

Elif Özmen

Liberalismus zwischen Wahrheitskepsis und Wahrheitsanspruch – Friedrich August von Hayek über politische Rationalität und politische Ordnung

Die politische Philosophie der Gegenwart ist nachdrücklich durch das Werk von John Rawls und seinem Versuch der kritischen Weiterführung der klassischen liberalen Vertragstheorien geprägt. Nicht nur die Renaissance der normativen politischen Philosophie ist seiner 1971 veröffentlichten „Theory of Justice“ geschuldet.¹ Auch die Revisionen und Verwerfungen, die Rawls selbst in Reaktion auf die Kritik an der ursprünglichen Theorie ab den 1980er Jahren vorgenommen hat, entwickelten nachhaltige, die philosophische Debatte begrifflich und methodisch prägende Kraft. Das gilt vor allem für den Terminus, den Rawls zur Bezeichnung seiner späteren Theorie wählt: „Politischer Liberalismus“. Kurz gesagt ist eine Theorie der Gerechtigkeit politisch und nicht metaphysisch, wenn sie angesichts des faktischen weltanschaulichen Pluralismus, der charakteristisch ist für moderne demokratische Gesellschaften, alle strittigen, inkommensurablen und konfliktträchtigen Lehren meidet – auch wenn es durchaus sein kann, dass einige dieser Lehren wahr und andere falsch sind.²

An dieses Rawlssche Diktum knüpft eine Debatte über das Verhältnis von Wahrheit und Politik an, die für die begründungstheoretische Grundlegung, mithin das Selbstverständnis des Liberalismus als einer normativen politischen Theorie zentral ist. Diese Liberalismus-interne Debatte (zu der der sogenannte „Familienstreit“ zwischen Jürgen Habermas und John Rawls, der postmoderne Entwurf eines (selbst-)ironischen Liberalismus von Richard

1 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1971.

2 „Welche Urteile alles in allem wahr sind, ist für den politischen Liberalismus ohne Bedeutung, da er alle Probleme unter seinen eigenen, begrenzteren Gesichtspunkten betrachtet.“ John Rawls: Politischer Liberalismus. Frankfurt a.M. 1998, S. 17.

Rorty wie auch die Diskussion um einen neutralen Liberalismus von Bruce Ackerman und Charles Larmore gehören)³ kreist um die Frage, ob und in welchem Sinne es die methodisch-argumentative Systematik des Liberalismus erlaubt, Wahrheit als einen Gegenstand oder gar als Ergebnis der Begründung der politischen Ordnung zu verstehen.

Die naheliegende Antwort auf diese Frage scheint negativ zu sein. Der Liberalismus ist geradezu dadurch charakterisiert, dass er Wahrheitsansprüche zurückweist in dem Sinne, dass die normativen Regeln des Zusammenlebens nicht als vom Subjekt unabhängige Sachverhalte einer metaphysischen Wirklichkeit gegeben sind. Sondern diese Normen sind Gegenstand und Ergebnis der Begründung der politischen Ordnung selbst. Während dieses metaphysisch hypostasierte Verständnis von Wahrheit also zurückgewiesen wird, historisch durch den radikalen neuzeitlichen Bruch mit der politischen Philosophie der Antike und des Mittelalters vollzogen, legt es die normative Grammatik des Liberalismus zugleich nahe, dass Wahrheitsansprüche in einem nicht-metaphysischen Sinne, im Sinne der objektiven Geltung bzw. der allgemeinen rationalen Akzeptabilität sehr wohl erhoben werden.⁴

Ich werde mich im Folgenden weitgehend auf das Moment der liberalen Wahrheitsskepsis konzentrieren, zunächst durch eine Gegenüberstellung von zwei Begründungsmodi der politischen Ordnung, die zwei unterschiedliche Politikverständnisse – als Erkenntnisproblem einerseits, als Entscheidungsproblem andererseits – begründen (1). Der Liberalismus versteht Politik als Entscheidungsproblem – als ein wichtiger Grund hierfür wird die Idee der negativen Freiheit analysiert werden (2). Abschließend wird diese konstruktive Verknüpfung von negativem Freiheitsbegriff und Wahrheitsskepsis an einem Aspekt des Werkes von Friedrich August von Hayek konkretisiert werden, nämlich der Rolle der politischen Rationalität für eine freiheitlich verfasste politische Ordnung (3).⁵

3 Siehe Wilfried Hinsch: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a.M. 1997, darin: Jürgen Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, S. 169-195, und John Rawls: Erwiderung auf Habermas, S. 196-262. Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. 1992; Bruce Ackerman: Social Justice in the Liberal State. New Haven/London 1980, S. 349ff.; Ders.: Political Liberalisms. In: Journal of Philosophy 91 (1994), S. 364-386; Charles Larmore: Strukturen moralischer Komplexität. Stuttgart/Weimar 1995, Kap. 3.

4 Diese Position wird ausführlich begründet in meiner Habilitationsschrift: Truth matters! Zu den begründungstheoretischen Grundlagen des politischen Liberalismus (in Vorbereitung für die Publikation). Ein Teil der Kritik an Rawls' Diktum liegt vor mit: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen: Zur Normativität des Politischen in der säkularen, liberalen und sozialen Demokratie. In: Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 19 (2011), S. 51-63.

5 Im Folgenden werden durchweg die Begriffe „Liberalismus“ und „liberal“ verwendet, ohne auf Binnendifferenzierungen einzugehen, etwa zwischen „Libertarismus“ (wofür von Hayek stehen würde) oder „sozialstaatlicher Liberalismus“ (John Rawls könnte als ein Vertreter gelten). Diese Unterscheidungen sind für die hier leitende erkenntnis- und begründungstheoretische Frage irrelevant.

