzelschaden zu verhindern oder zu ersetzen, unweigerlich zu einem Allgemeinschaden führen würde, der weitaus größer wäre als die Einzelschäden zusammengenommen.⁷⁸⁰ Nur so kann die Wahrscheinlichkeit erfüllter Erwartungen vergrößert werden. Zudem wird die Aneignung und Verwendung von Wissen insoweit ermöglicht, wie es der Schutz nicht aller, aber der meisten Erwartungen zulässt. Freilich impliziert dies unweigerlich auch die Enttäuschung von Einzel-erwartungen.⁷⁸¹

Diese Regeln müssen eine gewisse Zeitlang gelten, um ihre Wirkung entfalten zu können.⁷⁸² Der Schutz und die sich daraus ergebenden Verpflichtungen der Handelnden ihren Mitmenschen gegenüber müssen allerdings im Bezug zu den Fähigkeiten der Handelnden stehen. Um wirkungsvoll sein zu können, dürfen die Regeln keine Forderungen an Einzelne stellen, die diese weder geistig noch körperlich erfüllen können.⁷⁸³ Schließlich gründet die Fähigkeit, die Regeln zu beachten, auf einer gewissen Auffassungsgabe und auf der Fähigkeit, das erwor-

780 Vgl. RGF, S. 178: „Wir wissen häufig, daß eine gewisse Art zu handeln oft schädlich sein wird, aber weder wir (noch der Gesetzgeber) noch der Handelnde werden wissen, ob das in einem bestimmten Einzelfall so sein wird. Wenn wir daher die Art von Handlungen zu definieren versuchen, die wir vermieden haben wollen, so wird es uns in der Regel nur gelingen, sie so zu definieren, daß sie die meisten Fälle umfaßt, in denen sie schädliche Wirkungen haben wird, aber auch viele, in denen das nicht so sein wird.“

781 Vgl. VF, S. 40: „So weit wie möglich sollte es unser Ziel sein, die Einrichtungen so zu verbessern, daß die Wahrscheinlichkeit richtiger Voraussicht vergrößert wird. Vor allem aber sollten wir die größtmögliche Gelegenheit schaffen, daß unbekannte Individuen Tatsachen erfahren, die wir selbst noch nicht kennen, und sie von diesen Kenntnissen in ihrem Handeln Gebrauch machen können.“

782 Vgl. RGF, S. 179: „Regeln sind ein Mittel, um mit unserer Unwissenheit hinsichtlich der Wirkungen bestimmter Handlungen fertig zu werden, und die Wichtigkeit, die wir diesen Regeln beimessen, beruht sowohl auf der Größenordnung des möglichen Schadens, den sie verhindern helfen, als auch auf dem Grad der Wahrscheinlichkeit, mit dem er eintritt, wenn sie nicht beachtet werden: Daraus geht hervor, daß solche Regeln ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie lange Zeit hindurch Geltung haben.“

783 Vgl. VF, S. 102: „Da wir dem Menschen Verantwortung zuschreiben, um sein Handeln zu beeinflussen, sollte sie sich nur auf jene Folgen seines Handelns beziehen, die er nach menschlichem Ermessen voraussehen und unter normalen Umständen in Betracht ziehen kann. Um wirkungsvoll zu sein, muß die Verantwortlichkeit sowohl bestimmt als auch begrenzt sein und sowohl den intellektuellen als auch den emotionellen menschlichen Fähigkeiten angemessen sein.“

bene Wissen bei den eigenen Entscheidungen zu berücksichtigen.⁷⁸⁴ Das Ergebnis dieser Entscheidungsprinzipien sollen Regeln sein, die, trotz einzelner Fehlschläge, allgemein eine erfolgreiche Befriedigung der Bedürfnisse der Einzelnen ermöglichen. Regeln sollen möglichst von allen als fair empfunden werden.⁷⁸⁵

Aufgrund dieser Forderung muss eine Gesellschaft, die sich auf die individuelle Freiheit und den damit verbundenen Begriff des Privateigentums beruft, es letztendlich jedem ermöglichen, mit Hilfe seiner Bemühungen solches Eigentum erwerben zu können. Sie muss dies auch gegen den Willen derjenigen durchsetzen, die bereits ein großes Vermögen ihr eigen nennen und durch die Bemühungen anderer Gefahr laufen, einen Teil ihres Wohlstands und ihrer Macht einzubüßen. Wenn die gesellschaftliche Ordnung dies nicht ermöglicht, werden sich selbst diejenigen, die ansonsten für das Prinzip des Privateigentums votieren würden, gegen die Gesellschaft richten.⁷⁸⁶

Die Aufgaben des Staates gehen allerdings weit über die Bestrafung eventueller Gesetzesbrecher hinaus. So betrachtet Hayek auch, inwiefern die finanzielle Absicherung der Bürger und ihre Bildung Aufgaben des Staates innerhalb einer Gesellschaft sein können, die auf dem Prinzip der individuellen Freiheit gründet. Er lehnt also staatliche Sozialleistungen nicht ab.⁷⁸⁷ Allerdings ist er gegen die Aufhebung der relativen Armut.⁷⁸⁸ Hinsichtlich der finanziellen Absicherung

784 Vgl. VF, S. 96: „Die Komplementarität von Freiheit und Verantwortlichkeit [...] setzt voraus, daß der Mensch fähig ist, aus Erfahrung zu lernen und sich in seinen Handlungen durch das so erworbene Wissen leiten zu lassen [...]. Ein Mensch, dessen Handeln völlig durch die gleichen, durch Kenntnis der Folgen nicht änderbaren Impulse bestimmt ist [...], könnte nicht in diesem Sinn verantwortlich gemacht werden, weil seine Kenntnis, daß er zur Verantwortung gezogen werden wird, seine Handlungsweisen nicht ändern könnte.“

785 Vgl. Zintl, 1983, S. 216 ff.

786 Vgl. VF, S. 406: „Es ist auch richtig, daß die bestehenden Vermögen desto mehr als ungerechtfertigte Privilegien erscheinen müssen, je weniger es möglich wird, daß jemand ein neues Vermögen erwirbt. [...] Ein System, das auf Privateigentum und persönlicher Verfügung über die Produktionsmittel beruht, setzt voraus, daß solches Eigentum und Verfügungsrecht von jedem erfolgreichen Mann erworben werden kann. Wenn das unmöglich gemacht wird, müssen sogar diejenigen, die andernfalls die bedeutendsten Kapitalisten der neuen Generation geworden wären, zu Feinden der etablierten Reichen werden.“

787 Vgl. Kläver, 2000, S. 255.

788 Vgl. RGF, S. 290: „Armut im relativen Sinn muß natürlich fort dauern (außer in einer völlig egalitären Gesellschaft): Solange es Ungleichheiten gibt, muß einer ganz unten sein.“

unterscheidet er zwei Arten. Die eine benennt er „absolute Sicherheit“. Sie steht für die vollkommene Absicherung des Einkommens eines jeden Einzelnen. Die andere bezeichnet er als „begrenzte Sicherheit“, die den Gedanken eines Mindesteinkommens umfasst.⁷⁸⁹

Hayek spricht sich gegen die absolute Absicherung aus, da dadurch das Einkommen keinen Bezug mehr zum Nutzen der Tätigkeit des Einzelnen für seine Mitmenschen hätte. Es gäbe keinen Anreiz wirtschaftlich-finanzieller Natur mehr, die Bedürfnisse der anderen bei den eigenen Entscheidungen zu berücksichtigen.⁷⁹⁰ Allerdings soll der Anreiz nicht so sehr zur Produktion bestimmter Mengen anregen, die der Einzelne auf dem Markt zur Verfügung stellen soll. Vielmehr soll der Anreiz sich auf die allgemeine Entscheidung auswirken, welcher Tätigkeit der Einzelne nachgeht.⁷⁹¹ Und so gilt es in einer Gesellschaft ohne Marktanreize, das Tätigkeitsfeld des Einzelnen vom zentralen Entscheidungsträger vorgeben zu lassen.⁷⁹²

Hingegen ist Hayek eindeutig für die begrenzte finanzielle Sicherheit eines Mindesteinkommens. Eine gesellschaftliche Ordnung, in der die Menschen die Sicherheit und Unterstützung, die sie innerhalb kleiner lokaler Gruppen empfangen, zugunsten der eigenen Mobilität aufgeben, muss ihnen diese Form des

789 Vgl. WK, S. 156 f.: „Wir sollten von vornherein zwei Arten von Sicherheit auseinanderhalten: die begrenzte, die allen Menschen gewährleistet werden kann und die deshalb kein Vorrecht ist, sondern ein durchaus berechtigter Anspruch, und die absolute Sicherheit, die in einer freien Gesellschaft nicht allen gewährleistet werden kann [...]. Diese beiden Arten von Sicherheit sind: [...] einerseits die Sicherheit eines Mindesteinkommens und andererseits die Sicherheit des besonderen Einkommens, auf das jemand Anspruch zu haben glaubt.“

790 So schreibt Hayek: „Die Unterschiede in der Entlohnung würden dann nicht mehr einen angemessenen Anreiz bedeuten, um den Berufswechsel vorzunehmen, der im Interesse der Gesellschaft wünschenswert wäre [...]“. (Siehe WK, S. 161 f.) Und etwas weiter fügt er hinzu: „Zum mindesten ein sehr großer Prozentsatz der Menschen hat einen äußeren Druck nötig, wenn sie alle ihre Kräfte anspannen sollen.“ (Siehe WK, S. 163.)

791 Vgl. WE, S. 13: „Die wichtigste Funktion der Preise ist aber, daß sie uns sagen, *nicht* wie viel, sondern *was* wir leisten sollen.“

792 Vgl. WK, S. 162: „Aber wenn die Veränderungen in der Verteilung der Menschen auf die verschiedenen Berufe, die in jeder Gesellschaft unausgesetzt erforderlich sind, nicht mehr durch finanzielle ‚Belohnungen‘ und ‚Strafen‘ (die in keinem Zusammenhang mit dem subjektiven Verdienst zu stehen brauchen) bewirkt werden können, muß man sie durch direkte Befehle herbeiführen.“

Schutzes ersetzen.⁷⁹³ Anderenfalls wird es zu Unzufriedenheit, Gewalt und Verzweiflungstaten kommen, sobald die Einzelnen in Situationen geraten, in denen sie Hilfe benötigen.⁷⁹⁴ Eine staatliche Sozialleistung, die jedem Menschen innerhalb der Gesellschaft ein Minimaleinkommen sichert, ist deshalb für Hayek eine Grundvoraussetzung für die Beständigkeit einer Gesellschaft, die auf der individuellen Freiheit gründet.⁷⁹⁵ Zudem haben die Menschen im Sinne der Verteidigung ihrer Eigentums- und allgemeinen Personenrechte einen Anspruch auf eine beträchtliche Unterstützung seitens des Staates, die sich grundsätzlich nicht von den Ansprüchen auf Sozialleistungen unterscheidet.⁷⁹⁶ So richtet sich Hayeks Kritik am Sozialstaat nicht gegen die Umverteilung an sich, sondern gegen ihr Ziel.

Die Sozialleistungen sollen nach seiner Auffassung nicht als Mittel für egalitäre Ziele dienen. Vielmehr entspricht eine Umverteilung nur dann dem Allgemeinwohl, wenn sie einen Ausgleich zwischen den Vorteilen aller darstellt.⁷⁹⁷ Sozialleistungen, wie Hayek sie vorschlägt, sind insofern nicht allein für diejenigen zum

793 Vgl. RGF, S. 361 f.: „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 Fähigkeit einbüßten, sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen.“

794 Vgl. VF, S. 361 f.: „Die Notwendigkeit solcher Einrichtungen in einer Industriegesellschaft ist unbestritten – sei es auch nur im Interesse jener, die Schutz gegen Verzweiflungsakte der Bedürftigen verlangen. Es ist wahrscheinlich unvermeidlich, daß diese Unterstützung nicht lange auf jene beschränkt blieb, die nicht imstande waren, selbst gegen Not vorzugehen (die ‚unschuldig Notleidenden‘, wie sie genannt wurden), und daß der Betrag der Unterstützung, der jetzt in einer verhältnismäßig wohlhabenden Gesellschaft gegeben wird, höher ist, als zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit absolut notwendig ist.“

795 Vgl. Rubeis, 2012, S. 157 f.

796 Vgl. Burczak, 2011, S. 141.

797 Vgl. RGF, S. 156: „Obwohl der Wunsch nach einem bestimmten Kollektivgut ein allgemeiner Wunsch derjenigen sein wird, die davon einen Vorteil haben, wird er selten allgemein für die Gesamtheit der Gesellschaft sein [...] und zum Allgemein-

Vorteil, die sie beziehen, sondern für alle, da sie dazu dienen, Verzweigungstaten vorzuzukommen und somit dem Fortbestand der freiheitlichen Gesellschaft dienen.⁷⁹⁸ Zudem unterscheidet sich Hayek von anderen Befürwortern von Sozialleistungen durch seine Ansicht, dass zentrale Entscheidungsträger nicht dringend benötigt werden, um diese Ziele erfolgreich umsetzen zu können. Im Gegenteil, diese können seitens des Staates größtenteils auch durch abstrakte Regeln erreicht werden,⁷⁹⁹ zumal eine Sozialversicherung nicht unbedingt staatlich sein muss und Hayek vom Gedanken einer Versicherung im Sinne einer Haftpflicht ausgeht, die gegebenenfalls auch nicht-staatlich gestaltet werden könnte.⁸⁰⁰ Dem Staat kommt also die Aufgabe zu, jedem einen gewissen Schutz zu gewährleisten.

Der Grund für diesen Schutz des Einzelnen ist dessen Wissen – das Wissen der Einzelnen bildet schließlich das Kernargument von Hayeks Theorie zugunsten der Freiheit. Jedem sollen so weit wie möglich Gelegenheit geboten werden, sein Wissen verwenden und durch Versuche neues Wissen hervorbringen zu können, das sich dann innerhalb der Gesellschaft verbreiten kann. Deshalb soll der Staat die Hindernisse beseitigen, welche die Einzelnen daran hindern, ihr Wissen zu nutzen. Nicht umsonst spricht sich Hayek gegen staatlich geschützte Wissensmonopole wie „Patente auf Erfindungen, Verlagsrecht“ usw. aus.⁸⁰¹

interesse wird er nur insoweit, als die wechselseitigen und gegenseitigen Vorteile der einzelnen sich ausgleichen.“

798 Vgl. Rubeis, 2012, S. 160.

799 Vgl. FS, S. 50 f.: „Fast alle legitimen Zwecke der Wirtschafts- und Sozialpolitik lassen sich durch solche Regeln erreichen [...]. Es können praktisch alle Ziele der Fabrikgesetzgebung, des Gesundheitswesens und ähnlicher Sicherheitsvorkehrungen so erreicht werden.“

800 Vgl. Rubeis, 2012, S. 159.

801 Vgl. IWO, S. 149: „Das Problem der Verhinderung der Monopolbildung und der Erhaltung des Wettbewerbs erhebt sich viel dringender in bestimmten anderen Gebieten, auf die der Begriff des Eigentums erst in letzter Zeit ausgedehnt wurde. Ich denke hier an die Erweiterung des Eigentumsbegriffs auf Rechte und Privilege wie Patente auf Erfindungen, Verlagsrechte, Schutzmarken und ähnliches. Es scheint mir außer Zweifel zu stehen, daß in diesen Gebieten eine sklavische Anwendung des Begriffs des Eigentums, wie er für materielle Dinge entwickelt wurde, viel dazu beigetragen hat, das Anwachsen der Monopole zu begünstigen, und daß hier drastische Reformen erforderlich sein werden, wenn der Wettbewerb wirksam gemacht werden soll. Insbesondere auf dem Gebiet der industriellen Patente werden wir streng zu prüfen haben, ob die Zusprechung eines Monopolprivilegs wirklich die angemessenste und erfolgreichste Form ist, das Risiko zu belohnen, das die Investition in wissenschaftliche Untersuchung bedeutet.“

Es ist für die Freiheit aller von Vorteil, wenn jeder Mensch in den Besitz von Wissen kommt und dieses nutzen kann. Nun kann Wissen zwar Gegenstand von Tauschhandel werden. Nur können die Menschen, solange sie nicht über ein bestimmtes Wissen verfügen, auch nicht beurteilen, inwieweit es für ihre Lage von Vorteil sein könnte. Wer Wissen als Produkt über den Markt erwerben muss, hat vor dem Kauf keine Informationen darüber, da sie das Produkt selbst darstellen. Der Käufer kann also die wesentlichen Merkmale des Produkts „Wissen“ vor dem Kauf des Produkts nicht kennen, sondern erst durch den Kauf erfahren; anders gesagt, er kann nicht wissen, was er kauft. Allerdings ist es nicht nur für den Einzelnen selbst, sondern auch für andere von Vorteil, wenn er gebildet und informiert ist.⁸⁰² Die Wirkung der Bildung beginnt bereits, indem sie den Menschen auf Fähigkeiten hinweist, die er zwar hat, die er allerdings ohne eine Grundbildung eventuell nicht erkennen und auch nicht weiterentwickeln würde.⁸⁰³ Allerdings ist die Grundlage der Souveränität des Staates die Treue der Bürger.⁸⁰⁴

Aus diesem Grund ist die Einstellung der Bürger gegenüber der Freiheit wesentlich, um die Beständigkeit einer freiheitlichen Ordnung zu gewährleisten. Nur wenn diese die Freiheit als wertvoll betrachten, kann sie bestehen bleiben.⁸⁰⁵ Halten sie die Freiheit dagegen für nicht realisierbar oder gar für eine Bedrohung, kann die individuelle Freiheit und die ihr entsprechende „Herrschaft des Gesetzes“ nicht fortdauernd gewährleistet werden,⁸⁰⁶ da die Macht „auf der Unterstützung gewisser Grundsätze“ gründet.⁸⁰⁷ Aus diesem Grund sind Lebensgewohnheiten und Erziehung der Menschen wesentlich für die Beständigkeit der Freiheit. Sind

802 Vgl. RGF, S. 367: „Obwohl Information und Bildung bestimmten Personen verkauft werden können, werden diejenigen, die beides nicht besitzen, oft nicht wissen, daß es für sie von Vorteil wäre, sie zu erwerben; doch mag es für Dritte von Vorteil sein, wenn sie sie besäßen.“

803 Vgl. RGF, S. 368: „[...] Bildung [erweckt] in denen, die sie erhalten, Fähigkeiten [...], von denen sie nichts wußten. Hier kann es auch oft vorkommen, daß der einzelne nur dann, wenn er in den ersten Phasen Hilfe erfährt, aus eigener Initiative die in ihm angelegten Möglichkeiten weiter zu entwickeln vermag.“

804 Vgl. RGF, S. 95: „Die Bürgertreue aber, das Fundament dieser Souveränität [...].“

805 Vgl. VF, S. 267: „Wenn das Ideal der Herrschaft des Gesetzes ein festes Element der öffentlichen Meinung ist, werden Gesetzgebung und Rechtsprechung ihm immer näher kommen.“

806 Vgl. VF, S. 267: „Aber wenn sie als ein undurchführbares oder sogar unerwünschtes Ideal dargestellt wird und die Menschen aufhören, ihre Verwirklichung anzustreben, wird sie rasch vergehen.“

807 Siehe RGF, S. 341.

sie daran gewöhnt, Befehle auszuführen, statt selbstständig zu entscheiden,⁸⁰⁸ und werden sie dazu erzogen, als Fachpersonal in großen Organisationen und unter der Leitung anderer zu handeln, wird sich ihre Zustimmung zugunsten der Freiheit schnell verringern.⁸⁰⁹ An das Handeln und Leben innerhalb von Organisationen gewöhnt, werden sie die Vorzüge der Freiheit für ihr eigenes Leben nicht erkennen. Sie werden die Unsicherheit fürchten, der sie in einer freien Gesellschaft ausgesetzt sind, zumal es ihnen an der Fähigkeit mangelt, ein gelingendes Leben innerhalb einer freien Gesellschaft zu führen. Sie werden die Sicherheit einer auf Befehlen beruhenden Gesellschaft der Unsicherheit der Freiheit vorziehen.⁸¹⁰

Eine Erziehung und eine Lebenswelt, die von der Ausübung von Fachqualifikationen unter dem Befehl anderer geprägt sind, können somit insbesondere für eine auf der Freiheit aufbauende Gesellschaft keinerlei Grundlage bieten. Im Gegenteil, sie wirken sich destabilisierend auf eine solche gesellschaftliche Ordnung aus. Jemanden im Sinne der Freiheit zu erziehen beinhaltet nach Hayek deshalb insbesondere, den Menschen ihre Angst vor Irrtümern zu nehmen und komplementär dazu ihren Mut zum Experimentieren, sprich zum Fehlerbegehen anzuregen. Fehler dürfen also nicht als ein Übel dargestellt werden, wie es dagegen in einer als Organisation aufgebauten Gesellschaft geschieht. Dort nämlich bedeutet ein Fehler, einen Befehl nicht korrekt ausgeführt zu haben. Dies stellt insofern innerhalb einer Organisation ein Übel dar, als der Befehl die Grundlage dieser Form der gesellschaftlichen Ordnung ist.

Wie wichtig Bildung und Erziehung sind, zeigt sich besonders in Situationen, in denen die Menschen meinen, ihr Wohlergehen sei bedroht. Glauben die Bürger, der freiheitliche Staat sei nicht imstande, die Bedrohung zu überwinden, üben diejenigen eine große Anziehungskraft auf sie aus, die den Eindruck vermitteln, entschlossen der Bedrohung entgetreten zu können.⁸¹¹ Je geringer

808 Vgl. RGF, S. 285: „Ein Grund, warum wir neuerdings ein kräftiges Wiederaufleben des Organisationsdenkens [...] erleben, ist der, daß in ständig zunehmendem Maße Mitglieder der Gesellschaft als Beschäftigte großer Organisationen arbeiten und ihren Begriffshorizont auf das beschränkt finden, was die interne Struktur solcher Organisationen verlangt.“

809 Vgl. VF, S. 100 f., siehe S. 136, Fußnote 747.

810 Vgl. VF, S. 24, siehe S. 107, Fußnote 581.

811 Vgl. WK, S. 175 f.: „Wir müssen uns hier für einen Augenblick in die Zeit unmittelbar vor der Unterdrückung der Demokratie und der Einführung des totalitären Regimes zurückversetzen. Dieses Stadium wird beherrscht von dem allgemeinen Verlangen nach schnellem und entschlossenem Handeln der Regierung und von

der Bildungsgrad und die geistige Unabhängigkeit eines Menschen sind,⁸¹² desto mehr kann sich diese Anziehungskraft voraussichtlich entfalten.⁸¹³ Die Erziehung zum eigenständigen Handeln und eine allgemeine, weitreichende Bildung erweisen sich daher als ein wesentlicher Bestandteil jeder Gesellschaft, die auf der individuellen Freiheit aufbauen möchte. So sind sie besonders in Krisenzeiten eine notwendige Voraussetzung für den Fortbestand der Freiheit. Darüber hinaus spricht sich Hayek für die staatliche Unterstützung der wissenschaftlichen Forschung und Lehre aus, da nach seiner Auffassung der Markt nicht imstande wäre, dies im Interesse der Gemeinschaft ausreichend zu gewährleisten.⁸¹⁴

Diese Auffassung Hayeks darf allerdings nicht als Zustimmung zur Förderung einer höheren Bildung zugunsten aller Menschen missverstanden werden. Im Gegenteil wäre für ihn eine allgemeine Förderung weder im Sinne der gesellschaftlichen Entwicklung noch unbedingt zum Vorteil der Einzelnen selbst.⁸¹⁵ Leicht könnten Umstände eintreten, unter denen eine große Anzahl von Menschen eine höhere Bildung genießt, zugleich aber nicht genügend ent-

der Unzufriedenheit mit dem langsamen und schwerfälligen demokratischen Geschäftsgang, was dazu führt, daß ein Handeln unter allen Umständen gefordert wird. In einem solchen Augenblicke übt der Mann oder die Partei, die stark und entschieden genug zu sein scheinen, um ‚durchzugreifen‘, die größte Anziehungskraft aus [...].“

812 Vgl. WK, S. 177 f.: „[...] im allgemeinen mit höherer Bildung und Intelligenz der Individuen auch ihre Ansichten und Geschmacksrichtungen differenzierter werden und es damit für sie immer schwerer wird, sich auf eine bestimmte Rangordnung der Werte zu einigen. Umgekehrt müssen wir, wenn wir einen hohen Grad von Gleichförmigkeit oder nur Ähnlichkeit der Anschauungen finden wollen, in die niederen geistig-moralischen Regionen hinabsteigen, in denen die primitiveren und gemeineren Instinkte und Geschmacksrichtungen vorherrschen. [...] d. h. diejenigen, die am wenigsten geistige Originalität und Unabhängigkeit besitzen [...].“

813 Vgl. WK, S. 178: „Jener Diktator nämlich wird alle Gefügigen und Leichtgläubigen für sich gewinnen, die keine starken eigenen Überzeugungen haben, aber bereit sind, ein konfektioniertes System von Werten anzunehmen [...].“

814 Vgl. VF, S. 469: „Die Vorteile, die eine Gemeinschaft durch ihre Wissenschaftler und Gelehrten erhält, können nicht nach dem Preis bemessen werden, zu dem diese Männer einzelne Leistungen verkaufen können, da ihr Beitrag zum großen Teil allen frei verfügbar wird.“

815 Vgl. VF, S. 469: „Es ist jedoch etwas anderes, zu meinen, daß alle, die die geistigen Fähigkeiten für ein höheres Studium haben, einen Anspruch darauf haben. Es ist keineswegs evident, daß es im allgemeinen Interesse liegt, es allen besonders Be-

sprechende Arbeitsmöglichkeiten vorhanden wären. Dies wiederum würde zu Enttäuschung bei vielen von ihnen führen, woraus widrige Auswirkungen auf die politische Stabilität innerhalb der Gesellschaft entstehen könnten.⁸¹⁶ Diesem Standpunkt Hayeks könnte entgegnet werden, es könnte genauso ungünstige Auswirkungen auf die Stabilität haben, wenn es den Fähigen nicht möglich wäre, ihre Fähigkeiten innerhalb eines höheren Studiums anzuwenden. Gerade deshalb aber spricht er sich ausdrücklich dagegen aus, „ein solches Studium [...] zum normalen oder vielleicht ausschließlichen Weg zu höheren Stellungen“ zu machen.⁸¹⁷

Die Rechte, die jedem Einzelnen zustehen, sollen für Hayek allerdings nicht ohne Weiteres auf Gruppen ausgedehnt werden. Er verweist unter anderem ausdrücklich auf Gewerkschaften, aber auch auf Körperschaften allgemein und auf Aktiengesellschaften insbesondere. Im Gegenteil, die Aufgabe des Staates besteht gerade darin, den Einzelnen vor großen Gruppen zu schützen.⁸¹⁸ Dabei erkennt Hayek das Problem der Größe solcher organisierter Gruppen – wie beispielsweise Unternehmen –, die Politik zu ihren Gunsten beeinflussen zu können. Er hofft dabei, solche Situationen umgehen zu können, indem er dem Staat die Macht nimmt, einzelne Gruppen zu begünstigen.⁸¹⁹ Nun merkt Hayek an, wie Gruppen und private Gesellschaften eine wirtschaftliche Größe erreichen können, die den Staat dazu nötigt, sie der Stabilität der Gesellschaft wegen bei einer möglichen

gaben zu ermöglichen, Gelehrte zu werden, oder daß alle diese durch ein solches Studium materiell gewinnen würden [...].“

816 Vgl. VF, S. 470, siehe S. 138, Fußnote 754.

817 Siehe VF, S. 469.

818 Vgl. IWO, S. 152: „Das Hauptgebiet, auf dem diese Probleme auftreten und von dem aus ich meinen Standpunkt am besten illustrieren kann, ist das Körperschaftsrecht und insbesondere das Recht der Aktiengesellschaft. [...] Ich glaube, daß im allgemeinen die Freiheit der natürlichen Personen keineswegs dahin ausgedehnt werden muß, daß die gleichen Rechte auch allen Gruppen von Individuen zugestanden werden, und daß es gelegentlich die Pflicht des Staates sein kann, den Einzelnen gegen organisierte Gruppen zu schützen.“

819 Vgl. RGF, S. 388: „Soweit Unternehmen die Macht haben, Gruppen von Individuen Vorteile zu verschaffen, wird die bloße Größe auch zu einer Quelle der Beeinflussung des Staates werden und somit Macht sehr fragwürdiger Art erzeugen. Wir werden gleich sehen, daß man sich vor solchem Einfluß, der weit bedenklicher ist, wenn ihn Interessenverbände ausüben, als wenn er vom größten Einzelunternehmen ausgeht, nur schützen kann, wenn man dem Staat die Macht nimmt, bestimmte Gruppen zu begünstigen.“

Zahlungsunfähigkeit zu unterstützen.⁸²⁰ Aufgrund des Schutzes der Einzelnen gegenüber solchen Gruppen und im Sinne der Beständigkeit der Gesellschaft und des Staates selbst aber muss das unbegrenzte Anwachsen einzelner Gesellschaften mit Hilfe geeigneter Gesetze erschwert werden.⁸²¹

820 Vgl. RGF, S. 388: „Wir müssen schließlich einen weiteren Fall anführen [...]: nämlich den, daß der Staat es sich wegen der Folgen für ein großes Unternehmen nicht leisten kann, ein solches zahlungsunfähig werden zu lassen.“

821 Vgl. IWO, S. 153: „Es sind triftige Gründe, die es wünschenswert machen, das Gesellschaftsrecht so zu gestalten, daß es das unbegrenzte Anwachsen einzelner Gesellschaften erschwert [...].“

III. Freiheit, Erkenntnis und die Stabilität des Staates bei Spinoza und Hayek

8. Erkenntnis und Freiheit bei Spinoza und Hayek

In den ersten beiden Abschnitten wurden die Theorien Spinozas und Hayeks dargelegt. In den nächsten zwei Kapiteln sollen nun ihre Theorien verglichen werden. Da bei beiden die erkenntnistheoretischen Überlegungen grundlegend für ihren jeweiligen Freiheitsbegriff sind, beginnt dieser Teil im achten Kapitel mit der Gegenüberstellung ihrer Erkenntnistheorien und geht daran anschließend zum Vergleich ihrer Freiheitsbegriffe über. Schließlich wird im neunten und letzten Kapitel dieser Arbeit der Frage nachgegangen, inwieweit bei ihnen Argumente für die These gefunden werden können, wonach die Freiheit der Bürger Bedingung für die Stabilität des Staates ist. Zudem werden auch ihre Darstellungen eines auf der Freiheit der Einzelnen gründenden Staates verglichen.

Das achte Kapitel beginnt mit der Gegenüberstellung zwischen Spinozas und Hayeks Erkenntnistheorie, an die sich ihr Freiheitsbegriff anschließt. Den Anfang bildet der Vergleich zwischen Spinozas Begriff der Vernunftkenntnis und Hayeks These, die aus der kulturellen Auslese hervorgehenden gesellschaftlichen Regeln würden Wissen über die Lebensumstände der Menschen darstellen. Es zeigt sich dabei, wie Spinoza die Regeln insofern nicht als Wissen betrachten würde, da sie aufgrund der mangelnden bewussten Überprüfbarkeit keine zuverlässige Grundlage für das Handeln darstellen. Das Kapitel befasst sich daher, daran anschließend, mit dem Vergleich zwischen der von Hayek behandelten Problematik der individuellen Lebenserfahrung als praktischem Wissen und Spinozas Erkenntnistheorie. Auch hier erscheint aus Sicht von Spinozas Theorie die Lebenserfahrung nicht als zuverlässig, sondern vielmehr als fehlerhaft.

Es zeichnet sich hier also erst einmal ein wesentlicher Unterschied im jeweiligen erkenntnistheoretischen Schwerpunkt ab. Während Spinoza die bewusste Vernunftkenntnis als Bezugspunkt ins Zentrum seiner Überlegungen stellt, verweist Hayek kritisch auf ihre Grenzen. Er stellt ihr den Begriff eines praktischen Wissens gegenüber, dessen grundlegendes Merkmal gerade darin besteht, in weitreichenden Teilen unbewusst zu sein. Dadurch hebt jeder der beiden einen Aspekt der Erkenntnis hervor, um zugleich den gegenüberliegenden zu wenig zu beachten. So läuft Spinoza Gefahr, die Möglichkeiten der Vernunft überzubewerten und dabei die Wichtigkeit der praktischen Erfahrung zu vernachlässigen, während auf Hayek das Gegenteil zutrifft. Eine Verknüpfung der beiden ist allein schon deshalb durchaus begründet.

Dieser Unterschied erscheint allerdings weitreichender, als er bei genauerer Betrachtung tatsächlich ist. Dies zeigt der Vergleich zwischen Spinozas Begriff der Vernunft und Hayeks Auffassung von Abstraktion. Eingeleitet durch Hayeks Wissenschaftsbegriff offenbart sich, wie er Wissen stets im Sinne von Abstraktion versteht. Nun sind Abstraktionen für ihn nichts anderes als Muster. So spricht Hayek von Situationsmustern, denen Handlungsmuster entsprechen. Diese Muster sind allgemein gefasst, da sie weder Einzelheiten enthalten noch im Bezug zu den Feinheiten der Umwelt stehen. Dagegen müssen sie dem Allgemeinen innerhalb der Wirklichkeit, wie beispielsweise den Naturgesetzen, gerecht werden, damit die Handlungen der Menschen zum Erfolg führen. Dadurch aber entsprechen sie insofern Spinozas Begriff der Vernunft, wie sie die Erkenntnis des Allgemeinen darstellen. Es besteht letztendlich bei beiden die Gleichsetzung zwischen den Begriffen des Wissens, der Erkenntnis und der Handlungsregeln im Zusammenhang mit den Lebenssituationen.

Der erkenntnistheoretische Unterschied zwischen Spinoza und Hayek reduziert sich dadurch auf die gegenseitige Auffassung hinsichtlich der bewussten Betrachtungsweise. Spinoza bevorzugt die bewusste Erkenntnis, da sie vor dem Handlungsakt mit Hilfe von Reflexion, wissenschaftlichen Experimenten und dem Austausch mit anderen auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht werden kann. Beim unbewussten Wissen Hayeks geschieht die Überprüfung dagegen unweigerlich durch die Handlung selbst. Sollte das Wissen fehlerbehaftet sein, führt dieser Mangel leicht zum Misserfolg. Aufgrund dieser Unzuverlässigkeit zieht Spinoza das bewusste Wissen dem unbewussten entschieden vor. Hayek dagegen beachtet diesen Mangel nicht näher. Er vertritt damit implizit die Auffassung, der Lernprozess als Wettbewerb der Muster würde im Laufe der Zeit die Gefahr von Fehlern auf ein akzeptables Mindestmaß reduzieren.

An der Gegenüberstellung der Erkenntnistheorien schließt sich in diesem Kapitel die der Freiheitsbegriffe an. In diesem Zusammenhang erweist sich bei beiden der Begriff der Freiheit letztendlich als die Freiheit des Einzelnen, Wissen zu erwerben und anzuwenden. Dieses Wissen besteht im Wesentlichen aus Handlungsweisen, die den Lebenssituationen der Menschen entsprechen. Zwar sieht Hayek die Freiheit erst einmal im Sinne der Abwesenheit von Zwang und Irreführung durch andere. Dennoch führt er auch den Begriff der Verantwortung als individuelle Befähigung des Einzelnen an, das erworbene Wissen von sich aus tatsächlich anzuwenden. Spinoza betont nun seinerseits die Freiheit des Einzelnen im Sinne der Überwindung der eigenen Leidenschaften. Die Überwindung der eigenen Leidenschaften und die Verantwortung als Fähigkeit stellen eine Parallele zwischen den Begriffen beider her.

Spinoza seinerseits beachtet durchaus auch die Frage nach der Rolle der Mitmenschen im Zusammenhang mit der Fähigkeit, Erkenntnis zu erwerben und anzuwenden. Dennoch unterscheiden sie sich in der Bedeutsamkeit, die sie dem äußeren Umfeld beimessen. Während für Hayek die Frage nach dem Einfluss der Mitmenschen wesentlich, die der inneren Befähigung zwar von Wichtigkeit, aber nachrangig ist, gilt für Spinoza das genaue Gegenteil. Auch besteht ein weiterer Unterschied in der Art des Wissens, auf das sie sich beziehen. Hayek beruft sich stets auf das praktische und zugleich unbewusste Wissen, Spinoza dagegen auf die bewusste Vernunftkenntnis. Während in diesem Zusammenhang für Spinoza ein Fehler als Auswirkung eines Erkenntnismangels stets Ausdruck von Unfreiheit ist, umfasst der Begriff bei Hayek durchaus auch die Freiheit, sich irren zu können. So betrachtet Spinoza, die Möglichkeiten der bewussten Vernunftkenntnis betonend, das unbewusste Wissen als vom Irrtum gekennzeichnet und somit als Ausdruck von Unfreiheit. Hayek dagegen, sich vor allem auf die Grenzen der Vernunft beziehend, sieht im Erwerb und der Anwendung von praktischem Wissen ausdrücklich ein Zeichen von Freiheit.

