

ORDO

---

Band 57



# ORDO

*Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*

**Band 57**

Begründet von

Walter Eucken  
und  
Franz Böhm

Herausgegeben von

Hans Otto Lenel  
Helmut Gröner  
Walter Hamm  
Ernst Heuss  
Erich Hoppmann  
Wolfgang Kerber  
Martin Leschke  
Ernst-Joachim Mestmäcker

Wernhard Möschel  
Josef Molsberger  
Peter Oberender  
Razeen Sally  
Alfred Schüller  
Viktor Vanberg  
Christian Watrin  
Hans Willgerodt



Lucius & Lucius · Stuttgart

### *Schriftleitung*

Professor Dr. *Hans Otto Lenel*  
Universität Mainz, Haus Recht und Wirtschaft, D-55099 Mainz

Professor Dr. Dr. h.c. *Josef Molsberger*  
Wirtschaftswissenschaftliches Seminar der Universität Tübingen  
Mohlstr. 36, D-72074 Tübingen

Professor Dr. *Alfred Schüller*  
Forschungsstelle zum Vergleich wirtschaftlicher Lenkungssysteme  
der Philipps-Universität Marburg  
Barfußertor 2, D-35037 Marburg

Professor Dr. Dr. h.c. *Peter Oberender*  
Universität Bayreuth, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät  
Lehrstuhl für Volkswirtschaftslehre IV – Wirtschaftstheorie  
Universitätsstr. 30, D-95440 Bayreuth

Professor Dr. *Martin Leschke*  
Universität Bayreuth, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät  
Lehrstuhl für Volkswirtschaftslehre V – Institutionenökonomik  
Universitätsstr. 30, D-95440 Bayreuth

### 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.

© Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH Stuttgart · 2006  
Gerokstraße 51, D-70184 Stuttgart  
[www.luciusverlag.com](http://www.luciusverlag.com)

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

Alle Rechte vorbehalten  
Druck und Einband: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza/Thüringen  
ISBN 3-8282-0357-4 (ab 2007: 978-3-8282-0357-0)  
ISSN 0048-212

## Vorwort

Der vorliegende 57. Band des Jahrbuchs ORDO enthält erneut grundlegende und spezielle Beiträge zur Ordnungstheorie und zur Ordnungspolitik. Nicht alle Implikationen der Beiträge finden die ungeteilte Zustimmung der Schriftleitung. Jedoch werden die angesprochenen Probleme und Thesen ausnahmslos als wichtig für die wirtschaftspolitische Diskussion angesehen.

Der Band beginnt mit gesellschaftlich-philosophischen Themen, wendet sich dann der Diskussion der neoliberalen Konzeption zu, befaßt sich schließlich mit konkreteren Wettbewerbsthemen und wirtschaftspolitischen Fragen und widmet sich zum Ende internationalen Problemstellungen mit gesellschaftspolitischer Relevanz.

*Pedro Schwartz* behandelt in dem ersten Beitrag die Frage der Evolution and Emergenz von Institutionen in *Hayeks* Sozialphilosophie. Er arbeitet die Verbindungen und Unterschiede von *Hayeks* Theorie zum Darwinismus heraus und zeigt, daß *Hayeks* Schlußfolgerungen weitgehend in Einklang mit neueren Erkenntnissen der evolutionären Psychologie stehen, eine Forschungsrichtung, die mit *Dawkins* „*The Selfish Gene*“ beginnt.

In dem zweiten Beitrag widmet sich *Joachim Starbatty* dem Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei *Aristoteles*. *Starbatty* entdeckt *Aristoteles* als einen Philosophen, der um empirische Absicherung – vor allem hinsichtlich der Kollektivgutproblematik – bemüht ist. Er plädiert daher dafür, bei ordnungspolitischen Entwürfen nicht wie bisher – einseitig – auf den Ethiker, sondern verstärkt auf den Empiriker *Aristoteles* zu setzen.