1. Die Begründung der politischen Ordnung als Erkenntnis- und Entscheidungsproblem

Das Problem der Wahrheit als das Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Politik kann mit Blick auf die Geschichte des politikphilosophischen Denkens auf zweierlei Weise verstanden werden. Die erste Möglichkeit ist einem „fundamentalistischen Begründungsprojekt“ geschuldet (vom engl. „foundationalism“), demzufolge wir unsere Überzeugungen dadurch rechtfertigen, dass wir auf etwas rekurrieren, das seinerseits weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig ist, sondern gewissermaßen aus sich selbst heraus wahr. Dieses Fundament unseres Wissens wird üblicherweise durch einen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Realismus gestützt. Demzufolge sind die Objekte der Erkenntnis Elemente einer realen Welt, die unabhängig ist vom Subjekt – also unseren Kenntnissen, Meinungen, Überzeugungen, ja unabhängig von unserer Existenz. Daher müssen wir uns als Subjekte der Erkenntnis in unseren Erkenntnisbemühungen an dem Objekt der Erkenntnis orientieren und zwar in einem vorwiegend passiven und rezeptiven Modus. Nicht, dass wir unsere Überzeugungen für begründet oder wahr halten, sondern dass sie in Relation zu objektiven, von unserem Fürwahrhalten unabhängigen Sachverhalten begründet sind, qualifiziert sie als Wissen. Der locus classicus für eine fundamentalistische Begründung der politischen Ordnung mittels der Erkenntnis einer alleinigen, umfassenden, unbezweifelbaren Wahrheit ist Platons „Politeia“. Normen, Prinzipien, Institutionen sowie der Aufbau der Polis werden begründet durch Rekurs auf ein Fundament, das seine Substanz durch einen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Realismus gewinnt. Die Idee des Guten, die in einer real existierenden Welt des Denkbaren „den Dingen, welche erkannt werden, Wahrheit verleiht“,⁶ ist das Objekt der politischen Erkenntnis, an welchem sich deren Subjekt rezeptiv orientieren muss. Das Erkenntnisobjekt ist unabhängig von dem, was Menschen für wahr halten, d.h. von ihren Meinungen (doxa). Will man zu Wissen, zu wahren gerechtfertigten Meinungen (episteme) gelangen, muss eine Übereinstimmung zwischen dem, was wirklich ist – die Idee des Guten und die davon abhängige Gerechtigkeit – und den menschlichen Begründungen der politischen Ordnung hergestellt sein. Diese Übereinstimmung des subjektiven Denkens mit dem objektiven Sein ist das Ergebnis einer richtigen Einsicht, die, von Platon als exklusiv vorgestellt, die politische Tugend der Weisheit (sophia) begründet. Die Wenigen, die zu dieser exklusiven Einsicht gelangen, sind somit im Besitz eines „Wissen[s]“, auf Grund dessen sie nicht über irgendeine einzelne staatliche Angelegenheit, sondern

6 Platon: Der Staat. In: Sämtliche Dialoge, Bd. V, in der Übersetzung von Otto Apelt. Hamburg 1998, hier (508).

über den Staat als Ganzes“⁷ beraten können. Deswegen sollen eben diese Wissenden als Philosophenkönige über die Polis herrschen.

In Abgrenzung von dem fundamentalistischen Begründungsmodus und den mit ihm verbundenen metaphysischen Grundlegungen des Wissens und unseres Erkenntnisvermögens betrachtet das „liberale Begründungsprojekt“ die Vorstellung einer substantiellen alleinigen Wahrheit, an der sich die Begründung der politischen Ordnung orientieren könne oder gar müsse, mit großer Skepsis. Die Normen des Zusammenlebens sind nicht irgendwo „gegeben“, so dass die Begründungsleistung darin aufgehen könnte, diese Sachverhalte zu erkennen und als unabhängige Strukturprinzipien nachzuvollziehen im Sinne des „Spiegelns“ des Vorgegeben.⁸ Sondern diese Normen sind Gegenstand und Ergebnis der Begründung selbst; sie werden gleichsam „gemacht“. Nicht, dass Wahrheit unwichtig oder überflüssig ist, sondern dass es keine alleinige umfassende Wahrheit in der Politik gibt, mithin kein metaphysisches Wissen über die richtige Form, Funktion und Handlungsweise politischer Ordnungen, ist der Ausgangspunkt dieses Begründungsprojekts. Sein Ziel besteht darin, zuvorderst den Gegenstand, die Bedingungen und auch die Grenzen der Begründung der politischen Ordnung festzulegen, als dessen Ergebnis dann erst die „richtige“, besser gesagt: die rechtfertigungsfähige politische Ordnung konstituiert bzw. legitimiert werden kann.

Die klassischen Vertragstheorien sind ein gutes Beispiel für das liberale Begründungsprojekt, insofern sie sich nicht an feststehenden Strategien, fertigen Lösungen oder einer gegebenen, lediglich zu „spiegelnden“ Ordnung orientieren, sondern an der (kontrafaktischen) Situation der Individuen vor aller Politik. Zur Veranschaulichung dieses vorpolitischen und vorsozialen Ausgangspunkts der Begründung dient der „Naturzustand“ mit seiner argumentationsstrategischen Abstraktion von Zwang. In einem Zustand, in dem verbindliche politische und rechtliche Ordnungen fehlen, verfolgen freie und gleiche Individuen ihre Interessen mit allen geeigneten Mitteln, was unweigerlich zu Konflikten führt. Jedenfalls einige dieser Interessenskonflikte sind in ihren Auswirkungen für jeden so nachteilig, dass ihre Befriedung jedem Einzelnen vernünftig erscheinen muss. Da die langfristige und verlässliche Konfliktlösung allerdings weder durch das einzelne Individuum geleistet werden kann, noch durch Koalitionen oder bloße Kooperationsversprechen mit einigen anderen, muss die Kooperationsvereinbarung, ergo: der Vertrag, vernünftigerweise von allen Individuen getragen und durch Zwangsbefugnis, d.h. politische und rechtliche Institutionen, den Staat, gesichert werden. Die politische Ordnung ist somit in ihrer Funktion, ihren Zwecken und

7 Platon: Der Staat (428).

8 Diese erkenntnistheoretische Konzeption des „Spiegelns“ einer gegebenen Ordnung führt Richard Rorty aus in: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a.M. 1981.