8.1 Spinozas und Hayeks erkenntnistheoretische Überlegungen

8.1.1 Hayeks These der Regeln als Wissen und Spinozas Erkenntnistheorie

Mit Hilfe seiner Theorie der kulturellen Auslese begründet Hayek die These, die Regeln der gemeinsamen Kultur seien als Ergebnis dieser Auslese ein unausgesprochenes und somit implizites Wissen über die Lebensumstände der Menschen, die sie anwenden. Sie gelten ihm als Wissen über diese Lebensumstände, weil im Zuge der Auslese die Regeln, die diesen Umständen weniger entsprechen, tendenziell von den Regeln verdrängt werden, die angepasster sind. Da einerseits spontan hervorgekommen und nicht Ergebnis bewussten rationalen Denkens und andererseits wesentlich für den Erfolg des Zusammenlebens, wird der Begriff des impliziten Wissens zur Grundlage für Hayeks Kritik am Rationalismus und am Sozialismus: Ein solches Wissen widerlegt für ihn die Überzeugung, allein bewusstes, rationales Denken und Planen könne konsequent zum Erfolg führen und als Wissen gelten.

Für Hayeks Theorie der kulturellen Auslese ist der Begriff der Ordnung grundlegend. Nicht umsonst ist es sein Anliegen, zwei Gesellschaftsordnungen, die des Kapitalismus gegenüber der des Sozialismus, gegeneinander abzuwägen, um die Vorteile eines kapitalistischen Marktes bei der Umsetzung der individuellen

Ziele gegenüber einer sozialistischen Planwirtschaft zu verdeutlichen. Ein allgemeiner Begriff von „Ordnung“ kann indessen auch in Spinozas Werk *Ethik* erkannt werden, dessen Untertitel *In geometrischer Ordnung dargestellt* lautet, der durchaus mit dem Ordnungsbegriff Hayeks vergleichbar ist: Bei beiden bildet eine Ordnung die Voraussetzung, um die ihr entsprechende Wirklichkeit erkennen⁸²² und in diesem Bezugsfeld erfolgreich Entscheidungen treffen zu können.

Zwar lassen sich Hayeks begriffliche Trennung zwischen spontaner Ordnung und Organisation und die dazugehörenden Begriffe der negativen und positiven Regeln innerhalb der Begrifflichkeiten Spinozas nicht wiederfinden. Dennoch gibt es auch bei Spinoza Beschreibungen von Vorgängen, die innerhalb Hayeks Begrifflichkeiten als spontane Ordnung gelten würden. Ein Beispiel ist seine Darstellung einer möglichen politischen Entwicklung von der Demokratie zur Aristokratie und schließlich zur Monarchie. Eine Demokratie wird zunächst aufgrund von Zuwanderung zu einer Aristokratie, in der die Zuwanderer und ihre Nachkommen weniger politische Rechte innehaben als der primäre Bevölkerungsteil. Später dann, durch Entwicklungen innerhalb dieses Bevölkerungsteils, wird die Aristokratie schließlich zur Monarchie.⁸²³ Das Ergebnis der beschriebenen Ent-

822 Vgl. Rodríguez Rivarola, 2007, S. 14.

823 Vgl. TP, VIII, § 12: „Menschen sind nämlich, wie gesagt, von Natur aus Feinde, und zwar so sehr, daß sie ihre Natur selbst dann behalten, wenn sie über Gesetze vereinigt und eng miteinander verbunden sind. Meines Erachtens verwandeln sich deshalb Demokratien in Aristokratien und diese schließlich in Monarchien. Denn ich bin fest davon überzeugt, daß die meisten aristokratischen Staaten ursprünglich demokratisch waren; eine Menschenmenge [*multitudo*, N. A.] auf der Suche nach einem Aufenthaltsort hat nämlich, wenn sie ihn gefunden und bebaut hat, an dem Recht zu regieren immer so festgehalten, daß es allen gleichermaßen und damit ihr als ganzer zukommt, weil niemand einem anderen die Herrschaft freiwillig überläßt. Obschon nun ein jeder dieser Gemeinschaft es für billig hält, daß dasselbe Recht, das ein anderer gegen ihn hat, er auch gegen jenen hat, hält er es gleichwohl für unbillig, daß die zuziehenden Fremden das gleiche Recht wie sie selber in einem Staat haben, den sie mit soviel Mühe sich verschafft und um den Preis ihres Blutes sich zu eigen gemacht hatten. Damit geben sich auch die Fremden ihrerseits zufrieden, die ja eingewandert sind, nicht um politisch tätig zu sein, sondern um ihren Privatgeschäften nachzugehen, und die es für ein genügendes Zugeständnis halten, wenn man ihnen nur die Freiheit zugesteht, diesen Geschäften ungefährdet nachzugehen. Mittlerweile wächst aber die Bevölkerung durch die Zuwanderung der Fremden, die nach und nach die Sitten der ursprünglichen Siedler annehmen, bis sie sich schließlich von ihnen nur noch dadurch unterscheiden, daß sie des Rechts, zu Ehrenstellen zu gelangen, beraubt sind. Und während ihre Zahl von Tag zu Tag steigt, sinkt andererseits die der Bürger aus vielen Gründen; oft sterben ja Familien aus, andere werden wegen

wicklung entspricht insofern einer spontanen Ordnung im Sinne Hayeks, weil sowohl die Wandlung von der Demokratie zur Aristokratie als auch die von der Aristokratie zur Monarchie nicht geplant, sondern im Gegenteil ungewollt und spontan verläuft.

Die Frage nach der Dynamik des Zusammenspiels der Kulturen ist bei Hayek Teil seiner Kritik an der zentralen Planwirtschaft. Grundlage dieser Theorie der kulturellen Auslese ist seine These des Menschen als Regelwesen. Hier besteht eine gewisse Parallele zwischen Hayek und Spinoza. Die Regeln, die der Einzelne befolgt, sind nach Hayeks Auffassung teils angeboren, teils ergeben sie sich aus den Gewohnheiten, die er sich selbst angeeignet hat. Vor allem aber handelt es sich um Regeln, die er mit anderen teilt, da sie von der gemeinsamen Kultur herrühren, in die der Einzelne hineingeboren ist. Der Einzelne übernimmt sie dabei, indem er seine Mitmenschen nachahmt.⁸²⁴

Ähnlich können die im dritten Teil von Spinozas *Ethik* beschriebenen Gesetze der menschlichen Natur durchaus als „angeborene Regeln“ im Sinne Hayeks gedeutet werden. Zudem beschreibt Spinoza, wie sich die „Völker [...] nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und der Gesetze, unter denen sie leben und regiert werden“, unterscheiden.⁸²⁵ Und schließlich findet sich in seiner These der „Imitation der Affekte“⁸²⁶ eine Entsprechung zu Hayeks Theorie der Nachahmung von Regeln, wenn er schreibt: „Wir werden streben, auch all das zu tun, von dem wir uns vorstellen, daß Menschen es mit Freude anblicken, und andererseits wird es uns zuwider sein, das zu tun, von dem wir uns vorstellen, daß es Menschen zuwider ist.“⁸²⁷ Aber selbst wenn für Spinoza in gewisser Weise der Mensch von Natur aus ein „Regelwesen“ ist, betrachtet er diese Natur im Gegensatz zu Hayek eher als nachteilig für die Menschen, weil eine spontane Regelentwicklung nicht auf bewusster Reflexion beruht.

Hayek stellt nun, in Verbindung mit seiner Kritik am Sozialismus, die kulturelle Entwicklung ähnlich der Entwicklung eines Marktes dar. Wie sich die

krimineller Vergehen von Ämtern ausgeschlossen, und sehr viele kümmern sich wegen ihrer knappen Vermögensverhältnisse nicht um die Staatsgeschäfte, während unterdessen die Mächtigeren auf nichts anderes aus sind als allein zu herrschen. Und so kommt nach und nach die Regierungsgewalt in die Hände weniger Männer und schließlich durch Cliquenwirtschaft in die eines Einzigen.“

824 Vgl. RGF, S. 79 f., siehe S. 89, Fußnote 471 u. vgl. RGF, S. 19, siehe S. 92, Fußnote 491.

825 Siehe TTP, III, S. 53.

826 Vgl. Moreau, 2006, S. 183.

827 Siehe E, III, Lehrsatz 29.

Unternehmen auf dem Markt mit ihren Produkten und Produktionsweisen untereinander im Wettstreit befinden, so stehen die Kulturgruppen im Rahmen der kulturellen Auslese in einem Wettkampf ihrer jeweiligen Regelordnungen gegeneinander. Wesentlich ist dabei, wie nach Hayeks Darstellung das Ergebnis dieses Wettbewerbs spontan und dennoch zugleich zum Wohl der Menschen ist. Die zuvor genannte Beschreibung Spinozas der möglichen Entwicklung von der Demokratie über die Aristokratie hin zur Monarchie enthält nun Merkmale einer solchen Theorie der kulturellen Dynamik im Sinne von Hayeks Theorie der kulturellen Auslese. Auch lässt sich bei ihm bereits die Idee einer Entwicklung erkennen, die nicht rational geplant und dennoch für die Menschen förderlich ist.

So liegt für Spinoza der Ursprung einer Gesellschaft und der ihr zugehörigen politischen Institutionen nicht unbedingt in einer planenden Willensentscheidung. Im Gegenteil, sie können auch ohne einen bewussten, von der Vernunft bestimmten Akt, sondern allein aus der Furcht vor den Gefahren eines vereinsamten Lebens heraus entstehen.⁸²⁸ Diese Ansicht gibt ansatzweise eine evolutionstheoretische Erklärung wieder:⁸²⁹ Die Menschen kommen aus Angst zusammen. Es bildet sich eine Gruppe ohne einen vorhergehenden Willen. Andere können der Gruppe beitreten und so von deren Macht Nutzen ziehen. Schließlich entsteht ein Wettbewerb zwischen den Gruppen, der tendenziell zum Erfolg der Gruppen führt, deren Regeln sich nach der Vernunft hin ausrichten.⁸³⁰ Das sich so ergebende vernünftige Regelgefüge ist nicht geplant, sondern vielmehr evolutionär⁸³¹ und entspricht dennoch dem Wohl der Menschen.⁸³²

Der Gedanke nicht gewollter Ergebnisse, die dennoch für die Menschen vorteilhafte Auswirkungen haben, findet sich auch bei Spinoza.⁸³³ Allerdings verweist er auch darauf, wie einem solchen Zusammenleben, das auf der Furcht gründet, „das Vertrauen fehlt“.⁸³⁴ Es fehlen also die Voraussetzungen, um das Streben der Einzelnen im gleichen Umfang umsetzen und seine Wirkungsmacht entfalten zu können, wie es in einer Gesellschaft möglich ist, in der sich das Zusammenleben bewusst nach den Regeln der Vernunft richtet.

828 Vgl. E, IV, Hauptsatz 16: „In der Regel ist es so, daß Eintracht häufig aus Furcht erwächst [...].“

829 Vgl. Walther, 1990a, S. 250. Vgl. auch Uyl 1983, S. 23 ff., S. 26 ff. u. S. 30 ff.

830 Vgl. Uyl, 1985, S. 20 f.

831 Ibid. S. 21.

832 Vgl. Uyl, 1983, S. 60.

833 Ibid. S. 65.

834 Siehe E, IV, Hauptsatz 16.

Regeln, die nicht durch bewusste Betrachtung beschlossen werden, sondern sich nur innerhalb einer ungewollten Auslese bewähren, können für Spinoza nicht „vernünftig“ sein, da die Vernunft ausdrücklich eine bewusste Form der Erkenntnis darstellt. Schließlich ist allein dadurch die Grundlage für die Zuverlässigkeit dieser Erkenntnis gegeben. Spinoza würde deshalb Regeln, die sich spontan entwickelt haben, nicht als Wissen bezeichnen. Die Regeln, die der Einzelne befolgt, ohne sich darüber bewusst zu sein, inwiefern sie sein Streben nach Selbsterhaltung fördern, gelten aus Sicht von Spinozas Theorie eher als unvernünftige Leidenschaften. Insofern ist er durchaus ein Vertreter des von Hayek kritisierten Rationalismus.

8.1.2 Spinozas Erkenntnistheorie und Hayeks praktisches Wissen

Ein weiteres wesentliches Argument von Hayeks Kritik am Rationalismus und dem Gedanken der zentralen Planwirtschaft beruht auf der Unmöglichkeit, die persönliche Erfahrung in Worte zu fassen und seinen Mitmenschen mitzuteilen. Diese Unmöglichkeit besteht, weil wesentliche Elemente dieser Erfahrung nicht Teil des Bewusstseins des Einzelnen sind. Der Einzelne ist sich zwar bewusst, welches im gegebenen Moment die geeigneten Handlungen sind. Es ist ihm allerdings oft weitgehend nicht bewusst, weshalb diese Handlungen zweckmäßig sind. Diese unbewussten Gründe ordnet Hayek unter dem Begriff des praktischen Wissens ein, das, gleich den Regeln der gemeinsamen Kultur, eine Form von implizitem Wissen darstellt. Es ist für ihn vor allem ein Wissen über momentane Gelegenheiten, das, größtenteils auf unbewussten Grundlagen aufbauend, nicht an andere vermittelt werden kann.⁸³⁵ Da dieses praktische Wissen zugleich grundlegend für den Erfolg der Handlungen ist, führt dieser Umstand zur Unmöglichkeit, alles wesentliche Wissen zusammenfassen und einem zentralen Planer zugänglich machen zu können.

Die These, dem Menschen seien wesentliche Dinge nicht bewusst, kann auch bei Spinoza erkannt werden.⁸³⁶ So meinen nach seiner Auffassung die Menschen, einen freien Willen zu haben, weil sie sich in Wahrheit schlicht der Ursachen ihres Willens nicht bewusst sind.⁸³⁷ Außerdem weist sein Begriff der Erinnerung

835 Vgl. WE, S. 7, siehe S. 117, Fußnote 663.

836 Vgl. Bickel, 1977, S. 148 ff.

837 Vgl. E, II, Lehrsatz 35, Anmerkung: „Menschen täuschen sich darin, daß sie sich für frei halten [...], welche Meinung allein darauf beruht, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, aber nicht die Ursachen kennen, von denen sie bestimmt werden. Das ist also ihre Idee von Freiheit: daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen.“

Ähnlichkeiten mit Hayeks Gedanken des impliziten Wissens als Situations- und Handlungsmuster auf. Die Erinnerungen sind für ihn „Verkettungen von Ideen“, die aus den Gewohnheiten des Einzelnen hervorkommen,⁸³⁸ was er anhand folgenden Beispiels darstellt: „Ein Soldat z. B., der im Sand Pferdespuren gesehen hat, wird von dem Gedanken eines Pferdes auf der Stelle in den Gedanken eines Reiters und von diesem in den Gedanken von Krieg usw. verfallen. Ein Bauer dagegen wird von dem Gedanken eines Pferdes in den Gedanken eines Pfluges, [...] eines Ackers usw. verfallen.“⁸³⁹ Beachtlich ist hierbei, wie Spinozas Gedanke einen weiteren, von Hayek selbst nicht beachteten Grund erkennen lässt, weshalb das implizite Wissen unbewusst ist: Für Hayek besteht das Problem, weil diese Muster als solche unbewusst sind.⁸⁴⁰

Aber, und hier tritt Spinoza in Erscheinung, selbst wenn die Situations- und Handlungsmuster stets bewusst wären, könnte der Einzelne weiterhin die Gründe nicht angeben, weshalb er so und nicht anders handelt. Schließlich sind die Ursachen der Muster, sprich die Ereignisse im Leben, die zu ihnen geführt haben, nicht mehr Teil seiner Erinnerungen. So kann, um bei Spinozas Beispiel zu bleiben, der Bauer zwar die Verkettung Pferdespur-Pflug-Acker verbal vermitteln. Er ist allerdings nicht imstande zu sagen, weshalb seine Gedanken gerade diesen Verlauf nehmen statt einen anderen, da er sich seine Lebenserfahrungen, die dieser Verkettung zugrunde liegen, nicht mehr vergegenwärtigen kann.

Anhand seiner Kritik der Idee der Willensfreiheit als Ausdruck des Unbewussten kann allerdings Spinozas Einstellung ihm gegenüber erkannt werden, schreibt er doch im genannten Zitat ausdrücklich von Unkenntnis und Täuschung: „Menschen täuschen [Unterstreichung N. A.] sich darin, daß sie sich für frei halten [...]. Das ist also ihre Idee von Freiheit: daß sie keine Ursache [Unterstreichung N. A.] ihrer Handlungen kennen [Unterstreichung N. A.]“⁸⁴¹ Wie das Beispiel zeigt, haftet für ihn dem Unbewussten stets das Merkmal einer nicht vollständigen und somit verzerrten Erkenntnis an, weshalb es Ausdruck von

838 Vgl. E, II, Lehrsatz 18, Anmerkung: „Von hier aus ist klar zu verstehen, was Erinnerung ist. Sie ist nämlich nichts anderes als eine gewisse Verkettung von Ideen, die die Natur von Dingen, die außerhalb des menschlichen Körpers sind, in sich schließen, eine Verkettung, die in dem Geist gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers geschieht. [...] Und so wird ein jeder von einem Gedanken in einen anderen verfallen, je nachdem die Gewohnheit eines jeden die Vorstellungsbilder von Dingen in dem Körper geordnet hat.“

839 Siehe E, II, Lehrsatz 18, Anmerkung.

840 Vgl. RGE, S. 21, siehe S. 91, Fußnote 488 u. vgl. RGE, S. 33, siehe S. 118, Fußnote 670.

841 Siehe E, II, Lehrsatz 35, Anmerkung.

Unwissen, Fehlerhaftigkeit und schließlich Unvernunft ist. Wahrnehmung und Erfahrung sind für Spinoza mehr vom Wahrnehmenden selbst geprägt als von dem, was von ihm wahrgenommen wird, und somit unweigerlich verzerrt.⁸⁴² Auswirkung davon sind sehr einseitige Verknüpfungen von Gedanken, die der Vielfalt der Wirklichkeit nicht entsprechen,⁸⁴³ woraus sich unweigerlich viele Meinungsverschiedenheiten und Hindernisse ergeben, sich miteinander zu verständigen.⁸⁴⁴ Wie schon gegenüber Hayeks These von den Regeln als implizitem Wissen, würde also auch das praktische Wissen aus Sicht von Spinozas Erkenntnistheorie einen Mangel an Erkenntnis darstellen und als Ausdruck von Unvernunft gelten.

Andererseits aber erkennt Spinoza, ähnlich wie Hayek, die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit an, beispielsweise wenn er schreibt: „Im All-

842 Hierzu schreibt Spinoza: „Die Idee einer jeden Weise, in der der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äußeren Körpers in sich schließen.“ (Siehe E, II, Lehrsatz 16.) Daraus folgert er, „daß die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, eher den Zustand unseres Körpers anzeigen, als daß sie die Natur der äußeren Körper“ (Siehe E, II, Lehrsatz 16, Folgesatz 2) zu klären vermögen.

843 Diesbezüglich schreibt Spinoza: „Und so wird ein jeder von einem Gedanken in einen anderen verfallen, je nachdem die Gewohnheit eines jeden die Vorstellungsbilder von Dingen in dem Körper geordnet hat. Ein Soldat z. B., der im Sand Pferdespuren gesehen hat, wird von dem Gedanken eines Pferdes auf der Stelle in den Gedanken eines Reiters und von diesem in den Gedanken von Krieg usw. verfallen. Ein Bauer dagegen wird von dem Gedanken eines Pferdes in den Gedanken eines Pfluges, [...] eines Ackers usw. verfallen; und so wird ein jeder von einem Gedanken in diesen oder jenen Gedanken verfallen, je nachdem er gewohnt ist, die Vorstellungsbilder von Dingen so oder so zu verbinden und zu verketten.“ (Siehe E, II, Lehrsatz 18, Anmerkung.) Und weiter schreibt er: „Doch ist zu beachten, daß Begriffe dieser Art nicht von allen in gleicher Weise gebildet werden, sondern untereinander variieren, je nachdem wovon der Körper eines jeden häufiger affiziert worden ist und was der Geist [...] leichter vorstellt oder ins Gedächtnis ruft. Wer z. B. häufiger die Statur der Menschen mit Bewunderung betrachtet hat, wird unter dem Wort ‚Mensch‘ ein Tier von aufrechter Statur verstehen; wer dagegen gewohnt ist, an Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, wird sich ein anderes allgemeines Vorstellungsbild bilden, etwa der Mensch sei ein Tier, das lachen kann, ein federloses zweifüßiges Tier oder ein vernünftiges Tier.“ (Siehe E, II, Lehrsatz 40, Anmerkung 1.)

844 Vgl. E, II, Lehrsatz 47, Anmerkung: „Und das ist es, woraus die meisten Streitereien entspringen: daß Menschen ihre eigenen Gedanken nicht richtig ausbreiten oder die eines anderen schlecht deuten. Denn in der Tat, wenn sie einander am heftigsten widersprechen, haben sie entweder dieselben Gedanken oder denken an verschiedene Dinge, so daß die Irrtümer und Widersinnigkeiten, die sie bei dem anderen vermuten, gar keine sind.“

tagsleben müssen wir dem Wahrscheinlichsten [...] folgen. Der Mensch würde verhungern und verdursten, wollte er nicht eher essen und trinken, bis er den vollkommenen Beweis erhalten hätte, daß Speise und Trank ihm von Nutzen sein werden.“⁸⁴⁵ Auch gilt ihm die Erfahrung, obwohl Ursprung aller Fehler, zugleich als ein wesentlicher Aspekt der Vernunftkenntnis, unter anderem im Zusammenhang mit der Politik.⁸⁴⁶ Nicht umsonst bezeichnet er sie als die erste Gattung der Erkenntnis, schließlich bildet sie trotz ihrer Mängel die notwendige Grundlage der beiden, von Irrtümern freien Erkenntnisgattungen der Vernunft und der *scientia intuitiva*.⁸⁴⁷ So schreibt er in seiner *Ethik*: „Der Geist erkennt sich selbst lediglich insofern, als er Ideen der Affektionen des Körpers wahrnimmt.“⁸⁴⁸

Auch verweist Spinoza immer wieder darauf, wie die Erfahrung die Erkenntnisse bestätigen würde:⁸⁴⁹ „Gleichwohl haben gerade Politiker über Angelegenheiten der Politik viel ergiebiger geschrieben als Philosophen, daran ist nicht zu zweifeln. Denn geleitet von der Erfahrung, haben sie nichts dargetan, das sich vom praktischen Leben entfernt hätte.“⁸⁵⁰ Spinoza spricht davon, wie die Einzelnen sachkundig in ihren jeweiligen Berufen seien und als solche zu einer vernünftigen politischen Entscheidungsfindung beitragen könnten.⁸⁵¹ Hierbei greift er Thesen von Aristoteles auf,⁸⁵² wenn dieser beispielsweise im politischen Zusammenhang beschreibt, wie „die Erfahrung auf dem Gebiet der Staatskunst von großer Wichtigkeit ist, sonst könnte die politische Praxis keine Staatsmänner bilden, und darum ist derjenige, der in der Staatskunst gut Bescheid wissen will, auch auf die Erfahrung angewiesen.“⁸⁵³ Erfahrung zeigt sich also auch für Spinoza als ein wichtiges Element der Erkenntnis.

845 Siehe Brief 56 an Hugo Boxel.

846 Vgl. Uyl, 1985, S. 25.

847 Vgl. Gilead, 1994, S. 220 f.

848 Siehe E, II, Lehrsatz 23.

849 Vgl. Delahunty, 1999, S. 72 ff.

850 Siehe TP, I, § 2.

851 Vgl. TP, I, § 3: „Tatsächlich bin ich völlig überzeugt, daß die Erfahrung alle Formen politischer Gebilde schon aufgezeigt hat [...]. Insofern glaube ich nicht, daß wir in dieser Sache etwas der Erfahrung, d. h. der Praxis, nicht Widersprechendes durch bloßes Nachdenken erfassen können, das nicht schon erprobt worden und somit wohlbekannt ist.“

852 Vgl. Manzini, 2009, S. 95 ff.

853 Siehe Aristoteles, 1995a, S. 260, 1181a 10.

Hayek bedenkt seinerseits selbst, wie die Menschen sich irren können.⁸⁵⁴ Die Ursache dieser Irrtümer liegt für ihn in den Mängeln des unbewussten Wissens. So beschreibt er, wie das „Modell“ der physikalischen Welt wird nur eine sehr verzerrte Wiedergabe der in dieser Welt bestehenden Beziehungen“ darstellt.⁸⁵⁵ Anders gesagt, „wir handeln [...] nur so, daß wir einzelne Aspekte derselben herauslösen; nicht durch bewußte Entscheidung oder überlegte Wahl, sondern durch einen Mechanismus, über den wir keine bewußte Kontrolle ausüben.“⁸⁵⁶ Hayek beschreibt damit den Vorgang der Sinneswahrnehmung und der daraus hervorgehenden Urteile ähnlich, wie Spinoza die „erste“ Gattung der Erkenntnis und die damit verbundenen Fehlurteile darstellt. Und so bleiben viele der unbewussten, „nichtrationalen“ Verhaltensweisen und Denkgewohnheiten als Grundlage der Handlungen der Einzelnen bestehen, obwohl „sie ihre Nützlichkeit schon lange verloren haben, und sogar, wenn sie mehr ein Hindernis als eine Hilfe geworden sind.“⁸⁵⁷

Dennoch vertritt Hayek weiterhin eindeutig die These, das praktische Wissen sei letztendlich grundlegend für erfolgreiches Handeln. Seine Auffassung über die Vorzüge dieser Form von Wissen widerspricht der Ansicht Spinoza, der in den Verzerrungen, die der Alltagswahrnehmung und der Lebenserfahrung anhaftet und der sich daraus ergebenden Unvernunft ein Hindernis für erfolgreiche Handlungen sieht. Für Spinoza ist die bewusste Betrachtung der alleinige Ausdruck von Vernunft, und so schreibt er auch, wie wir „in der Speculation aber der Wahrheit folgen“⁸⁵⁸ müssen. Sein Begriff der Vernunftkenntnis erweist sich dabei als statisch, denn ihr Inhalt ist die Erkenntnis von einer unabänderlich gegebenen Wirklichkeit.

Es besteht daher bei Spinoza zumindest theoretisch die Möglichkeit, zu einem bestimmten Zeitpunkt eine vollkommene Erkenntnis zu erlangen, auch wenn sie für den Menschen aufgrund der Grenzen seines Geistes tatsächlich nicht erreichbar ist. Hayeks Begriff des Wissens scheint dagegen ein dynamischer Erkenntnisbegriff, da er sich auf die stetig wechselnden Ereignisse als unerschöpflichen Ursprung der kulturellen Regeln und den praktischen Erfahrungen der Einzelnen bezieht. Gerade dieser Unterschied würde nach Spinoza wohl die mangelnde

854 Vgl. SO, S. 139: „[...] unsere Sinnesklassifikation dieser Ereignisse wird sich häufig als falsch erweisen, d. h., sie wird Erwartungen aufkommen lassen, die durch die Ereignisse nicht gerechtfertigt sind.“

855 Siehe SO, S. 139.

856 Siehe RGF, S. 32.

857 Siehe VE, S. 34.

858 Siehe Brief 56 an Hugo Boxel.

Vertrauenswürdigkeit von Hayeks Wissensbegriff hervorheben. Wie bereits die kulturellen Regeln, gilt das praktische Wissen, obwohl Voraussetzung für die zwei höheren Erkenntnisgattungen, dem Rationalisten Spinoza nicht als verlässlicher Ausgangspunkt eines gelingenden Lebens.

8.1.3 Spinozas Begriff der Vernunft und Hayeks Auffassung von Abstraktion

Neben den Unterschieden zwischen den Erkenntnistheorien Spinozas und Hayeks bestehen allerdings Ähnlichkeiten ihrer Vernunftbegriffe. Für beide liegt die Vernunft nicht in der genauen Vorhersage von Einzelereignissen, sondern vielmehr im Erkennen und in der Befolgung von Regeln. In der Tat ist sie für Spinoza die Erkenntnis der Gemeinbegriffe, sprich der Gegebenheiten, die den Dingen gemeinsam sind.⁸⁵⁹ Sie hilft, die Gesetzmäßigkeiten der Natur und die Folgen zu erkennen, die sich daraus für das Handeln des Menschen im Allgemeinen ergeben. Diese allgemeinen Regeln besagen, welche Verhaltensweisen das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins fördern und welche es hemmen. So spricht Spinoza von den „Vorschriften der Vernunft“, den „Regeln menschlicher Vernunft“ oder den „Geboten der Vernunft“ gemäß der „geometrischen Ordnung“ der Natur.⁸⁶⁰ Und selbst die staatlichen Gesetze sind, sofern sie der Vernunft entsprechen, allgemeine Regeln und keine Einzelanweisungen, weil die Vernunfterkennung selbst eine Erkenntnis des Allgemeinen und nicht von Einzeltatsachen ist.

Für Hayek drückt sich in ähnlicher Weise die Fähigkeit der Vernunft im Lernen und in der Anwendung des Erlernten aus.⁸⁶¹ In diesem Zusammenhang bezeichnet er sie auch als „die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Unterscheidung zwischen [...] dem, was geltenden Regeln entspricht, und dem, was ihnen nicht entspricht“.⁸⁶² Zu dem gesellt sich seine These über die menschliche Unfähigkeit, Vorhersagen über Einzelheiten zukünftiger Ereignisse zu treffen, wesentlicher Bestandteil seiner Kritik am Rationalismus und am Sozialismus. So hängt für ihn der „Erfolg eines Handelns in der Gesellschaft [...] von mehr Einzeltatsachen ab, als sie überhaupt irgend jemandem bekannt sein können“.⁸⁶³ Auch hierin zeigen

859 Vgl. E, II, Lehrsatz 29, Anmerkung, siehe S. 24, Fußnote 106 u. vgl. E, II, Lehrsatz 40, Anmerkung 2, siehe S. 24, Fußnote 108.

860 Beispielsweise in E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung.

861 Vgl. VF, S. 53: „[...] im Prozeß des Lernens und in den Ergebnissen des Erlernten genießt der Mensch die Gabe der Vernunft.“

862 Siehe RGE, S. 23.

863 Siehe RGE, S. 14.

sich Ähnlichkeiten zu Spinoza, der die Ansicht vertritt, dass „unsere Erkenntnis von den Dingen Stückwerk ist, weil uns die Ordnung und der Zusammenhang der ganzen Natur zum größten Teil unbekannt sind“.⁸⁶⁴

Entsprechend diesem Bild der Vernunft führt Hayek einen Begriff von Wissenschaft an, der ein generelles Wissen hervorbringt, ohne Wissen über Einzel-tatsachen zum Inhalt zu haben.⁸⁶⁵ Deshalb sieht er sie nicht als Grundlage einer vollständigen „Rationalität des Handelns“, da ein solches Handeln „die vollständige Kenntnis aller relevanten Fakten“ voraussetzt.⁸⁶⁶ Damit zeigt sich bei ihm eine Differenzierung zwischen dem Begriff der Vernunft und dem einer „vollständigen Rationalität“. „Vollständige Rationalität“ anstreben zu wollen, ist für Hayek unmöglich und also eindeutig „unvernünftig“. Spinoza würde seinerseits nicht von einer „Unmöglichkeit vollständiger Rationalität“ sprechen, weil sich für ihn eine „vollständige Rationalität“, begrifflich gesehen, nicht auf das Erkennen und Vorhersehen von Einzel-tatsachen beziehen kann. Vielmehr betrifft sie die allgemeinen Regel- und Gesetzmäßigkeiten der Natur und des Menschen. Und so entspricht es auch Spinozas Auffassung, die Grenzen der menschlichen Vernunft und Erkenntnisfähigkeit in der Unmöglichkeit zu erkennen, Einzelereignisse vorhersehen zu können.⁸⁶⁷ Die Vernunft ist für ihn nicht das Mittel, um genaue Vorhersagen zu treffen. Als Erkenntnis der Allgemeinbegriffe dient sie vielmehr allein dazu, allgemeine Regeln zu erkennen. Obwohl also Hayek gerade in Bezug zur Vernunft Spinoza als ein Beispiel des von ihm hinterfragten Rationalismus zitiert, weisen die Auffassungen von der Vernunft und ihrer Grenzen bei beiden Ähnlichkeiten auf.⁸⁶⁸

Gerade diese Parallele aber führt zurück zur Gegenüberstellung zwischen Spinozas Erkenntnistheorie und Hayeks Gedanken von den Regeln als Wissen und vom praktischen Wissen. Als Ergebnis der kulturellen Auslese können die gemeinsamen Regeln einer Kultur als vernünftig betrachtet werden, weil sie den

864 Siehe TTP, XVI, S. 234.

865 Vgl. RGF, S. 17, siehe S. 103, Fußnote 557.

866 Siehe RGF, S. 14.

867 Vgl. TTP, III, S. 52: „Die Mittel dagegen, die der Sicherheit des Lebens und der Erhaltung des Körpers dienen, liegen wesentlich in äußeren Dingen und heißen darum Glücksgüter, weil sie doch in der Hauptsache von der uns unbekanntem Leitung der äußeren Dinge abhängen, so daß darin der Tor in der Regel gerade so glücklich und unglücklich ist wie der Kluge.“

868 So spricht Spinoza beispielsweise in E, IV, Lehrsatz 18, Anmerkung von den „Vorschriften der Vernunft“, den „Regeln menschlicher Vernunft“ oder den „Geboten der Vernunft“ der „geometrischen Ordnung“ der Natur.

Lebensumständen angepasst sind.⁸⁶⁹ Freilich weist Hayek zugleich darauf hin, wie die spontane Entwicklung unter Umständen zu einer Situation führt, die das Miteinander innerhalb der Gesellschaft beeinträchtigt. Ein solches Ereignis kann nach ihm ohne einen bewussten und gezielten legislativen Eingriff nicht ohne Weiteres überwunden werden.⁸⁷⁰ Die Regeln, wie sie aus der kulturellen Auslese hervorgehen, sind somit aus seiner Sicht nicht unbedingt immer den Lebensumständen angepasst, denn der Zufall ist stets ein wichtiger Bestandteil eines jeden spontanen Verlaufs.⁸⁷¹ Die Regeln entsprechen also nur „tendenziell“ der Vernunft im Sinne einer Anpassung an die Lebensumstände.⁸⁷² Außerdem werden sie nicht, wie bei Spinoza, durch die Vernunft als bewusste Erkenntnisform erkannt. Vielmehr entspringen sie der unbewussten Spontaneität der kulturellen Auslese, was wiederum einen Unterschied zu Spinoza erkennen lässt.

Der Gedanke der Regeln als Vernunft leitet allerdings einen weiteren Aspekt von Hayeks Erkenntnistheorie ein. Der Mensch ist ein abstrahierendes Wesen, sein praktisches Wissen abstrakter Natur im Sinne von Situationsmustern, denen Handlungsmuster entsprechen. Diese Muster sind allgemein gefasst. Sie enthalten weder Einzelheiten noch beziehen sie sich auf die Einzelheiten der Umgebung. Dadurch müssen sie allerdings dem Allgemeinen innerhalb der Wirklichkeit entsprechen, damit die Handlungen der Menschen erfolgreich verlaufen können. Die Abstraktion ist nur Wissen, wenn sie auf die Wirklichkeit zutrifft. Dann aber ist es ein Wissen über das Allgemeine, weil es Musterwissen, also Abstraktion ist. Dieser Begriff des Wissens kommt nun Spinozas Vernunft als Erkenntnis des Allgemeinen gleich. Dadurch relativiert sich teilweise der dynamische Moment von Hayeks Wissensbegriff.

Der Unterschied, der zwischen den beiden verbleibt, zeigt sich als Gegensatz zwischen dem Bewussten gegenüber dem Unbewussten. Vorteilhaft ist für Spinoza die bewusste und daher sprachlich vermittelbare Vernunftkenntnis, weil durch sie die Aussagen über die Welt mit Hilfe der Reflexion und des Gedankenaustauschs mit anderen vor der Durchführung der Handlung theoretisch überprüft werden. Die bewusste Vernunft gilt somit als erprobte und verlässliche Grundlage für das Handeln. Inwieweit dagegen Hayeks unbewusstes praktisches Wissen auf die Gegebenheiten tatsächlich zutrifft, wird erst durch die Handlungen selbst ermittelt. Dies impliziert die Gefahr eines Schadens aufgrund möglicher Irrtümer. Zwar können Fehler auch bei der bewussten Vernunft auftreten. Sie

869 Vgl. Kukathas, 1990, S. 141 f.

870 Siehe RGE, S. 91.

871 Siehe RGE, S. 102.

872 Siehe RGE, S. 102.

fallen aber aufgrund der vorherigen theoretischen Überprüfung geringer aus. Nach Hayek verringert im Endergebnis auch der praktische Anpassungs- und Lernprozess diese Gefahr. Allerdings können die Irrtümer, die unweigerlich Teil dieses Prozesses sind, zum vorzeitigen Ende des Lernenden führen.