*Wilhelm Meyer* ergänzt die Ausführungen von *Starbatty* um Anmerkungen zur Staatsphilosophie von *Aristoteles* im Lichte von *Poppers* Sozialphilosophie. *Meyer* schließt in Anlehnung an *Popper* mit der Erkenntnis, daß der liberale Staat aus moralischen Gründen nicht ohne Paternalismus auskommt. So wie er die Rechte seiner mündigen Bürger zu schützen hat, muß er auch die Unmündigen in vielfacher Weise beschützen.

In dem anschließenden Beitrag diskutiert *Hans Willgerodt* das Thema „Neoliberalismus“ grundlegend. Begriffsentstehung, unterschiedliche Verwendungen (als Kampfbegriff) und zentrale Meinungsstreitigkeiten werden herausgearbeitet. Insbesondere die neuere Kritik an der neoliberalen Wirtschaftspolitik wird in einigen Punkten genauer geprüft. *Willgerodt* endet mit der Feststellung, daß sich die Liberalen stärker und konstruktiver in die Politik einmischen sollten. Da die Neoliberalen den Staat als ordnende Kraft brauchten, müßten sie versuchen, auf ihn einzuwirken, anstatt ihn schlechthin abzulehnen.

*Manfred Streit* knüpft an *Willgerodts* Thematik an und stellt die Frage: Ist der Neoliberalismus ein fragwürdiges Ideensystem? Der Autor zeigt, daß die gegenwärtige (negative) Belegung des Begriffs „Neoliberalismus“ wenig Kenntnis der europäischen Ideengeschichte offenbart und noch weniger der Funktionsweise des Wettbewerbssystems gerecht werden kann.

Mit dem Beitrag von *Ernst Helmstädter* beginnen die wettbewerbstheoretischen und wettbewerbspolitischen Themen. *Helmstädter* analysiert die grundlegende Funktion des Wettbewerbs als Rangordnungsverfahren. Neben dem wirtschaftlichen Wettbewerb werden mehrere Varianten des Reputationswettbewerbs unter ihren unterschiedlichen institutionellen Bedingungen dargestellt. Das Ziel des Beitrags besteht in dem Versuch, den spontanen wettbewerblichen Interaktionen in einer freien Gesellschaft eine genauere analytische Basis zu geben.

*Walter Hamm* setzt sich kritisch mit *Helmstädters* Abgrenzungen zwischen dem Wettbewerbsprozeß in der Wirtschaft und in der Politik auseinander. Seine Schlußfolgerung ist, daß die Parallelen zwischen beiden Wettbewerbsformen viel stärker sind, wenn man sich nicht – wie *Helmstädter* es tut – auf idealtypische Betrachtungen konzentriert, sondern reale Erscheinungsformen des Wettbewerbs betrachtet. – Der *Hamm*-Kritik folgt eine kurze Stellungnahme von *Helmstädter*.

Der Beitrag von *Theresia Theurl* und *Andrea Matschke* widmet sich der Rolle der Wettbewerbspolitik im Prozeß der wirtschaftlichen Internationalisierung. Die Autoren versuchen, mit Hilfe der Theorie von *Douglass North* zu erklären, warum Vorschläge für neue Institutionen der internationalen Wettbewerbspolitik wie ein Weltkartellamt oder entsprechende Vorkehrungen im Rahmen der WTO nicht zustande kommen und warum bestehende Ansätze wie das International Competition Network als Schritt in die wünschenswerte Richtung angesehen werden können.

Das Thema des nachfolgenden Beitrags von *Dieter Schmidchen* ist der Wettbewerbsschutz durch eine regelgeleitete Wettbewerbspolitik. Auf der Basis der kritischen Überlegungen, die *Mantzavinos* hierzu angestellt hat, entwickelt *Schmidchen* die These: Eine Wettbewerbspolitik der per se-Verbote ist nicht praktikabel. Gerichte praktizierten aus guten Gründen in Fällen, für die ursprünglich per se-Verbote galten, de facto eine „rule of reason“.