Befugnissen eine Konvention, deren Konstituierung und Legitimierung der (hypothetischen) Zustimmung freier und gleicher, zunächst apolitischer Individuen unterliegt.

Der fundamentalistische und der liberale Modus der Begründung der politischen Ordnung unterscheiden sich also schon in ihrem Verständnis davon, welche Art von Problem die politische Philosophie eigentlich verhandelt und auf welche Weise und mit welcher erkenntnis- und begründungstheoretischen Methode dieses Problem gelöst werden kann. Für den Fundamentalismus ist das vorrangige Problem der politischen Philosophie ein Erkenntnisproblem. Die Begründung der politischen Ordnung kommt nicht durch den Meinungsaustausch, das Argumentieren und Überzeugenwollen, die Willensbildung oder durch Kooperation und Konsens zustande, sondern durch die Erkenntnis einer substantiellen Wahrheit. Die Begründung der politischen Ordnung ist daher von den Meinungen und Überzeugungen der schlussendlich von ihr Betroffenen – der Untertanen, der Bürger – unabhängig, in letzter Konsequenz ihren Beurteilungen und ihrer Zustimmung entzogen. Dagegen verortet der Liberalismus das zentrale politikphilosophische Problem nicht in der Erkenntnis, sondern in der Analyse der Bedingungen und Gründe, unter denen die politische Ordnung überhaupt erst „gemacht“ wird. Für den Liberalismus ist das Problem der Begründung somit ein Entscheidungsproblem, das von der Vorstellung ausgeht, „daß es zur Frage politischer Zielsetzung prinzipiell verschiedene Einstellungen, Ansichten und Interessen geben kann und daß keine ‚objektiven‘ Kriterien für die Bestimmung einer exklusiven, allgemeinverbindlichen Lösung existieren. (...) Es muß ein Entscheidungsmodell angegeben werden, das dem Festlegen einer Zielvorgabe dienen soll.“⁹

Viktor Vanberg, von dem dieses Zitat wie auch die Unterscheidung von „Erkenntnis“- und „Entscheidungsproblem“ stammt, sieht das liberale Politikverständnis im Zusammenhang mit der Auffassung, „daß niemand die Legitimation haben kann und von daher auch niemandem die Möglichkeit gegeben werden soll, für andere festzulegen, was sie als Ziel ihres Handelns zu wählen habe.“¹⁰ Diese Auffassung gründet in einer Idee der Freiheit, die im Folgenden einen weiteren Aspekt der liberalen Wahrheitsskepsis erhellen soll.

9 Viktor Vanberg: Wissenschaftsverständnis, Sozialtheorie und politische Programmatik. Tübingen 1973, S. 59.

10 Ebda. S. 58.

2. Die Idee der negativen Freiheit

Der Liberalismus ist eine Philosophie der Freiheit. Das Plädoyer für die Freiheit des Individuums – für die bürgerlichen Freiheitsrechte im politischen Bereich und für die Freiheit der Handlungen, Überzeugungen, Praktiken und Lebensformen im persönlichen Bereich – ist sein charakteristisches Merkmal.¹¹ Zugleich ist der Begriff „Freiheit“ Gegenstand von nicht enden wollenden Disputen, verschiedenen Interpretationen oder gar inkommensurablen Freiheitskonzeptionen. Diese grundsätzliche Umstrittenheit („essential contestability“)¹² des Freiheitsbegriffs kann aber für die im Detail wohlmöglich sehr unterschiedlichen Theorie-Varianten auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt heruntergebrochen werden: die Idee der negativen Freiheit.

Die Unterscheidung von „negativer“ und „positiver Freiheit“ hat durch die Arbeiten von Isaiah Berlin Eingang in die politische Philosophie gefunden.¹³ Ihm zufolge begründet die „Ansicht, daß es einen bestimmten persönlichen Freiraum geben müsse, der unter keinen Umständen verletzt werden dürfe“, ¹⁴ die Idee negativer Freiheit als „den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann.“¹⁵ Dieser (schlußendlich durch liberale Freiheits- bzw. Abwehrrechte) zu garantierende persönliche Bereich ist im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit der Persönlichkeitsentwicklung und Lebensführung des Individuums zu verstehen, dem „Mindestmaß an Platz, das notwendig ist, um jene natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, die verschiedenen Zwecke, die Menschen für gut, richtig und heilig halten, zu verfolgen oder auch nur zu erkennen.“¹⁶ Diese Idee der Freiheit als Unabhängigkeit von Fremdbestimmung, insbesondere als das Freisein von Zwang durch Dritte, steht im Zentrum des Liberalismus. Es ist eine genuin politische Freiheit, denn sie meint weder das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zur Welt oder zu Gott, sondern die Freiheit von Menschen im äußeren Verhältnis zu anderen Menschen und

11 Jedenfalls dann, wenn man Freiheit verknüpft mit Gleichheit (es geht stets um gleiche Freiheit) und einem methodischen und normativen Individualismus (die Einschränkung der individuellen Freiheiten ist gegenüber jedem betroffenen Individuum legitimationsbedürftig). Siehe die Darstellung des Liberalismus als zeitgenössisches Paradigma der politischen Philosophie in Elif Özmen: Politische Philosophie. Zur Einführung. Hamburg 2013.