8.2 Spinozas und Hayeks Freiheitsbegriffe

8.2.1 Die Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen und als Lebensinhalt

Sowohl für Spinozas als auch für Hayeks Freiheitsbegriff ist der Bezug zum Wissen und zur Erkenntnis des Einzelnen grundlegend. Als Befürworter der spontanen Ordnung und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten spricht sich Hayek für die Freiheit des Experimentierens mit unterschiedlichen Lebensformen und, in Verknüpfung damit, für den Markt als bestimmende Institution des gesellschaftlichen Lebens aus. Allein so kann seiner Auffassung nach praktisches Wissen erworben und angewandt werden. Die Grundeigenschaft neuen Wissens besteht dabei darin, nicht vorhersehbar und nicht planbar zu sein. Der Versuch einer Planung, einer Wissenserzeugung durch Befehl würde seinen Erwerb in Wahrheit behindern statt ihn zu fördern. Ohne neues Wissen aber kommt es zum gesellschaftlichen Stillstand und Verfall.⁸⁷³ Es ist für Hayek also nicht Sinn des Lebens, Anweisungen zu befolgen und Befehlen zu gehorchen. Vielmehr geht es darum, Wissen zu erwerben und anzuwenden und so durch ein aktives Handeln die eigenen Fähigkeiten zur Vollendung zu bringen.⁸⁷⁴

Wie bei Hayek liegt auch für Spinoza der Sinn des Lebens nicht darin, Anweisungen zu befolgen und Befehlen zu gehorchen. So schreibt er: „Wenn freilich Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen soll, dann gäbe es für die Menschen nichts Erbärmlicheres als Frieden.“⁸⁷⁵ Dementsprechend ist es für ihn „nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen“.⁸⁷⁶ Stattdessen stellen der Erwerb und die selbstbestimmte, aktive Anwendung wahrer Erkenntnis den höchsten Lebensinhalt und den Kern seines Freiheitsbegriffs dar.

873 Vgl. VF, S. 157, siehe S. 115, Fußnote 646 u. S. 115, Fußnote 648.

874 Vgl. Kukathas, 1990, S. 138.

875 Siehe TP, VI, § 4.

876 Siehe TTP, XX, S. 301.

8.2.2 Die Freiheit, das Wissen und die Möglichkeit des Irrtums

Für Spinoza ist der Umfang der Erkenntnis des Einzelnen ausdrücklich das Maß seiner Freiheit. Je weiter gefasst sein Wissen ist, desto freier ist der Einzelne. Hierin unterscheidet er sich zur Ansicht Hayeks, der nicht zwischen denen trennt, die über weniger und denen, die über mehr Erkenntnis verfügen. Zwar gilt auch bei Hayek der Mensch als frei, sofern seine Handlungen Regeln befolgen, die als Auswirkungen der kulturellen Auslese den Lebensumständen angepasst und in diesem Sinne vernünftig sind.⁸⁷⁷ Der Einzelne ist also letztendlich auch für Hayek frei, sofern er vernünftig handelt.⁸⁷⁸ Allerdings ist die Vernunft bei Spinoza eine bewusste Erkenntnisform, während die Regeln Hayeks aus der unbewussten Spontaneität der kulturellen Auslese hervorkommen.⁸⁷⁹ In diesem Sinne besteht die Freiheit Spinozas letztendlich darin, bewusst die naturgegebene Notwendigkeit in der Abfolge aller Ereignisse, also auch aller Gedanken, Entscheidungen und Handlungen einzusehen.⁸⁸⁰ Bei Hayeks Freiheitsbegriff dagegen, der sich auf das unbewusste Wissen bezieht, kann durchaus auch von den Notwendigkeiten der Situations- und Handlungsmuster, nicht aber von einer unbewussten „Einsicht“ gesprochen werden.

Während Spinoza die Frage nach den inneren Voraussetzungen der Freiheit betont, ist es für Hayeks Begriff weitaus wesentlicher, ob der Einzelne in seinen Handlungen seinem eigenen Willen oder dem eines anderen folgt. Ein Mensch ist frei, wenn kein anderer ihn daran hindert, sein Wissen anzuwenden, auch wenn er zugleich nur über wenig davon verfügt. Ein Mangel an Wissen ist für Hayek damit nicht zwangsläufig ein Zeichen von Unfreiheit im individuellen Sinne. Diese Einstellung ist nicht verwunderlich. Der kapitalistische Wettbewerb impliziert die Unsicherheit für den Einzelnen, ob er sich gegen seine Konkurrenten behaupten können. Die individuelle Unsicherheit wird aber nach Hayek durch die gesellschaftlichen Vorteile des Wettbewerbs ausgeglichen, die der kapitalistische Markt mit seiner Freiheit und Unsicherheit gegenüber der Sicherheit und Unfreiheit einer zentralen Planwirtschaft aufweist. So impliziert die Freiheit im individuellen Sinne für ihn sowohl die ausdrückliche Möglichkeit, enttäuscht zu werden, als auch den damit verbundenen Umstand, Fehler begehen

877 Vgl. Kukathas, 1990, S. 164.

878 Ibid. S. 141 f.

879 Ibid. S. 141.

880 Vgl. Rodríguez Rivarola, 2007, S. 14 f.

zu können.⁸⁸¹ Der Einzelne kann also falsche Entscheidungen treffen und dennoch weiterhin im individuellen Sinne vollkommen frei sein.

Allerdings ist der Stand des Wissens auch für Hayek nicht unwesentlich. So ist für ihn der Blick in die Zukunft und das Sammeln von Erfahrung, das Lernen und die Verwendung des Erlernten dasjenige, was das Leben der Menschen letztendlich ausmacht.⁸⁸² Wird diese Freiheit des Experimentierens aufgegeben, kommt es unweigerlich zum Stillstand des gesellschaftlichen Verlaufs.⁸⁸³ Zudem ist für ihn ein Mensch auch insofern unfrei, wie andere ihn täuschen und in die Irre führen und ihn dadurch dazu bringen, ihre Zwecke zu verwirklichen statt seiner eigenen. Sein Begriff der Freiheit meint deshalb im Wesentlichen die Freiheit des Experimentierens und des Lernens.⁸⁸⁴ Dennoch bleibt der Einzelne für Hayek frei, selbst wenn sich dieses „Wissen“ im späteren Verlauf der Ereignisse als grundlegender Irrtum herausstellen sollte.

Als unfrei gilt ihm dagegen ein Unwissender allein dann, wenn seine Unwissenheit seitens anderer irreführend verursacht worden ist. Die Irreführung ist für ihn eine Form von Zwang, die sich gegen den Unwissenden und seine Zwecke richtet, um ihn dahin zu bringen, gegen sein Wissen und sein Wollen die Zwecke anderer zu verwirklichen.⁸⁸⁵ Dagegen gilt für Spinoza ein Mensch, der unwissend ist und dessen Handlungen auf Irrtümern beruht, stets als unfrei, unabhängig von der Ursache seiner Unwissenheit und seiner Irrtümer. In diesem Zusammenhang besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden.⁸⁸⁶

Die Menschen werden also von Spinoza deterministisch und objektiv gleich den Himmelskörpern Galileos mit ihren Bahnen betrachtet. Daher kann er in einer irrtümlichen Vorhersage letztendlich nur Fehlerhaftigkeit und Unfreiheit

881 Vgl. VF, S. 24: „Vor allem aber müssen wir verstehen, [...] daß frei-sein auch die Freiheit bedeuten kann, [...] kostspielige Irrtümer zu begehen [...].“

882 Vgl. VF, S. 52 f.: „Wesentlich ist das erfolgreiche Streben nach dem in jedem Augenblick erreichbar Scheinenden. Nicht in den Früchten zurückliegenden Erfolgs, sondern im Leben in der Zukunft und für die Zukunft erweist sich die menschliche Intelligenz. [...] denn im Prozeß des Lernens und in den Ergebnissen des Erlernten genießt der Mensch die Gabe der Vernunft.“

883 Vgl. VF, S. 47: „Wenn alle Versuche, die im Lichte des allgemein anerkannten Wissens verschwenderisch erscheinen, verboten würden [..., könnten wir] uns vorstellen, daß eine Zivilisation zum Stillstand kommt, nicht weil die Möglichkeiten weiteren Wachstums ausgeschöpft sind, sondern weil [...] keine Gelegenheit für das Auftreten neuer Erkenntnis bliebe.“

884 Vgl. Kukathas, 1990, S. 136.

885 Vgl. VF, S. 173, siehe S. 109, Fußnote 601.

886 Vgl. Rodríguez Rivarola, 2007, S. 14 f.

sehen. Hayek orientiert sich dagegen mehr an der subjektiven Wirklichkeit, die von Fehlern geprägt ist. Und da er für den Kapitalismus mit seiner Freiheit und seinem Wettbewerb wirbt, muss für ihn das Scheitern nicht unbedingt Ausdruck von Unfreiheit sein, sondern ist im Gegenteil durchaus Zeichen von Freiheit. Zwar ist sich Spinoza der Grenzen des menschlichen Geistes im Alltag bewusst, er hebt allerdings gleichwohl die Fehlbarkeit der Erfahrung hervor und hält am Ideal der Rationalität fest, während Hayek ausführlich auf ihre Bedeutung für ein erfolgreiches Leben verweist.

8.2.3 Hayeks Kritik am Begriff der Freiheit als Macht und Spinozas Gleichsetzung zwischen Freiheit und Wirkungsmacht

Spinoza stellt innerhalb seiner Theorie eine begriffliche Verknüpfung zwischen der Freiheit des Einzelnen und seiner Wirkungsmacht, seiner *potentia agendi* auf. Hayek hingegen unterscheidet nachdrücklich zwischen den Begriffen der individuellen Freiheit auf der einen und der Freiheit als Macht auf der anderen Seite, wobei er beide Begriffe als Gegensätze auffasst. Diese Zurückweisung der Freiheit als Macht seitens Hayeks erscheint auf den ersten Blick als ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und Spinoza. Doch wäre eine solche Ansicht nicht zutreffend, da Spinozas Begriff der Wirkungsmacht nicht mit dem Begriff der Macht zu verwechseln ist, wie Hayek ihn versteht. Die Wirkungsmacht steht bei Spinoza mit dem Conatus-Prinzip in Verbindung. Wirkungsmächtig ist derjenige, der sein Streben nach Selbsterhaltung erfolgreich umsetzt. Allerdings behindern die Leidenschaften die Verwirklichung des Conatus und verringern dementsprechend die Freiheit des Einzelnen. Für Spinoza besteht daher die wichtigste Wirkungsmacht in der Überwindung der eigenen Leidenschaften. So wird die *potentia agendi* zur Voraussetzung für die Freiheit. Vollkommen frei sind nach Spinoza allein diejenigen, deren Wirkungsmacht sie dazu befähigt, ihren Erkenntnismangel ohne die Hilfe anderer zu überwinden und entsprechend den Regeln der Vernunft zu handeln.

Nach Hayek deutet nun der Begriff der Freiheit als Macht auf den materiellen Wohlstand und allgemein auf die Vielfalt von Wahlmöglichkeiten, die dem Einzelnen zur Verfügung stehen, um seine Wünsche zu verwirklichen. Nach diesem Begriff der Freiheit ist der Wohlhabende freier als der Mittellose. Ein Mensch kann dagegen im Sinne von Hayeks Begriff der individuellen Freiheit frei und zugleich auch arm oder aber trotz größten Reichtums unfrei sein.⁸⁸⁷ Die individuelle Freiheit bezieht sich ausdrücklich nicht auf die tatsächlich

887 Vgl. VF, S. 24 f., siehe S. 111, Fußnote 616 u. S. 111, Fußnote 617.

vorhandenen Wahlmöglichkeiten des Einzelnen. Vielmehr verweist sie allein darauf, inwieweit er unabhängig und selbstbestimmt den Lauf seiner Handlungen nach seinem eigenen Willen statt nach dem eines anderen gestalten kann.⁸⁸⁸ Der scheinbare Gegensatz zwischen Spinoza und Hayek löst sich also auf, sobald beachtet wird, wie der Begriff der Wirkungsmacht bei Spinoza nicht im Sinne unbegrenzter Wahlmöglichkeiten zu verstehen ist. Im Gegenteil, Spinozas *potentia agendi* ist allein schon begrifflich betrachtet nicht mit dem Gedanken von Wahlmöglichkeiten zu verwechseln, da sie sich nicht darauf bezieht, was möglich ist, sondern vielmehr darauf, was sich letztendlich tatsächlich ereignet.

Wie deutlich sich Spinozas Begriff der Freiheit vom Gedanken unbegrenzter Wahlmöglichkeiten abgrenzt, zeigen seine Ansichten über den „maßhaltenden Genuß“ des weisen Menschen. So schreibt er ausdrücklich: „Sache eines weisen Menschen ist es, sage ich, sich maßhaltend mit schmackhaftem Essen und Trinken zu stärken und zu erfrischen, wie auch Wohlgeruch, die Schönheit grünender Natur, Dekoration, Musik, Sport, Theater und andere Dinge dieser Art zu genießen, Dinge, denen sich ein jeder ohne irgendeinen Schaden für den anderen hingeben kann.“⁸⁸⁹ Ein solches Übermaß bedeutet, von den Dingen mehr zu sich zu nehmen, als es dem Wohlergehen von Körper und Geist tatsächlich nützlich oder ohne Schaden für andere möglich ist. Ein übermäßiger Genuss ist daher für ihn kein Zeichen von Freiheit und auch nicht von Wirkungsmacht, schließlich führt beides dazu, die Verwirklichung des eigenen Strebens nach Erhaltung zu behindern. So ist ein Mensch, der allein über das Nötige für ein vernünftiges Leben verfügt, für Spinoza freier als ein anderer, der zwar unzählige Reichtümer besitzt, allerdings unvernünftig lebt. Trotz Spinozas Gleichsetzung zwischen seinen Begriffen der Freiheit und der Wirkungsmacht handelt es sich bei ihm also nicht um den Begriff der Freiheit als Macht, wie Hayek ihn versteht und kritisiert. Tatsächlich verweist die Wirkungsmacht, gleich der individuellen Freiheit Hayeks, darauf, inwieweit der Einzelne unabhängig und selbstbestimmt lebt und handelt.⁸⁹⁰

888 Vgl. VF, S. 14, siehe S. 105, Fußnote 571 u. vgl. VF, S. 17, siehe S. 106, Fußnote 574.

889 Siehe E, IV, Lehrsatz 45, Anmerkung.

890 Vgl. Kisner, 2013, S. 58.

8.2.4 Spinozas Freiheitsbegriff gegenüber Hayeks Trennung zwischen individueller und innerer Freiheit

Freiheit bedeutet für Spinoza die Fähigkeit, Handlungen gemäß den Regeln der Vernunft auszurichten. Ein Bezug zu einer inneren Voraussetzung der Freiheit scheint zunächst einmal bei Hayek nicht gegeben zu sein. So trennt er seinen Begriff der individuellen von dem der „inneren“ Freiheit. Während sich erstere auf die Frage bezieht, inwieweit andere dem Einzelnen Hindernisse bereiten, bezieht sich die innere Freiheit auf die Fähigkeit, aus sich selbst heraus vernünftig zu entscheiden und die einmal getroffenen Entscheidungen zielstrebig umzusetzen.⁸⁹¹

Für Hayek sind die Persönlichkeit des Einzelnen und seine Charakterstärke zwar wesentliche Bestandteile der inneren, nicht aber der individuellen Freiheit. Dennoch erkennt er eine Nähe zwischen den beiden Freiheitsbegriffen an. Nicht umsonst schreibt er: „Dieselben Umstände, die für manche einen Zwang darstellen, werden für andere nur gewöhnliche Schwierigkeiten sein, die zu überwinden sind, je nach der Willenskraft der betreffenden Personen. In diesem Ausmaß werden ‚innere Freiheit‘ und ‚Freiheit‘ im Sinne der Abwesenheit von Zwang zusammen bestimmen, wie weit ein Mensch Gebrauch von seinen Kenntnissen und Gelegenheiten machen kann.“⁸⁹² Diese Nähe offenbart sich in der Frage nach der Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, die Hayek ausdrücklich als Voraussetzung für die individuelle Freiheit benennt. Ein Mensch kann für ihn in diesem Sinne nicht frei sein, wenn er nicht über diese Fähigkeit verfügt. Die Verantwortung setzt ihrerseits die Fähigkeit voraus, sein Handeln seinem Wissen anzupassen. Ein Mensch, der nicht fähig ist, seine Handlungen nach seinem Wissensstand auszurichten, ist nicht fähig, verantwortlich zu handeln.⁸⁹³

Wo nun Hayek von der Fähigkeit zum verantwortlichen Handeln spricht, spricht Spinoza von der Wirkungsmacht, die sich darin äußert, seinen Mangel an Erkenntnis zu überwinden und vernünftig zu handeln. So gleichen sich Hayeks Gedanken, Verantwortung zu übernehmen und sein Wissen für die Entscheidungen und Handlungen zu verwenden, und Spinozas These, den Mangel an Erkenntnis zu überwinden und die erlangten Erkenntnisse für Entscheidungen und Handlungen zu nutzen. Andererseits erkennt auch Spinoza das Problem, dass die Mitmenschen den Einzelnen daran hindern können, seine Vernunft zu

891 Vgl. VF, S. 20, siehe S. 109, Fußnote 602.

892 Siehe VF, S. 20 f.

893 Vgl. VF, S. 96, siehe S. 143, Fußnote 784.

gebrauchen.⁸⁹⁴ Unterscheiden tun sie sich vor allem in Bezug zu ihren Schwerpunkten. Während sich Spinoza vor allem mit den Leidenschaften als inneren Hindernissen befasst, bezieht sich Hayek hauptsächlich auf die Hindernisse, die durch andere entstehen. Irrtümer seitens des Einzelnen gelten im Sinne von Spinozas Freiheitsbegriff deshalb auch stets als Zeichen von Unfreiheit, während dies für Hayeks individuelle Freiheit nur gilt, wenn der Irrtum durch die gezielte Täuschung eines anderen zustande kommt.

8.2.5 Die Freiheit in gesellschaftlicher Perspektive

Soeben wurde die Rolle der Mitmenschen in Bezug zu Hayeks Begriff der individuellen Freiheit erwähnt. Gegenüber dem sozialen Zusammenhang bedeutet Freiheit für Spinoza erst einmal, gemäß dem eigenen Willen und nicht nach dem eines anderen zu handeln. Er versteht die Freiheit als ein selbstbestimmtes und von der Vernunft geleitetes Handeln.⁸⁹⁵ Dieses aber ist nicht möglich, wenn der Einzelne von einem anderen getäuscht wird und deshalb seine eigene Vernunft nicht voll entfalten kann.⁸⁹⁶ Sein Freiheitsbegriff geht über die Abwesenheit von „Zwang“ durch andere hinaus. So beinhaltet er den Gedanken, frei von der Macht eines anderen auch im Sinne der Unabhängigkeit gegenüber dessen geistiger Beeinflussung und Manipulation zu sein.⁸⁹⁷

Für Hayek gilt ähnlich die „Irreführung“ durchaus als eine Form von Zwang, da der Getäuschte aufgrund der Täuschung nicht imstande ist, seine Ziele zu erreichen, sondern sein Handeln in Wahrheit den Zielen eines anderen dient.⁸⁹⁸ Sowohl für Spinoza als auch für Hayek stellen also Irreführung und Täuschung durch andere Menschen Arten der Unfreiheit für den Einzelnen dar. Spinoza unterscheidet allerdings, ob ein Befehl dem Wohl seines Empfängers dient oder

894 Vgl. TP, II, § 11, siehe S. 43, Fußnote 236 u. S. 47, Fußnote 247.

895 Vgl. TP, II, § 11, siehe S. 47, Fußnote 247.

896 Vgl. TP, II, § 11, siehe S. 43, Fußnote 236.

897 Vgl. Celikates, 2006, S. 62. Celikates sieht darin einen Grund, Spinoza als Kritiker des Liberalismus zu betrachten.

898 Obschon Vertreter des Liberalismus, besteht also in dieser Beziehung kein Gegensatz zwischen Hayek und Spinoza, wie folgendes Zitat zeigt: „Es verbleibt aber noch eine andere Art schädlicher Handlungen [...]. Es handelt sich um Betrug und Irreführung. [...] Irreführung ist ebenso wie Zwang eine Manipulation der Daten, mit denen ein Mensch rechnet, zu dem Zweck, ihn zu Handlungen zu veranlassen, die der Irreführende will. Wenn sie gelingt, wird der Getäuschte in derselben Weise wie der Gezwungene ein Werkzeug, das den Zwecken eines anderen dient, ohne seine eigenen zu fördern.“ (Siehe VF, S. 173.).

aber auf das Wohl eines anderen abzielt. Als Beispiel vergleicht er das Kind mit dem Knecht. Das Kind befolgt die Anweisungen der ihm wohlwollenden Eltern. Der Knecht aber führt Befehle aus, die nicht die Verwirklichung seines eigenen, sondern des Wohles eines anderen beabsichtigen.⁸⁹⁹ Das Kind ist daher für Spinoza freier als der Knecht.⁹⁰⁰ Befehl und Zwang zum Wohl des Gezwungenen werden also zum Kriterium, um ein geringeres Maß an Unfreiheit desjenigen festzustellen, der die Anweisungen anderer befolgen muss.

Der Gedanke, ein Untergebener sei weniger unfrei, sofern die Anordnungen seinem Wohl dienen, stellt für Hayek erst einmal eine Unmöglichkeit dar, da für ihn ein Mensch nicht zu seinem Glück gezwungen werden kann.⁹⁰¹ Allerdings verweist auch er auf die Kinder als Beispiel, die unter der Obhut ihrer Eltern stehen, da sie der Verantwortung nicht fähig sind.⁹⁰² Schließlich gilt ihm die Fähigkeit zum verantwortlichen Handeln als eine Voraussetzung der individuellen Freiheit. Weiterhin bezieht er sich in seiner allgemeinen Definition von Zwang auf den Zweck der Handlung. So besteht für ihn ein Zustand des Zwangs, wenn das Handeln eines Menschen „dem Willen eines anderen unterworfen wird, und zwar nicht für seine eigenen Zwecke, sondern für die Zwecke des anderen.“⁹⁰³ Zudem deutet er auf den Schaden, der dem Gezwungenen zugefügt würde, sollte er sich nicht dem Willen des Zwingenden unterwerfen.⁹⁰⁴ Sofern der Zweck der Befehle in der Verwirklichung der Ziele des Untergebenen besteht, könnte also auch im Sinne der individuellen Freiheit Hayeks von einer geringeren Unfreiheit gesprochen werden.

Nun geht es Spinoza innerhalb seiner Argumentation darum zu beweisen, wie der Staat die Freiheit der Bürger fördert, obwohl sie seinen Gesetzen unterworfen sind. Er vergleicht die Bürger diesbezüglich mit Kindern und den Staat mit ihren Eltern und unterscheidet den „Untertan“ vom „Sklaven“. Der Bürger gilt ihm

899 Vgl. TTP, XVI, S. 239: „Das Handeln nach Befehl, d. h. der Gehorsam hebt zwar die Freiheit in gewissem Sinne auf, macht aber noch nicht ohne weiteres zum Sklaven. Dies tut nur der Grund des Handelns. Ist der Zweck einer Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern der Nutzen des Befehlenden, dann ist der Handelnde Sklave und sich selbst unnütz.“

900 Vgl. TTP, XVI, S. 240, siehe S. 43, Fußnote 237.

901 Vgl. Batthyány, 2007, S. 150 ff.

902 Vgl. VF, S. 463: „Bezüglich der Kinder ist es natürlich das Wesentliche, daß sie keine verantwortlichen Wesen sind, auf die das Argument der Freiheit voll anwendbar wäre.“

903 Siehe VF, S. 161.

904 Vgl. VF, S. 162: „Zwang setzt sowohl eine Drohung voraus, Schaden anzurichten, als auch die Absicht, dadurch ein bestimmtes Verhalten des anderen zu erreichen.“

dabei als Untertan und nicht als Sklave, sofern er „auf Befehl der höchsten Gewalt das tut, was der Allgemeinheit und infolgedessen auch ihm selbst nützlich ist.“⁹⁰⁵ Diese Notwendigkeit des staatlichen Zwangs als Bedingung für die Freiheit wird auch von Hayek vertreten, wenn er schreibt: „Obwohl es vorstellbar ist, daß die spontane Ordnung, die wir Gesellschaft nennen, ohne Staat existiert, wenn nämlich das zur Bildung einer solchen Ordnung erforderliche Mindestmaß an Regeln auch ohne einen organisierten Apparat zu deren Durchsetzung befolgt wird, so erweist sich doch in den meisten Fällen die Organisation, die wir Staat nennen, als unentbehrlich, wenn sichergestellt werden soll, daß jene Regeln befolgt werden.“⁹⁰⁶ Bei beiden setzt die Freiheit des Einzelnen den Zwang seitens des Staates voraus.

905 Siehe TTP, XVI, S. 240.

906 Siehe RGE, S. 49.

9. Die Freiheit der Bürger und die Stabilität des Staates

Im achten Kapitel wurden die Erkenntnistheorien und die Freiheitsbegriffe Spinozas und Hayeks verglichen. Die Erkenntnis betreffend zeigte sich, was der Unterschied zwischen ihnen bezüglich der Einstellung gegenüber der Rolle des bewussten Denkens ist. Spinoza bevorzugt die bewusste Erkenntnis, da sie vor der Handlung auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht werden kann. Hayek dagegen hebt das praktische und zugleich unbewusste Wissen hervor, bei dem allerdings die Überprüfung durch die Handlung selbst erfolgt und das eine höhere Gefahr des Misserfolgs birgt, eine Gefahr aber, die nach Hayek mit Hilfe des Lernprozesses auf ein Mindestmaß reduziert wird. Dieser erkenntnistheoretische Unterschied führt zu einem Unterschied hinsichtlich ihrer Freiheitsbegriffe.

Zwar hängt die Freiheit des Einzelnen bei beiden ausdrücklich mit dem Erwerb und der Anwendung von Wissen zusammen. Allerdings handelt es sich bei Spinoza um das Wissen im Sinne der bewussten Vernunftkenntnis, während sich Hayek auf den Erwerb und die Anwendung des praktischen, unbewussten Wissens bezieht. Dementsprechend fällt die Beurteilung des Irrtums verschieden aus: Spinoza betrachtet einen Irrtum stets als Ausdruck von Unfreiheit, demgegenüber Hayek Fehler nur als Unfreiheit ansieht, wenn sie dank der gezielten Täuschung anderer herbeigeführt werden. Auch unterscheiden sich beide in der Gewichtung, die sie dem gesellschaftlichen Aspekt der Freiheit geben. Für Spinoza ist die Frage nach den inneren Hindernissen der Freiheit in Form der eigenen Unvernunft und den Leidenschaften des Einzelnen wesentlich, für Hayek hingegen, inwieweit Zwang und Irreführung durch andere behindernd wirken.

Im nun folgenden Kapitel sollen die Theorien Spinozas und Hayeks gezielt mit Bezug zur Frage nach der Freiheit der Bürger als Bedingung für die Stabilität des Staates verglichen werden. Nach der Gegenüberstellung ihrer jeweiligen Gesellschafts- und Staatsbegriffe wird untersucht, inwiefern für beide die Zustimmung der Bürger zur Politik des Staates Voraussetzung für dessen Stabilität ist. In Verbindung damit wird erneut die von Hayek aufgezeigte Problematik der Vermittlung von Wissen betrachtet und in Beziehung zu Momenten von Spinozas Erkenntnistheorie gebracht. Es zeigt sich, wie Spinoza die Problematik bereits anspricht, ohne sie allerdings näher auf ihre Auswirkungen für das Zusammenleben zu untersuchen.

Die Gegenüberstellung ergibt schließlich ein Bild, wonach für beide die Stabilität des Staates der Zustimmung seitens der Bürger bedarf. Allerdings gilt dies

bei beiden allein, wenn der Staat die Freiheit der Bürger im Sinne von Erwerb und Anwendung von Wissen fördert, weil ohne diese Freiheit weniger Wissen angewendet wird. Dies wiederum führt zu Unzufriedenheit, die ihrerseits der Zustimmung schadet. Unfreiheit ist dabei nicht allein im Sinne eines offensichtlichen Zwangs und einer ausdrücklichen Androhung von Gewalt zu verstehen. Vielmehr steht sie auch für Täuschung, Irreführung und Geheimhaltung des Staates gegenüber den Bürgern, da dies dazu beiträgt, den Erwerb und die Anwendung von Wissen zu behindern.

Die Notwendigkeit der Förderung der Freiheit führt in der Gegenüberstellung zur Frage nach den Auswirkungen dieser Stabilitätsbedingung auf die Aufgaben, den Aufbau und die Befugnisse des Staates. Auch in dieser Beziehung offenbaren Spinoza wie Hayek wesentliche Parallelen. So erstreckt sich für beide die Aufgabe des Staates über die schlichte Gewährleistung der Gesetze hinaus auch darauf, den Bürgern eine allgemeine Bildung zu ermöglichen und sie vor Mittellosigkeit und Verzweiflung zu schützen. Sowohl Bildung als auch finanzieller Schutz erweisen sich dabei als Grundlagen der Beständigkeit eines auf der Förderung der Freiheit des Einzelnen gründenden Staates. Demgegenüber führt ein Mangel an Schutz die Menschen dazu, die Freiheit als Bedrohung zu betrachten und ihr ihre Zustimmung zu entziehen.

Hinsichtlich der Frage, welche Gesetze zu gelten haben, zeigt sich bei beiden die Ansicht, dass der öffentlichen Meinung eine wesentliche Funktion bei den politischen Entscheidungen zukommt. Schließlich kann allein so das Wissen der Einzelnen auch in die Gestaltung der Gesetze mit einfließen. Der Unterschied zwischen Spinoza und Hayek besteht dabei wiederum in ihrer Einstellung der bewussten Vernunft beziehungsweise dem praktischen Wissen gegenüber. Während sich Spinoza mit dem öffentlichen, auf der Vernunft beruhenden Gedankenaustausch befasst, betont Hayek eine spontane, durch praktisches Vorleben und Nachahmen gekennzeichnete Regelauslese. Damit will er das praktische und unbewusste Wissen der Einzelnen in die Gestaltung der Gesetze einfließen lassen. Die Funktion der Legislative liegt bei ihm darin, sich in der Gesetzgebung auf die öffentliche Meinung zu berufen und dabei mögliche Fehlentwicklungen der spontanen Entwicklung zu berichtigen. Sowohl die Legislative als auch die Exekutive sollen bei beiden aus einer Vielzahl von Mitgliedern mit weitreichender Lebenserfahrung bestehen, wobei Hayek dies vor allem für die Gesetzgebung betont. So kann die Vielfalt der Lebenssituationen der Menschen leichter Eingang in die staatlichen Entscheidungen finden.

Dennoch ist es gerade für Hayek wichtig, die Machtbefugnisse des Staates allgemein zu begrenzen und seine Entscheidungen Regeln zu unterwerfen, die er

selbst nicht abändern kann. Nur so kann einerseits eine gewisse Vorhersehbarkeit der staatlichen Beschlüsse gewährleistet werden, die notwendig ist, damit die Bürger erfolgreich handeln können. Andererseits kann allein damit die Gefahr des Machtmissbrauchs verringert werden, weil das Ausmaß an Macht stets die Möglichkeit eines Missbrauchs erhöht. Schließlich stellt aufgrund der menschlichen Natur die Macht einen Anreiz dar, die Freiheit der anderen zugunsten der eigenen Ziele einzuschränken.

Auch Spinoza erkennt diese Gefahr. Allerdings setzt er weniger auf Regeln, denen der Staat als Institution untergeordnet sein soll. Vielmehr hebt er die Bedeutung gegenseitiger Kontrollgremien im Sinne von Gegengewichten innerhalb des Staates hervor. So sieht der Aufbau des Staates bei ihm nicht die Begrenzung der staatlichen Macht als Ganzen vor, wohl aber die der einzelnen Personen, die innerhalb des Staates tätig sind. Sie halten ihre jeweilige Macht gegenseitig in Grenzen, indem sie innerhalb eines Gefüges aus sich gegenüberstehenden Instanzen ein Kräftegleichgewicht schaffen. Während also Hayek die Macht des Staates als Ganzen einschränken möchte, begrenzt Spinoza die Macht der einzelnen Personen innerhalb des Staates. Allerdings kann sein Bild letztendlich auch als praxisorientierte Umsetzung von Hayeks Gedanken aufgefasst werden.

9.1 Staat und Gesellschaft bei Spinoza und Hayek

Gegenüber der Frage nach der grundlegenden Aufgabe des Staates vertreten Spinoza und Hayek eine ähnliche Auffassung, wenn auch mit Unterschieden in der Begründung. Die Aufgabe des Staates ist für beide, das gegenseitige Vertrauen zu fördern und dadurch ein gelingendes Zusammenleben zu ermöglichen. Für Spinoza erfüllt der Staat diese Aufgabe, indem er mittels der staatlichen Gesetze die Unvernunft und die Leidenschaft der Menschen und den sich daraus ergebenden gegenseitigen Hass zwischen ihnen zu überwinden hilft. Die Gewährleistung der staatlichen Gesetze gilt daher für ihn als Voraussetzung, damit die Menschen fähig sind, ihren Mangel an Vernunftkenntnis zu überwinden und ihr Streben nach Erhaltung ihres eigenen Seins erfolgreich umzusetzen.

Auch für Hayek liegt die Aufgabe des Staates darin, die Einhaltung der Gesetze zu gewährleisten, aber nicht, weil er wie Spinoza davon ausgeht, die Menschen würden sich anderenfalls vor allem aufgrund des Hasses gegenseitig schädigen statt sich untereinander zu unterstützen. Zwar sieht auch Hayek die Ursache in den Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Allerdings liegen diese Grenzen für ihn in der Natur des Menschen als eines Wesens, dessen Handeln notgedrungen und maßgeblich von Regeln bestimmt wird. Aufgrund dieser Natur aber kann der Mensch nur erfolgreich handeln, wenn auch die Handlungen seiner

Mitmenschen Regelmäßigkeiten aufweisen und bis zu einem gewissen Grad vorhersehbar sind. Um diese Regelmäßigkeiten in einem Ausmaß zu gewährleisten, das für ein gelingendes Zusammenleben nötig ist, besteht also auch für Hayek die Notwendigkeit eines Staates. Dessen grundlegende Aufgabe liegt darin, die Einhaltung der gemeinsamen Regeln zu gewährleisten.⁹⁰⁷

Auf begrifflicher Ebene kann Spinozas Begriff des *imperiums* mit Hayeks Begriff des Staates als Organisation verglichen werden. Freilich ist das *imperium*, wie Spinoza es versteht, durchaus weiter gefasst als Hayeks Begriff des Staates als Organisation. So würde Spinozas Begrifflichkeit die Verwendung des Begriffs *imperium* beispielsweise auch in Bezug zu einem Stammesfürsten, einem Ältestenrat oder einer Stammesversammlung zulassen. Hayeks Begriff des Staates als Organisation, als eines organisierten Apparates zur Durchsetzung von Regeln,⁹⁰⁸ wäre dagegen in solch einem Kontext weniger sinnvoll. Die Besonderheit von Spinozas Begriff lässt sich auch darin erkennen, dass für ihn eine *civitas* ohne ein *imperium* begrifflich nicht möglich ist. So beschreibt er sie ausdrücklich als „*imperii [...] integrum corpus*“,⁹⁰⁹ also als den ganzen Körper des *imperiums*. Im Gegensatz zu Hayek sollte bei Spinoza daher nur im übertragenen Sinne von einem Staatsbegriff gesprochen werden.

Was Spinozas Begriff der *civitas* betrifft, so weist er zwar Parallelen zu Hayeks Begriff der Kulturgruppe auf, zumal Spinoza in seiner *Ethik* von den „Sitten des Gemeinwesens“, den „*mores civitatis*“ spricht,⁹¹⁰ das, in Hayeks Begrifflichkeiten ausgedrückt, den „gemeinsamen Regeln einer Kultur“ gleichkommt. Allerdings dürfen, wiewohl die *civitas* den Begriff der Kulturgruppe umfassen kann, diese Parallelen nicht überbewertet werden. Dies gilt schon allein wegen der Verbindung zwischen Spinozas Begriffen des *imperiums* und der *civitas*. Für diese Verbindung findet sich bei Hayek kein Äquivalent, da er den Staat in Anlehnung an die Realität des 20. Jahrhunderts eher im Sinne der heutigen Nationalstaaten versteht, die im 17. Jahrhundert, zur Zeit Spinozas, noch nicht bestanden. Wiewohl also Gemeinsamkeiten zwischen Spinozas Begriffen des *imperiums* und der *civitas* auf der einen Seite und Hayeks Begriffen des Staates als Organisation und der Kulturgruppe auf der anderen Seite bestehen, treten auch Unterschiede auf. Diese Unterschiede werden sich allerdings im weiteren Verlauf als unerheblich für den Vergleich ihrer Antworten auf die Leitfrage nach der Freiheit der Bürger als Bedingung für die Stabilität des Staates erweisen.