Die wichtige Rolle der Selbstverantwortung steht im Blickpunkt des Beitrags von *Walter Hamm*. Er arbeitet heraus, daß es ordnungspolitisch richtig und finanzpolitisch erfolgreich wäre, die Selbstverantwortung sowohl für die privaten Haushalte als auch für die Unternehmen deutlich zu stärken. Das würde aber auch bedeuten, daß kollektive Hilfen eingeschränkt werden und die Politik sich wieder verstärkt am Subsidiaritätsprinzip orientiert.

In dem theoriegeleiteten Aufsatz von *Guido Schröder* geht es anschließend um die Frage, ob Grenzkostenpreise im Falle von Subadditivitäten bzw. Kollektivgutproblemen volkswirtschaftlich sinnvoll sind. Seine Schlußfolgerung ist, daß die Ökonomik gegenwärtig (immer noch) in diesen Bereichen von einer Grenzkostenpreis-Doktrin dominiert wird, die weder wohlfahrts- noch institutionenökonomisch zu rechtfertigen ist.

Einem ökonomisch interessanten, jedoch nicht oft im Blickpunkt der Ökonomik stehenden Problem widmen sich *Hubertus Bardt* und *Juliane Bardt*. Sie betrachten den Kunstunternehmer im Spannungsfeld zwischen Kunst und Marktwirtschaft. Die Reserviertheit vieler Künstler gegenüber der marktwirtschaftlichen Ordnung erklären sie unter anderem mit einem mangelnden Selektionsmechanismen in der Kunst, mit der ex ante-Selektion von Künstlern und mit vorherrschenden „l'art pour l'art“-Vorstellungen.

Der Beitrag von *Peter Oberender* und *Jürgen Zerth* beendet die konkreteren wirtschaftspolitischen Themen. Hier geht es um das Spannungsverhältnis von sozialen Zielen und den marktwirtschaftlichen Elementen im Gesundheitswesen. Ihre Analyse führt zu dem Ergebnis, daß eine Wettbewerbsordnungspolitik für das Gesundheitswesen in der Lage ist, das Spannungsverhältnis von Wettbewerbspolitik und Sozialrecht aufzulösen.

Die letzten Beiträge widmen sich gesellschaftlichen Themen mit einer internationalen Dimension. *Alfred Schüller* eröffnet diesen abschließenden Schwerpunkt des Bandes mit einer Arbeit zum Saint-Simonismus als Integrationsmethode. Der Autor zeigt, daß sich von Frankreich ausgehend das Saint-Simonistische Integrationsdenken in zahlreichen Varianten innerhalb der EU ausgebreitet hat. *Schüller* plädiert vor diesem Hintergrund für einen Kurswechsel in der EU hin zu einer marktwirtschaftlich-wettbewerblichen Integrationsmethode.

Eine provokante These behandelt der anschließende Beitrag von *Richard Senti*. Er rekonstruiert das WTO-Prinzip der Reziprozität als merkantilistisches Erbe in der geltenden Welthandelsordnung. In seiner Analyse kommt *Senti* zu dem Schluß, daß die heute in der WTO verankerte Reziprozität einer ökonomischen Legitimation nicht standhält; vielmehr diene sie allein den Präferenzen der Diplomaten und Politiker.

*Ingo Pies* und *Peter Sass* liefern in ihrem Beitrag wirtschaftsethische Perspektiven zur Entschärfung des Problems der (internationalen) Korruption. Ihre ordnungstheoretische Analyse führt zu dem Ergebnis, daß durch kluge Anreizsteuerung das Selbstregulierungspotential der Unternehmen als Corporate Citizens aktiviert und gesellschaftlich für eine effektive Korruptionsprävention wirkungsvoll in Dienst genommen werden könnte.