12 Von einer „essential contestability“ spricht erstmal Gallie bei solchen Begriffen, z.B. „freedom (...) the proper use of which inevitably involves endless disputes about their proper uses on the part of their users“, Walter Bryce Gallie: Essentially Contested Concepts. In: Proceedings of the Aristotelian Society 56 (1955/56), S. 167-198, hier S. 169.

13 Isaiah Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders.: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt a.M. 2006, S. 197-256. (Erstmals veröffentlicht in englischer Sprache 1958).

14 Ebda. S. 203.

15 Ebda. S. 201.

16 Ebda. S. 203.

innerhalb der Gesellschaft, insbesondere im Verhältnis zu staatlichen Institutionen.

Der Gegenbegriff zu negativer Freiheit ist somit Zwang: „Einen Menschen zwingen heißt ihn seiner Freiheit berauben.“¹⁷ Für Friedrich von Hayek ist Zwang „gerade deshalb ein Übel, weil er auf diese Weise ein Individuum als denkendes und wertendes Wesen ausschaltet und es zum bloßen Werkzeug zur Erreichung der Zwecke eines anderen macht.“¹⁸ Personen sind demzufolge in dem Maße frei, in dem sie freie Handlungsoptionen haben. In welcher Weise die freie, d.h. äußerlich ungehinderte, keinem Zwang durch Dritte unterliegende Person handelt – ob sie etwa bestimmte Prinzipien des moralischen oder auch nur rationalen Handelns oder des guten oder autonomen Lebens befolgt – ist kein Gegenstand der negativen Freiheitskonzeption. Demzufolge hat es auch nichts mit der Freiheit oder Unfreiheit der Person zu tun, ob sie bestimmte Fähigkeiten und Überzeugungen ausbildet oder fördert, bestimmte Gelegenheiten ergreift oder unverwirklicht lässt. Negative Freiheit ist ein „Möglichkeitsbegriff“. Er ist nicht substantiiert, sondern gewissermaßen leer, insofern den Individuen in der Ausübung ihrer Freiheit, d.h. ihren Handlungen und Entscheidungen und ihrer Lebensführung, nicht schon bestimmte Zwecke unterstellt werden dürfen.¹⁹ Eben diese Idee der negativen Freiheit stellt von Hayek seinen Überlegungen zur „Verfassung der Freiheit“ voran: „Ob er [der Einzelne, EÖ] 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. Freiheit setzt daher voraus, daß dem Einzelnen ein privater Bereich gesichert ist, daß es in seiner Umgebung einen Bereich von Umständen gibt, in die andere nicht eingreifen können.“²⁰

Isaiah Berlin verbindet das Plädoyer für die Idee der negativen Freiheit mit einer Kritik an denjenigen („positiven“) Freiheitskonzeptionen, die unter einer „metaphysischen Decke“ arbeiten, indem sie ihre moralischen, religiösen

17 Ebda. S. 201.

18 F. A. von Hayek: Die Verfassung der Freiheit. 4. Auflage, Tübingen 2005, S. 29 (Erstmals veröffentlicht in englischer Sprache 1960). Zum Zwangsbegriff vgl. Philipp Batthyány: Zwang als Grundübel der Gesellschaft? Der Begriff des Zwangs bei Friedrich August von Hayek. Tübingen 2007.

19 Dieses in der Diskussion mittlerweile etablierte Verständnis von negativer Freiheit als „Möglichkeitsbegriff“ und positiver Freiheit als „Verwirklichungsbegriff“ geht zurück auf Charles Taylor: Der Irrtum der negativen Freiheit. In: Ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a.M. 1999, S. 118-144.

20 Von Hayek: Verfassung (wie Anm. 18) S. 17. Für seine Freiheitskonzeption vgl. John N. Gray: Freiheit im Denken Hayeks, Tübingen 1995, und Calvin M. Hoy: A Philosophy of Individual Freedom. The Political Thought of F. A. von Hayek. Westport 1984.

und ideologischen Ziele unter dem hehren Namen der Freiheit verfolgen.²¹ Negative Freiheit hat und braucht keine solche „metaphysische Decke“, was es erlaubt, auf das (anti-fundamentalistische) liberale Begründungsprojekt zurückzukommen. Als dessen Ausgangspunkt wurde die Zurückweisung eines vor aller Begründung stehenden, letztlich metaphysischen Wissens über die richtige Form, Funktion und Handlungsweise politischer Ordnungen dargestellt. Hinter dem gemeinschaftlichen Leben und dem Regiertwerden, oder anders gesagt: hinter der Faktizität sozialer und politischer Ordnungen steckt keine höhere Wahrheit oder Politologik.²² Im nicht-konventionalisierten, natürlichen Zustand kommt dem Einzelnen zunächst und vorrangig Freiheit zu – etwa die „Freiheit von“ (sozialen, rechtlichen, moralischen) Bindungen, äußeren und inneren Hindernissen und damit verbunden die „Freiheit zu“ tun, was ihm beliebt, zu nehmen, was ihm begehrenswert erscheint, zu leben, wie es ihm angenehm ist. Diese natürliche Freiheit des Menschen ist normativ grundlegend, d.h. ihre politische Einschränkung, primär mit dem Mittel der rechtlichen Befugnis zu zwingen, bedarf grundsätzlich der Legitimation. Diese erfolgt gegenüber und zugleich durch die Mitglieder der politischen und rechtlichen Gemeinschaft, die Freiheitsbeschränkungen hinnehmen müssen. Unter welchen Bedingungen werden sie das vernünftigerweise tun? Die liberale Antwort bedient sich erneut der Idee der Freiheit: freie und gleiche Individuen werden einer staatlichen Befugnis, sie zur Erhaltung von allgemeinen gesetzten Regeln zu zwingen, nur dann zustimmen, wenn dieser freiheitsbegrenzende Zwang zugleich Freiheit sichert. Es gibt also Formen und Funktionen staatlichen Zwangs, die aufgrund ihrer freiheitsbeschränkenden Konsequenzen gewissermaßen immer noch übel, aber dennoch gerechtfertigt sind, um größeres Übel – die unvermeidlichen Konflikte des menschlichen Zusammenlebens, die ihrerseits mit Gewalt und Zwang einhergehen können – zu vermeiden. Friedrich von Hayek analysiert das als „Paradoxon der Freiheit“ bekannte Problem wie folgt: „Zwang kann jedoch nicht völlig vermieden werden, weil die einzige Methode, ihn zu verhindern, die Androhung von Zwang ist. Eine freie Gesellschaft hat dieses Problem gelöst, indem sie dem Staat das Monopol der Zwangsausübung überträgt und