907 Vgl. RGF, S. 49, siehe S. 82, Fußnote 429.

908 Vgl. RGF, S. 49.

909 Siehe TP, III, § 1.

910 Siehe E, IV, Hauptsatz 15.

9.2 Die Freiheit der Bürger als Bedingung der Beständigkeit des Staates?

9.2.1 Die Zustimmung der Bürger als Bedingung der Macht des Staates

Spinoza stellt sich die Frage, inwieweit es dem Staat möglich ist, die Einhaltung seiner Gesetze und Beschlüsse zu gewährleisten, und erkennt die Antwort in den Bürgern. Es ist die Wirkungsmacht der Bürger, der *potentia multitudinis*, auf der die Macht des Staates als *summa potestas*, als höchster Gewalt basiert. Daraus ergeben sich zwei Voraussetzungen für die staatliche Macht: Einerseits direkt das Ausmaß an Wirkungsmacht der Bürger, andererseits aber auch deren Bereitschaft, dem Staat einen Teil dieser Macht tatsächlich zur Verfügung zu stellen. Die Zustimmung der Bürger gegenüber dem Staat wird somit zu einer Voraussetzung für dessen Beständigkeit im Sinne seiner Fähigkeit, die Einhaltung der Gesetze zu gewährleisten.

Die Zustimmung der Bürger gilt letztendlich den staatlichen Gesetzen und Beschlüssen selbst. Um sie zu erhalten, müssen sie gewisse Kriterien erfüllen. Spinoza verweist dabei ausdrücklich darauf, dass die Zustimmung der Bürger nicht durch Gewalt und die Androhung von Sanktionen erlangt werden kann. Ein Staat, der allein auf Gewalt aufbauend seine Gesetze durchzusetzen versucht, ist auf Dauer zum Scheitern verurteilt, da ihm aufgrund der fehlenden Zustimmung die Grundlage seiner Macht entzogen wird. Dagegen ist ausschlaggebend, inwieweit die staatlichen Gesetze den Regeln der Vernunft entsprechen und die Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur berücksichtigen. So muss der Staat mit seinen Gesetzen die Affektnatur des Menschen und in diesem Zusammenhang ihre Meinungen und Vorstellungen berücksichtigen, um von Bestand sein zu können. Daher muss er das naturgegebene Streben nach Selbsterhalt fördern. Gerade deshalb aber muss er letztendlich die Freiheit der Bürger zur Entfaltung bringen, weil ein Leben und Handeln gemäß diesem Streben gleichbedeutend mit Spinozas Freiheitsbegriff ist. So wird über die Notwendigkeit der Zustimmung die Förderung der Freiheit zur Bedingung der Beständigkeit des Staates.

Ein besonderes Beispiel bei Spinoza ist das der Meinungsfreiheit. Der Staat wird „es doch nie dahin bringen, daß die Menschen darauf verzichten, nach ihrem Sinne über die Dinge zu urteilen und sich dabei bald diesem, bald jenem Affekt hinzugeben.“⁹¹¹ Zudem ist es nicht einmal vernünftigen Menschen immer

911 Siehe TTP, XX, S. 300.

möglich, zu schweigen oder gar zu lügen.⁹¹² Irgendwann äußert jeder, unabhängig von der Härte der vorgesehenen Sanktion, öffentlich seine wahre Meinung.⁹¹³ Im Gegenteil, gerade das Verbot und die angedrohten Sanktionen verleiten dazu, die Redefreiheit mit starker Leidenschaft einzufordern.⁹¹⁴ Eine gegebenenfalls erlittene Sanktion wird in solch einer Situation als ehrenvoll und nicht als Schmach betrachtet.⁹¹⁵

Auch wird die vollstreckte Strafe andere Menschen nicht von einem Gesetzesbruch abschrecken. Im Gegenteil, sie wird auf sie wie eine Aufforderung wirken, dem Verurteilten beizustehen und das Gesetz des Staates zu brechen und die Freiheit einzufordern.⁹¹⁶ Schließlich sind die „Menschen [...] in der Regel so beschaffen, daß ihnen nichts so unerträglich ist, als wenn Ansichten, die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten und wenn ihnen das, was sie zur Frömmigkeit in ihrem Verhalten gegen Gott und die Menschen bewegt, als Missetat angerechnet wird. Dann verabscheuen sie die Gesetze und erlauben sich alles gegen die Behörden, und sie halten es nicht für schimpflich, sondern für höchst ehrenvoll, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jeden möglichen Frevel zu versuchen.“⁹¹⁷

Wenn nun der Staat jegliches Urteil verbietet, das nicht dem der Herrscher entspricht, werden ihm die Menschen nicht länger zustimmen. Außerdem wird er diejenigen bestrafen, die ihre Gedanken wahrheitsgemäß äußern und dadurch

912 Vgl. TTP, XX, S. 300 f.: „Denn auch die Klügsten, vom Volk ganz abgesehen, wissen nicht immer zu schweigen. Es ist ein allgemein menschlicher Fehler, anderen seine Gedanken anzuvertrauen, auch wenn Schweigen am Platze wäre.“

913 Vgl. TTP, XX, S. 305: „Denn alle, welche die in den Gesetzen verdammtten Ansichten für richtig halten, werden den Gesetzen nicht gehorchen können [...].“

914 Vgl. TTP, XX, S. 304 f.: „Aber weit entfernt, daß wirklich alle nur nach der Vorschrift redeten, würden die Menschen gerade um so hartnäckiger auf der Redefreiheit bestehen, je mehr man sie ihnen zu nehmen trachtete [...].“

915 Vgl. TTP, XX, S. 306: „Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, der fürchtet den Tod nicht wie der Verbrecher und fleht nicht um den Erlaß der Strafe; seine Seele wird nicht durch die Reue über eine schlimme Tat bedrückt, als eine Ehre, nicht als eine Strafe erachtet er es, für die gute Sache zu sterben, und als ruhmvoll, für die Freiheit den Tod zu erleiden.“

916 Vgl. TTP, XX, S. 308 f.: „Denn wo man sich umgekehrt bemüht, den Menschen diese Freiheit zu nehmen, und wo man die Meinungen Andersdenkender vor Gericht zieht [...], da wird an rechtschaffenen Leuten ein Exempel statuiert, das eher nach einem Martyrium aussieht und das die anderen mehr erbittert und zum Mitleid, ja zur Rache bewegt, als daß es sie abschreckt.“

917 Siehe TTP, XX, S. 305.

Anreize schaffen, zu lügen und die Unwahrheit zu sagen, wodurch er sich selbst die Vertrauensgrundlage zu seinen Bürgern entzieht. Ein Staat also, der seinen Bürgern verbietet, ihre Meinung öffentlich zu äußern, gefährdet letztendlich seinen eigenen Fortbestand.

Die Zustimmung und Unterstützung der Bürger als Bedingung für die Stabilität des Staates findet sich auch bei Hayek wieder. Er verweist darauf, wie die Souveränität des Staates auf der Zustimmung und Unterstützung der Bürger beruht und deutet dabei ausdrücklich auf die Bedeutung der Erwartungen der Bürger. So schreibt er: „Die Bürgertreue aber, das Fundament dieser Souveränität, hängt davon ab, ob der Souverän gewisse Erwartungen betreffend den allgemeinen Charakter jener Regeln erfüllen kann; sie wird sich verflüchtigen, wenn diese Erwartung enttäuscht wird.“⁹¹⁸ Und weiter schreibt er diesbezüglich: „Solange der Gesetzgeber die Erwartung erfüllt, daß das, was er beschließt, jene Eigenschaften aufweisen wird, wird er hinsichtlich des jeweiligen Inhalts seiner Beschlüsse freie Hand haben und in diesem Sinne ‚souverän‘ sein.“⁹¹⁹

In diesem Zusammenhang verwendet Hayek auch den Begriff der „öffentlichen Meinung“. Er beschreibt, wie in „diesem Sinne [...] alle Macht auf Meinung [beruht] und [...] durch diese beschränkt“⁹²⁰ wird. Die öffentliche Meinung ist für ihn daher eine, wenn nicht gar die „höchste überwachende Macht“⁹²¹ und kann die „Autorität eines Gesetzgebers“ einschränken.⁹²² So beruht die „Macht des Gesetzgebers“ auf der öffentlichen Meinung. Nach Hayek ist die Unterstützung der öffentlichen Meinung für den Gesetzgeber allerdings allein dann gegeben, wenn die Gesetze den Erwartungen der Bürger und somit ihren Vorstellungen entsprechen.⁹²³ Sein Begriff der „öffentlichen Meinung“ als Grundlage der Macht des Gesetzgebers weist dadurch Parallelen zu Spinozas These der Macht der *multitudo* als Grundlage der Macht des Staates auf.

918 Siehe RGF, S. 95.

919 Siehe RGF, S. 95.

920 Siehe RGF, S. 95.

921 Vgl. Zamorano Gonzalez, 2014, S. 134.

922 Vgl. RGF, S. 95: „Die Autorität eines Gesetzgebers [...] kann daher auch von der Instanz, aus der sie ihre Autorität ableitet, eingeschränkt werden. Diese Instanz ist die herrschende Meinung, daß der Gesetzgeber nur das vorzuschreiben befugt ist, was rechtens ist [...].“

923 Vgl. RGF, S. 95: „Die Macht des Gesetzgebers beruht also auf einer *communis opinio* über gewisse Eigenschaften, welche die von ihm erzeugten Gesetze besitzen sollen, und sein Wille kann die Unterstützung durch diese Meinung nur gewinnen, wenn er sich in einer Weise äußert, die diese Eigenschaften aufweist.“

Ein weiterer Aspekt hinsichtlich der Frage nach der Zustimmung der Bürger als Bedingung der Stabilität des Staates rührt von Hayeks Theorie der kulturellen Auslese her. Im Sinne dieser Theorie muss die gesellschaftliche Ordnung an die Lebensumstände angepasst sein, anderenfalls wird sie verdrängt werden, beispielsweise weil die Menschen in andere Gesellschaften auswandern.⁹²⁴ Da der Staat ein Teil dieser Ordnung ist, gilt die Forderung nach Anpassung auch für seine Gesetze. Nun scheinen die Lebensumstände bei Hayek weiter gefasst zu sein als Spinozas Gedanke der Affektnatur der Menschen, da sie auch die allgemeinen Umweltbedingungen enthalten. Tatsächlich aber müssen auch bei Spinoza implizit betrachtet die Gesetze der Natur im Allgemeinen vom Staat berücksichtigt werden, nur richtet er sein Augenmerk explizit vor allem auf die Gesetze der menschlichen Natur.

Im Gegensatz zu Spinoza, in dessen Argumentation der Entzug der Zustimmung oft mit dem offenen Widerstand gegen den Staat und seine Gesetze gleichgesetzt wird, ist die mangelnde Zustimmung der Bürger bei Hayek nicht unbedingt gleichbedeutend mit öffentlichen Ausschreitungen oder gar einem organisierten Vorgehen gegen den Staat. Vielmehr kann sich der Entzug der Unterstützung bereits in den alltäglichen Handlungen der Einzelnen zeigen.⁹²⁵ So zeigt sich letztendlich, wie für beide der Staat und die Gesetze an die Lebensumstände der Menschen angepasst sein müssen, um fortbestehen zu können.

9.2.2 Zwang, Irreführung und die Stabilität des Staates

Im Zusammenhang mit dem Problem der Vermittlung praktischen Wissens als Kritik an der zentralen Planwirtschaft spricht Hayek hinsichtlich der Freiheit der Einzelnen nur von einem Vorteil gegenüber der Unfreiheit. Für ihn liegt der Nachteil einer zentralen Planwirtschaft bei der Umsetzung der individuellen Ziele im Vergleich zur Freiheit einer Marktwirtschaft. Der Grund liegt im praktischen Wissen der Einzelnen, das verstreut, zugleich aber auch unbewusst und daher sprachlich nicht vermittelbar ist. Dadurch kann dieses Wissen nicht zentralisiert werden, sondern bleibt stets einzig durch den Einzelnen selbst anwendbar. Dies ist allerdings nur möglich, sofern er frei über seine Handlungen und Ziele ent-

924 Vgl. DQMW, S. 20, siehe S. 95, Fußnote 516.

925 Vgl. RGF, S. 96: „Diese Macht der öffentlichen Meinung beruht nicht darauf, daß diejenigen, die sie vertreten, zu irgendeinem konzertierten Handeln fähig wären, sie ist vielmehr lediglich die negative Macht, dem Gesetzgeber die Unterstützung, auf der seine Macht letztlich beruht, vorzuenthalten.“

scheiden kann. Ist er dagegen den Befehlen und Anweisungen eines zentralen Entscheidungsträgers unterworfen, bleibt es unweigerlich ungenutzt.

Aufgrund des ungenutzten Wissens stellt die Unfreiheit einer zentralen Planwirtschaft im Gegensatz zur Freiheit des Marktes einen Nachteil in der Umsetzung der Ziele der Einzelnen dar. Im Gegenteil, Hayek meint sogar, eine zentrale Planwirtschaft könne leicht zu Armut und Tod führen. Allerdings spricht er eben allein von einem Vorteil der Freiheit gegenüber der Unfreiheit und stellt keinen Zusammenhang zwischen dem Problem des praktischen Wissens und seiner Theorie der kulturellen Auslese her. Wird diese Verbindung dagegen hergestellt, liegt der Schluss nahe, dass bei einer Konfrontation zwischen einer freiheitlichen Gesellschaft und einem Staat, der sich auf Unfreiheit, Unselbstständigkeit und Zentralismus gründet, Letzterer tendenziell durch Erstere verdrängt wird. Viele, die unfrei leben, werden versuchen auszuwandern oder zumindest bestrebt sein, die freiheitlichen Regeln nach Möglichkeiten anzunehmen. Sie werden ihre Unterordnung unter die Anweisungen und Befehle ohne jegliche Anteilnahme, Anstrengung oder Aufopferung erfüllen und sich gegebenenfalls dem Staat widersetzen, wodurch sein Fortbestand gefährdet wird.

Durch den Aspekt des praktischen Wissens kann ein Element von Spinozas Argumentation wieder aufgegriffen werden. Für ihn ertragen es die Menschen nicht, wenn ihnen Handlungen verboten werden, die sie für richtig halten, oder aber wenn sie gezwungen werden, Handlungen zu vollziehen, die sie für falsch halten.⁹²⁶ Nun kann nach Hayek ein zentraler Entscheidungsträger wesentliches Wissen nicht verwenden, das den Einzelnen zur Verfügung steht. Seine Entscheidungen und Anweisungen werden also, Spinoza wiederum folgend, ihrem Urteil widersprechen, und sie werden von ihm gezwungen, Handlungen zu vollziehen, die sie für falsch erachten. Handlungen dagegen, die sie für richtig einschätzen, werden ihnen verwehrt bleiben. Daher aber werden sie einer zentralen Planwirtschaft letztendlich nicht zustimmen.

Freilich besteht für Spinoza im Gegensatz zu Hayek kein „Wissen“, das von seiner Form her sprachlich nicht vermittelt werden kann, zumal für ihn im Unbewussten nicht die Erkenntnis, sondern vielmehr ihr Mangel zum Ausdruck kommt. Wenn bei Spinoza die Freiheit der Bürger Bedingung der Stabilität des

926 Vgl. TTP, XX, S. 305: „Die Menschen sind in der Regel so beschaffen, daß ihnen nichts so unerträglich ist, als wenn Ansichten, die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten [...]. Dann verabscheuen sie die Gesetze und erlauben sich alles gegen die Behörden, und sie halten es nicht für schimpflich, sondern für höchst ehrenvoll, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jeden möglichen Frevel zu versuchen.“

Staates ist, dann insofern, als diese Freiheit in der Vernunft liegt und die Vernunft ihrerseits die Voraussetzung für ein vertrauenswürdiges Handeln des Einzelnen ist. Nur demjenigen können seine Mitmenschen vollkommen vertrauen, der seine Handlungen nach seiner eigenen Vernunft richtet. Dies stellt einen markanten Unterschied zu Hayek dar.

Dennoch spricht Spinoza an einigen Stellen das Problem des mangelnden gegenseitigen Verstehens zwischen den Menschen an. Einerseits, wenn er einer Vielzahl von möglichen Lesern davon abrät, sein *Theologisch-politischer Traktat* zu lesen, da sie es voraussichtlich missverstehen würden.⁹²⁷ Andererseits, wenn er darauf hinweist, wie ein Mensch, der vernünftig ist, andere Dinge nicht mehr verstehen kann.⁹²⁸ Und so beschreibt Spinoza, wie er selbst „nicht weiß, [...] was von jemandem zu halten ist, der sich erhängt, und was von Kindern, Narren, Verrückten usw. zu halten ist.“⁹²⁹ Und weiter schreibt er: „was sollen wir dann von Kindern sagen? Deren Natur hält ein Erwachsener für so verschieden von der eigenen, daß ihm gar nicht glaubhaft gemacht werden könnte, er selbst sei einmal ein Kind gewesen, schlosse er nicht von anderen, [...] auf sich selbst.“⁹³⁰

Der Gedanke der mangelnden Vermittelbarkeit von Informationen findet sich also auch bei Spinoza wieder. Er untersucht das Problem zwar nicht weiter explizit. Implizit gibt es allerdings bei ihm durchaus eine Erklärung dafür. Die Unvernünftigen sind unvernünftig aufgrund eines Mangels an Erkenntnis und können deshalb vernünftige Schlussfolgerungen nicht verstehen. Der Mangel an Erkenntnis führt zu einem Mangel an Verständnis. Auch die Vernünftigen können ihrerseits die Unvernünftigen aufgrund eines Mangels an, man beachte, Unvernunft nicht verstehen. Nicht umsonst schreibt Spinoza: „Würden Menschen frei geboren, würden sie, solange sie frei blieben, keinen Begriff von gut und schlecht bilden. Beweis: Den habe ich frei genannt, der sich bloß von der Vernunft leiten läßt. Wer also frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Ideen und somit keinen Begriff von schlecht (nach Folgesatz zu Lehrsatz 64 dieses Teils); und folglich (da gut und schlecht korrelierende Begriffe sind) hat er auch keinen

927 Vgl. TTP, Vorrede, S. 12: „Das Volk also und alle, die mit ihm die gleichen Affekte teilen, lade ich nicht ein, dies zu lesen. Ich möchte vielmehr lieber, daß sie dieses Buch überhaupt nicht beachten, als daß sie dadurch lästig werden, daß sie es wie gewöhnlich verkehrt auslegen.“

928 Vgl. Huenemann, 1998, S. 22.

929 Siehe E, II, Lehrsatz 49, Anmerkung.

930 Siehe E, IV, Lehrsatz 39, Anmerkung.

von gut.“⁹³¹ Wer frei geboren wird und nie unvernünftig gewesen ist, kann nicht wissen, was Trauer und Leid ist, da ein solches Wissen eine gewisse Unvernunft voraussetzt. Ein vernünftiger Mensch erkennt zwar die Naturgesetze der unvernünftigen Menschen und weiß um ihre Verhaltensweisen. Er kann aber aus seiner eigenen Affektivität heraus ihre Leidenschaften nicht nachvollziehen, da er selbst nur von den von der Vernunft geprägten Affekten, also „Aktivitäten“ affiziert wird.

Kurz gesagt, bei Spinoza verstehen die „Unvernünftigen“ die „Vernünftigen“ nicht und umgekehrt: Der Grund für das Scheitern der Kommunikation liegt nicht allein in einem Mangel an Vernunftkenntnis seitens der einen, sondern durchaus und paradoxer Weise auch in einem Mangel an Unvernunft seitens der anderen: Einem vernünftigen Menschen fehlt es an der nötigen Unvernunft, um sich mit seinen unvernünftigen Mitmenschen stets vollkommen verständigen zu können. Allerdings bezieht Spinoza diese Problematik nicht allein auf das Verhältnis zwischen den vernünftigen und den unvernünftigen Menschen. Auch untereinander verstehen sich die Unvernünftigen nicht,⁹³² und jeder Einzelne von ihnen begreift sich selbst am wenigsten, auch wenn er vom Gegenteil überzeugt ist. So zeigt Spinozas Theorie, wie die Verständigung zwischen den Menschen aufgrund unterschiedlicher affektiver Lebenswelten scheitern kann.

Das Problem der Kommunikation wird also bereits bei Spinoza angesprochen, auch wenn er nicht weiter darauf eingeht. Das Problem des praktischen Wissens, wie Hayek es darstellt, bezieht sich allerdings nicht allein auf den offensichtlichen Zwang durch einen angedrohten Schaden. Im Gegenteil, für ihn gilt auch jede Art der Irreführung als Form von Zwang, also auch die der Bürger durch den Staat. Freilich kann für den Staat der Anreiz groß sein, die Zustimmung der

931 Siehe E, IV, Lehrsatz 68. Der Lehrsatz 64 lautet dabei: „Die Erkenntnis des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntnis Beweis: Die Erkenntnis des Schlechten ist [...] Trauer selbst, insofern wir uns ihrer bewußt sind. Und Trauer ist ein Übergang zu einer geringeren Vollkommenheit [...]; somit ist sie [...] eine Leidenschaft, die [...] auf inadäquaten Ideen beruht. Und folglich ist [...] deren Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis des Schlechten, inadäquat.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 64.) Sein Folgesatz lautet seinerseits: „Daraus folgt, daß, wenn der menschliche Geist nichts als adäquate Ideen hätte, er keinen Begriff des Schlechten bildete.“ (Siehe E, IV, Lehrsatz 64, Folgesatz.).

932 Vgl. E, III, Lehrsatz 31, Anmerkung: „Wir sehen mithin, daß ein jeder von Natur aus danach verlangt, alle anderen sollten nach seinem Sinn leben, und daß, wenn alle gleichermaßen danach verlangen, alle sich gleichermaßen im Wege stehen, und wenn alle von allen gelobt oder geliebt werden wollen, alle in wechselseitigen Haß geraten.“

Bürger durch Informationskontrolle zu beeinflussen.⁹³³ Beispielsweise kann er durch Irreführung unter der Vortäuschung eines freien Marktes faktisch eine zentrale Planwirtschaft erzeugen. Gleich dem offenen Zwang führt schließlich auch die Irreführung den Handelnden dazu, nicht seine eigenen Zwecke, sondern die anderer zu verwirklichen. Dadurch aber bleibt das praktische Wissen, wie beim Zwang, auch bei der Täuschung ungenutzt. Die negativen Auswirkungen sind somit die gleichen wie bei einer expliziten zentralen Planwirtschaft, da das verstreute Wissen nicht voll genutzt wird.

Wie Hayek befasst sich auch Spinoza mit der Problematik der Irreführung. Er beschreibt, wie die „Urteilsfähigkeit [...] auch insofern unter dem Recht eines anderen stehen [kann], als der Geist von einem anderen getäuscht werden kann.“⁹³⁴ Und so spricht auch er davon, wie sehr der Staat durch Geheimhaltung die Freiheit der Bürger einschränken kann.⁹³⁵ Er sieht darin eine Gefahr für die Beständigkeit des Staates selbst, da durch die Geheimhaltung die Menschen falsche Erwartungen bilden, die vom Staat nicht erfüllt werden können. Dies führt zu den entsprechenden Auswirkungen auf die Verhaltensweisen der Menschen, die letztendlich den Fortbestand des Staates selbst gefährden. So folgert er: „Daß schließlich nicht Wahrheit und Urteilskraft bei dem Pöbel zu finden sind, darüber darf man sich nicht wundern, wenn die wichtigsten Angelegenheiten des Staates

933 So schreibt Hayek: „Daß in diesem Sinne alle Macht auf Meinung beruht, gilt für die Macht eines absoluten Diktators nicht weniger als für die irgendeiner anderen Autorität. Wie Diktatoren selbst immer am besten gewußt haben, bröckelt auch die mächtigste Diktatur, wenn die öffentliche Meinung ihr die Unterstützung versagt. Das ist der Grund, weshalb Diktatoren so sehr daran interessiert sind, durch Informationskontrolle diese Meinung so weit wie möglich zu manipulieren.“ (Siehe RGF, S. 95 f.) Die Gefahr einer solchen Irreführung sieht durch die moderne Technologie gesteigert: „Unter einem Regime der Freiheit schließt der freie Bereich des Individuums alle Handlungen ein, die nicht durch ein allgemeines Gesetz ausdrücklich eingeschränkt sind. [...] Heute muß es uns besonders klar sein, daß als Folge des technischen Fortschritts, der ständig neue potentielle Gefahren für die individuelle Freiheit schafft, keine Aufzählung geschützter Rechte als erschöpfend angesehen werden kann. [...] Das Problem nimmt die größte Bedeutung an, wenn wir bedenken, daß wir wahrscheinlich erst an der Schwelle eines Zeitalters stehen, in dem die technischen Möglichkeiten der Manipulierung des Geistes immer größer werden [...].“ (Siehe VF, S. 280.)

934 Siehe TP, II, § 11.

935 Vgl. TP, VII, § 29: „Diejenigen, die die Angelegenheiten des Staates im geheimen betreiben können, haben ihn uneingeschränkt in ihrer Gewalt; sie stellen den Bürgern im Frieden Fallen wie dem Feind im Krieg.“

ohne dessen Wissen erledigt werden und er nur aus dem wenigen, was sich nicht verheimlichen läßt, seine Schlüsse zieht. Sein Urteil zurückzuhalten, ist in der Tat eine seltene Tugend. Zu wollen, daß man alles ohne Wissen der Bürger erledige und diese gleichwohl nicht verkehrte Urteile darüber fällen und alles ungünstig auslegen, ist größte Torheit.“⁹³⁶

Spinoza wie Hayek sprechen sich somit gegen die gezielte Irreführung der Bürger seitens des Staates aus, wenn auch mit unterschiedlicher Begründung. Hayek verweist darauf, dass selbst Irreführung dazu führt, verstreutes Wissen nicht zu verwenden. Sie hat daher die gleichen Auswirkungen auf die Möglichkeit für die Einzelnen, ihre Erwartungen und Ziele zu verwirklichen, wie es der direkte Zwang hat. Auch für Spinoza erzeugt die Täuschung Erwartungen, die nicht erfüllt werden können. Sie ruft Enttäuschungen hervor, die sich destabilisierend auf den Staat auswirken. So beleuchtet ein jeder von ihnen einen gewissen Aspekt einer gemeinsamen erkenntnistheoretischen Problematik.

Spinoza und Hayek folgend, ist die Freiheit der Einzelnen eine Bedingung für den Fortbestand des Staates. Er wird dagegen durch die Unfreiheit sowohl im Sinne von offenem Zwang und Gewalt als auch von Irreführung, Täuschung und Geheimhaltung gefährdet. Es ist daher im Sinne des Staates, wenn er die Freiheit jedes Einzelnen, Wissen zu erwerben und anzuwenden, so gut wie möglich fördert. Schließlich wird dadurch die Einhaltung der geltenden Gesetze und allgemein der staatlichen Beschlüsse seitens der Bürger begünstigt. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen beiden gerade hinsichtlich der Funktion des Staates gegenüber dieser Freiheit. Für Spinoza soll der Staat die Freiheit der Einzelnen durchaus auch fördern, indem er ihnen aktiv hilft, Vernunftkenntnis zu erwerben und anzuwenden. Für Hayek dagegen liegt seine Funktion vor allem darin, die Einzelnen vor dem Zwang und der Irreführung durch andere zu schützen. Der Staat fördert nach dieser Auffassung die Freiheit des Einzelnen schlicht, indem er Hindernisse beseitigt, die von seinen Mitmenschen ausgehen. Eine mögliche aktive Funktion wie bei Spinoza kommt ihm bei Hayek dagegen erst einmal weniger zu.

9.3 Der Staat der Freiheit

9.3.1 Freiheit und Erkenntnismangel

Freiheit stellt also einen Vorteil für den Staat selbst dar. Allerdings bestehen Voraussetzungen, den Aufbau, die Aufgaben und die Befugnisse des Staates betreffend, die beachtet werden müssen, damit die Beständigkeit der Förderung

936 Siehe TP, VII, § 27.

der Freiheit durch den Staat gewährleistet ist. Beide teilen die Ansicht, die Rechtfertigung des Staates beruhe auf den Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Der Unterschied zwischen ihnen besteht dagegen in ihrer jeweiligen Ansicht, worin genau diese Grenzen liegen und wohin sie führen. Bei Spinoza betrifft der Erkenntnismangel die Ursachen des eigenen Denkens und Handelns und das der Mitmenschen. Er besteht schon allein deshalb, weil die Menschen unwissend geboren werden. Auch führt er in Verbindung mit den Gesetzen der menschlichen Natur zu gegenseitigem Hass und Misstrauen, die es mit Hilfe der Aneignung von Erkenntnis zu überwinden gilt. Der Erkenntnisbegriff, mit dem sich Spinoza befasst, verweist also auf das Wissen bezüglich der Regeln vernünftigen Handelns, die das Streben nach Selbsterhaltung fördern, das sich der Einzelne erst aneignen muss.

Hayek sieht dagegen den Erkenntnismangel im Unvermögen der Menschen, die Wirklichkeit in ihrer Komplexität zu erfassen. Er bezieht sich hier auf das Wissen hinsichtlich der Einzelereignisse, das dem Menschen aufgrund der Grenzen seiner geistigen Fähigkeiten grundsätzlich unzugänglich bleibt. Zwei Lehrsätze der *Ethik* können zwar auf eine Auffassung hindeuten, wonach auch für Spinoza die Unmöglichkeit besteht, die Ereignisse in ihren Einzelheiten zu erfassen. So schreibt er, wie wir Menschen sowohl von „der Dauer unseres Körpers“⁹³⁷ als auch von der „Dauer der Einzeldinge, die außerhalb von uns sind, [...] nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben“⁹³⁸ können. Allerdings geht er über diese allgemeinen Betrachtungen hinaus nicht näher auf die Problematik ein. So finden sich bei Spinoza auch keine Überlegungen dazu, inwieweit die mangelnde Vermittelbarkeit Auswirkungen auf ein gelingendes Zusammenleben haben könnte.

Die beiden Auffassungen Spinozas und Hayeks schließen sich somit gegenseitig nicht aus. Vielmehr können sie als zwei Aspekte eines gleichen Problems und daher als gegenseitige Ergänzung betrachtet werden. Die mangelnde Erkenntnis führt bei beiden letztendlich zum Grundproblem eines gegenseitigen Vertrauensmangels zwischen den Menschen, der mit Hilfe des Staates und seiner Gesetze überwunden werden soll, um ein gelingendes Zusammenleben zu ermöglichen. Gegenüber diesem Problem steht also Spinoza als Vertreter des Rationalismus des 17. Jahrhunderts für die vorteilhaften Auswirkungen der Vernunft auf das gesellschaftliche Zusammenleben. Dagegen befasst sich Hayek als Kritiker eben dieses Rationalismus mit den Grenzen der menschlichen Vernunft und den ungüns-

937 Siehe E, II, Lehrsatz 30.

938 Siehe E, II, Lehrsatz 31.

tigen Folgen auf das gesellschaftliche Leben, die durch eine exzessive Zuversicht hinsichtlich ihrer Möglichkeiten entstehen.

Eine Differenz zwischen ihnen rührt hinsichtlich der Aufgaben des Staates vom Unterschied zwischen ihren Freiheitsbegriffen her. Sie besteht in der Frage, ob der Staat den Erwerb und die Anwendung von Wissen und Erkenntnis zu fördern hat. Nach Hayeks Begriff kann der Einzelne auch frei sein, obwohl er unwissend ist, während für Spinoza Unwissenheit stets als Ausdruck von Unfreiheit gilt. Daraus kann bei Spinoza implizit eine Forderung an den Staat herausgelesen werden, aktiv in der Verbreitung von Wissen zu wirken, damit die Menschen ihre Vernunft gebrauchen und selbstbestimmt handeln können. Für Hayek dagegen soll der Staat insbesondere dahin gehend wirken, Hindernisse durch andere zu beseitigen, damit sich der Wettbewerb der Ideen entfalten kann.

Dieser Unterschied in der Rolle des Staates bei der Verbreitung des Wissens wird durch Spinozas Ansicht belegt, dass die Menschen Regeln aus ihrer eigenen Vernunft und nicht aus „blindem“ Gehorsam heraus befolgen sollen.⁹³⁹ Sie sollen also die Regeln der Vernunft und deren Gründe selbst erfassen. Für Hayek ist im Gegensatz dazu eine solche Einsicht nicht notwendig. Nach ihm genügt es im Grunde, wenn die Regeln im Allgemeinen befolgt werden, sofern sie sich bewährt haben, ohne das „Wissen“ hinter diesem Erfolg in jedem Fall nachvollziehen zu können. Er vertritt diese Auffassung allein schon in Verbindung mit seiner Theorie der kulturellen Auslese. Die kulturelle Auslese führt tendenziell zu gemeinsamen Handlungsregeln, die den Lebensumständen der Menschen angepasst sind, selbst wenn den Menschen die Hintergründe nicht bewusst sind.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, hierin zeige sich, wie für Hayek die Aufgabe des Staates allein darin läge, den Einzelnen vor dem Zwang durch andere zu schützen. Vielmehr geht sie für ihn über das schlichte Beseitigen von Hindernissen für die Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen hinaus. So erkennt er es durchaus auch als Aufgabe des Staates an, allen Bürgern eine Allgemeinbildung zu ermöglichen und die Erziehung zur Selbstverantwortung zu fördern. Schließlich sind beide wesentlich für den Fortbestand einer Gesellschaft, die auf die Freiheit gründet.⁹⁴⁰ Sowohl Spinoza als auch Hayek vertreten also die Auffassung, ein beständiger Staat müsse allen seinen Bürgern eine gewisse Bildung ermöglichen. Andererseits lässt Spinozas Forderung, die Vernunftkenntnis zu fördern, ein Ausmaß vermuten, das durchaus über den Umfang hinausgeht, wie Hayek ihn sich, die Allgemeinbildung betreffend, vorstellt. Bei der Forderung

939 Siehe TTP, XX, S. 301, siehe S. 161, Fußnote 876.

940 Vgl. RGE, S. 285, siehe S. 146, Fußnote 808.

nach Bildungspolitik ergibt sich also ein Unterschied zwischen den beiden hinsichtlich der Größenordnung.

9.3.2 Freiheit, Wettbewerb und Hass

Der Staat hilft bei Spinoza, den Hass zwischen den Menschen zugunsten der Freiheit der Einzelnen im Sinne der gegenseitigen Freundschaft ohne materielle und Status-Konkurrenz zu überwinden. Bei Hayek soll er dagegen diese Freiheit im Sinne des Wettbewerbs gegeneinander fördern. So ergibt sich hinsichtlich Hayeks Forderung nach Wettbewerb und Spinozas Beschreibung des Problems des gegenseitigen Hasses ein Unterschied. Mit seinem Gedanken des impliziten Wissens ist Hayeks Theorie des Wettbewerbs als einem Verfahren verbunden, das dazu beiträgt, Wissen dieser Art hervorzubringen. Indem der Markt die einzelnen Akteure in einen gegenseitigen Wettbewerb versetzt, werden Anreize für den Einzelnen erzeugt, sich Wissen anzueignen und zu verwenden. So verschafft er sich einen momentanen Vorteil oder gleicht einen Nachteil gegenüber anderen aus. Hayek hat dabei den Kapitalismus mit seinem Wettbewerb und seiner Produktionssteigerung im Blick. Der Markt, wie er ihn versteht, stellt eine Erscheinung des modernen Kapitalismus dar, wie er im 17. Jahrhundert so noch nicht bestand und auch nicht Teil theoretischer Abhandlungen war.