Der letzte Beitrag von *Erich Weede* widmet sich der komplexen Fragestellung einer globalen Ordnungspolitik im Zeitalter amerikanischer Hegemonie. *Weede* versucht zu zeigen, wie man Demokratie und Kapitalismus nicht verbreiten sollte – nämlich auf militärischem Weg. Er vertritt vielmehr die Ansicht, die Werte der wirtschaftlichen Freiheit und des Freihandels seien aufgrund ihrer positiven Wohlstandfolgen so attraktiv, daß ihre Verbreitung über den Standortwettbewerb erfolgen sollte. Der Autor plädiert für eine am freien Welthandel orientierte Ordnungspolitik, die einen diskriminierungsfreien Marktzugang sichert.

Auch dieser ORDO-Band schließt wieder mit einer Anzahl längerer und kürzerer Buchbesprechungen zu gesellschaftlich relevanten Themen.

Die Schriftleitung dankt für hilfreiche redaktionelle Arbeiten Frau *Karin Bauer*, Frau Dr. *Hannelore Hamel* und Frau *Christel Dehlinger* sowie Herrn *Christoph Reiß* für das Management des Rezensionsteils. Ganz besonderer Dank gilt vor allem auch den zahlreichen Gutachtern, die mit ihren Stellungnahmen maßgeblich zu Verbesserungen der angenommenen Papiere beigetragen haben.

---

Am 27. Juli 2006, während der Vorarbeiten für diesen Band, ist Professor Dr. *Helmut Gröner* nach langer, schwerer Krankheit im 76. Lebensjahr verstorben. *Helmut Gröner* hat als Redakteur und Herausgeber das ordnungspolitische Profil des Jahrbuchs über

fast zwei Jahrzehnte maßgeblich mitbestimmt und als Autor immer wieder dem liberalen Standpunkt kraftvoll und überzeugend Ausdruck verliehen. *Helmut Gröner* hat sich um das Jahrbuch ORDO verdient gemacht.

*Die Schriftleitung*



## **Inhalt**

<i>Pedro Schwartz</i> Evolution and Emergence in Hayek's Social Philosophy .....	3
<i>Joachim Starbatty</i> Zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei Aristoteles.....	19
<i>Wilhelm Meyer</i> Poppers Zweites Problem der Sozialphilosophie – Anmerkungen zur Staatsphilosophie von Aristoteles.....	41
<i>Hans Willgerodt</i> Der Neoliberalismus – Entstehung, Kampfbegriff und Meinungsstreit .....	47
<i>Manfred E. Streit</i> Der Neoliberalismus – Ein fragwürdiges Ideensystem?.....	91
<i>Ernst Helmstädter</i> Wettbewerb als Rangordnungsverfahren: Wettbewerbliches Handeln in in gesellschaftlicher Interaktion.....	99
<i>Walter Hamm</i> Merkmale des politischen Wettbewerbs – Replik auf Ernst Helmstädter .....	131
<i>Ernst Helmstädter</i> Entgegnung auf Walter Hamms „Merkmale des politischen Wettbewerbs“ .....	135
<i>Theresia Theurl und Andrea Matschke</i> Internationale Wettbewerbspolitik im institutionellen Wandel .....	137
<i>Dieter Schmidtchen</i> Wettbewerbsschutz durch regelgeleitete Wettbewerbspolitik – Anmerkungen zum institutionenökonomisch-evolutionären Wettbewerbsleitbild .....	165
<i>Walter Hamm</i> Selbstverantwortung in ordnungspolitischer Sicht .....	191
<i>Guido Schröder</i> Preise auf Grenzkostenniveau – optimal, aber unmöglich?.....	209
<i>Hubertus Bardt und Juliane Bardt</i> Kunstunternehmer im Spannungsfeld zwischen Kunst und Marktwirtschaft .....	241
<i>Peter Oberender und Jürgen Zerth</i> Soziale Ziele und marktwirtschaftliches Gesundheitswesen – schlußendlich kein Gegensatz! Anmerkungen zum Spannungsfeld von Wettbewerbspolitik und Sozialrecht .....	261

*Alfred Schüller*

Saint-Simonismus als Integrationsmethode: Idee und Wirklichkeit –  
Lehren für die EU.....285

*Richard Senti*

Argumente für und wider die Reziprozität in der WTO – Die Reziprozität als  
merkantilistisches Erbe in der geltenden Welthandelsordnung ..... 315