21 Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe (wie Anm. 12), S. 255. Während Berlin die „Heuchelei“ und „Selbsttäuschung“ der politischen Agitatoren kritisiert, spricht von Hayek von „Sophismen“ und „Tricks, mit denen die Menschen bewogen werden können, im Namen der Freiheit ihre Freiheit aufzugeben“, von Hayek: Verfassung (wie Anm. 18), S. 22 f.

22 Als „Politologik“ bezeichnet Dolf Sternberger eine normative politische Anthropologie, die das natürliche Wesen des Menschen als sozial bzw. politisch charakterisiert und dieses zugleich als natürliche Norm begreift. Die Aussage des Aristoteles, dass der Mensch ein politisches Lebewesen ist, ein „zoon politikon“, ist deskriptiv-definitiv wie auch normativ zu verstehen. So fällt Aristoteles über den, der freiwillig außerhalb der Polis lebt, ein harsches Urteil, dieser sei schlechter oder besser als ein Mensch: ein Tier oder ein Gott. Siehe Aristoteles: Politik, Buch I, und Dolf Sternberger: Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt a.M. 1978.

versucht, diese Gewalt des Staates auf jene Fälle zu beschränken, in denen sie zur Vermeidung von Zwang durch private Personen erforderlich ist. Das ist nur dadurch möglich, dass der Staat bekannte private Bereiche der Einzelnen gegen Eingriffe von anderen schützt.²³ Hier wäre dann statt von illegitimem, willkürlichem von legitimiertem, rationalem Zwang zu sprechen. Die Rationalität des staatlichen Zwangs folgt aus von Hayeks Konzeption politischer Rationalität, die im Folgenden mit Bezug auf die liberale Wahrheitsskepsis untersucht werden wird.

3. Friedrich von Hayek über politische Rationalität und politische Ordnung

Der österreichische Ökonom, Rechts- und Sozialphilosoph Friedrich August von Hayek zählt zu den bedeutendsten liberalen Theoretikern des 20. Jahrhunderts. Eine Verkürzung seines Schaffens auf den ökonomischen (Neo-)Liberalismus erscheint so falsch wie betrüblich angesichts eines thematisch vielfältigen und originellen Lebenswerks, das neben wirtschaftswissenschaftlichen Arbeiten zahlreiche Schriften zur Kritik des Sozialismus, eine Theorie spontaner Ordnung und kultureller Evolution, Arbeiten zur Geschichte des politischen Denkens und vor allem zu zentralen Fragen der Rechts- und Politik-Philosophie umfasst. Für unsere Fragestellung sind aber weniger die inhaltlichen Aspekte seines Werkes als vielmehr ihr epistemologischer Hintergrund relevant, insofern hier von einem genuinen Wissensproblem ausgehend eine formale statt eine substantielle Rationalität für die Begründung der politischen Ordnung anempfohlen wird. Das steht in Einklang mit der These von Viktor Vanberg, „daß [die] liberale Auffassung das Problem der ‚Rationalität‘ politischer Ordnung nicht auf das ‚Was‘, sondern auf das ‚Wie‘ politischer Praxis bezieht. In diesem Sinne liegt dem liberalen Politikverständnis eine ‚formale‘ Rationalitätskonzeption von Politik zugrunde.“²⁴

Die Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung – negative Freiheitsrechte, Beschränkung des staatlichen Zwangs auf ihre Sicherung, die Herrschaft des Gesetzes – sind für von Hayek nicht zuletzt deswegen wünschenswert, weil sie der Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Verstandeskkräfte angemessen sind. Der Liberalismus sei, wenngleich nicht die einzige,

23 Von Hayek: Verfassung (wie Anm. 18), S. 29.

24 Vanberg (wie Anm. 9), S. 58. Eine vergleichbare Unterscheidung von zwei Typen der Ordnung, „Markt“ und „Plan“, die auf zwei Typen der Rationalität zurückgeführt werden, hat Ralf Dahrendorf entwickelt in: Markt und Plan. Zwei Typen der Rationalität. Tübingen 1966.