Dennoch lassen Äußerungen Spinozas und wesentliche Aspekte seiner Theorie eine Antwort zu, wie sich seine Auffassung der Hayeks gegenüber verhält. Bereits aufgrund seiner Einstellung gegenüber dem Geld und denen, die ihm „verfallen“ sind, scheint er eher im Widerspruch zum Gedanken eines kapitalistischen Marktes als einer gesellschaftlichen Institution zu stehen, die für das Zusammenleben förderlich sei. Für ihn ist zwar nicht Geld an sich, wohl aber die Habsucht als Wunsch nach Profit eine Art von Wahnsinn.⁹⁴¹ Und so schreibt Spinoza: „Ein Laster ist dies aber nur bei denen, die nicht aus Bedürftigkeit oder in Notlagen sich Geld zu verschaffen suchen, sondern weil sie die Kunst des Geldscheffeln gelernt haben und sich damit brüsten.“⁹⁴²

941 Vgl. E, IV, Lehrsatz 44, Anmerkung: „Einen Habsüchtigen, der an nichts als an Profit oder Bargeld denkt, und einen Ehrgeizling, der an nichts als an Ruhm denkt, hält man dagegen nicht für wahnsinnig, weil diese Typen gewöhnlich zudringlich sind und als hassenswert angesehen werden. Der Sache nach sind Habgier, Ehrgeiz, Lüsterheit usw. aber Arten von Wahnsinn, mag man sie auch nicht zu den Krankheiten zählen.“

942 Siehe E, IV, Hauptsatz 29.

Gegenüber dieser Fragestellung vertieft sich der Widerspruch zwischen Spinoza und Hayek, sobald Spinozas Anschauung, die Problematik des gegenseitigen Hasses betreffend, berücksichtigt wird. Diese Einstellung wird umso klarer, je mehr beispielsweise der Konflikt in den Niederlanden zwischen den Calvinisten und der liberalen Regentenpartei beachtet wird. Er zeigt dabei ein Argument gegen den Wettbewerb auf, umfasst dieser doch unweigerlich eine Konfrontation zwischen den Menschen. Und in der Tat erzeugt ein Wettbewerbsmarkt, wie Hayek ihn sich vorstellt, ein hohes Maß an zwischenmenschlichem Konfliktpotential. Nicht umsonst beschreibt Hayek selbst einen solchen Markt wie folgt: „Jedes Mal, wenn jemand günstigere Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung ausfindig macht, wird das somit ein Nachteil für diejenigen sein, auf deren Leistungen er sonst zurückgegriffen hätte. [...] Natürlich werden diejenigen, die infolgedessen ihre bisherigen Kunden verlieren, einen Verlust erleiden, den zu verhindern in ihrem Interesse wäre.“⁹⁴³ Eine solche Situation widerspricht letztendlich Spinozas Gedanken eines vernünftigen Miteinanders, das auf gegenseitiger Hilfe und Unterstützung beruht. Im Sinne seiner Theorie wäre daher darauf hinzuweisen, mit welcher Leichtigkeit der Wettbewerb statt „Wissen“ hervorzubringen, dazu führen kann, unvernünftige Verhaltensweisen anzunehmen. Beispiele sind das gegenseitige Täuschen oder der Bruch von Regeln, also Wege, sich Vorteile zu verschaffen, die gegebenenfalls kostengünstiger sind als sich gezielt Wissen anzueignen.

Nun geht die Funktion eines freiheitlichen Staates bei Hayek durchaus über die schlichte Gewährleistung der Gesetze hinaus. Im Gegenteil zählt es für ihn ausdrücklich zu den staatlichen Aufgaben, Verzweiflungstaten zu verhindern, wie sie aus der wirtschaftlichen und existenziellen Not Einzelner heraus entstehen können. Dieses geschieht durch Sozialleistungen im Sinne der Sicherung eines Lebensminimums.⁹⁴⁴ Die Argumentation der Verzweiflungstaten bringt in seiner Theorie das Element des Erhaltungsstrebens des Einzelnen mit ein. Dadurch geht die Aufgabe des Staates bei Hayek über den schlichten Schutz des Einzelnen vor den Hindernissen hinaus, die andere seiner Freiheit gezielt setzen. Und so umfasst sie auch ein aktiv unterstützendes Eingreifen in die Lebenssituationen einzelner Menschen.

Die Idee aktiver staatlicher Armutsbekämpfung findet sich auch bei Spinoza wieder. So schreibt er: „Jedem Notleidenden Hilfe zu leisten, übersteigt freilich [...] die Kräfte eines Privatmanns bei weitem [...]. Die Armenfürsorge obliegt

943 Siehe RGE, S. 273.

944 Vgl. VF, S. 361 f., siehe S. 144, Fußnote 794.

deshalb der ganzen Gesellschaft“.⁹⁴⁵ Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied zwischen beiden, weil Hayek die möglichen positiven Auswirkungen des gegenseitigen Wettbewerbs in den Vordergrund stellt, während Spinoza, auf die negativen Auswirkungen eines Gegeneinanders zeigend, die Zusammenarbeit unterstreicht. Zwar impliziert der Wettbewerb bei Hayek nicht unbedingt eine egoistische Triebfeder, da auch Altruisten in einem Wettbewerb der Ideen und Lösungsansätzen treten können. Dennoch möchte er die gesellschaftlich positive Wirkung des Wettbewerbs nicht allein auf einen Wettstreit zwischen Altruisten begrenzt sehen.

Nach Spinoza aber sollen die Menschen, seiner Beschreibung eines vernünftigen Menschen entsprechend, „niemals arglistig, sondern stets loyal“ handeln.⁹⁴⁶ Spinozas Gedankengang folgend, ist also der Wettbewerb allein dann ein Entdeckungs- statt ein gesellschaftliches Zerfallsverfahren, wenn der größtmögliche Schaden, der dem Einzelnen widerfahren kann, von einem verantwortungsfähigen Menschen nicht als eine Bedrohung für sein Leben und Wohlergehen betrachtet wird. Ein Schaden also, der zwar gegebenenfalls als unangenehm beurteilt wird, nicht aber das Ende aller Möglichkeiten erfüllten Lebens und gesellschaftlicher Bindungen darstellt. Anderenfalls würde der gegenseitige Hass durch den Wettbewerb gefördert und das Zusammenleben behindert werden.

Angesichts der negativen Auswirkungen, wie Spinoza sie darstellt und wie sie hingegen von Hayek ausgeblendet werden, muss bei seiner Wettbewerbsthese letztendlich implizit von einem systematischen Fairplay der Marktteilnehmer ausgegangen werden. Anders gesagt, darf der Wettbewerb nicht zu einem sozialdarwinistischen Wettkampf ums Überleben verkommen, damit die von ihm aufgezeigten positiven Auswirkungen tatsächlich überwiegen können. Spinoza folgend, muss daher auch Hayeks Begriff der Verzweiflungstat weit gefasst werden. So müssen unter solchen Taten auch die Handlungen verstanden werden, die dem Begriff des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren eindeutig widersprechen, da sie letztendlich die Bedingung für einen gelingenden Markt zunichte machen, nämlich das gegenseitige Vertrauen.

Dementsprechend muss Hayeks Gedanken mit dem einer weitreichenden Grundabsicherung verbunden werden, um hinsichtlich der Idee des Wettbewerbs den anfänglichen Widerspruch zwischen seiner Ansicht und der Spinozas zu überwinden. Hayek zeigt zu Recht, wie der Wettbewerb auch Merkmale aufweisen kann, die gesellschaftlich förderlich sind. Doch dafür müssen die allgemeinen

945 Siehe E, IV, Hauptsatz 17.

946 Siehe E, IV, Lehrsatz 72.

Vorteile des Wettbewerbs für möglichst viele Menschen erkennbar sein, also auch für Einzelne, die erst einmal einen Misserfolg durch ihn erleben. Anderenfalls kommen leicht Situationen auf, in denen sich der Wettbewerb zu einem Gegenüber entwickelt, das seine gesellschaftlichen Vorteile zunichte macht.

9.3.3 Freiheit, gemeinsame Regeln und Gesetzgebung

Sowohl für Spinoza als auch für Hayek ist es die Aufgabe des Staates zu entscheiden, welche Gesetze zu gelten haben, und ihre Einhaltung sicherzustellen. Allerdings sollen dabei die Auffassungen der Menschen wiedergegeben werden, welche gemeinsamen Regeln zu gelten haben. In diesem Zusammenhang sieht Hayek den Prozess der Bildung der öffentlichen Meinung vor allem als eine Aufgabe einzelner Privatpersonen an, zumal stets Einzelne Ursprung neuer Ideen sind. Der Grund seiner Einstellung liegt allerdings auch darin, weil die Problematik der mangelnden Vermittelbarkeit und Zentralisierbarkeit des Wissens der Einzelnen nicht allein Entscheidungen hinsichtlich einzelner Handlungsmomente betrifft, sondern auch in einem gewissen Maße die über gemeinsame Regeln.

Aus Hayeks Sicht sollen sich die Regeln, wie bereits in der Vergangenheit geschehen, weiterhin durch das spontane Wirken Einzelner entwickeln. Erst der eventuelle Erfolg dieser Einzelnen bei der Anwendung neuer Regeln reizt andere zur Nachahmung, wodurch sie sich innerhalb der Gesellschaft verbreiten können. Da sich ihre Herausbildung auf dem Wirken Einzelner gründet, wird dabei deren Wissen mit einbezogen. Weil ein solches Wissen unbewusst, daher sprachlich nicht vermittelbar und somit nicht zentralisierbar ist, kann es im Fall von Regeln, die zentral erlassen werden, nicht berücksichtigt werden. Daher sind spontan entstandene Regeln von Vorteil gegenüber Regeln, die auf zentralen Entscheidungen beruhen.

Eine Gefahr für die spontane Entwicklung der Regeln sieht Hayek im Eingriff nicht nur seitens des Staates, sondern allgemein großer gesellschaftlicher Gruppierungen, die aktiv in die Meinungsbildung eingreifen. Sie könnten ihre Macht ausnutzen, um bestimmte Ansichten zu fördern und andere zu unterdrücken.⁹⁴⁷ Dadurch aber würde die Spontaneität verzerrt, weil das Wissen der Einzelnen weniger in die Entwicklung der Regeln einfließen könnte. Daher liegt für ihn eine wesentliche Aufgabe des Staates darin, den Einzelnen vor solchen Gruppen und also auch vor Organisationen zu schützen.⁹⁴⁸ Für den Staat selbst als

947 Vgl. VF, S. 153, siehe S. 133, Fußnote 728.

948 Vgl. IWO, S. 153, siehe S. 148, Fußnote 821.

größte Organisation innerhalb der Gesellschaft gilt dies freilich gleichermaßen, der Einzelne muss also auch vor staatlicher Einflussnahme geschützt werden.

Nun kann nach Hayek eine solche spontane Herausbildung der Regeln durchaus auch zu einer Entwicklung führen, die ein erfolgreiches Zusammenwirken der Menschen behindert. Doch gerade darin sieht Hayek die Funktion der Legislative, einer solchen Möglichkeit entgegenzuwirken.⁹⁴⁹ In ihren Entscheidungen über Gesetze, die zu gelten haben, soll sie sich deshalb zwar nach der öffentlichen Meinung und den Gepflogenheiten der Menschen richten. Allerdings soll sie sich nicht von ihnen bestimmen lassen, sondern immer wieder auch korrigierend eingreifen, sollte die Gefahr einer Fehlentwicklung zuungunsten des Zusammenlebens erkennbar werden. Nach Hayek kann ein zentraler Entscheidungsträger zwar ohne Weiteres eine Fehlentwicklung als solche rechtzeitig feststellen. Zugleich allerdings kann er nicht vorhersehen, welche der anderen möglichen Entwicklungen die tatsächlich bessere ist. Letzteres lässt sich eben nur durch eine spontane Herausbildung der Regeln bestimmen.

Ähnliche Aspekte finden sich in diesem Zusammenhang bei Spinoza wieder. Einerseits vertritt er die Ansicht, dass in „einer freien Republik [...] Wissenschaft und Kunst am besten gedeihen, wenn jedem, der darum nachsucht, die Erlaubnis erteilt wird, öffentlich zu lehren, und zwar auf eigene Kosten und mit Gefahr seiner Reputation.“⁹⁵⁰ Die Einzelnen bringen neue Ideen und Ansichten hervor und stellen sie dem öffentlichen Diskurs, der im Grunde einem öffentlichen Wettbewerb der Ideen gleichkommt. Damit unterstreicht auch Spinoza die Funktion des Einzelnen innerhalb des Prozesses der Herausbildung der öffentlichen Meinung. Zudem muss der Staat, ähnlich wie bei Hayek, die freie Meinungsäußerung der Einzelnen nicht nur erlauben, sondern darüber hinaus gegen die Verfolgung durch andere verteidigen, die anderenfalls versuchen würden, unliebsame Meinungsäußerungen Einzelner mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterbinden.⁹⁵¹

Spinoza erkennt also in der Unterdrückung der Redefreiheit eine Gefahr für den Fortbestand des Staates selbst. Ohne Redefreiheit kann der Staat nach seiner Darstellung den Bürgern nicht mehr vertrauen, weil sie gegebenenfalls gezwungen sind zu lügen. Ohne das nötige Vertrauen aber kann es kein ver-

949 Vgl. RGF, S. 91, siehe S. 98, Fußnote 546.

950 Siehe TP, VIII, § 49.

951 Vgl. TTP, XX, S. 306: „Wäre es aber nicht weit besser, den Zorn und die Wut des Volkes in Schranken zu halten als [...] den Staat so einzuengen, daß er keine edlen Männer mehr ertragen kann?“

nünftiges Zusammenleben und keinen mächtigen und stabilen Staat geben.⁹⁵² Und so sieht er, gleich Hayek, den Schutz der Einzelnen vor dem Einfluss großer gesellschaftlicher Gruppen und Organisationen als wesentlichen Bestandteil vom Prozess der Bildung der öffentlichen Meinung. Und gerade die allgemeinen Meinungen und Gepflogenheiten sowie die Affektnatur der Menschen müssen von der Legislative nach Spinozas Auffassung ausdrücklich berücksichtigt werden. Und somit gehört „am wenigsten zum Recht des Gemeinwesens [...], was bei den meisten Empörung hervorruft.“⁹⁵³

Was Spinoza und Hayek in diesem Zusammenhang wiederum voneinander unterscheidet, betrifft den genauen Vorgang des Meinungsaustauschs. Während Spinoza als Verfechter der Vernunft vor allem die bewusste, sprachlich ausgedrückte Erkenntnis für ausschlaggebend hält, verweist Hayek auf die Erfahrung als unbewusstes, daher sprachlich nicht vermittelbares und dennoch für ein gelingendes Leben bedeutsames Wissen. Und so haben sie unterschiedliche Ansichten hinsichtlich der Frage, wie der Prozess der Herausbildung der gemeinsamen Regeln gestaltet sein soll. Für Spinoza sollen diese Inhalt einer explizit geführten Debatte sein. Hayek dagegen bevorzugt, wenn auch mit Einschränkungen, eine spontane Entwicklung der Regeln, die mehr auf den Handlungen einzelner Vorläufer und der Nachahmung durch die anderen beruht. Sie baut dadurch auf die damit verbundene praktische Erfahrung und weniger auf bewusste sprachliche Verständigung auf, die allerdings leicht einen allzu theoretischen und zugleich praxisfernen Charakter annimmt. So tritt erneut als Unterschied zwischen den beiden in Erscheinung, wie sie das Problem der Erkenntnis aus den zwei verschiedenen Blickwinkeln der theoretischen Vernunft gegenüber der praktischen Erfahrung heraus betrachten.

Zu diesem Unterschied kommt ein weiterer hinzu, der die Aufgaben des Staates innerhalb dieses Prozesses betrifft. Nach Hayek hat der Staat hauptsächlich die Aufgabe, den Wettbewerb der Ideen zu ermöglichen, indem er eventuelle Behinderungsversuche seitens einiger verhindert. Darüber hinaus aber darf der Staat keine der vorgetragenen Ideen und Ansichten gezielt unterstützen. Für Spinoza dagegen kann er durchaus aktiv in die Meinungsbildung eingreifen, zumindest solange der Staat selbst vernünftig aufgebaut ist, da unter dieser Voraussetzung keine Gefahr des Missbrauchs besteht. Während sich also Hayek hierin für die Einschränkung der Befugnisse des Staates ausspricht, zeigt sich Spinoza als Vertreter der hoffnungsvollen Ansicht, es reiche aus, den Staat vernünftig aufzubauen,

952 Vgl. TTP, XX, S. 304, siehe S. 72, Fußnote 375.

953 Siehe TP, III, § 9.

um auch unter diesem Aspekt der Gefahr erfolgreich vorzubeugen, die vom Staat gegenüber der Freiheit der Bürger ausgeht. Damit aber die Freiheit tatsächlich geschützt und gefördert werden kann, muss für beide der Aufbau des staatlichen Entscheidungsprozesses beachtet werden. In diesem Zusammenhang bestehen Ähnlichkeiten zwischen Spinozas Vorstellung vom Staatsrat (*consilium*)⁹⁵⁴ einerseits und Hayeks Idee insbesondere der Gesetzgebenden, aber auch der Regierenden Versammlung andererseits. Für beide sollen die Mitglieder des Rats bzw. der Versammlungen Lebenserfahrung vorweisen.⁹⁵⁵ Beide sind zudem für eine hohe Anzahl von Mitgliedern.

Spinoza spricht darüber hinaus ausdrücklich davon, dass sie aus den unterschiedlichen Berufs- und Lebensbereichen herkommen sollten.⁹⁵⁶ So soll im Entscheidungsprozess die Vielfalt der Lebensumstände berücksichtigt, die Vernunft der getroffenen Entscheidungen gewährleistet und schließlich die Zustimmung seitens der Bürger sichergestellt werden. Hayek setzt auf eine gewisse persönliche Nähe zwischen den Wählern und den Gewählten und auf gesellschaftliche Institutionen. Er spricht dabei von „Klubs“, welche die Menschen aus den unterschiedlichen sozialen Schichten zusammenbringen und den Austausch der verschiedenen Sichtweisen und Erfahrungen erleichtern.⁹⁵⁷ Wesentlich bei beiden ist die Unparteilichkeit der Versammlung,⁹⁵⁸ um die Vorherrschaft von Partikularinteressen zu verhindern – wobei Hayek dies nur auf die Gesetzgebung bezieht, während es für Spinoza allgemein gilt. Dabei dient Spinozas Idee einer Vielzahl an Mitgliedern auch als Gewährleistung der Unparteilichkeit des Rats als Ganzen, während Hayek diese Unparteilichkeit möglichst bei jedem einzelnen Mitglied erreichen möchte.

Gerade dieser letzte Aspekt erinnert an eine Einstellung Hayeks, der ein gewisser „Elitarismus“ seinerseits zugrunde liegt.⁹⁵⁹ Diese Einstellung offenbart sich in Hayeks Auffassung, dass es möglich wäre, die Wahl moralisch integrier Personen

954 Das *consilium* übernimmt bei Spinoza sowohl die legislativen wie auch die exekutiven Aufgaben.

955 Hayek bezieht dies allerdings explizit nur auf die Gesetzgebende Versammlung, während er sich im Zusammenhang mit der Regierenden Versammlung dazu nicht äußert.

956 Vgl. TP, VII, § 4, siehe S. 71, Fußnote 369.

957 Vgl. RGF, S. 423, siehe S. 130, Fußnote 716.

958 Vgl. RGF, S. 419, siehe S. 130, Fußnote 711 u. vgl. FS, S. 204, siehe S. 130, Fußnote 712.

959 Vgl. Zamorano Gonzalez, 2014, S. 292 ff.

sicherzustellen.⁹⁶⁰ Spinoza folgend offenbart sich allerdings ein Problem bei dieser Auffassung. Spinoza lebte in einer Zeit, in der gerade die Inhaber politischer Macht einen wesentlichen Anteil an der Entstehung einer Vielzahl von Konflikten und Kriegen hatten. Anbetracht seines allgemeinen Bildes des Menschen als das eines unvernünftigen Wesens fällt sein Urteil über die Herrscher seiner Zeit und letztendlich aller Zeiten entsprechend aus. Nicht nur kann kein Mensch immer allen Verführungen der Macht widerstehen,⁹⁶¹ worin eine Übereinstimmung zwischen beiden vorliegt.⁹⁶²

Dank Spinoza lässt sich auch erkennen, wie Machtstellungen oft Menschen anziehen, die vom Charakter her eher zum Missbrauch der Macht neigen, weil sie weniger die Fähigkeiten haben, den entsprechenden Versuchungen zu widerstehen. Zudem können sie gerade aufgrund ihrer Charakterschwäche letztendlich einen Vorteil im Wettstreit um die Erlangung von Machtstellungen gegenüber denen genießen, die charakterlich stärker und für Stellungen im Staate im Sinne des Gemeinwohls besser geeignet wären. Sie sind tendenziell im Vorteil, sofern ihre Schwäche darin liegt, eine Handlung selbst dann weiterhin als Vorteil für sich zu betrachten und sich entsprechend zu verhalten, wenn die Handlung zugleich schädigende Auswirkungen für andere hat.

Die Einstellung, den Schaden zu akzeptieren, den die eigenen Handlungen für andere verursachen, stellt in einem solchen Wettstreit ein Vorteil für den Einzelnen dar. Für die anderen aber zeugt sie nicht gerade von seiner Vertrauenswürdigkeit. Verbreitet sich eine solche Einstellung gegenüber den Mitmenschen, führt dies daher zu einem allgemeinen Vertrauensverfall. Aus dieser Sicht müssen die Institutionen nach Spinoza durch ihren Aufbau Anreize schaffen, um selbst die Unvernünftigen zu vernünftigen Entscheidungen zu bewegen. Weil die Stabilität des Staates für ihn allein auf den Institutionen und ihrem Aufbau und nicht auf den individuellen Eigenschaften der Menschen beruht, bestehen diese Anreize nach Spinoza einerseits gerade in der Vielzahl der Mitglieder des Rates. Andererseits wird ein solcher Anreiz bei ihm auch durch das Vorhandensein von Gegenkräften innerhalb des Staates hergestellt. Bei Hayek dagegen liegen die Anreize in der allgemeinen Begrenzung der staatlichen Machtbefugnisse, wie sich jetzt zeigen wird.

960 Vgl. RGF, S. 419: „Um das sicherzustellen, sollten nur Personen gewählt werden, die sich im täglichen Leben bereits bewährt haben [...].“

961 Vgl. TP, VI, § 3, siehe S. 66, Fußnote 346.

962 Vgl. WK, S. 101 f., siehe S. 134, Fußnote 734.

9.3.4 Die Freiheit der Bürger und die Grenzen der staatlichen Macht

Die Freiheit der Bürger ist eine Bedingung für die Stabilität des Staates. Nun kann der Staat auch aufgrund seiner Machtbefugnisse zur Bedrohung für die Freiheit werden, da Macht einen Anreiz zum Missbrauch und somit zum Zerfall der Freiheit darstellt. Darüber hinaus aber muss nach Hayek eine gewisse Vorhersehbarkeit der Handlungen der einzelnen Akteure gewährleistet werden, damit die Freiheit ihre Wirkung entfalten kann. Dies geschieht durch Regeln. Der Staat als einer der wichtigsten Akteure muss dementsprechend selbst Regeln unterworfen sein, um es den Bürgern zu ermöglichen, erfolgreich ihre Entscheidungen treffen zu können.⁹⁶³

Die Begrenzung der staatlichen Macht durch Regeln, die der Staat selbst nicht abändern kann, ist daher in beiden Fällen eine Voraussetzung der Freiheit. Dadurch aber drückt die Einschränkung seiner Machtbefugnisse kein Entgegenkommen des Staates gegenüber seinen Bürgern aus, sondern offenbart sich vielmehr als Bedingung für seinen eigenen Fortbestand. Diese Auffassung führt Hayek unausweichlich dazu, die Tradition des Rechtsstaates und, damit verbunden, die Idee der Gewaltenteilung als gegenseitiger Kontrolle innerhalb des Staates zu vertreten. Daher gibt es für ihn Regeln, die über dem Staat stehen, seine Befugnisse eingrenzen und nicht Teil der Entscheidungsgewalt der Gesetzgebenden oder gar der Regierenden Versammlungen sind. Anderenfalls könnten die Versammlungen sie in jedem Moment willkürlich ändern.⁹⁶⁴

Die Regeln könnten unter einem solchen Umstand ihre Funktion nicht mehr erfüllen, die Menschen vor staatlicher Willkür zu schützen. Aus diesem Grund ist für Hayek die „Herrschaft des Gesetzes“ ein unverzichtbares metagesetzliches Ideal, weshalb er die Regeln, denen der Staat unterworfen sein muss, als „metagesetzlich“ bezeichnet.⁹⁶⁵ Allerdings ist bei Hayek nicht eindeutig ersichtlich, welche gesellschaftliche Instanz für die Verbindlichkeit dieser Regeln unein-

963 Vgl. WK, S. 105, siehe S. 135, Fußnote 741.

964 Vgl. RGF, S. 418, siehe S. 129, Fußnote 710.

965 Vgl. VF, S. 266 f.: „Da die Herrschaft des Gesetzes eine Beschränkung aller Gesetzgebung ist, kann sie nicht selbst ein Gesetz in demselben Sinn sein, wie die vom Gesetzgeber erlassenen Gesetze. [... Denn] der oberste Gesetzgeber kann niemals seine eigene Macht durch ein Gesetz beschränken, weil er ein Gesetz, das er erlassen hat, immer widerrufen kann. Die Herrschaft des Gesetzes ist daher nicht eine Regel des Rechts, sondern eine Regel darüber, was Recht sein soll, ein meta-gesetzliches Prinzip oder ein politisches Ideal. Es wird nur insofern wirksam sein, als der Gesetzgeber sich daran gebunden fühlt. In einer Demokratie bedeutet das, daß es nicht erfüllt werden wird, wenn es nicht zur moralischen Tradition der Gemeinschaft

geschränkt bürgt. Zwar kommt bei ihm der öffentlichen Meinung diesbezüglich eine wesentliche Rolle als Garant zu. So hängt die Zustimmung der Bürger gegenüber dem Staat davon ab, inwieweit er sich an diese Regeln hält. Bloß gilt dies nur, sofern sie den allgemeinen Vorstellungen der Bürger entsprechen.⁹⁶⁶ Die Metaregeln dagegen, die damit nicht hinreichend übereinstimmen, entbehren einen nichtstaatlichen Garanten. Sie werden deshalb vom Staat allein dann beachtet, wenn sie seinem Willen entsprechen. Dadurch aber verlieren sie letztendlich ihr Merkmal als Metaregeln, die über dem Staat stehen, da ihre Einhaltung durch ihn in Wahrheit unter seine eigene Machtbefugnis fällt.

Spinoza befasst sich ausdrücklich und im Gegensatz zu Hayek mit dem Problem der Durchsetzbarkeit von Regeln, denen der Staat als Ganzes unterliegen soll. Der Staat ist die höchste Gewalt, keine Gewalt besteht, die stärker ist, keine Person oder Gruppe hat innerhalb der Gesellschaft mehr Macht als der Staat als Körperschaft. Dies ist die Voraussetzung, um es der Körperschaft zu ermöglichen, erfolgreich den Bruch von Gesetzen sanktionieren zu können. Dadurch allerdings besteht auch keine Gewalt, die stark genug wäre, den Staat selbst zu sanktionieren. Zugleich sanktioniert der Staat niemals sich selbst, da sich nach Spinozas Auffassung kein Wesen vorsätzlich selbst schädigen würde. Der Begriff des staatlichen Gesetzes aber enthält für ihn unweigerlich den Gedanken der Sanktion.

Da der Staat als höchste Gewalt weder von sich selbst noch von einer anderen Instanz sanktioniert werden kann, ist er an kein Gesetz gebunden. Es kann deshalb nach Spinoza keine staatlichen Gesetze geben, denen der Staat unterworfen ist.⁹⁶⁷ Ein „Gesetz“, das für den Staat selbst gelten soll, ist in Wahrheit lediglich ein Versprechen seitens seiner Entscheidungsträger,⁹⁶⁸ solange wie der Staat die höchste Gewalt darstellt. So gesehen gibt es bei ihm keinen Rechtsstaat wie bei Hayek, und in diesem Sinne haben die Bürger für Spinoza keinerlei Rechte gegen-

gehört, das heißt, ein gemeinsames Ideal ist, das von der Mehrheit geteilt und unangefochten angenommen ist.“

966 Vgl. RGF, S. 95, siehe S. 175, Fußnote 923.

967 Vgl. TP, IV, § 5: „Verstehen wir aber unter ‚Gesetz‘ das vom Staat gesetzte Recht, das durch ebendieses Recht gerichtlich in Anspruch genommen werden kann, und unter ‚Vergehen‘ was dem staatlichen Recht nach verboten ist, [...] dann läßt sich keineswegs sagen, daß ein Gemeinwesen an Gesetze gebunden ist oder sich vergehen kann.“

968 Vgl. TP, II, § 12: „Die jemandem gegebene Zusage, in der jemand nur mit Worten versprochen hat, dieses oder jenes zu tun, die zu geben er kraft eigenen Rechts auch unterlassen konnte, bleibt so lange in Kraft, wie sich der Wille desjenigen, der die Zusage gegeben hat, nicht ändert. Denn wer die Gewalt behält, eine Zusage zu brechen, hat sein Recht nicht tatsächlich aufgegeben, sondern bloß Worte von sich gegeben.“

über dem Staat.⁹⁶⁹ Wohl aber unterliegen nach Spinozas Auffassung die Angehörigen der staatlichen Körperschaft als einzelne Bürger den Gesetzen.⁹⁷⁰ Sie sind als Bürger nicht Inhaber der Staatsmacht, haben weniger Macht als der Staat als Ganzes und können folglich vom Staat durchaus bestraft werden. Und aus diesem Grund sind sie als einzelne Bürger den Gesetzen unterworfen.

Dies ist nach Spinoza auch insofern notwendig, da die Achtung der Bürger im Allgemeinen die Voraussetzung für die Macht des Staates ist, aber zugleich von den Handlungen der Beamten und Entscheidungsträger des Staates abhängt.⁹⁷¹ Müssten sie nicht nur als Staat, sondern selbst als Einzelne gesehen den Gesetzen nicht unterliegen und keine Strafen fürchten,⁹⁷² würden sie leicht unvernünftig zum Schaden der Bürger handeln.⁹⁷³ Die Gesetze, die für die anderen Bürger gelten, würden von ihnen daher gegebenenfalls nicht beachtet werden. Durch diese Missachtung der Gesetze würden allerdings die anderen Bürger ihre Achtung vor dem Staat als Ganzem verlieren und ihm ihre Unterstützung entziehen, wodurch dem Staat seine Macht abhanden kommen würde.⁹⁷⁴ Es ist also für den Staat als Ganzes im Sinne der Beibehaltung seiner Macht, wenn seine Entscheidungsträger und Beamten als einzelne Bürger denselben Gesetzen wie alle Bürger unterworfen sind.⁹⁷⁵

969 Vgl. Bartuschat, 1996, S. 171.

970 Vgl. TP, VIII, § 20, siehe S. 69, Fußnote 359.

971 Vgl. TTP, XVII, S. 250 f., siehe S. 62, Fußnote 330.

972 So liegt nach Spinoza die Funktion des Staates mit seinen Gesetze und den ihnen entsprechenden Sanktionen gerade darin, die Menschen von unvernünftigen Handlungen abzuhalten: „[...] vermögen derer er [der Staat, N. A.] alle gewaltsam zwingen und durch die Furcht vor der härtesten Bestrafung, die alle gleichmäßig fürchten, im Zaume halten kann.“ (Siehe TTP, XVI, S. 237.)

973 Vgl. TP, VII, § 27: „Alle sind arrogant, wenn sie herrschen; alle sind schrecklich, wenn sie nichts fürchten [...]“

974 Vgl. TTP, XX, S. 305, siehe S. 60, Fußnote 319 u. vgl. TP, III, § 9, siehe S. 60, Fußnote 325.

975 Vgl. TP, IV, § 4: „Wir meinen vielmehr, daß es bestimmte Umstände gibt, deren Gegebensein bei den Untertanen Achtung und Furcht gegenüber dem Gemeinwesen hervorruft, deren Fehlen hingegen die Furcht und Achtung zum Verschwinden bringt und in eins damit das Gemeinwesen aufhebt. Ein Gemeinwesen ist deshalb, um unter eigenem Recht zu stehen, gehalten, die Ursachen für Furcht und Achtung aufrechtzuerhalten, weil anders es aufhört, ein Gemeinwesen zu sein. Gleichermaßen unmöglich ist es, daß die Inhaber der Regierungsgewalt, mehrere oder einer, trunken oder nackt mit Huren durch die Straßen laufen, sich als Clown aufführen, die selbst erlassenen Gesetze offen verletzen oder mißachten und dann noch ihre Würde bewahren [...]. Schließlich, Untertanen zu ermorden, sie auszuplündern, jun-

Ein auf den Regeln der Vernunft gründender Staat sieht nach Spinoza Instanzen vor, die befugt sind, darüber zu richten, ob die Mitglieder des Rates und die Beamten ein Gesetz missachtet haben oder nicht.⁹⁷⁶ Damit diese Instanzen ihrer Aufgabe erfolgreich nachgehen können, müssen sie mit der nötigen Macht auch in Form von (Waffen-)Gewalt ausgestattet sein.⁹⁷⁷ Anderenfalls wären sie in Wahrheit nicht imstande, gegebenenfalls gegen die Mitglieder vorgehen zu können.⁹⁷⁸ Allein so kann für Spinoza die Beständigkeit der staatlichen Macht gewährleistet werden. Wenngleich also Spinoza keine ausgearbeitete Gewaltenteilung kennt, wie sie von Hayek beschrieben wird, finden sich bei ihm bereits Ansätze dazu, allerdings ausführlicher begründet als es bei Hayek der Fall ist. Es ist dabei beachtlich, wie Hayek einerseits den Markt mit seinem Wettbewerb als ein notwendiges Anreizinstrument betrachtet. Zugleich aber, und im Gegensatz zu Spinoza, geht er davon aus, es sei hinsichtlich der Gesetzgebenden Versammlung möglich, die Wahl von vertrauenswürdigen Mitgliedern sicherzustellen, die keinerlei Anreize bedürften, um im Sinne des allgemeinen Wohls zu entscheiden.

Hayek tritt insgesamt dafür ein, die Befugnisse des Staates als Ganzen zu begrenzen. Solange seine Macht begrenzt ist, ist schließlich auch der Schaden begrenzt, der von ihm verursacht werden kann. Spinoza wiederum sieht keine unbedingte Notwendigkeit für eine Begrenzung der staatlichen Macht. Einerseits betrachtet er eine solche Begrenzung als inhaltslos, da es nach seiner Auffassung keine Instanz geben kann, die fähig wäre, sie umzusetzen. Andererseits geht er davon aus, es sei ausreichend, den staatlichen Entscheidungsprozess gemäß den Erkenntnissen der Vernunft zu gestalten, um Gefährdungen größtenteils zuverzu-

ge Mädchen zu entführen und anderes dieser Art, das verkehrt Furcht in Empörung und folglich den staatlichen Zustand in einen solchen der Feindseligkeit.“

976 Vgl. TP, VIII, § 20: „[...] deren Aufgabe allein darin besteht, darüber zu wachen, daß die staatlichen Rechtsgesetze, die die Versammlungen und die Staatsbeamten betreffen, strikt eingehalten werden, und die deshalb die Gewalt haben müssen, jeden Staatsbeamten, der gegen die für seinen Amtskreis geltenden Rechtsgesetze verstoßen hat, vor ihr Gericht zu laden und nach den bestehenden Rechtsgesetzen zu verurteilen. Die Mitglieder dieser Versammlung werden wir im folgenden Syndici nennen.“

977 Vgl. TP, VIII, § 23: „Damit darüber hinaus die Versammlung der Syndici ungefährdet ihr Amt ausüben kann, ist ihr ein Teil der Kriegsmacht zur Verfügung zu stellen, dem sie nach eigenem Belieben Befehle erteilen kann.“

978 Vgl. TP, VII, § 17: „Ein bewaffneter Mensch steht nämlich mehr unter eigenem Recht als ein unbewaffneter [...]; und die Bürger übertragen ihr Recht uneingeschränkt auf einen anderen und unterwerfen sich gänzlich seiner Obhut, sobald sie ihm die Waffen übergeben und die Befestigungsanlagen ihrer Städte anvertrauen haben.“

kommen. Dieser Aufbau des Staates aber sieht bei Spinoza letztendlich die Begrenzung der Macht nicht des Staates als Ganzen vor, wohl aber der einzelnen Personen, die innerhalb des Staates tätig sind. Sie halten ihre jeweilige Macht gegenseitig in Grenzen, indem sie innerhalb eines Gefüges aus sich gegenüberstehenden Instanzen ein Kräftegleichgewicht schaffen.