*Ingo Pies und Peter Sass*

Korruptionsprävention als Ordnungsproblem – Wirtschaftsethische Perspektiven  
für Corporate Citizenship als Integritätsmanagement..... 341

*Erich Weede*

Globale Ordnungspolitik im Zeitalter amerikanischer Hegemonie:  
Kritische Anmerkungen dazu, wie man Demokratie und Kapitalismus nicht  
verbreiten kann..... 371

Buchbesprechungen ..... 393

Personenregister ..... 449

Sachregister ..... 457

Anschriften der Autoren..... 461

## **Hauptteil**



*Pedro Schwartz*

## Evolution and Emergence in Hayek's Social Philosophy\*

### Inhalt

I. The roots of humanity .....	6
II. Commerce and language .....	8
III. Commerce precedes the State.....	8
IV. Markets and hierarchies.....	9
V. Consumptive hierarchies and productive hierarchies.....	10
VI. Selfish gene, cooperating individual .....	10
VII. The two faces of Adam Smith .....	12
VIII. Hayek wrongly criticised on two counts .....	14
Conclusions.....	15
References.....	16
Summary .....	17
Zusammenfassug: Evolution and Emergenz in Hayeks Sozialphilosophie.....	17

One of the most prescient and fruitful essays that *Hayek* left us is the “Epilogue” to Volume III of *Law, Legislation and Liberty*, titled “The Three Sources of Human Values”. It has a very surprising subtitle: “The errors of sociobiology”. If sociobiology is an attempt to explain the society of animals and men by attending to their biological history shaped by natural selection, how come *Hayek* rejected it? The reason cannot have been the Darwinian elements in sociobiology. *Hayek's* social philosophy is decidedly evolutionist and Darwinian. Among his most Darwinian doctrines is the connection he posits between the growth of the world's population and the spread of the institutions of the Extended Order, or the *Gesellschaft* to use *Tönnies'* expression, or the Open Society as *Popper* called it. Societies with a free economy and free institutions are the ones that save infants from early death, prolong the life expectation of the middle aged, produce the goods and services needed to sustain large numbers; conversely, Malthusian population crises are symptoms of institutional failure. If this is not Darwinian natural science of humankind, what is?

His quarrel with sociobiology is with the direct application of “conclusions drawn from the observation of animals to the explanation of human conduct”. Inferences of this sort, he said, were “all-too-rapid” and left no room to explain the spontaneous development of rules and institutions on which civilisation was based.<sup>1</sup> Thus *Edward O.*

\*Lecture at the Erfurt Hayek-Tage. June 22-23, 2006.

<sup>1</sup> *Hayek* (1979, 1982, p. 153).

*Wilson*, with characteristic panache, called the first chapter of *Sociobiology: the new synthesis* (1975, p. 3) “The Morality of the Gene” and went on to write the following words, which must have *Hayek* nearly jump out of his skin:

This brings us to the central theoretical problem of sociobiology: how can altruism, which by definition reduces personal fitness, possibly evolve by natural selection? The answer is kinship.

*Wilson* in his thorough book does give many fascinating examples of cooperation and social symbioses between different species; and of the division of labour in societies of animals related by kinship. But *Hayek* would say that the multiple connections, varied relationships, abstract exchanges of human society cannot be explained only by biological evolution. The notion of social evolution must be used, an evolution that is not totally dictated by biological conditions. The institutions of the *Gesellschaft* could not be reduced to their biological elements and to the natural instincts of human nature. Commerce, language, morality, private property, law, money, loans at interest, and even reason itself could not be reduced to biology as if they were “an organic function” similar to the respiratory and motor functions of the body, as a certain Dr. *Bonner* dared say.<sup>2</sup> *Hayek* was surprised that so many biologists fell for a naturalist explanation of cultural evolution, when their studies of natural selection should have made them aware of the different pace and content of natural and cultural evolution: the slowness of

selection of congenitally more fit individuals [...] makes it comparatively unimportant for cultural evolution [...] There is no justification for some biologists treating evolution solely as a genetic process [as C.D. Darlington did] and completely forgetting about the similar but much faster process of cultural evolution that now dominates the human scene and presents to our intelligence problems that it has not yet learned to master.<sup>3</sup>