aber die erfolgreichste Methode, „mit dem unvollständigen, verstreuten Wissen fertigzuwerden, das des Menschen unabänderliches Los ist.“²⁵ Die verbreitete politikphilosophische Überzeugung hingegen, dass sich die Begründung der politischen Ordnung einer rationalen Konstruktion aus reinem Vernunftgebrauch, einer absichtsvollen vernunftgeleiteten Planung verdanke, weist von Hayek als schiere „Anmaßung von Wissen“ zurück. Ein solcher „rationaler Konstruktivismus“ zielt auf ein nicht einlösbares „Was“ der Politik, mithin „durch einen Prozeß des deduktiven Denkens die Wahrheit zu finden, der seinen Ausgang von einigen wenigen, klar umrissenen und nicht bezweifelbaren Prämissen nimmt.“²⁶ Dieser Vorstellung von Politik als Konstruktionsaufgabe, die mit einem Fundamentalismus der Begründung verbunden ist (und häufig genug mit fundamentalistischen politischen Ordnungen einhergeht),²⁷ stehe aber die „entscheidende Tatsache unseres Lebens [gegenüber]: daß wir *nicht* allwissend sind, daß wir uns von Augenblick zu Augenblick neuen Tatsachen anpassen müssen, die wir zuvor nicht gekannt haben, und daß wir deshalb unser Leben nicht nach einem vorgefaßten, detaillierten Plan einrichten können, in dem jede einzelne Handlung im voraus jeder anderen rational angepasst ist.“²⁸ Ohne umfassendes Wissen, ohne Kenntnis der Wahrheit, ist die politische Ordnung als Ergebnis menschlichen Handelns, nicht aber menschlichen Entwurfs zu verstehen, vor allem nicht als das Ergebnis einer planenden Vernunft. Damit müsse aber auch die sozialwissenschaftliche Erklärung wie gegebenenfalls die normative Überprüfung konkreter politischer Ordnungen davon ausgehen, „daß das Recht niemals ausschließlich das Ergebnis eines Entwurfs ist, sondern nur im

25 F. A. von Hayek: Die Sprachverwirrung im politischen Denken mit einigen Vorschlägen zur Abhilfe. In: Ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1969, S. 206-231, hier S. 207.

26 F. A. von Hayek: Arten des Rationalismus. In: Ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1969, S. 75-90, hier S. 78. Diesem Irrtum des konstruktiven Rationalismus unterliegen auch einige klassische Liberalisten, allen voran Jean-Jacques Rousseau, siehe F. A. von Hayek: Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. In: Ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1969, S. 108-125. Diese Kritik an bestimmten Spielarten des Liberalismus, mehr aber noch der ausschließlich negative Freiheitsbegriff und die Theorie des *self-ownership* machen von Hayek zu einem Vertreter des Liberalismus.

27 Für von Hayek wie für den von ihm häufig zitierten Karl Popper ist dieses Denken prädestiniert für die intellektuelle Grundlegung des Totalitarismus, so von Hayek: Arten des Rationalismus (wie Anm. 26), S. 88: „der konstruktivistische Rationalismus [ist] immer und überall zutiefst antiliberal gewesen.“ Siehe auch Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2. Bde., München 1980.

28 Ebda. S. 84. Daraus folgert, „daß die Philosophie wichtiger ist als die Wissenschaft. Denn auf sehr vielen Gebieten kann es sich nicht darum handeln, unsere Unwissensheit durch Fortschritt des Wissens zu beseitigen, sondern nur darum, wie wir uns am besten der Tatsache unabänderlichen Unwissens konkreter Umstände anpassen können“, F. A. von Hayek: Rechtsordnung und Handelsordnung. In: Ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1969, S. 161-198, hier S. 170/1.

Rahmen der Regeln der Gerechtigkeit beurteilt und geprüft wird, die niemand erfunden hat [und auch niemand als höhere Wahrheit erkannt hat, Anm. E.Ö.] und die Denken und Handeln der Menschen leiteten, schon eh solche Regeln jemals in Worte gefaßt wurden.“²⁹ Das Recht, die Idee und die Institutionen der Gerechtigkeit haben sich im Laufe einer langen kulturellen Evolution entwickelt. Daher können sie nicht von einem archimedischen Punkt aus (neu) begründet oder rational konstruiert werden (allerdings, wie später noch ausgeführt werden wird, „formal“ und „negativ“ überprüft werden).

Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen liegen von Hayeks Theorie der „spontanen“, selbstgewirkten Ordnung zugrunde, nach der die Gesellschaft weder ausschließlich als Ergebnis von „Physis“, einer vom menschlichen Handeln unabhängigen Natur, noch ausschließlich als Ergebnis von „Nomos“, einer der menschlichen Planung und Rationalität unterworfenen Konvention, zu betrachten sei, sondern als regelgeleitete Ordnung, die sich aus einem letztlich evolutionären kulturellen Prozess ergeben habe.³⁰ Nur ein kleiner Teil dieser Regeln sei der Rationalisierung und Planung zugänglich, wobei sich verschiedene „Schichten von Verhaltensregeln“ überlagern: einerseits genetisch ererbte, instinktive Antriebe, die durch die Physiologie des Menschen bestimmt sind, dann die Überreste kultureller Traditionen, die sich erfolgreich durchgesetzt und etabliert haben. Schließlich „über all dem jene dünne Schicht von Regeln, die bewusst angenommen und modifiziert wurden, um bestimmten Zwecken zu dienen.“³¹ Insofern auch die moderne menschliche Gesellschaft einer spontanen, zugleich abstrakten und hoch komplexen Ordnung entspricht, gilt auch für sie, dass nur ein geringer Teil ihrer Regeln für gewählte Zwecke intendiert und konstituiert wurde und als rational kontrolliert gelten kann.³² Damit sind die Grenzen der Begründbarkeit der politischen Ordnung bereits markiert: der Rückgriff auf höhere oder tiefere Wahrheiten der Politik verbietet sich ebenso wie die Unterstellung von substantiellen politischen Funktionen und Zwecken. Die Regeln des

29 F. A. von Hayek: Die Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs. In: Ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1969, S. 97-107, hier S. 104.