Schlussbetrachtungen

Das Ziel der hier vorliegenden Arbeit bestand darin, die Theorien von Spinoza und Hayek unter der Fragestellung zu vergleichen, inwiefern die Freiheit der Bürger eine Bedingung für die Stabilität des Staates ist. Es zeigte sich, wie sie Argumente für die These liefern, dass sich die Förderung der Freiheit durch den Staat wesentlich positiv auf seine Stabilität auswirkt, während ihn die Unfreiheit hingegen destabilisiert. Allein aufgrund der zeitlichen Diskrepanz und den damit verbundenen Unterschieden hinsichtlich ihres gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Kontextes, die sich unweigerlich auf ihr jeweiliges Denken ausgewirkt haben, scheinen einem Vergleich zwischen Spinoza und Hayek erst einmal gewisse Hindernisse gegenüberzustehen. Letztendlich aber stellen die Verschiedenheiten zwischen ihnen, die sich im Verlauf der Gegenüberstellung als wesentlich auftraten, keine Hürde für eine Verknüpfung der beiden im Hinblick auf die Frage nach der Beziehung zwischen der Freiheit der Bürger und der Stabilität des Staates dar. Vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig gerade über ihre Unterschiede, weil ihre Differenzen vor allem auf verschiedenen Perspektiven auf die Vernunft beruhen: Spinozas Theorie gründet auf einer rationalistischen Auffassung der menschlichen Vernunft und ihrer Möglichkeiten. Hayek betont indessen die Grenzen dieser Vernunft und befasst sich mit dem praktischen Wissen, das zugleich unbewusst und daher sprachlich nicht vermittelbar ist. Diese beiden Perspektiven, die sich auf den ersten Blick gegenseitig ausgrenzen, verweisen in Wahrheit auf die Vorteile einer Verknüpfung. So beleuchten sie jeweils einen Aspekt der menschlichen Erkenntnis, während sie den anderen, ihm entgegenstehenden wenig beachten.

Hinsichtlich ihrer Freiheitsbegriffe stellen sich zuerst einmal Parallelen zwischen beiden heraus. So ist die Freiheit bei beiden als Erwerb und Anwendung von Wissen durch den Einzelnen zu verstehen. Unfreiheit besteht im Gegensatz dazu, wenn die Aneignung und die Verwendung verfügbaren Wissens behindert werden. Unfreiheit bewirkt daher Unzufriedenheit bei den Menschen. Aufgrund dieser Unzufriedenheit entziehen die Bürger dem Staat ihre Zustimmung. Ohne die Zustimmung verliert der Staat die Grundlage seiner Macht und gefährdet dadurch seine eigene Stabilität. Spinoza und Hayek lassen somit die Instabilität einer auf Gewalt, Zwang, Täuschung und Unwissenheit beruhenden Politik erkennen. Ihnen folgend offenbart sich die Freiheit nicht als ein wohlwollendes Zugeständnis des Staates gegenüber den Bürgern. Vielmehr erweist sie sich als grundlegende

und notwendige Voraussetzung für die Beständigkeit des Staates selbst und überhaupt eines erfolgreichen Zusammenlebens innerhalb der Gesellschaft.

Der Unterschied beider liegt in dem Begriff des Wissens und der Erkenntnis, der von der Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen jeweils impliziert wird. Ist es bei Spinoza die Vernunft als bewusste abstrakte Erkenntnis des Allgemeinen, so sind es bei Hayek unbewusste Situations- und Handlungsmuster. Sie sind Auswirkung einer Abstraktionsfähigkeit, die ihrerseits das Allgemeine der Einzelheiten der Ereignisse und Dinge auf unbewusster Ebene erfasst. Als hauptsächliche Verschiedenheit zwischen Spinoza und Hayek stellt sich somit die Unterscheidung auf erkenntnistheoretischer Ebene zwischen bewusster und unbewusster Erkenntnis heraus.

Um die These von der Freiheit der Bürger als Bedingung der Stabilität des Staates im Zusammenhang mit den Theorien Spinozas und Hayeks belegen zu können, untergliederte sich die Arbeit in drei Hauptteile. Die ersten beiden Abschnitte befassten sich ausschließlich mit jeweils einer der beiden Theorien, um diese gesondert und übersichtlicher darzustellen. Zuerst wurde die Theorie Spinozas behandelt, anschließend die Hayeks. Den Anfang eines jeden dieser beiden Teile bildete die Erläuterung der jeweiligen Begrifflichkeiten und Annahmen. Danach wurde ihre theoretische Grundproblematik betrachtet, um anschließend das entsprechende Staatsmodell darzulegen. An den Ausführungen der beiden Theorien knüpfte im dritten und letzten Teil ihre Gegenüberstellung an. So wurde die Arbeit schrittweise hin zum Vergleich und der damit verbundenen Ausarbeitung der Parallelen und Unterschiede zwischen Spinoza und Hayek geführt.

Der Teil über Spinoza untergliederte sich in vier Kapitel. Den Beginn bildet Spinozas Conatus-Prinzip, des Strebens nach Erhaltung des eigenen Seins als grundlegendem Merkmal der Natur des Menschen und Grundbegriff seiner Philosophie. Die Freiheit des Einzelnen besteht dabei zuerst einmal darin, dieses Streben erfolgreich umzusetzen. Da sich in diesem Zusammenhang die Vernunft im Sinne einer Erkenntnis des Allgemeinen als wesentlich erweist, verknüpfen sich die Begriffe der Vernunft und der Freiheit. Dadurch werden Erwerb und Anwendung von Vernunftkenntnis zum Merkmal der Freiheit. Allerdings stellt sich im Anschluss daran der gegenseitige Hass zwischen den Menschen als weiterer Ausdruck der menschlichen Natur und zugleich als Grundproblem des Menschen heraus. Hass wie Conatus, beide Teil der Natur des Menschen, stehen im Widerspruch zueinander, weil der Hass die erfolgreiche Umsetzung des Conatus behindert. Hass entsteht aus einem von Geburt an gegebenen Mangel an Vernunftkenntnis und aus den Leidenschaften.

Um ihn zu überwinden und den Conatus zu fördern, ist der Staat mit seinen Gesetzen notwendig. Die Aufgabe des Staates besteht für Spinoza darin, den Conatus und also die Freiheit der Einzelnen zu fördern. Allerdings ist dies nicht nur seine Aufgabe. Es stellt zugleich eine Bedingung seiner Stabilität dar. Wenn der Staat versucht, Unfreiheit auf Gewalt zu gründen, dann ist er zum Scheitern verurteilt, da er schließlich Macht benötigt, seine Macht aber nach Spinoza auf der Wirkungsmacht der *multitudo* der Bürger gründet. Nur wenn die Bürger ihm ihre Macht zur Verfügung stellen, hat der Staat die Macht, seine Gesetze einhalten zu lassen. Dies aber geschieht allein, wenn sie ihm und seinen Gesetzen zustimmen. Ohne Zustimmung hat der Staat keine Macht, und Gewalt fördert keine Zustimmung. Hat er aber keine Macht, ist er instabil. Die Unfreiheit der Bürger bedeutet also bei Spinoza die Instabilität des Staates.

Da die Förderung der Freiheit der Entfaltung der Vernunft entspricht und die staatlichen Entscheidungsträger auch nur Menschen sind, besteht allerdings das Problem, wie die Vernunft ihrer Entscheidungen und der staatlichen Gesetze gewährleistet werden kann. Gelöst werden kann dies einzig auf institutioneller Ebene, indem die Entscheidungen durch eine Vielzahl von Entscheidungsträgern getroffen werden, die zudem über weitreichende Lebenserfahrung verfügen. Dadurch gleicht sich die eventuelle Unvernunft aus, und ihre Entscheidungen werden eher vernünftig ausfallen, so die Ansicht Spinozas.

Der Teil über Hayek umfasste, daran anschließend, die Kapitel fünf bis sieben. Auch bei ihm ist die Frage nach dem Fortbestand durch die kulturelle Auslese Grundlage seiner Theorie. Die kulturelle Auslese impliziert die Verdrängung der Kulturordnungen, die den Lebensumständen der Menschen weniger angepasst sind durch besser angepasste Ordnungen. Diese Anpassung lässt sich anhand eines tendenziellen Zuwachses des Erfolgs der Handlungen der Einzelnen erkennen. Die Theorie der kulturellen Auslese baut auf der These des Menschen als Regelwesen auf. Demnach handelt der Mensch nicht nur zielgerichtet, sondern folgt maßgeblich Regeln. Bereits die Wahrnehmung geschieht nach Situationsmustern, die ihrerseits mit entsprechenden Handlungsmustern verbunden sind.

Diese Muster sind allerdings wesentlich unbewusst. Durch die Verbindung der Situations- mit den Handlungsmustern werden die Handlungen entsprechend der Ereignisse bestimmt. Die gemeinsamen Regeln einer Kultur sind Teil dieser Muster. Sie verbreiten sich zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft durch Nachahmung. Dies gilt sowohl für die tradierten Regeln der gemeinsamen Kultur als auch für neue Verhaltensweisen. Aufgrund der Anpassung an die Lebensumstände betrachtet Hayek die Regeln einer Kultur als eine Form des Wissens. Ähnlich behandelt er auch das praktische Wissen. Es umfasst die Situations- und

Handlungsmuster, die sich beim Einzelnen individuell durch seine Lebenserfahrung gebildet haben. Auch diese Muster sind zu weiten Teilen unbewusst. Sie können daher sprachlich nicht an andere vermittelt werden.

Dadurch aber können sie zentral nicht erfasst werden. Innerhalb seiner Kritik am Gedanken der zentralen Planwirtschaft führt dies Hayek dazu zu zeigen, wie die Unfreiheit einer auf Befehlen beruhenden Wirtschaftsordnung dazu führt, dieses verstreute, praktische und zugleich unbewusste Wissen nicht zu nutzen. Zur Freiheit, das eigene Wissen nutzen zu können, kommt noch die Freiheit hinzu, sich Wissen aneignen zu können. Sie stellt sich letztendlich als die Freiheit der individuellen Ziele, des Experimentierens und der persönlichen Lebenswege heraus.

Beide fasst Hayek zusammen unter dem Begriff der individuellen Freiheit als Freiheit, das eigene Wissen für die eigenen Zwecke zu verwenden, ohne durch andere daran gehindert zu werden. Sie bietet im Gegensatz zur Unfreiheit Vorteile bei der Umsetzung individueller Ziele, weil sie es ermöglicht, weitaus mehr Wissen zu verwenden. Allerdings verknüpft Hayek das Argument für die Freiheit nicht mit seiner Theorie der kulturellen Auslese. So ist der Kapitalismus für ihn zwar vorteilhafter gegenüber dem Sozialismus. Das bedeutet allerdings nicht, das eine System würde das andere unbedingt mit der Zeit verdrängen.

Durch seine Argumentation zugunsten der Freiheit begründet Hayek seine Forderung, dass der Staat die individuelle Freiheit fördern und eine freiheitliche Gesellschaft gewährleisten soll. Dies verlangt, allen Bürgern eine Allgemeinbildung als Grundlage der Freiheit im Sinne der Fähigkeit zu ermöglichen, neues Wissen zu erwerben. Zudem bietet Bildung einen gewissen Schutz vor Manipulation und Propaganda. Weiterhin verlangt er die Sicherung der Freiheit, allen Bürgern ein Lebensminimum zu gewährleisten. Auch erweist sich für ihn die Begrenzung der Machtbefugnisse sowohl des Staates als auch großer gesellschaftlicher Gruppierungen und Organisationen als notwendig.

Im Fall des Staates führt dies dazu, ihn Regeln zu unterwerfen, die er selbst nicht abändern kann. In diesem Zusammenhang verlangt die Gewährleistung der Freiheit auch eine eindeutige Gewaltenteilung zwischen Gesetzgebung, Regierung und Gerichtsbarkeit. Darüber hinaus muss insbesondere die gesetzgebende Funktion parteiunabhängig sein und von einer Vielzahl an Mitgliedern erfüllt werden, die über weitreichende Lebenserfahrung verfügen und im Austausch mit allen gesellschaftlichen Schichten und deren Lebenswirklichkeit stehen. Zuletzt gilt es nach Hayek, eine öffentliche Meinung zu ermöglichen, innerhalb derer sich die gemeinsamen Regeln spontan und vom Staat und anderen gesellschaftlichen Gruppierungen unbeeinflusst entwickeln und durch Nachahmung verbreiten

können. Aufgabe der Gesetzgebung ist es, sich nach ihr zu richten, zugleich allerdings verbessernd und korrigierend einzugreifen, zumal eine spontane Entwicklung durchaus in eine Sackgasse führen kann, aus die sie mit eigener Kraft nicht mehr herausfindet.

Nachdem Spinoza und Hayek jeweils einzeln dargestellt wurden, fand in den zwei Kapiteln des dritten Teils die Gegenüberstellung zwischen ihnen statt. Zuerst wurden ihre Erkenntnistheorien, dann ihre Freiheitsbegriffe und zuletzt ihre Thesen hinsichtlich der Verbindung zwischen der Freiheit der Bürger und der Stabilität des Staates verglichen. Es ergaben sich erst einmal zwei erkenntnistheoretische Ansätze: einerseits den der bewussten Vernunftkenntnis, die auf der bewussten Wahrnehmung gründet, der Reflexion und der Deduktion bei Spinoza; andererseits Hayeks Ansatz des unbewussten praktischen Wissens, das auf Lebenserfahrung aufbaut. Bei beiden handelt es sich um Wissen über das Allgemeine und deren Regelmäßigkeiten. Es ist eine abstrakte Erkenntnis in Form von Regeln und Mustern, also kein Wissen über Einzeltatsachen. Der Unterschied zwischen Spinoza und Hayek ist ein Unterschied der bewussten Reflexion gegenüber der unbewussten Erfahrung, wobei das Unbewusste für Spinoza stets Ausdruck von Irrtum ist, während es für Hayek durchaus Wissen darstellt. Hayek betreibt damit die Aufwertung dessen, was Spinoza unter Leidenschaften versteht.

Der Vergleich zwischen beiden verweist auf einen Begriff der Freiheit als Erwerb und Anwendung von Wissen. Bei beiden umfasst dieser Begriff den Umstand, die Hindernisse zu überwinden, die den Einzelnen am Erwerb und an der Anwendung von Wissen hindern. Für beide kann die Überwindung nur auf gesellschaftlicher Ebene stattfinden. Aber auch hier, auf der erkenntnistheoretischen Verschiedenheit aufbauend, ergeben sich zwei unterschiedliche Problembereiche, wobei der Unterschied vor allem in der Betonung liegt. So stehen bei Spinoza die inneren Hindernisse der Einzelnen in Form ihres angeborenen Mangels an Vernunftkenntnis, ihrer Leidenschaft und des sich daraus ergebenden gegenseitigen Hasses im Vordergrund – und wie diese gesellschaftlich überwunden werden können.

Auf der Seite Hayeks hingegen geht es um die Hindernisse, die der Freiheit des Einzelnen durch andere gesetzt werden können, und wie sie gesellschaftlich zu verhindern sind. In beiden Fällen können die Hindernisse nur gesellschaftlich überwunden werden, für beide ist dies die Aufgabe des Staates. Der Staat erfüllt diese Aufgabe vor allem mithilfe seiner Gesetze, die er bestimmt und deren Einhaltung er gewährleistet. Unterschiedlich ist eben die Art der Hindernisse. Den inneren Hindernissen bei Spinoza stehen die Hindernisse durch andere bei Hayek gegenüber. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch, wie ein Irrtum für Spinoza

stets Ausdruck von Unfreiheit ist. Das Unwissen des Einzelnen gilt stattdessen für Hayek nur dann als Zeichen von Unfreiheit, wenn es durch andere mit dem Ziel verbunden wird, seine Handlungen in ihrem Sinne zu beeinflussen.

Diese Verschiedenheit zwischen beiden beruht auf erkenntnistheoretischen Unterschieden. Folglich besteht für Spinoza die Freiheit des Einzelnen darin, sich Vernunftkenntnis anzueignen und sie erfolgreich zur Umsetzung seines Conatus anzuwenden, indem er die Gesetze der Natur erkennt. Auf dieser Grundlage kann Vertrauen zwischen den Menschen entstehen. Für Hayek besteht im Vergleich dazu die Freiheit darin, praktisches Wissen erwerben und anzuwenden, da dies ein wesentliches Wissen darstellt, um die eigenen Ziele ungehindert durch andere erreichen zu können. Nun ist, wie gesagt, der Staat einerseits der Garant dieser Freiheit. Gleichzeitig aber stellt er bei beiden eine Gefahr für eben diese Freiheit dar, die er zu verteidigen und zu fördern hat. Doch auch hier offenbaren sich wiederum zwei Perspektiven. Für Spinoza geht die Gefahr vor allem von den Gesetzen aus, sofern sie, statt zu helfen, die Hindernisse der Freiheit zu überwinden, diese verstärken und ihnen weitere hinzufügen. Für Hayek besteht sie demgegenüber vor allem, wenn der Staat beginnt, seine Aufgaben nicht durch allgemeine Gesetze zu erfüllen, sondern versucht, durch Befehle die Gesellschaft als Ganzes auf ein einheitliches Ziel hin auszurichten.

Die Argumentation beider führte also dazu, zu erkennen, wie ein Staat, der die Freiheit der Einzelnen im Sinne des Erwerbs und der Anwendung von Wissen nicht fördert, sich selbst destabilisiert. Es handelt sich sowohl um das Wissen, das die Einzelnen erwerben können, als auch um das Wissen, über das die Einzelnen verfügen. Nach Spinozas und Hayeks Argumentation bleibt dagegen das Wissen der Einzelnen bei Unfreiheit ungenutzt. Dies führt die Einzelnen dazu, Ziele nicht erreichen zu können, was Unzufriedenheit hervorruft. Es bewirkt darüber hinaus, Handlungen vollziehen zu müssen, die sie für falsch halten und andere, die sie für richtig erachten, nicht vollbringen zu können, was erneut Unzufriedenheit mit sich bringt. Und es führt zuletzt dazu, sich neues Wissen nicht aneignen zu können, ein weiterer Grund für Unzufriedenheit.

Nun basiert aber die Stabilität des Staates auf der Zustimmung der Bürger. Da durch Unfreiheit Unzufriedenheit entsteht, destabilisiert Unfreiheit den Staat, weil unzufriedene Bürger ihm ihre Zustimmung entziehen. Solange dies Einzelne betrifft, glauben diese vielleicht noch, sie selbst seien die Ursache für ihren eigenen Misserfolg. Sobald aber die Anzahl derer zunimmt, deren Handlungen erfolglos bleiben, werden immer mehr von ihnen die Gesellschaft und mit ihr den Staat in seiner Garantenfunktion der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung als Grund für ihr Versagen betrachten. Kurz gesagt, Unfreiheit bewirkt, dass wesentliches

Wissen nicht genutzt wird. Daraus geht die Unzufriedenheit der Bürger hervor, die daraufhin dem Staat ihre Zustimmung entziehen, was letztendlich seinen Fortbestand gefährdet. Die Unfreiheit der Bürger stellt also eine Gefahr für die Beständigkeit des Staates dar.

Gerade hinsichtlich der Frage nach der Abhängigkeit des Staates von seinen Bürgern zeigt sich freilich bereits, dass Spinoza das Problem der Macht weitaus ausführlicher untersucht hat als Hayek. Darüber hinaus bezieht sich ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen ihnen auf die Art des Wissens, auf das sie sich jeweils beziehen. Für Spinoza ist es die bewusste, sprachlich vermittelbare Vernunftkenntnis. Für Hayek ist es demgegenüber das praktische und zugleich unbewusste Wissen, das aus der Lebenserfahrung hervorgeht, aber sprachlich nicht unbedingt vermittelt werden kann. Aufgrund der Verknüpfung mit dem Wissensbegriff verweist der Begriff der Unfreiheit nicht nur auf einen offensichtlichen Zwang und der offenen Androhung von Gewalt. Genauso schließt er Täuschung, Irreführung und Geheimhaltung seitens des Staates mit ein. Indem der Staat also die Freiheit fördert, fördert er letztendlich den Erwerb und die Anwendung von Wissen seitens der Einzelnen sowohl in Form bewusster Erkenntnis, Reflexion und Austausch mit anderen als auch in Gestalt des unbewussten Erfahrungswissens.

Die Notwendigkeit für den Staat, im Sinne seiner eigenen Stabilität die Freiheit der Bürger zu fördern, wirkt sich unweigerlich auf seine Aufgaben, seinen Aufbau und seine Befugnisse aus. Der Begriff der Stabilität bezieht sich dabei zunächst einmal auf die Fähigkeit des Staates, die Einhaltung der Gesetze durch die Bürger im Allgemeinen gewährleisten zu können, um Schaden am Zusammenleben durch Gesetzesbrüche abwehren zu können. Er betrifft weiterhin die Frage, ob der Entscheidungsprozess der staatlichen Organe den gesetzlich geltenden Verlauf erfüllt oder aber durch gesetzeswidrige Handlungen maßgeblich und zum Schaden der Gesellschaft beeinflusst wird.

Zu den Aufgaben des Staates zählt des weiteren, die Einzelnen vor Zwang, Irreführung und Täuschung durch andere und insbesondere durch große gesellschaftliche Gruppierungen zu schützen. Die Meinung, die Förderung großer Gruppen sei von Vorteil, da sie beispielsweise die gesellschaftliche Komplexität verringern könnte, stellt sich als falsch heraus. Tatsächlich werden dadurch die Hindernisse für die Einzelnen erhöht, Wissen zu erwerben und es anzuwenden, wodurch dieses Wissen ungenutzt bleiben würde – mit den entsprechenden Folgen für die Gesellschaft. Die Forderung nach Schutz vor großen Gruppierungen schließt allerdings auch einen entsprechenden Schutz vor der Macht des Staates ein. Schließlich führt eine zu hohe Konzentration an Macht nicht zu einer Sta-

bilisierung der Gesellschaft, sondern stellt vielmehr eine Gefahr dar, weil sie die Entscheidungsträger allgemein überfordert und zum Machtmissbrauch anregt, welcher seinerseits destabilisierend wirkt.

In diesem Zusammenhang zeigt sich einerseits Spinozas Analyse der Problematik der Macht erneut als ergiebiger. Dafür aber erweist sich Hayeks Untersuchung der möglichen Rolle der öffentlichen Meinung innerhalb des Gestaltungsprozesses der gemeinsamen Regeln als ebenso bedeutend. So zeigt er, wie es hierbei gilt, die öffentliche Meinungsbildung vor Manipulation zu schützen, damit sie sich frei entfalten kann. Eine für alle zugängliche Allgemeinbildung stellt sich dabei als ein stabilisierendes Merkmal dar. Sie bietet die Bedingungen, dass die Einzelnen ihre Freiheit tatsächlich nutzen können, und schützt zugleich vor der Täuschung durch andere. Weiterhin muss der Staat den Bürgern eine gewisse Lebensgrundlage gewährleisten, um sie vor Verzweiflungstaten zu bewahren. Damit verknüpft steht allerdings auch eine Kritik, die durch Spinoza gegenüber Hayeks Idee des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren geäußert werden kann. So wird ein vernünftiges Zusammenleben aufgrund eines Gegeneinanders behindert.

Der Wettbewerb, für Hayek wesentlich in Verbindung mit seinem Gedanken des impliziten Wissens und seiner Kritik am Rationalismus, kann daher zur Gefahr für ein gelingendes Zusammenleben werden, indem er zwischen den Menschen gegenseitigen Hass erzeugt und bestärkt. Hayeks These, diese Gefahr nicht beachtend, erscheint nicht genügend ausgearbeitet, da er bei seiner Argumentation für den Wettbewerb wesentliche Problematiken des menschlichen Gegeneinanders übersieht, welche die positiven Auswirkungen eines Wettbewerbs leicht zunichte machen können. Zwar ist Spinozas Ansicht kein Argument gegen Wettbewerb an sich. Doch impliziert sie Forderungen nach einem Grad an Fürsorge, die es ermöglicht, den Wettbewerb gesellschaftlich tatsächlich nützlich zu gestalten, indem einem Entstehen von Hass zuvorgekommen wird.

Gerade bei Hayek zeigt die Argumentation die Problematik der Vermittlung von Wissen. Zusammen mit Spinoza werden drei Arten von Vermittlungsproblemen sichtbar. Die Verständigung kann scheitern, weil das Wissen unbewusst ist. Sie kann scheitern, weil die Grundlage des Wissens vergessen worden ist. Und schließlich kann sie aufgrund der unterschiedlichen affektiven Lebenswelten scheitern. Das Scheitern der Verständigung kann sich also ereignen, sofern die Muster unbewusst sind, wenn ihr Grund entfallen ist oder wenn die Muster der Einzelnen sich voneinander unterscheiden. Dies gewinnt auch mit Bezug zur Bestimmung der Gesetze und allgemein der staatlichen Handlungen an Wichtigkeit. So soll sich die Gesetzgebung nach der Meinung der Einzelnen richten, die sich frei entfaltet, unabhängig von Beeinflussung durch den Staat oder andere große

gesellschaftliche Gruppierungen. Schließlich kann nur so auch bei der Gestaltung der gemeinsamen Regeln das verstreute Wissen angewandt werden. Dies bedeutet freilich nicht, die Legislative müsse die Ansichten der Mehrheit unkritisch übernehmen. Im Gegenteil kann eine spontane Herausbildung zu Fehlentwicklungen führen.

Die Aufgabe der Gesetzgebung besteht dabei darin, solche Entwicklungen rechtzeitig zu erkennen und zu korrigieren. Um ihre Aufgabe erfüllen zu können, muss sie unparteilich sein und auf die Förderung der Freiheit aller abzielen. Zur Erleichterung dafür muss die Legislative eine Vielzahl an Mitgliedern aufweisen, damit die Vielzahl der Lebensumstände berücksichtigt wird. Auch müssen ihre Mitglieder über vielfältige Lebenserfahrung verfügen und in Kontakt mit Menschen aller Schichten und Berufe stehen. Während allerdings Spinoza die Redefreiheit als Voraussetzung für die Vernunft der Entscheidungen und die Stabilität des Staates in den Mittelpunkt stellt, befasst sich Hayek mehr mit der Handlungsfreiheit. So geschieht für ihn die Herausbildung der öffentlichen Meinung weniger durch bewusste Diskussion als durch Regelnachahmung, denn allein so kann nach ihm auch das unbewusste Wissen in die Regelfindung mit einfließen. Wieder wird der Unterschied ersichtlich, indem Spinoza Gewicht auf die bewusste Erkenntnis als Grundlage des Zusammenlebens legt, während Hayek die unbewusste Handlungspraxis in den Vordergrund rückt.

Um die Probleme nachvollziehen und anderen den Wert eines Lösungsvorschlags tatsächlich nahelegen zu können, ist es nach Hayeks Ansicht wesentlich, ihn nicht nur darzulegen, sondern selbst vorzuleben. Dann aber ist es eben nicht mehr allein der Gedankenaustausch als vielmehr die praktische Nachahmung, welche zur Verbreitung einer besseren Regel führt. Der Vorteil einer solchen Vorgehensweise besteht auch darin, neue Möglichkeiten erst im kleinen Umfeld zu erproben, bevor sie einheitlich übernommen werden. Die Freiheit der Einzelnen, Wissen erwerben und anwenden zu können, stellt also eine Bedingung für die Stabilität des Staates dar. Es ist daher im Sinne des Staates, wenn er die Freiheit jedes Einzelnen fördert. Die Freiheit dient dabei seinem Fortbestand im Sinne seiner Fähigkeit, die Einhaltung der geltenden Gesetze und allgemein der staatlichen Beschlüsse zu gewährleisten.

Wenn nun die Freiheit der Einzelnen im Sinne des Erwerbs und der Anwendung von Wissen eine Bedingung der Stabilität des Staates darstellt, dann kann diese Freiheit nicht als ein Wohlwollen des Staates gegenüber seinen Bürgern betrachtet werden, das bei einer beständigen politischen Lage gewährt wird, in einer gesellschaftlich unruhigen Situation aber ohne Weiteres wieder entzogen werden kann. Statt sie zu mindern, müsste die Freiheit in Zeiten gesellschaftlicher

Auseinandersetzungen gegebenenfalls sogar ausgeweitet werden, da eine solche Lage durchaus auf einen Mangel hinweisen kann. Weil aber oftmals das Gegenteil der Fall ist, kann dank der Argumentation von Spinoza und Hayek erkannt werden, weshalb viele Entscheidungen, die im Namen der Stabilisierung des Staates getroffen werden, ihn oft in Wahrheit auf lange Sicht destabilisieren. Es ist ein Paradox des Versuchs, einen gebrochenen innergesellschaftlichen Frieden durch Gewalt zu verteidigen. Die Repression des Staates gegenüber seinen Bürgern hebt die Gründe der Unruhe nicht auf, vielmehr werden sie dadurch verstärkt. Die auf Gewalt und Repression gründenden Maßnahmen zur Verteidigung des Gegebenen schwächen dieses in Wahrheit auf lange Sicht statt es zu verteidigen.

Auch sind Irreführung, Täuschung und Verschweigen, politische Propaganda und Demagogie keine Mittel, die auf Dauer den Fortbestand gewährleisten können. Im Gegenteil, sie behindern ihrerseits den Erwerb und die Verwendung von Wissen und erzeugen unzutreffende Erwartungen, die zu Enttäuschungen führen können, welche die Lage weiter destabilisieren. Die Ursachen innerer Instabilität können somit nicht durch eine Ausdehnung der Unfreiheit beseitigt werden. Vielmehr kann allein die öffentliche Auseinandersetzung und Meinungsbildung sie beheben, da es darum geht, die Erfahrung und das Wissen zu sammeln, auszutauschen und zu verwenden, damit die gemeinsamen Gesetze weiterhin den Lebensumständen angepasst sind. Dabei muss freilich auch jede Forderung nach Veränderung von Gesetzen diese Problematik berücksichtigen, denn ohne die Zustimmung der Bürger sind auch neue Regeln und Gesetze nicht von Dauer.

Spinoza wie Hayek verwerfen zugleich eindeutig die Ansicht, dass die Staatsführung und Gesetzgebung durch einzelne herausragende Persönlichkeiten gestaltet werden sollte. Im Gegenteil, sie zeigen die Gefahren einer solchen Auffassung auf, da ihre Umsetzung eine Machtkonzentration bewirkt, welche die Freiheit der Einzelnen und somit die Stabilität von Gesellschaft und Staat bedroht. Freiheit und Stabilität erfordern nach ihrer Argumentation in Wahrheit eine Entpersonalisierung der Politik. Sie gewährt dabei Einsicht in die Mängel einer von einzelnen Persönlichkeiten geprägten Politik, deren oft einseitiger Lebenslauf ihnen wesentliche Einblicke in den Alltag der Menschen verwehrt, wodurch ihre Entscheidungen der Lebenswirklichkeit der Bürger oftmals nicht gerecht werden. Daher sollen für Spinoza wie auch für Hayek nicht Einzelne, sondern vielmehr große Versammlungen den Staat leiten. Sie bestehen aus einer Vielzahl von Mitgliedern und spiegeln die Vielfalt der Gesellschaft und der Lebensumstände wider. Allein so kann die Freiheit der Menschen tatsächlich gefördert und zugleich die Möglichkeit einer Entwicklung hin zu einer Befehlsgesellschaft wesentlich vermindert werden.

In der Verknüpfung ihrer Theorien zeigt sich also eine Vorstellung von Staat und Gesellschaft, die auf einem selbstbestimmten und selbstbewussten Leben als Bedingung für Verlässlichkeit und somit für Stabilität des Zusammenlebens aufbaut, eine Gesellschaft, in der das verstreute Wissen für Einzelhandlungen wie für die Gestaltung der gemeinsamen Regeln verwendet wird. Die Machtkonzentration in den Händen Einzelner und somit ihr Missbrauch sowohl seitens des Staates als auch allgemein großer gesellschaftlicher Gruppierungen und Organisationen ist soweit wie möglich ausgeschlossen. Allen Menschen steht zudem Allgemeinbildung zur Verfügung, alle werden vor Angst und Verzweiflung geschützt, und es kann sich schließlich eine spontane, nicht durch eine Zentralmacht gelenkte Kultur entfalten.

Die Verknüpfung zwischen Spinoza und Hayek baut also die Argumentation der Freiheit der Bürger als Bedingung für die Stabilität des Staates aus und ergänzt zudem die Charakterisierung des freiheitlichen Staates. Allerdings versäumt es Hayek, zum Beispiel den Zusammenhang zwischen den individuellen Zielen und der gegebenen Kultur näher zu betrachten: Obwohl sein Begriff der individuellen Freiheit gerade die Problematik der Ziele der Handelnden aufwirft, geht er der Frage nach ihrer Herausbildung nicht weiter nach. Eine Verknüpfung mit Spinoza kann diesen Mangel nicht füllen. Auch enthält als weiteres Beispiel Hayeks Auffassung hinsichtlich der Entwicklung der gemeinsamen Regeln eine Gefahr. So könnte die Gesetzgebung in eine Lage gelangen, in der die Gesetze den Ereignissen oft nur unzureichend angepasst sind, denn schließlich kann sich die öffentliche Meinung nur in längeren Zeiträumen voll herausbilden. Andererseits ist sein Einwand, wonach das verstreute Wissen nicht verwendet werden kann, sobald die öffentliche Meinung zu wenig berücksichtigt wird, und sein Verweis auf die Gefahren der Einführung neuer, noch gänzlich unerprobter Regeln durchaus gerechtfertigt. Spinozas Ansicht, welche die Bestimmung der Gesetze als eine reine Frage bewusster Vernunft betrachtet, wird diesem Einwand nicht gerecht. Eine fortlaufende Opposition der Bürger gegen gewisse Gesetze ist eben nicht schlicht auf deren Unvernunft zurückzuführen. Vielmehr beruht sie oft auf dem Widerspruch zwischen den Gesetzen und den tatsächlichen Lebensumständen der Menschen, wie es durchaus auch aus Spinozas Theorie hervorgeht.

Weiterhin gewährleistet das Ende der Unfreiheit nicht ohne Weiteres einen Übergang zur Freiheit. Stattdessen kann eine unfreie Gesellschaft schlicht durch eine zweite, ihrerseits unfreie Ordnung abgelöst werden. Außerdem erweist sich die Unfreiheit in ihren verschiedenen historischen Erscheinungsformen durchaus als zeitlich beständig, zumal über lange Zeiträume hinweg Zustimmung erzeugt, Unmut in andere Richtungen wie Krieg, Hass usw. gelenkt und Auswanderung

erschwert werden kann. Oft besteht auch eine erste und schließlich andauernde Antwort der Menschen auf ihre Unfreiheit nicht unbedingt immer darin, sich gegen sie aufzulehnen, sondern vielmehr im Fatalismus und dem Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Die Argumentation, die sich aus der Verknüpfung zwischen Spinoza und Hayek ergibt, kommt erst in Zeiträumen zum Tragen, die durchaus sehr ausgedehnt sein können. So bleibt die Frage, weshalb die Unfreiheit in ihren verschiedenen Formen diese gewisse Beständigkeit aufweist, und auch, wie es dennoch zur Freiheit kommen kann.

Mögliche Antworten auf diese Frage nach der Stabilität der Unfreiheit zeigen sich zwar ansatzweise sowohl bei Spinoza als auch bei Hayek. So lässt beispielsweise Spinozas Ausführung des Problems des gegenseitigen Hasses zwischen den Menschen oder Hayeks These des Menschen als Regelwesen erkennen, wie sehr das Wesen des Menschen und seine angenommenen Gewohnheiten eine bestehende unfreie Gesellschaftsordnung stabilisieren können. Allerdings genügen diese Ansätze Spinozas und Hayeks nicht, um die Stabilität der Unfreiheit einerseits und die Möglichkeit der Entwicklung hin zur Freiheit andererseits ausreichend zu beantworten. So bleiben trotz der Verknüpfung zwischen den beiden wichtige Fragen offen.

Abkürzungsverzeichnis

In alphabetischer Reihenfolge folgen die Abkürzungen, die in der Arbeit für die Werke Spinozas und Hayeks stehen (in Klammern die Angaben zu den verwendeten Ausgaben):

Spinoza

- Brief: *Briefwechsel* (3. Aufl., Hamburg 1986).
- E: *Ethik – In geometrischer Ordnung dargestellt* (Hamburg 2007).*
- TP: *Politischer Traktat* (2. Aufl., Hamburg 2010).
- TTP: *Theologisch-politischer Traktat* (3. Aufl., Hamburg 1994).

Hayek

- AW: *Die Anmaßung von Wissen – Neue Freiburger Studien* (Tübingen 1996).
- DQMW: *Die drei Quellen der menschlichen Werte* (Tübingen 1979).
- FS: *Freiburger Studien – Gesammelte Aufsätze* (2. Aufl., Tübingen 1994).
- IK: *Die Irrtümer des Konstruktivismus – und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (Tübingen 1975).
- IWO: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* (Erlenbach-Zürich 1952).
- RGF: *Recht, Gesetz und Freiheit – Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie* (Tübingen 2003).
- SO: *Die sensorische Ordnung – Eine Untersuchung der Grundlagen der theoretischen Psychologie* (Tübingen 2006).
- VA: *Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus* (Tübingen 1996).
- VF: *Die Verfassung der Freiheit* (3. Aufl., Tübingen 1991).
- WK: *Der Weg zur Knechtschaft* (3. Aufl., Erlenbach-Zürich 1952).
- WE: *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren* (Kiel 1968).
- WW: *Wirtschaftstheorie und Wissen – Aufsätze zur Erkenntnis- und Wissenschaftslehre* (Tübingen 2007).

* Die römischen Ziffern in den Zitaten von Spinoza beziehen sich auf die Bücher (*Ethik*) bzw. die Kapitel (*Politischer Traktat* und *Theologisch-politischer Traktat*).