The last remark is a crucial one for *Hayek*: the mind does not watch culture from the outside: “culture and reason developed concurrently”. In consequence, human reason has great difficulty understanding the society within which it grew symbiotically. The centre of *Hayek*’s quarrel with socio-biology is that, *if all social arrangements are the product of natural evolution, then there is no explanation for the contradictory feelings and actions of modern human beings when made to live in an Open Society*. Also, from a *Wilsonian* point of view any existing social behaviour of humankind must have evolved for the best: there is a whiff of the Panglossian fallacy in socio-biology, a trap that *Hayek* did not fall into, whatever critics say.

*Hayek* could have drawn much comfort from the last chapter of R. *Dawkins*’ *The Selfish Gene* (1976), published three years before the “Epilogue” we are analysing. For all his Darwinian enthusiasm, *Dawkins*, in the last chapter of his book, introduced a new kind of evolution, led by “memes”. He coined the word “memes” to signify the unit of cultural transmission; and “meme pool”, the repository of languages, customs, ideas, superstitions, beliefs, values (right and wrong, good and bad), that human groups, indeed humanity have in common. In that chapter *Dawkins* underlined three important facts about cultural evolution that *Hayek* also pointed out in his later work: (1) that cultural evolution moves much faster than natural evolution; (2) that memes can change at each point of transmission, or, to put it differently, that they combine into alleles much more nimbly than natural genes; (3) that criticism and competition weed out memes in a

2 *Hayek* (1988, ch. I), quoting *Y. Bonner*.

3 *Hayek* (1979, 1982, p. 154).

manner similar to natural selection. The world of memes is precisely the world of cultural evolution that Hayek contrasted with the world of genes and biological evolution.

Two ideas underpin *Hayek's* concept of cultural evolution: (a) emergence; and (b) World 3. Both have been especially well defined by *Karl Popper* and *Hayek* alluded to these discoveries. *Karl Popper* did not believe in a closed Universe where every state of being, past, present and future was deterministically commanded by previous circumstance. The indeterminism of nature permitted novelty to appear, not by suspension of the laws of Nature but by novel combinations with unexpected results, some unfit to live, some at the origin of a new trait or even a new species. To put it inversely, complex social states could not be wholly reduced to their biological, chemical and physical elements but often constituted genuine novelty.<sup>4</sup> *Popper* also applied the idea of emergence to the different layers of existence in the Universe, all of them capable of emergence and novelty. World 1 was the physical world and World 2, the psychological world: at first he posited a World 3 above the other two because he wanted to rid science and logic of 'psychologism', and make statements stand on their own to be tested or criticised independently of who thought or uttered them. Later he conceived World 3 very much like *Dawkins* his 'meme pool':

Examples of memes are melodies or sounds, ideas, slogans, dress fashions, ways of making pots or building arches. Just as genes propagate in a gene pool when they jump from one body to another, by means of spermatozoa or ova, memes propagate in the meme pool by jumping from one brain to another by a process that could be called [...] imitation. (*Dawkins*, 1976, ch. 11).

The thesis of *Hayek's* epilogue, where he rejected biological reductionism of social phenomena, is that human values cannot be classified into two kinds: natural and rational. A third source of human values, very much in the meme pool, is the set of those values and institutions that have evolved spontaneously 'by human action but not by human design', as the Scottish philosophers of the 18<sup>th</sup> c. memorably said. Human values relating to society are not engraven in the human breast, nor are they constructed by reason unaided.

The structures formed by traditional human practices are neither natural in the sense of being genetically determined, nor artificial in the sense of being the product of intelligent design. (*Hayek* 1979, p. 155).