30 Zu der Kritik an der *Nomos*- und *Physis*-Vorstellung von Ordnung siehe von Hayek: Die Sprachverwirrung (wie Anm. 25) und Ders.: Arten der Ordnung. In: Ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1969, S. 32-46. Die ausgearbeitete Theorie der kulturellen Evolution, die die genetischen und funktionalen Aspekte der sozialen Ordnung als untrennbar darstellt, findet sich in: Die Anmaßung von Wissen. Neue Freiburger Studien. Tübingen 1996. Eine Untersuchung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theorie spontaner Ordnung liegt vor mit Hardy Bouillon: Ordnung, Evolution und Erkenntnis. Hayeks Sozialphilosophie und ihre erkenntnistheoretische Grundlage. Tübingen 1991.

31 F. A. von Hayek: Die drei Quellen der menschlichen Werte. In: Die Anmaßung von Wissen (wie Anm. 30), S. 37-75, hier S. 48.

32 Siehe von Hayek: Arten der Ordnung (wie Anm. 30).

menschlichen Zusammenlebens haben keine gemeinsamen Zielsetzungen zum Inhalt (dem methodologischen Individualismus von Hayeks zufolge können ohnehin ausschließlich Individuen Ziele haben)³³ und müssen sich darauf beschränken, es keinem Individuum zu verunmöglichen, seine persönlichen Ziele zu verfolgen. Anders gesagt: politische und rechtliche Regeln und Normen formulieren und schützen Handlungsgrenzen und keine Handlungsziele.

Die ordnungstheoretische Grundlegung wird hier mit der Idee der negativen Freiheit verbunden: „Freie Menschen, denen erlaubt sein soll, ihre Mittel und Kenntnisse für ihre persönlichen Ziele einzusetzen, dürfen keinen Regeln unterworfen werden, die ihnen sagen, was sie tun sollen, sondern nur Regeln, die ihnen sagen, was sie *nicht* tun dürfen.“³⁴ Damit wird die Brücke von allgemeinen Überlegungen zur Genese politischer Ordnungen hin zur politischen Ordnung des Liberalismus geschlagen: Zwar haben sich die gegenwärtigen, modernen und „offenen“ Großgesellschaften aus kleineren „geschlossenen“ Stammesgesellschaften entwickelt, deren Mitglieder durch gemeinsame konkrete Zwecke verbunden waren. Aber eine solche Zweckbindung und Wahrheitsunterstellung ist für die großen pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart letztlich nur um den Preis geschlossener, in letzter Konsequenz totalitaristischer Gesellschaften zu haben. Deshalb „beruht die Ordnung einer Offenen Gesellschaft und aller modernen Zivilisation weitgehend auf Meinungen.“³⁵ Denn: „Aus der Diskussion und gegenseitigen Kritik der unterschiedlichen, auf verschiedene Erfahrungen gestützten menschlichen Ansichten erwartet man eine erfolgreichere Wahrheitsfindung oder wenigstens die beste erreichbare Annäherung an die Wahrheit.“³⁶

Diesen immer wieder durch demokratische Willensbildungen und Entscheidungsfindungen zu eruierenden „Wahrheiten“, die einer Entscheidung, aber keiner Erkenntnis geschuldet sind, ein „Wie“, aber kein „Was“ der Politik ausdrücken, stellt von Hayek einen formalen und negativen Gerechtigkeits-test zur Seite. Dieser Test der verbotenen Ungerechtigkeit ist der Tatsache geschuldet, „daß wir negative Kriterien haben, die uns zeigen, was ungerecht

33 Siehe F. A. von Hayek: Individualism: True and False. In: Individualism and Economic Order. London 1976, S. 1-32. Für den Zusammenhang von Individualismus und Liberalismus vgl. auch Reinhard Zintl: Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft. Untersuchungen zur politischen Theorie von James M. Buchanan und Friedrich A. v. Hayek, Berlin 1983.

34 Von Hayek: Grundsätze (wie Anm. 26), hier S. 115.

35 Von Hayek: Sprachverwirrung (wie Anm. 25), S. 218.

36 Von Hayek: Anmaßung von Wissen (wie Anm. 30), S. 244.

ist, obgleich wir keine positiven Kriterien der Gerechtigkeit haben.“³⁷ Die Skepsis, die gegenüber philosophischen oder politischen Theorien der kollektiven Zweckbindung und Zielkonstruktion zum Ausdruck gebracht wurde, von Hayeks Kritik an dem Versuch, alle menschlichen Lebensbereiche zum Gegenstand rationaler Kontrolle zu machen, hat somit keine umfassende Wertneutralität, auch keinen Subjektivismus oder gar Fatalismus bezüglich der Verfassungsgrundsätze politischer Ordnungen zur Folge. Denn „daß die Erkenntnis der eigentlichen Grenzen rationaler Kontrolle eine der wichtigsten Anwendungen der Vernunft ist“,³⁸ führt weg von einer substantiellen erkennenden Rationalität in der Politik, hin zu einer formalen Rationalität der Verallgemeinerung, der Unparteilichkeit, Gleichheit und der abstrakten Regeln, die in gleicher Weise für alle annehmbar und anwendbar sind.³⁹ Unter den Bedingungen unserer unüberwindbaren relativen Unwissenheit und der Nicht-Planbarkeit komplexer menschlicher Ordnungen sowie der Offenheit und Pluralität menschlicher Zielsetzungen werden diese allgemeinen gemeinsamen Regeln den Grundsätzen einer liberalen Gesellschaftsordnung entsprechen. Diese „*erzwingen keine bestimmten Handlungen* (was immer ein konkretes *Ziel* voraussetzt), sondern verbieten lediglich, die geschützte Sphäre eines Individuums zu verletzen, die durch eben diese Regeln abgesteckt wird“,⁴⁰ das ermöglicht „jedem zufällig herausgegriffenen Individuum die beste Chance (...), seine Kenntnisse erfolgreich für seine persönlichen Zwecke zu nutzen“ und garantiert „eine friedliche Zusammenarbeit zum wechselseitigen Nutzen der Menschen.“⁴¹