Bibliografie*

- Abdo Ferez, Maria Cecilia, *Die Produktivität der Macht – Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza*, Berlin 2007.
- Albert, Hans, *Das Ideal der Freiheit und das Problem der sozialen Ordnung*, Freiburg i. Br. 1994.
- Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, Paris 2003.
- Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, 3. Aufl., Paris 2005.
- Amann, Francis, *Ganzes und Teil – Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Würzburg 2000.
- Amann, Francis, „Rationalismus, Naturalismus und die Perspektive des anderen in Spinozas Ethik“, in: Michael Czelinski, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne – Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 88 – S. 99.
- Amann, Francis, „Liebe und Haß (3p13–21): Intentionalität, Repräsentation und Bewußtsein“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 171 – S. 182.
- Angner, Erik, *Hayek and Natural Law*, New York [u. a.] 2007.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 1995a.
- Aristoteles, *Politik*, Hamburg 1995b.
- Arnold, Roger A., „Hayek and Institutional Evolution“, in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 4, Nr. 4, Herbst 1980, S. 341 – S. 352.
- Bagley, Paul J. (Hg.), *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize – Studies on Baruch Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus*, Dordrecht [u. a.] 1999.
- Bagley, Paul J., *Philosophy, Theology, and Politics – A Reading of Benedict Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus*, Leiden [u. a.] 2008.
- Balibar, Etienne, „Jus – Pactum – Lex – Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*“, in: *Studia Spinozana – Spinoza’s Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 105 – S. 142.
- Balibar, Etienne, Helmut Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994.

* Die folgende Bibliografie enthält über die in den Zitaten genannte auch weiterführende Literatur.

- Balibar, Etienne, *Spinoza and Politics*, London [u. a.] 1998.
- Balibar, Etienne, „Potentia multitudinis, quae una valuti mente ducitur“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 105 – S. 137.
- Barbone, Steven, „Power in the *Tractatus Theologico-Politicus*“, in: Paul J. Bagley (Hg.), *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize – Studies on Baruch Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus*, Dordrecht [u. a.] 1999, S. 91 – S. 109.
- Barry, Norman P. u. a., *Agenda for a Free Society – Essays on Hayek’s The Constitution of Liberty*, London 1961.
- Barry, Norman P., *Hayek’s Social and Economic Philosophy*, London 1979.
- Barry, Norman P., „The Road to Freedom – Hayek’s Social and Economic Philosophy“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 141 – S. 163.
- Bartuschat, Wolfgang, „The Ontological Basis of Spinoza’s Theory of Politics“, in: Cornelis De Deugd (Hg.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 30 – S. 36.
- Bartuschat, Wolfgang, „Freiheit als Ziel des Staates“, in: Daniela Bostrenghi (Hg.), *Hobbes e Spinoza – Scienza e politica*, Urbino 1988, S. 115 – S. 142.
- Bartuschat, Wolfgang, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg 1992.
- Bartuschat, Wolfgang, „Theorie und Praxis in Spinozas Ethik und Politik“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*, Vol. 9, 1993, S. 59 – S. 78.
- Bartuschat, Wolfgang, *Baruch de Spinoza*, München 1996.
- Bartuschat, Wolfgang, „Moralität bei Spinoza“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 23 – S. 45.
- Bartuschat, Wolfgang, „Spinoza und Kant über Recht, Staat und Freiheit“, in: Michael Czelinski, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne – Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 164 – S. 182.
- Bartuschat, Wolfgang, „Die Theorie des Guten im 4. Teil der *Ethik*“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 237 – S. 250.
- Batthyány, Philipp, *Zwang als Grundübel in der Gesellschaft? – Der Begriff des Zwangs bei Friedrich August von Hayek*, Tübingen 2007.
- Baumgarth, William P., „Hayek and Political Order: The Rule of Law“, in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 2, Nr. 1, Frühling 1978, S. 11 – S. 28.

- Belaief, Gail, *Spinoza's Philosophy of Law*, den Haag [u. a.] 1971.
- Bento, António u. José Maria Silva Rosa (Hg.), *Revisiting Spinoza's Theological-Political Treatise*, Hildesheim [u. a.] 2013.
- Berlepsch, Hans Hermann, *Sozialpolitische Erfahrungen und Erinnerungen*, Mönchengladbach 1925.
- Bernard, Walter u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Spinozas Bedeutung für die moderne Psychologie*, Essen 1995.
- Bianchi, Lorenzo u. Alberto Postigliola (Hg.), *Dopo Machiavelli/Après Machiavelli*, Neapel 2008.
- Bianchi, Marina, „Hayek's Spontaneous Order – The ‚Correct‘ versus the ‚Corrigible‘ Society“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 232 – S. 251.
- Bickel, Lothar, „Über die Beziehungen zwischen der Psychoanalyse und einer dynamischen Psychologie“, in: Leo Sonntag u. Heinz Stolte (Hg.), *Spinoza in neuer Sicht*, Meisenheim a. Glan 1977, S. 145 – S. 168.
- Birner, Jack u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994.
- Blom, Hans, „Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy“, in: *Studia Spinozana – Spinoza's Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 209 – S. 230.
- Böhm, Stephan, „Hayek and Knowledge: some Question Marks“, in: Marina Colonna, Harald Hagemann u. Omar F. Hamouda (Hg.), *Capitalism, Socialism and Knowledge – The Economics of F. A. Hayek*, Bd. 2, Aldershot [u. a.] 1994, S. 160 – S. 177.
- Bolduc, Carl R., *Spinoza et l'approche éthique du problème de la libération – Critique du théologico-politique*, Hildesheim [u. a.] 2009.
- Bostrenghi, Daniela (Hg.), *Hobbes e Spinoza – Scienza e politica*, Urbino 1988.
- Bostrenghi, Daniela, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza – La potenza del comune*, Hildesheim 2012.
- Bouillon, Hardy, *Ordnung, Evolution und Erkenntnis – Hayeks Sozialphilosophie und ihre erkenntnistheoretische Grundlage*, Tübingen 1991.
- Bouillon, Hardy, *Freiheit, Liberalismus und Wohlfahrtsstaat – Eine analytische Untersuchung zur individuellen Freiheit im Klassischen Liberalismus und im Wohlfahrtsstaat*, Baden-Baden 1997.
- Bove, Laurent, *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996.

- Brandt, Peter, *Preußen, zur Sozialgeschichte eines Staates – Eine Darstellung in Quellen*, Reinbek b. Hamburg 1981.
- Brenner-Golomb, Nancy, *The Importance of Spinoza for the Modern Philosophy of Science – Can the Revival of Spinoza's Naturalism Refute Cultural Relativism?*, Heusenstamm [u. a.] 2010.
- Brinker, Menachem, „Spinoza on Human Desire and the Impossibility of Utopia“, in: Yirmiyahu Yovel u. Gideon Segal (Hg.), *Spinoza on Reason and the „Free Man“*, Bd. 4, New York 2004, S. 167 – S. 181.
- Brokmeier-Lohfing, Peter, „Institutionen als ideologische Apparate bei Spinoza“, in: Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Herfried Münkler u. Manfred Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch – Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990, S. 276 – S. 292.
- Burczak, Theodore, „A Socialist Spontaneous Order“, in: Andrew Farrant (Hg.), *Hayek, Mill, and the Liberal Tradition*, London [u. a.] 2011, S. 130 – S. 147.
- Campagna, Norbert, „Salus populi suprema lex esto – Spinoza und das Problem der politischen Verantwortung“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 157 – S. 169.
- Caporali, Riccardo, *La fabbrica dell'imperium – Saggio su Spinoza*, Neapel 2000.
- Caporali, Riccardo, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007a.
- Caporali, Riccardo, „La moltitudine e gli esclusi“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007b, S. 93 – S. 104.
- Caporali, Riccardo, „Spinoza e l'uguaglianza. Note sul *Tractatus theologico-politicus*“, in: Daniela Bostrenghi, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza – La potenza del comune*, Hildesheim 2012, S. 213 – S. 224.
- Carment, David, Stewart Prest u. Yiagadeesen Samy, *Security, Development, and the Fragile State – Bridging the Gap Between Theory and Policy*, London [u. a.] 2010.
- Casas Pardo, José u. Pedro Schwartz (Hg.), *Public Choice and the Challenges of Democracy*, Cheltenham [u. a.] 2007.
- Caysa, Volker u. Helmut Seidel (Hg.), *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft – Auf der Suche nach einer anderen Vernunft*, Weinheim 1994.
- Celikates, Robin, „Demokratie als Lebensform – Spinozas Kritik des Liberalismus“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, S. 43 – S. 65.

- Cerrato, Francesco, „Passioni collettive e razionalità del potere: elementi di conflitto nella filosofia politica di Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 105 – S. 116.
- Colonna, Marina, Harald Hagemann u. Omar Hamouda (Hg.), *Capitalism, Socialism and Knowledge – The Economics of F. A. Hayek*, Bd. 2, Aldershot [u. a.] 1994.
- Cook, Thomas, „Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der Ethik“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 151 – S. 170.
- Cristofolini, Paolo, *Spinoza edonista*, Pisa 2002.
- Cristofolini, Paolo, *L'uomo libero – L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Pisa 2007a.
- Cristofolini, Paolo, „Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007b, S. 145 – S. 159.
- Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method – A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton 1988.
- Curley, Edwin u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990.
- Curley, Edwin, „The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza“, in: *Philosophical Topics*, Vol. 19, 1991, S. 97 – S. 117.
- Curley, Edwin, „Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan“, in: Don Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge [u. a.] 1996, S. 315 – S. 342.
- Czelinski, Michael, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne – Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003.
- Dascal, Marcelo, „Unfolding the One: ‚Abstract Relations‘ in Spinoza's Theory of Knowledge“, in: Yirmiyahu Yovel u. Gideon Segal (Hg.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Bd. 2, Leiden [u. a.] 1994, S. 171 – S. 185.
- Delahunty, Robert J., *Spinoza*, London [u. a.] 1999.
- Delf, Hanna, Julius H. Schoeps u. Manfred Walther (Hg.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994.
- Desai, Meghnad, „Equilibrium, Expectations and Knowledge“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 25 – S. 50.

- Deugd, Cornelis De (Hg.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984.
- Diamond, Arthur M. Jr., „F. A. Hayek on Constructivism and Ethics“, in: John C. Wood u. Ronald N. Woods (Hg.), *Friedrich A. Hayek – Critical Assessments*, Bd. 3, London [u. a.] 1991, S. 239 – S. 253.
- Dijn, Herman De, „Knowledge, Anthropocentrism and Salvation“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*, Vol. 9, 1993, S. 247 – S. 261.
- Dijn, Herman De, „Theory and Practice and the Practice of Theory“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 47 – S. 58.
- Domínguez, Atilano, „Die Ethik Spinoza: Zwischen Aristoteles und Kant“, in: Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote u. Manfred Walther (Hg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000, S. 453 – S. 478.
- Dun, Frank van, „Hayek and Natural Law – The Humean Connection“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 269 – S. 286.
- Ellsiepen, Christof, „Die Erkenntnisarten (2p38–2p47)“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 133 – S. 150.
- Engel, Gerhard, „Hayek und die gesellschaftlichen Probleme der Evolution“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 35 – S. 71.
- Engstler, Achim u. Robert Schnepf (Hg.), *Affekte und Ethik – Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim [u. a.] 2002.
- Enste, Dominik H., *Schattenwirtschaft und institutioneller Wandel – Eine soziologische, sozialpsychologische und ökonomische Analyse*, Tübingen 2002.
- Erning, Bernhard, *Hayeks Moralphilosophie – Freiheit und Gerechtigkeit in der Großen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1993.
- Ertz, Stefanie, *Vertrag und Gesetz – Das Naturrecht und die Bibel bei Grotius, Hobbes, Spinoza*, Würzburg 2014.
- Farrant, Andrew (Hg.), *Hayek, Mill, and the Liberal Tradition*, London [u. a.] 2011.
- Fernández Garcia, Eugenio, „Freie Notwendigkeit und ‚absolutum imperium‘“, in: Etienne Balibar, Helmut Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994, S. 71 – S. 84.

- Feuer, Lewis S., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Brunswick [u. a.] 1987.
- Fischbach, Franck, *La production des hommes – Marx avec Spinoza*, Paris 2014.
- Fleetwood, Steve, *Hayek's Political Economy – The Socio-Economics of Order*, London [u. a.] 1995.
- Fleetwood, Steve, „Hayek III: The Necessity of Social Rules of Conduct“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 155 – S. 178.
- Flew, Antony, „Equality, yes Surely; but Justice?“, in: *Philosophical Papers*, Vol. 15, Nr. 2 u. Nr. 3, November 1986, S. 197 – S. 204.
- Francke, Hans-Hermann (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995.
- Frowen, Stephen F. (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997.
- Gabbey, Alan, „Spinoza's Natural Science and Methodology“, in: Don Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge [u. a.] 1996, S. 142 – S. 191.
- Galeotti, Anna E., „Individualism, Social Rules, Tradition: The Case of Friedrich A. Hayek“, in: *Political Theory*, Vol. 15, Nr. 2, Mai 1987, S. 163 – S. 181.
- Gallus, Alexander u. Eckhard Jesse (Hg.), *Staatsformen: Modelle politischer Ordnung von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch*, 2. Aufl., Köln [u. a.] 2007.
- Gamble, Andrew, *Hayek – The Iron Cage of Liberty*, Cambridge 1996.
- Garessus, Emmanuel, „Ein sehr anspruchsvolles Laisser-faire“, in: Gerhard Schwarz u. Michael Wohlgemuth (Hg.), *Das Ringen um die Freiheit – „Die Verfassung der Freiheit“ nach 50 Jahren*, Zürich 2011, S. 55 – S. 63.
- Garrett, Don, „‘A Free Man Always Acts Honestly, not Deceptively’: Freedom and the Good in Spinoza's Ethics“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 221 – S. 238.
- Garrett, Don (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge [u. a.] 1996a.
- Garrett, Don, „Spinoza's Ethical Theory“, in: Don Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge [u. a.] 1996b, S. 267 – S. 314.
- Garrett, Don, „Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination“, in: Charles Huenemann (Hg.), *Interpreting Spinoza – Critical Essays*, Cambridge [u. a.] 2008, S. 4 – S. 25.

- Gaulke, Jürgen, *Freiheit und Ordnung bei John Stuart Mill und Friedrich August von Hayek – Versuch, Scheitern und Antithese eines ethischen Liberalismus*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1994.
- Georges, Karl E., *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, 11. Aufl., Hannover 1962.
- Giancotti, Emilia, „Réalisme et utopie: limites des libertés politique et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza“ in: Cornelis De Deugd (Hg.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 37 – S. 43.
- Giancotti, Emilia, „La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza“, in: *Studia Spinozana – Spinoza's Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 231 – S. 258.
- Gil, Thomas, „Lebendige Maßverhältnisse – Baruch de Spinoza Konstitutions-
theorie des Sozialen“, in: Etienne Balibar, Helmut Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994, S. 53 – S. 62.
- Gil, Thomas, *Handlungen, Rationalität, Moral*, Berlin 2000.
- Gilead, Amihud, „The Indispensability of the First Kind of Knowledge“, in: Yirmiyahu Yovel u. Gideon Segal (Hg.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Bd. 2, Leiden [u. a.] 1994, S. 209 – S. 221.
- Girndt, Helmut, Karl Hahn u. Manfred Walther (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung – Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Sankt Augustin 1990.
- Goetschel, Willi, „Spinozas Modernität: Kritische Aspekte seiner politischen Theorie“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 209 – S. 224.
- Göhler, Gerhard, Kurt Lenk, Herfried Münkler u. Manfred Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch – Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990.
- Goldenbaum, Ursula, „Die Affekte als Voraussetzung der menschlichen Freiheit bei Spinoza“, in: Volker Caysa u. Helmut Seidel (Hg.), *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft – Auf der Suche nach einer anderen Vernunft*, Weinheim 1994, S. 282 – S. 298.
- Goldenbaum, Ursula, „Affekte und der Weg zur Freiheit bei Spinoza“, in: Achim Engstler u. Robert Schnepf (Hg.), *Affekte und Ethik – Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim [u. a.] 2002, S. 182 – S. 199.
- Goldschmidt, Nils, „Hayek und die Probleme der Soziobiologie“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 72 – S. 78.
- Gordon, Scott, „The Political Economy of F. A. Hayek“, in: *Canadian Journal of Economics*, Vol. 14, Nr. 3, August 1981, S. 470 – S. 487.

- Gottfried, Paul E., „On the European Roots of Modern American Conservatism“, in: John C. Wood u. Ronald N. Woods (Hg.), *Friedrich A. Hayek – Critical Assessments*, Bd. 3, London [u. a.] 1991, S. 176 – S. 186.
- Gray, John N., „F. A. Hayek on Liberty and Tradition“, in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 4, Frühjahr 1980, S. 119 – S. 137.
- Gray, John N., *Freiheit im Denken Hayeks*, Tübingen 1995.
- Greshoff, Rainer, „Die begrenzte Relevanz der (Sozio-)Biologie für die Erklärung kultureller Evolution in der Sicht von F. A. von Hayek“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 79 – S. 88.
- Grotius, Hugo, *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, Tübingen 1950.
- Haar, Edwin van de, *Classical Liberalism and International Relations Theory – Hume, Smith, Mises, and Hayek*, New York 2009.
- Haddad-Chamakh, Fatma, „Liberté individuelle et paix civile d’après le *Traité Théologico-Politique* de Spinoza“ in: Cornelis De Deugd (Hg.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 44 – S. 55.
- Hamlin, Alan P., „Procedural Individualism and Outcome Liberalism“, in: *Journal of Political Economy*, Vol. 30, November 1983, S. 251 – S. 263.
- Hammacher, Klaus, „Spinozas Affektenlehre unter besonderer Berücksichtigung des Bedürfnisses nach Anerkennung in seiner Bedeutung für Genese und Struktur von Gesellschaft und Staat“, in: Helmut Girndt, Karl Hahn u. Manfred Walther (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung – Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Sankt Augustin 1990, S. 43 – S. 49.
- Hammacher, Klaus, „Die ethische Bedeutung des Wissens für das Individuum – Antwort auf Herman de Dijn“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*, Vol. 9, 1993, S. 263 – S. 274.
- Hammacher, Klaus (Hg.), *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, Würzburg 1998.
- Hammacher, Klaus, Irmela Reimers-Tovote u. Manfred Walther (Hg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000.
- Hamouda, Omar F. u. Robin Rowley, „Rational Processes: Markets, Knowledge and Uncertainty“, in: Marina Colonna, Harald Hagemann u. Omar F. Hamouda (Hg.), *Capitalism, Socialism and Knowledge – The Economics of F. A. Hayek*, Bd. 2, Aldershot [u. a.] 1994, S. 178 – S. 194.
- Hamowy, Ronald, „Hayek’s Concept of Freedom: A Critique“, in: *New Individualist Review*, Vol. 1, Nr. 1, April 1961, S. 28 – S. 31.

- Hamowy, Ronald, „The Hayekian Model of Government in an Open Society“, in: *Journal of Libertarian Economics*, Vol. 6, Frühjahr 1982, S. 137 – S. 143.
- Hamowy, Ronald, „Law and the Liberal Society: F. A. Hayek’s *Constitution of Liberty*“, in: John C. Wood u. Ronald N. Woods (Hg.), *Friedrich A. Hayek – Critical Assessments*, Bd. 3, London [u. a.] 1991, S. 95 – S. 109.
- Hampe, Michael u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006a.
- Hampe, Michael, „Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006b, S. 251 – S. 265.
- Hampe, Michael, „Friedlicher Staat, Religionsgesetze und Gedankenfreiheit (Kapitel 19–20)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014, S. 211 – S. 226.
- Handwerker-Küchenhoff, Barbara, *Spinozas Theorie der Affekte – Kohärenz und Konflikt*, Würzburg 2006.
- Harris, Errol E., „Spinoza’s Treatment of Natural Law“ in: Cornelis De Deugd (Hg.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 63 – S. 72.
- Hayek, Friedrich August von, *Der Weg zur Knechtschaft*, 3. Aufl., Erlenbach-Zürich 1952a.
- Hayek, Friedrich August von, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Erlenbach-Zürich 1952b.
- Hayek, Friedrich August von, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London 1967.
- Hayek, Friedrich August von, *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, Kiel 1968.
- Hayek, Friedrich August von, *Die Theorie komplexer Phänomene*, Tübingen 1972.
- Hayek, Friedrich August von, *Die Irrtümer des Konstruktivismus – und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, Tübingen 1975.
- Hayek, Friedrich August von, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London [u. a.] 1978.
- Hayek, Friedrich August von, *Die drei Quellen der menschlichen Werte*, Tübingen 1979a.
- Hayek, Friedrich August von, *Liberalismus*, Tübingen 1979b.
- Hayek, Friedrich August von, *Die Verfassung der Freiheit*, 3. Aufl., Tübingen 1991.
- Hayek, Friedrich August von, *Freiburger Studien – Gesammelte Aufsätze*, 2. Aufl., Tübingen 1994.

- Hayek, Friedrich August von, *Die Anmaßung von Wissen – Neue Freiburger Studien*, Tübingen 1996a.
- Hayek, Friedrich August von, *Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus*, Tübingen 1996b.
- Hayek, Friedrich August von, *Wirtschaft, Wissenschaft und Politik – Aufsätze zur Wirtschaftspolitik*, Tübingen 2001.
- Hayek, Friedrich August von, *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung – Aufsätze zur Politischen Philosophie und Theorie*, Tübingen 2002.
- Hayek, Friedrich August von, *Law, Legislation and Liberty – A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Bd. 1, London [u. a.] 2003a.
- Hayek, Friedrich August von, *Recht, Gesetz und Freiheit – Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, Tübingen 2003b.
- Hayek, Friedrich August von, *Rechtsordnung und Handlungsnormen – Aufsätze zur Ordnungsökonomik*, Tübingen 2003c.
- Hayek, Friedrich August von, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Tübingen 2004a.
- Hayek, Friedrich August von, *Wissenschaft und Sozialismus – Aufsätze zur Sozialismuskritik*, Tübingen 2004b.
- Hayek, Friedrich August von, *Die sensorische Ordnung – Eine Untersuchung der Grundlagen der theoretischen Psychologie*, Tübingen 2006.
- Hayek, Friedrich August von, *Wirtschaftstheorie und Wissen – Aufsätze zur Erkenntnis- und Wissenschaftslehre*, Tübingen 2007.
- Hecker, Konrad, *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas – Untersuchung über die immanente Systematik der Gesellschaftsphilosophie Spinozas im Zusammenhang seines philosophischen Gesamtwerks und zum Problem ihres ideologischen Sinngehalts*, Regensburg 1975.
- Hecker, Konrad, *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt 1978.
- Hindrichs, Gunnar (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006a.
- Hindrichs, Gunnar, „Die Macht der Menge – der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006b, S. 13 – S. 40.
- Hobbes, Thomas, *Vom Menschen, Vom Bürger*, 3. Aufl., Hamburg 1994.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Hamburg 1996.
- Höffe, Otfried (Hg.), *Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014.

- Höffe, Otfried, „Die Grundlagen des Staates. Kapitel 16 des *Theologisch-politischen Traktat*“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014, S. 171 – S. 193.
- Hoffmeister, Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Stichwort „Naturrecht“, 2. Aufl., Hamburg 1955.
- Holl, Christopher, *Wahrnehmung, menschliches Handeln und Institutionen – Von Hayeks Institutionenökonomik und deren Weiterentwicklung*, Tübingen 2004.
- Hoppmann, Erich, „Zwei Arten der Moral“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 227 – S. 238.
- Hoy, Calvin M., *A Philosophy of Individual Freedom – The Political Thought of F. A. Hayek*, Westport 1984.
- Hubbeling, Hubertus G., *Spinoza*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1978.
- Huenemann, Charles, „The Sage Meets the Zombie: Spinoza’s Wise Man and Chalmers’ *The Conscious Mind*“, in: *Studia Spinozana – Spinoza on Mind and Body*, Vol. 14, 1998, S. 21 – S. 33.
- Huenemann, Charles (Hg.), *Interpreting Spinoza – Critical Essays*, Cambridge [u. a.] 2008.
- Hurwicz, Leonid, „Economic Planning and the Knowledge Problem: A Comment“, in: *Cato Journal*, Vol. 4, Nr. 2, Herbst 1984, S. 419 – S. 425.
- Isola, Fiorella, „Governo e bene comune nel *Tractatus politicus*“, in: Daniela Bostrenghi, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza – La potenza del comune*, Hildesheim 2012, S. 177 – S. 187.
- James, Susan, „Democracy and the Good Life in Spinoza’s Philosophy“, in: Charles Huenemann (Hg.), *Interpreting Spinoza – Critical Essays*, Cambridge [u. a.] 2008, S. 128 – S. 146.
- James, Susan, „Freedom, Slavery, and the Passions“, in: Olli Koistinen (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge [u. a.] 2009, S. 223 – S. 241.
- James, Susan, „Narrative as the Means to Freedom: Spinoza on the Use of Imagination“, in: Yitzhak Y. Melamed u. Michael A. Rosenthal (Hg.), *Spinoza’s Theological-Political Treatise – A Critical Guide*, Cambridge [u. a.] 2010, S. 250 – S. 267.
- James, Susan, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics – The Theologico-Political Treatise*, Oxford [u. a.] 2012.
- Jossa, Bruno, „Hayek and Market Socialism“, in: Marina Colonna, Harald Hagemann u. Omar F. Hamouda (Hg.), *Capitalism, Socialism and Knowledge – The Economics of F. A. Hayek*, Bd. 2, Aldershot [u. a.] 1994, S. 76 – S. 93.

- Karabelas, Iris, *Freiheit statt Sozialismus – Rezeption und Bedeutung Friedrich August von Hayeks in der Bundesrepublik*, Frankfurt a. M. [u. a.] 2010.
- Kartheininger, Markus, „Naturrecht bei Spinoza“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, S. 113 – S. 138.
- Keizer, Willem, „Hayek’s Critique of Socialism“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 207 – S. 231.
- Keyzer, Michiel A., „Conatus, Freedom and the Market“, in: *Studia Spinozana – Spinoza’s Psychology and Social Psychology*, Vol. 8, 1992, S. 121 – S. 149.
- Keyzer, Michiel A., „Spinoza and Micro-Economics“, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Bd. 3, New York 1999, S. 265 – S. 281.
- Kim, Kyung-Hee, *Virtù bei Machiavelli – Die materialistische Begründung der Machtpolitik*, Berlin 2004.
- Kirzner, Israel M., „Economic Planning and the Knowledge Problem“, in: *Cato Journal*, Vol. 4, Nr. 2, Herbst 1984, S. 407 – S. 418.
- Kisner, Matthew J., *Spinoza on Human Freedom – Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge [u. a.] 2013.
- Kisser, Thomas, „Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung“, in: Etienne Balibar, Helmut Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994, S. 41 – S. 46.
- Kisser, Thomas, „Vom Sein der Idee zur Idee des Seins – Die Konzeption der Erkenntnis und der Versuch der Selbstbegründung der Metaphysik bei Spinoza“, in: Michael Czelinski, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne – Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 18 – S. 31.
- Kläver, Michael, *Die Verfassung des Marktes – Friedrich August von Hayeks Lehre von Staat und Markt im Spiegel grundgesetzlicher Staats- und Verfassungsrechtslehre*, Stuttgart 2000.
- Klever, Wim N. A., „Power: Conditional and Unconditional“ in: Cornelis De Deugd (Hg.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 95 – S. 106.
- Klever, Wim N. A., „Anti-falsificationism: Spinoza’s Theory of Experience and Experiments“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 124 – S. 135.

- Klever, Wim N. A., „Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Prinzipien“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Spinoza und die moderne Wissenschaft*, Würzburg 1998, S. 69 – S. 89.
- Klever, Wim N. A., „Locke’s Disguised Spinozism“, in: *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Vol. 6, Nr. 11 u. Nr. 12, 2012, S. 61 – S. 82 u. S. 53 – S. 74.
- Kley, Roland, *Hayek’s Social and Political Thought*, Oxford 1994.
- Kloten, Norbert, „Comments on ‚Constitutional Ignorance, Spontaneous Order and Rule-Oriented‘ by Manfred E. Streit“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 59 – S. 62.
- Koistinen, Olli (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge [u. a.] 2009a.
- Koistinen, Olli, „Spinoza on Action“, in: Olli Koistinen (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge [u. a.] 2009b, S. 167 – S. 187.
- Kolev, Stefan, *Neoliberale Staatsverständnisse im Vergleich*, Stuttgart 2013.
- Kong, Chin-söng, *Spinoza und das Problem des Ungehorsams – Eine Studie über das politische Denken Benedictus de Spinozas*, Berlin 2006.
- Kotterman-van de Vosse, Inez, „Hayek on the Rule of Law“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 255 – S. 268.
- Kramer, Bernd, „Wegweiser für Liberale“, in: Gerhard Schwarz u. Michael Wohlgemuth (Hg.), *Das Ringen um die Freiheit – „Die Verfassung der Freiheit“ nach 50 Jahren*, Zürich 2011, S. 15 – S. 20.
- Kreimendahl, Lothar, *Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Hildesheim [u. a.] 1983.
- Kreis, Guido, „Politische Ontologie und politische Theologie – Spinoza als Herausforderung von Carl Schmitt“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, S. 141 – S. 180.
- Kubon-Gilke, Gisela, „Glück und Tugend aus institutionenökonomischer Sicht“, in: Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote u. Manfred Walther (Hg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000, S. 197 – S. 228.
- Kukathas, Chandran, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford 1990.
- Langlois, Richard N., „Knowledge and Rationality in the Austrian School: An Analytical Survey“, in: *Eastern Economic Journal*, Vol. 9, Nr. 4, Oktober – Dezember 1985, S. 309 – S. 330.

- Lavoie, Don, „The Market as a Procedure for Discovery and Conveyance of Inarticulate Knowledge“, in: *Comparative Economic Studies*, Vol. 28, Nr. 1, Frühjahr 1986, S. 1 – S. 19.
- Lazzeri, Christian, „L'economique et le politique chez Hobbes et Spinoza“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Hobbes*, Vol. 3, 1987, S. 175 – S. 227.
- Leschke, Martin, „F. A. von Hayek und die Verfassung der Freiheit“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 167 – S. 189.
- Levene, Nancy K., *Spinoza's Revelation – Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge [u. a.] 2004.
- Levy, David M., *The Economic Ideas of Ordinary People – From Preferences to Trade*, London [u. a.] 1992.
- Lin, Martin, „The Power of Reason in Spinoza“, in: Olli Koistinen (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge [u. a.] 2009, S. 258 – S. 283.
- Lloyd, Genevieve (Hg.), *Spinoza – Critical Assessments of Leading Philosophers*, London [u. a.] 2001.
- Locke, John, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1989.
- Lordon, Frédéric, *Willing Slaves of Capital – Spinoza and Marx on Desire*, London [u. a.] 2014.
- Lucchese, Filippo Del, „Iustitia et armif. Politica, diritto e adeguazione in Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 171 – S. 184.
- Lucchese, Filippo Del, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza – Tumult and Indignation*, London [u. a.] 2009.
- Macherey, Pierre, „Spinoza, la fin de l'histoire, et la ruse de la raison“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 327 – S. 346.
- Machiavelli, Niccolò, *Discorsi – Gedanken über Politik und Staatsführung*, 2. Aufl., Stuttgart 1977.
- Machiavelli, Niccolò, *Der Fürst*, 6. Aufl., Stuttgart 1978.
- Machiavelli, Niccolò, *Der Fürst*, Leipzig 1987.
- Machiavelli, Niccolò, *Politische Schriften*, Frankfurt a. M. 1990.
- Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity – The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*, New York [u. a.] 2010.
- Madanes, Leiser, „Wie man Dinge mit Worten rückgängig macht – Spinozas Kriterium der Begrenzung der Ausdrucksfreiheit“, in: Etienne Balibar, Helmut

- Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994, S. 99 – S. 107.
- Mandeville, Bernard de, *Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile*, Frankfurt a. M. 1980.
- Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, Chicago [u. a.] 1996.
- Manzini, Frédéric, *Spinoza: une lecture d'Aristote*, Paris 2009.
- Mara, Gerald M., „Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza's Political Philosophy“, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 20, 1982, S. 129 – S. 150.
- Matheron, Alexandre, „La fonction theorique de la democratie chez Spinoza et Hobbes“, in: *Studia Spinozana – Spinoza's Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 259 – S. 273.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez spinoza*, Paris 1988.
- Matheron, Alexandre, „Ethik und Politik bei Spinoza – Bemerkungen über die Funktion der Anmerkung 2 des 37. Lehrsatzes von Ethik IV“, in: Klaus Hamacher, Irmela Reimers-Tovote u. Manfred Walther (Hg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000, S. 317 – S. 327.
- Matheron, Alexandre, „L'Etat, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?“, in: Michael Czelinski, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne – Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 127 – S. 145.
- Matheron, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon 2011.
- Matson, Wallace, „Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*“, in: *Inquiry*, Vol. 20, 1977, S. 403 – S. 417.
- Maurer, Andreas, „Handlungsabstimmung durch Moral und Vernunft“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 108 – S. 113.
- McShea, Robert J., *The Political Philosophy of Spinoza*, London [u. a.] 1968.
- Melamed, Yitzhak Y. u. Michael A. Rosenthal (Hg.), *Spinoza's Theological-Political Treatise – A Critical Guide*, Cambridge [u. a.] 2010a.
- Melamed, Yitzhak Y., „The Metaphysics of the *Theological-Political Treatise*“, in: Yitzhak Y. Melamed u. Michael A. Rosenthal (Hg.), *Spinoza's Theological-Political Treatise – A Critical Guide*, Cambridge [u. a.] 2010b, S. 128 – S. 142.

- Melamed, Yitzhak Y., „Spinoza's *Respublica divina*. The Rise and Fall, Virtues and Vices of the Hebrew Republic (Chapter 17–18)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014, S. 195 – S. 210.
- Mignini, Filippo, „In Order to Interpret Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered *Per causam proximam* Knowledge?“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 136 – S. 146.
- Mises, Ludwig von, *Human Action – A Treatise of Economics*, 3. Aufl., Chicago 1966.
- Mises, Ludwig von, *Notes and Recollections*, South Holland 1978.
- Mises, Ludwig von, *Vom Wert der besseren Ideen – Sechs Vorlesungen über Wirtschaft und Politik*, Stuttgart 1983.
- Mittelstraß, Jürgen (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Stichwort „Naturrecht“, Stuttgart 2004.
- Montag, Warren, *Bodies, Masses, Power – Spinoza and His Contemporaries*, London [u. a.] 1999.
- Montag, Warren, „Imitating the Affects of Beasts: Interest and Inhumanity in Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 243 – S. 261.
- Moreau, Pierre-François, „Fortune et théorie de l'histoire“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 298 – S. 305.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza – L'expérience et l'éternité*, Paris 1994.
- Moreau, Pierre-François, „Imitation der Affekte und zwischenmenschliche Beziehungen“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 183 – S. 195.
- Moss, Laurence S., „Hayek and the Several Faces of Socialism“, in: Marina Colonna, Harald Hagemann u. Omar F. Hamouda (Hg.), *Capitalism, Socialism and Knowledge – The Economics of F. A. Hayek*, Bd. 2, Aldershot [u. a.] 1994, S. 94 – S. 113.
- Nef, Robert, „Ein Sozialphilosoph mit transdisziplinärem Überblick und säkula-rem Weitblick“, in: Gerhard Schwarz u. Michael Wohlgenuth (Hg.), *Das Ringen um die Freiheit – „Die Verfassung der Freiheit“ nach 50 Jahren*, Zürich 2011, S. 21 – S. 31.
- Negri, Antonio, *Die wilde Anomalie – Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982.

- Negri, Antonio, „Reliqua desideratur: Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza“, in: *Studia Spinozana – Spinoza's Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 143 – S. 181.
- Negri, Antonio, *Spinoza*, 2. Aufl., Rom 2006.
- Negri, Antonio, „Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 287 – S. 297.
- Neuweg, Georg H., *Könnerschaft und implizites Wissen – Zur lehr-lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*, Münster [u. a.] 1999.
- Nordmann, Jürgen, *Der lange Marsch zum Neoliberalismus – Vom Roten Wien zum freien Markt; Popper und Hayek im Diskurs*, Hamburg 2005.
- Norris, Christopher, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford [u. a.] 1991.
- Oittinen, Vesa, *Spinozistische Dialektik – Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1994.
- Parsons, Stephen D., „Hayek and the Limitations of Knowledge: Philosophical Aspects“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 63 – S. 85.
- Pätzold, Detlev, *Spinoza, Aufklärung, Idealismus – Die Substanz der Moderne*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1995.
- Perler, Dominik, „Das Problem des Nezesitarismus“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 59 – S. 80.
- Petsoulas, Christina, *Hayek's Liberalism and its Origins – His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, London [u. a.] 2001.
- Pies, Ingo u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003a.
- Pies, Ingo, „Einleitung“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003b, S. 1 – S. 33.
- Piro, Francesco, „Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal *Trattato Teologico-Politico* al *Trattato Politico*“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 311 – S. 325.
- Plant, Raymond, „Hayek on Social Justice – A Critique“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 164 – S. 177.
- Plant, Raymond, *The Neo-liberal State*, Oxford [u. a.] 2010.

- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge – Towards a Post-critical Philosophy*, London 1958.
- Polanyi, Michael, *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985.
- Pollmann, Arnd, „Menschenmenge – Spinoza und die Menschenrechte“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, S. 69 – S. 92.
- Prokhovnik, Raia, *Spinoza and Republicanism*, Basingstoke [u. a.] 2004.
- Reismann, David A., „Comment: The Connectionist as a Conservative“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 31 – S. 36.
- Rice, Lee C., „Piety and Philosophical Freedom in Spinoza“ in: Cornelis De Deugd (Hg.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 184 – S. 205.
- Rice, Lee C., „Individual and Community in Spinoza's Social Psychology“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 271 – S. 285.
- Rice, Lee C., „Spinoza's Notion of ‚Tenerer‘ in His Moral and Political Thought“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 139 – S. 156.
- Rocca, Michael Della, „Spinoza's Metaphysical Psychology“, in: Don Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge [u. a.] 1996, S. 192 – S. 266.
- Rocca, Michael Della, „Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza“, in: Yirmiyahu Yovel u. Gideon Segal (Hg.), *Spinoza on Reason and the ‚Free Man‘*, Bd. 4, New York 2004, S. 123 – S. 147.
- Rocca, Michael Della, „Rationalism Run Amok: Representation and the Reality of Emotions in Spinoza“, in: Charles Huenemann (Hg.), *Interpreting Spinoza – Critical Essays*, Cambridge [u. a.] 2008, S. 26 – S. 52.
- Rocca, Michael Della, „Getting His Hands Dirty: Spinoza's Criticism of the Rebel“, in: Yitzhak Y. Melamed u. Michael A. Rosenthal (Hg.), *Spinoza's Theological-Political Treatise – A Critical Guide*, Cambridge [u. a.] 2010, S. 168 – S. 191.
- Röd, Wolfgang, „Spinozas Staatstheorie und der Geist der Geometrie“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 173 – S. 188.
- Rodríguez Rivarola, Santiago, „Libertad y orden – Breve ensayo entre Hayek y Spinoza“, in: *A Parte Rei – Revista de Filosofía*, Vol. 53, 2007, S. 1 – S. 17. Die Seitenangaben beziehen sich auf die Version des Artikels im Internet unter: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rivarola53.pdf>, 20.01.2016, 13.10 Uhr.

- Rohatyn, Dennis A., „Spinoza’s Emotivism“, in: James B. Wilbur (Hg.), *Spinoza’s Metaphysics: Essays in Critical Appreciation*, Assen [u. a.] 1976, S. 29 – S. 35.
- Roos, Nikolas H. M., „Hayek’s Kantian Heritage and Natural Law“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 287 – S. 307.
- Rorty, Amilie Oksenberg, „The Two Faces of Spinoza“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 196 – S. 208.
- Rosenthal, Michael A., „Toleration and the Right to Resist in Spinoza’s *Theological-Political Treatise*: The Problem of Christ’s Disciples“, in: Paul J. Bagley (Hg.), *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize – Studies on Baruch Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus*, Dordrecht [u. a.] 1999, S. 111 – S. 132.
- Rosenthal, Michael A., „Spinoza and the Philosophy of History“, in: Charles Huenemann (Hg.), *Interpreting Spinoza – Critical Essays*, Cambridge [u. a.] 2008, S. 111 – S. 127.
- Rubeis, Giovanni, *Der erste Schritt zur Knechtschaft – Friedrich August Hayeks Kritik der sozialen Gerechtigkeit als Schlüssel zu seinem Gesamtwerk*, Berlin 2012.
- Rund, Jochen, „Comment: Rules for Prices?“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 179 – S. 183.
- Rutherford, Donald, „Spinoza’s Conception of Law: Metaphysics and Ethics“, in: Yitzhak Y. Melamed u. Michael A. Rosenthal (Hg.), *Spinoza’s Theological-Political Treatise – A Critical Guide*, Cambridge [u. a.] 2010, S. 143 – S. 167.
- Saar, Martin, „Politik der Multitude – Zeitgenössische politisch-philosophische Anschlüsse an Spinoza“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge – Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, S. 181 – S. 202.
- Saar, Martin, *Die Immanenz der Macht – Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013.
- Sacksteder, William, „Communal Orders in Spinoza“, in: Cornelis de Deugd (Hg.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Amsterdam [u. a.] 1984, S. 206 – S. 213.
- Saner, Hans, „Spinozas Strategie wider den Gehorsam“, in: Helmut Girndt, Karl Hahn u. Manfred Walther (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung – Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Sankt Augustin 1990, S. 25 – S. 41.
- Saner, Hans, *Einsamkeit und Kommunikation – Essays zur Geschichte des Denkens*, Basel 1994.

- Santos Campos, André, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, Basingstoke [u. a.] 2012.
- Santos Campos, André, „Political Freedom between the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*“, in: António Bento u. José Maria Silva Rosa (Hg.), *Revisiting Spinoza's Theological-Political Treatise*, Hildesheim [u. a.] 2013, S. 35 – S. 53.
- Schaefer, Alfred, *Spinoza – Philosoph des europäischen Bürgertums*, Cuxhaven [u. a.] 1996.
- Schmidtchen, Dieter, „Die Zwillingsideen der Evolution und der spontanen Bildung einer Ordnung“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 239 – S. 271.
- Schnepf, Robert, „Anlaß und philosophische Grundlagen des *Theologisch-politischen Traktat* sowie Kontext in Spinozas Werk“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014, S. 27 – S. 50.
- Schorn-Schütte, Luise, „Staatsformen in der Frühen Neuzeit“, in: Alexander Gallus u. Eckhard Jesse (Hg.), *Staatsformen: Modelle politischer Ordnung von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch*, 2. Aufl., Köln [u. a.] 2007, S. 123 – S. 152.
- Schramm, Michael, „Die doppelte Vernunft der Moral – F. A. von Hayek und die ökonomische Ethik“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 114 – S. 121.
- Schröder, Hinrich, *Die völkerrechtliche Verantwortlichkeit im Zusammenhang mit failed und failing States*, Baden-Baden 2007.
- Schüßler, Rudolf, „Zur Konvergenz von Moral und Eigeninteresse“, in: Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote u. Manfred Walther (Hg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000, S. 229 – S. 240.
- Schwarz, Gerhard u. Michael Wohlgemuth (Hg.), *Das Ringen um die Freiheit – „Die Verfassung der Freiheit“ nach 50 Jahren*, Zürich 2011.
- Seidl, Bernhard, „Failing states – Der Kollaps staatlicher Institutionen und sozialer Regelsysteme“, in: Alexander Straßner u. Margarete Klein (Hg.), *Wenn Staaten scheitern – Theorie und Empirie des Staatszerfalls*, Wiesbaden 2007, S. 31 – S. 50.
- Senghaas, Dieter, *Wohin driftet die Welt? – Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*, Frankfurt a. M. 1994.
- Senghaas, Dieter, *Zum irdischen Frieden – Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt a. M. 2004.

- Senn, Marcel, „Ethik und Recht bei Kant und Spinoza“, in: Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote u. Manfred Walther (Hg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000, S. 279 – S. 316.
- Senn, Marcel u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001.
- Senn, Marcel, „Frei denken – staatlich handeln“, in: Michael Czelinski, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn u. Jürgen Stenzel (Hg.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne – Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 112 – S. 126.
- Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago [u. a.] 2011.
- Shearmur, Jeremy, „Hayek and the Case für Markets“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 190 – S. 206.
- Shearmur, Jeremy, *Hayek and After – Hayekian Liberalism as a Research Programme*, London 2006.
- Smith, Adam, *Der Wohlstand der Nationen – Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, 12. Aufl., München 2009.
- Smith, Barry, „The Connectionist Mind: A Study of Hayekian Psychology“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 9 – S. 29.
- Smith, Steven B., „Spinoza’s Democratic Turn: Chapter 16 of the *Theologico-Political Treatise*“, in: *Review of Metaphysics*, Vol. 48, 1994, S. 359 – S. 388.
- Smith, Steven B., *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven [u. a.] 1997.
- Sonntag, Leo u. Heinz Stolte (Hg.), *Spinoza in neuer Sicht*, Meisenheim a. Glan 1977.
- Sorell, Tom, „Spinoza’s Unstable Politics of Freedom“, in: Charles Huenemann (Hg.), *Interpreting Spinoza – Critical Essays*, Cambridge [u. a.] 2008, S. 147 – S. 165.
- Spinoza, Baruch de, *Briefwechsel*, 3. Aufl., Hamburg 1986.
- Spinoza, Baruch de, *Politischer Traktat*, Leipzig 1988.
- Spinoza, Baruch de, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, 5. Aufl., Hamburg 1991.
- Spinoza, Baruch de, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, 6. Aufl., Hamburg 1993.
- Spinoza, Baruch de, *Theologisch-politischer Traktat*, 3. Aufl., Hamburg 1994.
- Spinoza, Baruch de, *Trattato politico*, Pisa 1999.

- Spinoza, Baruch de, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, 2. Aufl., Turin 2000.
- Spinoza, Baruch de, *Ethik – In geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg 2007.
- Spinoza, Baruch de, *Politischer Traktat*, 2. Aufl., Hamburg 2010a.
- Spinoza, Baruch de, *Trattato teologico-politico*, 3. Aufl., Mailand 2010b.
- Steinberg, Diane, „Knowledge in Spinoza’s *Ethics*“, in: Olli Koistinen (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge [u. a.] 2009, S. 140 – S. 166.
- Steinberg, Justin, „Spinoza’s Curious Defense of Toleration“, in: Yitzhak Y. Melamed u. Michael A. Rosenthal (Hg.), *Spinoza’s Theological-Political Treatise – A Critical Guide*, Cambridge [u. a.] 2010, S. 210 – S. 230.
- Straßner, Alexander u. Margarete Klein (Hg.), *Wenn Staaten scheitern – Theorie und Empirie des Staatszerfalls*, Wiesbaden 2007.
- Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften – Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 1996.
- Streißler, Erich W., „Hayek on Information and Socialism“, in: Marina Colonna, Harald Hagemann u. Omar F. Hamouda (Hg.), *Capitalism, Socialism and Knowledge – The Economics of F. A. Hayek*, Bd. 2, Aldershot [u. a.] 1994, S. 47 – S. 75.
- Streißler, Erich W., „Friedrich August von Hayek als wirtschaftswissenschaftlicher Informationstheoretiker“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 15 – S. 50.
- Streit, Manfred E., „Wissen, Wettbewerb und Wirtschaftsordnung – Zum Gedenken an Friedrich August von Hayek“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 147 – S. 185.
- Streit, Manfred E., „Constitutional Ignorance, Spontaneous Order and Rule-Orientation: Hayekian Paradigms from a Policy Perspective“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 37 – S. 58.
- Suchanek, Andreas, „Vernunft und Moral – eine konstruktive Kritik F. A. Hayeks“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 89 – S. 107.
- Sugden, Robert, *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*, Basingstoke [u. a.] 2004.

- Surowiecki, James, *Die Weisheit der Vielen – Warum Gruppen klüger sind als Einzelne und wie wir das kollektive Wissen für unser wirtschaftliches, soziales und politisches Handeln nutzen können*, München 2005.
- Szalai, Judit, „The Problem of Justification in Spinoza’s ‚Political Liberalism‘“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 189 – S. 194.
- Terpstra, Marin, „An Analysis of Power Relations and Class Relations in Spinoza’s *Tractatus Politicus*“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*, Vol. 9, 1993, S. 79 – S. 105.
- Terpstra, Marin, „What does Spinoza Mean by ‚Potentia Multitudinis‘?“, in: Etienne Balibar, Helmut Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994, S. 85 – S. 98.
- Tosel, André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude – Essai sur le Traitè Théologico-Politique*, Paris 1984.
- Tosel, André, „La theorie de la pratique et la fonction de l’opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza“, in: *Studia Spinozana – Spinoza’s Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 183 – S. 208.
- Tosel, André, „Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza“, in: Edwin Curley u. Pierre-François Moreau (Hg.), *Spinoza, Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden [u. a.] 1990, S. 306 – S. 326.
- Totaro, Pina, *Instrumenta mentis – Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Florenz 2009.
- Totaro, Pina, „Der *Theologisch-politische Traktat* im Kontext seiner Zeit“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014, S. 227 – S. 246.
- Trucchio, Aldo, „Democrazia, insurrezione, esodo. Una riflessione *sul limite* della teoria politica di Baruch Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 361 – S. 371.
- Trucchio, Aldo, „Il problema del *ritorno alla democrazia*: Spinoza lettore die Machiavelli“, in: Lorenzo Bianchi u. Alberto Postigliola (Hg.), *Dopo Machiavelli/ Après Machiavel*, Neapel 2008, S. 187 – S. 200.
- Umphrey, Stewart, „Spinoza’s Defense of Human Freedom“, in: James B. Wilbur (Hg.), *Spinoza’s Metaphysics: Essays in Critical Appreciation*, Assen [u. a.] 1976, S. 44 – S. 65.
- Uyl, Douglas J. den, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza’s Political Philosophy*, Assen 1983.

- Uyl, Douglas J. den, „Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective“, in: *Studia Spinozana – Spinoza’s Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 19 – S. 51.
- Uyl, Douglas J. den u. Stuart D. Warner, „Liberalism and Hobbes and Spinoza“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Hobbes*, Vol. 3, 1987a, S. 261 – S. 318.
- Uyl, Douglas J. den, „Passion, State, and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association“, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25, Nr. 3, Juli 1987b, S. 369 – S. 395.
- Vanberg, Viktor, „Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critical Examination of F. A. Hayek’s Theory of Cultural Evolution“, in: John C. Wood u. Ronald N. Woods (Hg.), *Friedrich A. Hayek – Critical Assessments*, Bd. 4, London [u. a.] 1991, S. 177 – S. 201.
- Vanberg, Viktor, *Kulturelle Evolution und die Gestaltung von Regeln*, Tübingen 1994.
- Vanberg, Viktor, „Ordnungspolitik und die Unvermeidbarkeit des Wettbewerbs“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und Freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 187 – S. 211.
- Vaughn, Karen I., „Economic Calculation under Socialism: The Austrian Contribution“, in: *Economic Inquiry*, Vol. 18, Nr. 4, Oktober 1980, S. 535 – S. 554.
- Viljanen, Valtteri, *Spinoza’s Geometry of Power*, Cambridge [u. a.] 2011.
- Viner, Jacob, „Hayek on Freedom and Coercion“, in: *Southern Economic Journal*, Vol. 27, Nr. 3, Januar 1961, S. 230 – S. 236.
- Viroli, Maurizio, *Il sorriso di Niccolò – Storia die Machiavelli*, Mailand 1998.
- Visentin, Stefano, „La parzialità dell’universale. La moltitudine nell’*imperium aristocraticum*“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 373 – S. 389.
- Visentin, Stefano, „La *communis libertas* nel *Tractatus theologico-politicus*“, in: Daniela Bostrenghi, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza – La potenza del comune*, Hildesheim 2012, S. 151 – S. 164.
- Volco, Augustin, „La ragione dei molti – Sulla saggezza della moltitudine in Spinoza“, in: Daniela Bostrenghi, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza – La potenza del comune*, Hildesheim 2012, S. 239 – S. 249.
- Vollmer, Gerhard, *Was können wir wissen? Die Natur der Erkenntnis – Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie*, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart 1988.
- Waibel, Violetta L. (Hg.), *Spinoza: Affektenlehre und amor Dei intellectualis – Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Hamburg 2012.

- Walther, Manfred, „Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas“, in: *Studia Spinozana – Spinoza’s Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 73 – S. 104.
- Walther, Manfred, „Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza. Eine kritische Theorie politischer Institutionen“, in: Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Herfried Münkler u. Manfred Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch – Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990a, S. 246 – S. 275.
- Walther, Manfred, „Politik, Moralität und Freiheit in der Philosophie Spinozas – Die Destruktion und ‚Praktische Philosophie‘ und die Begründung einer ‚analytischen‘ Wissenschaft von der Politik in der Neuzeit“, in: Helmut Girndt, Karl Hahn u. Manfred Walther (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung – Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Sankt Augustin 1990b, S. 7 – S. 23.
- Walther, Manfred, „Philosophy and Politics in Spinoza“, in: *Studia Spinozana – Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*, Vol. 9, 1993, S. 49 – S. 57.
- Walther, Manfred, „Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie“, in: Hanna Delf, Julius H. Schoeps u. Manfred Walther (Hg.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994a, S. 422 – S. 441.
- Walther, Manfred, „Freiheit und Notwendigkeit: Die Umgestaltung der praktischen Philosophie durch Spinoza als Irritation und Provokation des ethischen und politischen Denkens in der Neuzeit (Einführung in die Thematik)“, in: Etienne Balibar, Helmut Seidel u. Manfred Walther (Hg.), *Freiheit und Notwendigkeit – Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Würzburg 1994b, S. 11 – S. 19.
- Walther, Manfred, „Politische und ethische Freiheit oder Spinozas Dialektik der Freiheit“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 89 – S. 103.
- Walther, Manfred, „Grundzüge der politischen Philosophie Spinozas (4p37s2)“, in: Michael Hampe u. Robert Schnepf (Hg.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Berlin 2006, S. 215 – S. 236.
- Walther, Manfred, „Souveränität, Ausnahmezustand und Widerstandsrecht bei Spinoza“, in: Riccardo Caporali, Vittorio Morfino u. Stefano Visentin (Hg.), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Cesena 2007, S. 391 – S. 400.
- Watkins, John W. N., „Philosophy“, in: Norman P. Barry u. a., *Agenda for a Free Society – Essays on Hayek’s The Constitution of Liberty*, London 1961, S. 31 – S. 49.
- Watkins, John W. N., „Scientism and Society“, in: John C. Wood u. Ronald N. Woods (Hg.), *Friedrich A. Hayek – Critical Assessment*, Bd. 2, London [u. a.] 1991, S. 103 – S. 107.

- Watkins, John W. N., „Comment: Parsons on Two Theses of Hayek“, in: Stephen F. Frowen (Hg.), *Hayek: Economist and Social Philosopher – A Critical Retrospect*, Basingstoke [u. a.] 1997, S. 87 – S. 93.
- Watrin, Christian, „Der neue Marktsozialismus im Lichte der Hayekschen Kritik“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 213 – S. 224.
- Weingarten, Michael, *Der Geist, der fehlt. Menge ohne Geist bei Negri und Spinoza*, unveröffentlichtes Manuskript.
- Wetlesen, Jon, *The Sage and the Way – Spinoza’s Ethics of Freedom*, Assen 1979.
- Wiedmann, Franz, *Baruch de Spinoza – Eine Hinführung*, Würzburg 1982.
- Wilbur, James B. (Hg.), *Spinoza’s Metaphysics: Essays in Critical Appreciation*, Assen [u. a.] 1976.
- Winden, Frans van, „Affective Public Choice“, in: José Casas Pardo u. Pedro Schwartz (Hg.), *Public Choice and the Challenges of Democracy*, Cheltenham [u. a.] 2007, S. 45 – S. 61.
- Witt, Ulrich, „The Theory of Social Evolution – Hayek’s Unfinished Legacy“, in: Jack Birner u. Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-Ordination and Evolution – His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London 1994, S. 178 – S. 189.
- Witt, Ulrich, „Bemerkungen zu Hayeks Theorie sozioökonomischer Evolution“, in: Hans-Hermann Francke (Hg.), *Ökonomischer Individualismus und freiheitliche Verfassung – Gedenkakademie für Friedrich August von Hayek*, Freiburg i. Br. 1995, S. 273 – S. 285.
- Wolf, Jean-Claude, „Ethik ohne Ressentiment?“, in: Marcel Senn u. Manfred Walther (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001, S. 59 – S. 85.
- Wood, John C. u. Ronald N. Woods (Hg.), *Friedrich A. Hayek – Critical Assessments*, London [u. a.] 1991.
- Yoshida, Kazuhiko, *Vernunft und Affektivität – Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik*, Würzburg 2004.
- Youpa, Andrew, „Spinoza’s Theory of the Good“, in: Olli Koistinen (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge [u. a.] 2009, S. 242 – S. 257.
- Yovel, Yirmiyahu, „Spinoza: The Psychology of the Multitude and the Uses of Language“, in: *Studia Spinozana – Spinoza’s Philosophy of Society*, Vol. 1, 1985, S. 305 – S. 333.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza – Das Abenteuer der Immanenz*, Göttingen 1994a.

- Yovel, Yirmiyahu u. Gideon Segal (Hg.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Bd. 2, Leiden [u. a.] 1994b.
- Yovel, Yirmiyahu (Hg.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Bd. 3, New York 1999.
- Yovel, Yirmiyahu u. Gideon Segal (Hg.), *Spinoza on Reason and the „Free Man“*, Bd. 4, New York 2004.
- Zamorano Gonzalez, Sebastian, *Entthronung der Politik? – Zum Demokratie-begriff im Denken Hayeks*, Berlin [u. a.] 2014.
- Zeitler, Christoph, *Spontane Ordnung, Freiheit und Recht – Zur politischen Philosophie von Friedrich August von Hayek*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1995.
- Zintl, Reinhard, *Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft – Untersuchungen zur politischen Theorie von James M. Buchanan und Friedrich A. v. Hayek*, Berlin 1983.
- Zintl, Reinhard, „Moral: Wissen, Meinungen, Interessen“, in: Ingo Pies u. Martin Leschke (Hg.), *F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen 2003, S. 241 – S. 258.

Sachregister

A

Abstraktionsvermögen 115, 116, 117,
118, 135, 154, 200, 210, 212, 252
Affekt 35, 36, 51, 81, 100, 233
 Affekte und Vernunft 16, 35, 36
 Imitation der Affekte 44, 203
Altruismus und Egoismus 42, 51,
119, 124, 134, 138, 145, 240
Aristokratie 28, 74, 89, 91, 202, 203,
204

B

Bildungspolitik 22, 24, 163, 164,
187, 191, 192, 193, 224, 237, 238,
254, 258, 261

C

Chancen 11, 22, 163, 178, 181, 182,
183
Charakterstärke 85, 86, 90, 144, 218,
245

D

Demokratie 11, 14, 28, 29, 89, 106,
165, 168, 173, 174, 192, 202, 203,
204, 246

E

Entscheidungsträger 20, 22, 54, 67,
72, 73, 74, 79, 80, 81, 83, 84, 85,
86, 88, 90, 93, 95, 96, 112, 113,
133, 136, 156, 158, 160, 163, 166,
176, 177, 178, 188, 190, 231, 242,
247, 248, 253, 258
Enttäuschungen 140, 180, 181, 184,
186, 194, 214, 229, 235, 260

Erfahrung 33, 42, 51, 80, 87, 92, 93,
117, 135, 136, 150, 152, 153, 154,
155, 156, 158, 159, 170, 173, 184,
187, 199, 205, 207, 208, 209, 215,
216, 243, 244, 255, 260
Erwartungen 109, 117, 119, 120,
123, 126, 127, 128, 130, 139, 140,
141, 175, 177, 178, 180, 181, 184,
185, 186, 209, 229, 234, 235, 260

F

Freiheit
 Freiheit als Macht 143, 145, 146,
 182, 183, 216, 217
 Freiheit der Ziele 148, 149, 150,
 151, 152, 173
 Freiheit und Irreführung 18, 50,
 57, 143, 180, 200, 215, 219, 223,
 224, 230, 233, 234, 235, 239, 251,
 257, 258, 260
 Freiheit und Irrtum 140, 143, 201,
 209, 214, 215, 223, 255
 Freiheit und Notwendigkeit 13,
 30, 31, 32, 214
 Freiheit und Selbstbestimmung
 14, 32, 36, 37, 62, 68, 213, 217,
 219, 237, 261
 Freiheit und Wissen 213, 214,
 224, 235, 237, 255, 259
 Freiheit und Zwang 14, 17, 18, 24,
 133, 134, 138, 139, 140, 141, 142,
 143, 144, 145, 157, 200, 215, 218,
 219, 220, 221, 223, 224, 230, 233,
 234, 235, 237, 251, 257
 Individuelle Freiheit 13, 21, 22,
 23, 24, 56, 68, 81, 105, 107, 133,
 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146,

147, 148, 149, 159, 160, 163, 164,
178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 187, 189, 191, 193, 199, 200,
216, 218, 219, 220, 221, 223, 224,
230, 234, 235, 238, 252, 254, 255,
256, 259, 260
Innere Freiheit 143, 145, 218

G

Geld 43, 149, 150, 174, 238
Gemeinwesen (*civitas*) 53, 54, 56,
72, 75, 76, 78, 79, 80, 95, 96, 97,
226, 243, 247, 248
Gerechtigkeit 11, 17, 178, 179, 180
Begriff der Gerechtigkeit 17, 106,
179
Gerechtigkeit und Markt 178
Gesetzgebung 22, 24, 129, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
175, 176, 177, 185, 191, 224, 241,
244, 246, 254, 255, 258, 259, 260,
261
Gewaltenteilung 164, 165, 168, 169,
246, 249, 254

H

Hass 19, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 51, 52, 56, 59, 60, 72, 75, 94,
225, 236, 238, 239, 240, 252, 255,
258, 261, 262
Herrschaft (*imperium*) 12, 29, 51,
52, 53, 54, 63, 66, 69, 70, 71, 73,
78, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90, 95,
98, 226
Höchste Gewalt (*summa potestas*)
73, 76, 79, 80, 89, 91, 97, 98, 227,
247

I

Intuitive Erkenntnis (*scientia
intuitiva*) 33, 208

K

Kapitalismus 12, 13, 14, 22, 105,
106, 107, 134, 139, 156, 160, 161,
163, 182, 201, 214, 216, 230, 238,
254
Kultur 21, 105, 106, 108, 121, 122,
124, 127, 128, 129, 131, 136, 137,
174, 201, 203, 205, 211, 226, 253,
261
Kulturelle Auslese 106, 122, 127,
128, 129, 130, 131, 133, 134, 136,
137, 138, 148, 160, 161, 180, 199,
201, 203, 204, 211, 214, 231, 237,
253, 254

L

Leidenschaften 19, 35, 36, 41, 42, 45,
46, 47, 50, 51, 59, 60, 68, 75, 200,
205, 216, 219, 223, 233, 252, 255
Lernprozess 117, 137, 200, 213, 223

M

Macht 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24,
27, 36, 51, 59, 60, 61, 64, 66, 67,
68, 69, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80,
81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92,
95, 96, 98, 99, 100, 101, 106, 136,
139, 143, 144, 145, 146, 163, 165,
174, 176, 177, 180, 182, 183, 187,
191, 194, 204, 216, 217, 219, 225,
227, 229, 230, 234, 241, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 253, 257,
258
Machtmissbrauch 22, 24, 163,
165, 225, 243, 245, 246, 258,
261
Machtübertragung 72, 73
Macht der Menge (*potentia multi-
tudinis*) 17, 69, 73, 78, 227
Meinungsfreiheit 76, 77, 78, 92,
93, 94, 98, 125, 163, 174, 227, 228,
242, 258, 259

Menge (*multitudo*) 17, 69, 70, 71,
72, 73, 83, 91, 96, 101, 188, 229,
253
Mensch als Regelwesen 23, 89, 91,
105, 106, 114, 117, 118, 126, 133,
135, 154, 202, 203, 204, 253, 262
Monarchie 28, 89, 91, 202, 203, 204
Monopol 139, 164, 165, 190

N

Nachahmung 45, 115, 121, 125, 126,
203, 241, 243, 253, 254, 259
Natur
Natur des Menschen 19, 20, 21,
27, 30, 31, 32, 41, 42, 43, 45, 46,
47, 48, 60, 75, 78, 79, 81, 85, 98,
99, 114, 117, 118, 122, 124, 126,
127, 203, 225, 227, 230, 236, 252
Naturgesetz 19, 30, 31, 34, 38, 42,
55, 56, 59, 62, 63, 64, 67, 83, 200,
233
Naturrecht 16, 19, 29, 59, 62, 63,
64, 65, 66, 67, 83, 98, 99, 100

O

Ohnmacht 60, 61, 69, 72, 80
Ordnung
Organisation 21, 24, 105, 107,
108, 109, 112, 113, 114, 139,
146, 159, 164, 165, 167, 180,
192, 202, 221, 226, 241, 242,
243, 254, 261
Organisation und Regeln 113,
114, 141, 159
Spontane Ordnung 108, 109, 110,
111, 127, 129, 146, 173, 180, 202,
203, 213, 221

P

Parlament 165, 166, 167

R

Rationalismus 12, 108, 118, 138,
147, 201, 205, 210, 211, 236, 258
Rechtsstaat 175, 176, 246, 247
Regierung 14, 22, 24, 29, 51, 52, 57,
80, 84, 89, 97, 158, 163, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 173, 176, 177,
192, 254

S

Selbsterhaltung (*conatus perseve-
randi*) 19, 20, 27, 30, 32, 37, 39,
40, 41, 43, 46, 47, 50, 59, 60, 68,
81, 205, 216, 236
Sozialismus 12, 21, 105, 106, 107,
108, 134, 160, 161, 182, 183, 201,
203, 210, 254
Sozialpolitik 108, 187, 189, 190, 239
Staat
Gesetze des Staates 80, 83, 84, 96
Grundlagen der staatlichen Macht
18, 20, 24, 60, 72, 80, 83, 96, 177,
191, 223, 224, 227, 229, 230, 233,
234, 244, 247, 251, 253, 256, 257,
260, 261
Staat als Organisation 108, 226,
242
Zweck des Staates 12, 19, 56, 57,
59, 84, 213

T

Tugend 28, 40, 42, 50, 62, 68, 87, 94,
235

U

Unfreiheit 11, 12, 18, 19, 20, 22, 32,
36, 71, 78, 80, 133, 140, 146, 183,
201, 214, 215, 216, 219, 220, 223,
224, 230, 231, 235, 237, 251, 253,
254, 256, 257, 260, 261, 262
Unfreiheit und Kommunikation
22, 23, 121, 133, 134, 146, 154,

155, 156, 158, 172, 205, 212, 223,
230, 231, 232, 233, 236, 241, 243,
251, 254, 257, 258
Unfreiheit und Staat 14, 28, 84,
174, 227, 242, 246

V

Vernunft 12, 13, 18, 19, 20, 23, 27,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 53, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 77, 78,
79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99,
100, 107, 147, 153, 161, 183, 199,
200, 201, 204, 205, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 218, 219,
224, 232, 233, 236, 237, 243, 244,
249, 251, 252, 253, 259, 261
Regeln der Vernunft 42, 51, 64,
68, 97, 98, 99, 212, 216, 218, 227,
249

W

Wahrnehmung 17, 33, 115, 207,
253, 255
Wettbewerb
Wettbewerb als Entdeckungsver-

fahren 21, 23, 134, 146, 147,
149, 240, 258
Wettbewerb der Regeln 122, 148
Wettbewerb und Hass 238, 258
Widerstandsrecht 16, 98, 99, 100
Wirkungsmacht (*potentia agendi*)
19, 20, 49, 59, 60, 61, 62, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 72, 79, 80, 83, 99,
101, 204, 216, 217, 218, 227, 253
Wissen
Implizites Wissen 21, 23, 130, 133,
134, 137, 138, 146, 147, 148, 153,
154, 155, 159, 160, 199, 201, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 223, 224, 230, 231, 233, 234,
238, 243, 251, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 259
Wissen über Einzel Tatsachen 211,
255
Wissen und Regeln 23, 24, 130,
131, 133, 136, 141, 175, 190, 201,
205, 207, 210, 211, 212
Wissen und Zufall 38, 55, 61

Z

Zentrale Planung 13, 131, 147, 159,
164, 172, 175, 213, 231

STUDIA PHILOSOPHICA ET HISTORICA

- Band 1 Sönke Lorenz: Aktenversendung und Hexenprozeß.
Dargestellt am Beispiel der Juristenfakultäten Rostock und Greifswald (1570/82 – 1630)
I (Darstellung) 1982.
II, 1 Die Quellen. Die Hexenprozesse in den Rostocker Spruchakten von 1570 bis 1630. 1983.
II, 2 Die Quellen: Die Hexenprozesse in den Greifswalder Spruchakten von 1582 bis 1630. 1983.
- Band 2 Gerard Dubrulle: Philosophie zwischen Tag und Nacht. Eine Studie zur Epistemologie Gaston Bachelards. 1983.
- Band 3 Heiner Coomann: Die Kohärenztheorie der Wahrheit. Eine kritische Darstellung der Theorie Reschers vor ihrem historischen Hintergrund. 1983.
- Band 4 Uwe Baumann: Rom und die Juden. Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v. Chr. – 4. v. Chr.) 1983. 2. unveränderte Auflage 1986.
- Band 5 Wolfram Högbe (Hrsg.): Argumente und Zeugnisse. Philosophische und historische Beiträge von Baumann/Beeh/Brands/Düsberg/Högbe/Lechner/Lorenz/Sukale. 1985.
- Band 6 Andreas Trupp: Why We Are Not What We Think We Are. A New Approach to the Nature of Personal Identity and of Time. 1987.
- Band 7 Horst Weeland: Autonomie und Sinnprinzip. Zum Vorgang kantischen Philosophierens. 1987.
- Band 8 Michael Sukale: Sprachlogik. Sechs Studien zur Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie. 1988.
- Band 9 Bartholomäus Böhm: Identität und Identifikation. Zur Persistenz physikalischer Gegenstände. 1989.
- Band 10 Dimitri Ginev: Grundriß einer kritischen Wissenschaftstheorie. 1989.
- Band 11 Michael Thiele: Negierte Katharsis. Platon – Aristoteles – Brecht. 1991.
- Band 12 Lothar Ridder: Die Ontologie des Logischen Atomismus. Eine kritisch-systematische Bestandsaufnahme. 1989.
- Band 13 Arno Hoven: Wege zur Wahrheit. Eine typologische Studie über Wahrheitstheorien. 1989.
- Band 14 Michael Sukale (Hrsg.): Sprache, Theorie und Wirklichkeit. 1990.
- Band 15 Emilio Garroni: Sinn und Paradox. Die Ästhetik, keine Fachphilosophie. 1991.
- Band 16 Dietfried Gerhardus, Silke M. Kledzik (Hrsg.): Schöpferisches Handeln. 1991.
- Band 17 Jürgen Pafel: Subjekt, Prädikat, Objekt. Eine semantische Definition grammatischer Funktionen. 1991.
- Band 18 Hans Bandmann: Die Unendlichkeit des Seins. Cantors transfinite Mengenlehre und ihre metaphysischen Wurzeln. 1992.

- Band 19 Gerhard Droesser: Praxisreflexion. Über die Differenzeinheit historischer und ethischer Vernunft. Studien zur Theorie der Geschichte: Herder – Simmel – Gadamer – Lukács – Sartre. 1993.
- Band 20 Barbara Kösters: Gefühl, Abstraktion, symbolische Transformation. Zu Susanne Langers Philosophie des Lebendigen. 1993.
- Band 21 Annette Brosch: Die Logik des *Tractatus*. Eine logisch-semantische Untersuchung dessen, "was der Fall" sein kann. 1995.
- Band 22 Ulf Landscheid: Sätze über den Satz. Eine Theorie der Satzbedeutung und ihre Anwendung auf die Logik. 1997.
- Band 23 Jochen Lechner (Hrsg.): Analyse, Rekonstruktion, Kritik. Logisch-philosophische Abhandlungen. 1998.
- Band 24 Józef Bačka: Time and method in recentivism. 1998.
- Band 25 Wolfram Högbe / Kay Herrmann (Hrsg.): Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker. Verhandlungen des Symposiums *Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries' Erkenntnislehre und Naturphilosophie* vom 9.-11. Oktober 1997 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. 1999.
- Band 26 Thomas Nisters: Aristotle on Courage. 2000.
- Band 27 Orrin F. Summerell (ed.): Christian August Brandis. A Study of the Lost Books of Aristotle *On the Ideas* and *On the Good* or *On Philosophy*. Latin/Greek and English edited and translated with an Introduction, Bibliography and Notes by Orrin F. Summerell. With an Essay on *Plato's Principles of Mathematics* by Edward C. Halper. 2005.
- Band 28 Lars Inderelst: Logoi and Pathēmata. Aristotle and the modal/amodal distinction in modern theories of concepts. 2017.
- Band 29 Jana Schultz: Formung und Umwendung der Seele. Eine Rechtfertigung ambivalenter Darstellungen in der Literatur im Rahmen von Platons *Politeia*. 2017.
- Band 30 Niccolò Agnoli: Die Freiheit der Bürger und die Stabilität des Staates bei Spinoza und Hayek. 2018.