The habits and institutions that have helped civilise man, such as trade, language, law, property, contract may have been modified in historical times but were discovered unwittingly in remote times. Being neither natural nor rational, these habits and institutions are not fully understood by people living in the *Gesellschaft*.

*Man has been civilised very much against his wishes. [...] The indispensable rules of the free society require from us much that is unpleasant, such as suffering competition from others, seeing others being richer than ourselves, etc. (Hayek 1979, p. 168).*

The biological interpretation of society has moved away from *Wilson* and towards *Hayek*. The object of the present lecture is to review some of the findings of Darwinian anthropology, provisional though they be, and apply them to enriching what *Hayek* had to say about social and cultural evolution. Evolutionist psychology or anthropology is a new speciality in human studies originating in *Wilson's* work and based on the assump-

4 On the concept of emergency in an open Universe, see *Popper* and *Eccles* (1977, sections P7-P8, pp. 14-35).

tion that “our mental proclivities are rooted in our biological and evolutionary history”. However, I shall insist with the help of *Hayek* that our proclivities may indeed be so rooted but they are not wholly determined by those roots. There is in the human being a emerging capacity for social learning, with new thoughts and behaviours that make him capable of recombining previously pre-existing genetic elements in novel manners.

## I. The roots of humanity

Archaeological evidence interpreted in the light of biological theory indicates that we humans have evolved from apes that were our common ancestors with chimpanzees, but taking a qualitative jump that we do not understand well. Hominids probably started to evolve towards present day human form in Mid-Pleistocene at the time of the glaciations, some eight hundred thousand years ago. The kind of human intelligence that characterises *homo sapiens sapiens* apparently emerged or appeared in the Holocene epoch, when temperatures moderated, some fifty thousand years ago. During the first forty thousand years of that period our species lived the life of hunter-gatherers. In that setting did our individual and social characters take shape, precisely those that *Hayek* thought persisted under the varnish of later civilisations.

It may be useful to quote *Paul H. Rubin* (2002), one of the many writers on the probable living conditions of hunter-gatherers in that long period of forty thousand years of adaptation whose traces we think we can discover in human nature.<sup>5</sup> He in fact lists eight common features:

Groups are small enough so members can observe each other, but large enough for free riding [some 150 people]; no centralized governance structure; many unrelated individuals; limited status differences; sharing of food and food acquisition methods; high membership turnover; no investment; and ostracism as the major form of punishment (p. 6).

These patterns of behaviour, according to specialists in evolutionary psychology or anthropology influence the behaviour of humans today but do not predetermine it completely. One of the principal reasons for the varied and innovative character of the personal and social characteristics of humans is our individuality and wish for independence coming from those early times.

Two parallel ways of development were open to the hunter-gatherers: conflict and cooperation. Both have been followed by human groups but one must underline that Humanity would not have progressed at all if the way of cooperation and peaceful competition were not dominant. This way was made easier by the spontaneous growth of the institutions of common law before the existence of states.

The basic legal rules defining property rights, enforcing contract, and outlawing certain forms of violence [...] are integral to any society, and some variant of these rules is universal among humans. Essentially these rules are institutionalised methods of containing free riding (Rubin, 2002, p. 80).

Property rights and different forms of protecting their permanence and easing their exchange “are the basis of interaction and non-conflictual competition among person.”<sup>6</sup>

5 In his book on the evolutionary roots of liberty, *Rubin* (2002) at this point quotes what was said by *Bowles and Gintis* (2001), who summarise in eight points the literature on hunter-gatherers.

6 Private communication by *Dan Christian Comanescu*, at the Liberty Fund Conference of march 2005 in Amsterdam.



Those rules are 'natural' in the double sense that they are essentially linked to our genetic inheritance and that they are previous to any State positive law.