Friedrich von Hayeks politische Philosophie ist ein in seiner Originalität bestechendes, zugleich charakteristisches Beispiel dafür, dass die liberale Begründung der politischen Ordnung auch unter dem metaphysisch desillusionierten Lichte der Wahrheitsskepsis gelingt. Die nicht-substantiierte, formale politische Rationalität reicht hin für die Verteidigung einer Verfassung der Freiheit unter der Herrschaft des Gesetzes, die das friedliche Zusammenleben von Menschen regelt, welche keine gemeinsamen Zwecke anstreben. Die zentrale Frage der politischen Philosophie: „Was für Regeln müssen die

37 F. A. von Hayek: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit. Landsberg/Lech 1981, S. 66 f. Der Text wird an dieser Stelle „objektiv“ genannt: „In einer solchen Bemühung in Richtung auf die Weiterentwicklung eines Systems von Regeln, die zum größten Teil von den Mitgliedern einer Gesellschaft akzeptiert sind, gibt es auch eine objektive Prüfung dessen, was ungerecht ist (‚objektiv‘ im Sinne von ‚intersubjektiv gültig‘, aber nicht im Sinne von ‚universal‘).“.

38 Von Hayek: Arten des Rationalismus (wie Anm. 26), S. 87.

39 Ebda. S. 84: „Die einzige Art und Weise, in der wir unserem Leben tatsächlich eine gewisse Ordnung geben können, besteht darin, gewisse abstrakte Regeln oder Prinzipien als Wegweiser anzunehmen und uns dann streng an die angenommen Regeln zu halten, wenn wir uns mit neu entstehenden Situationen auseinandersetzen.“

40 Von Hayek: Grundsätze (wie Anm. 26), S. 113.

41 Ebda. S. 111.

Individuen befolgen, wenn sich eine Ordnung ergeben soll?“⁴² kann im Sinne einer freiheitlichen politischen Ordnung beantwortet werden – ohne die Notwendigkeit einer Wahrheit, aber mit Rücksicht auf das, was selbst unter dem Faktum des gesellschaftlichen Pluralismus für alle freien und gleichen Individuen zur Realisierung ihrer eigenen Lebenspläne vernünftig und akzeptabel erscheint.

42 Von Hayek: Arten der Ordnung (wie Anm. 30), S. 39.

Bernhard Falk (1867–1944) – Liberaler, Jude und deutscher Patriot

Als langjähriger Fraktionsvorsitzender der Deutschen Demokratischen Partei bzw. der Deutschen Staatspartei im Preußischen Landtag hatte Bernhard Falk nicht unwesentlichen Anteil an der Gestaltung der Politik im größten deutschen Land. Auch spielte er in der Kölner Politik und in der Rheinlandbewegung der Jahre 1918/19 und 1923 eine zentrale Rolle. Das Interesse an der Person Bernhard Falk resultiert allerdings nicht nur aus der herausgehobenen politischen Position des Liberalen, sondern auch aus seiner Stellung als jüdischer Deutscher, der 1939 in die Emigration gezwungen wurde. Anhand seines Lebensweges kann exemplarisch die Geschichte akkultrierter Juden im Kaiserreich und in der Weimarer Republik sowie das facettenreiche Verhältnis der deutschen Juden zum politischen Liberalismus nachgezeichnet und konkretisiert werden. Falks 1936 verfassten Lebenserinnerungen, die dieses Jahr von der Parlamentarismuskommission (KGParl) herausgegeben werden,¹ stellen mithin eine höchst interessante Quelle für die Geschichte des deutschen und preußischen Liberalismus dar. Beispielhaft vermögen sie die Handlungszwänge und -spielräume einer Partei zu erhellen, deren Niedergang die schleichende Erosion der parlamentarischen Grundlagen des Weimarer Staates wie in einem Brennspiegel erkennen lässt.

Bernhard Falk wurde am 26. März 1867 als Sohn jüdischer Eltern im rheinischen Bergheim/Erft nahe Köln geboren, wo sich seine Vorfahren im 18. Jahrhundert niedergelassen hatten. Bernhards Vater Salomon, im Nachbarort Oberaussem geboren, gehörte als Metzger zu den wohlhabenden jüdischen Familien in Bergheim. Die gehobene soziale Stellung, das Ansehen und der Respekt, der ihm zuteil wurde, kamen darin zum Ausdruck, dass er, wie bereits sein Vater Samuel Falk, mit kurzen Unterbrechungen von 1857 bis 1870 der jüdischen Gemeinde Bergheims vorstand.²

Zu den prägenden Momenten seiner Kindheit und Jugend zählte Bernhard Falk die tiefe Religiosität seiner Eltern. Sein Elternhaus sei ein „streng

1 Bernhard Falk (1867–1944). *Erinnerungen eines liberalen Politikers*. Eingeleitet und bearbeitet von Volker Stalmann, Düsseldorf 2012.

2 Vgl. Heinz Gerd Friedt/Norbert Esser: *Die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Bergheim 1239–1945*, Bergheim 1983, S. 13–59, 244.