Such an appeal to the instincts of the genus *homo*, inherited from their moulding during the Pleistocene, does not imply that today's humans obey those impulses blindly. Genes and their alleles do not determine our conduct blindly. We men are capable of innovating and learning, which leads to our culture evolving in unexpected and sometimes very fruitful ways. The main example of an emerging, unexpected and 'non-natural' transformation of primitive human societies is the fact that we trade with strangers. *Paul Seabright* in his book *The Company of Strangers: a natural history of economic life* (2004) remarks on how 'unnatural' trade is with people we do not know and cannot force to fulfil their promises and contracts. Many are the philosophers who have compared our societies with bee-hives or ant-heaps. It is true that these insects divide their labour to great effect, but their societies are made up of sisters or close relatives, while the ape *homo*, as fearful, shy and violent as chimpanzees, from the very earliest times trucks, barter and exchanges with strangers. Through this commerce he divides his tasks with individuals dispersed around the world and on whom he may never set eyes.

In the ten thousand years *homo sapiens* has lived under cultural forms that today's men could recognise, there has been no time for important changes in our genetic endowment, only for cultural evolution. Individualism is in our genes from the beginning but its full development is a result of our cultural evolution: in fact the tendency to personal autonomy that was the norm among hunter-gatherers<sup>7</sup> has been culturally counteracted during the long historical period when societies became increasingly hierarchical. Only now, thanks to the expansion of trade, markets, and information technologies, individual autonomy is coming to the surface again, after an era of continuous political and social centralisation.

This renewed individuality takes some primitive genetic elements and transforms them with the help of the growth and spread of peaceful habits of exchange with strangers. Today's individualism, however, could not have emerged if men had not learnt to obey some cultural rules blindly, rules that lead us to channel and correct some of our 'natural' inclinations. An example of this kind of transformation and domestication of atavistic impulses is the extension of monogamy, with and without divorce: this family form no doubt contradicts some 'natural' inclinations of males (and of some females) but helps women to be more self-governing and gives poorer and less successful males a chance to have descendants.<sup>8</sup> The same could be said of slavery, which *Aristotle* considered natural as a way to treat enemies and relieve citizens of uncivilised chores, but which has virtually disappeared with other forms of dominance belonging to a less

7 *Rubin* (2002, p. 104).

8 Socially enforced monogamy be it for life or successive, prevents superiors, even if very wealthy, from engrossing a large number of wives – a behaviour that would be more in keeping with a 'natural' impulse to sire large numbers of descendants. One explanation for the later development is that gains in social cohesion from a more willing participation of lesser males when females are available would cause "elites to be willing to forego the fitness benefits of polygyny" *Rubin* (2002, p. 104). See below an analysis of 'productive hierarchies'.

prosperous age. To put it more generally let me quote *Hayek* (1979, III, p. 168) on this point:

*Man has been civilized very much against his wishes. It was the price he had to pay for being able to raise an larger number of children. [...] The indispensable rules of the free society require from us much that is unpleasant, such as suffering competition from others, seeing others being richer than ourselves.*

All this leads today's humans to suffer deep contradictions, to feel a latent dissatisfaction regarding our civilisation while ardently desiring to partake in its benefits.

## II. Commerce and language

*Hayek's* thesis that reason, far from preceding and governing culture, is a product of cultural evolution, tallies with the newest theories of the emergence of language and of the consequent capacity for abstract thought. I will only mention a recent unpublished paper of the Spanish language theorist *Angel Alonso Cortés* (2006). Professor *Cortés* takes a clue from *Adam Smith's* famous dictum that "no body ever saw a dog make a fair and deliberate exchange of one bone for another with another dog" to highlight trucking, bartering and exchanging as peculiar human characteristics. He argues that modern language originated in trade relationships and in the division of labour among by early humans around 40.000 years ago.

The division of labour produces a diversity of goods that could be exchanged. Goods exchange creates the necessity of a contract, and contracts require concerted or *coordinated actions* among the contracting individuals. In coordinating actions, agents are involved in communication games whereby they convey the information required for the exchange. A symbolic and complex language then sub-serves the communication of information (p. 1).

In sum, for him linguistic symbolism and the concurrent organic changes demanded by it can be construed as an effect of the positive sum game of trade.<sup>9</sup>

## III. Commerce precedes the State

If commerce preceded and brought about the use of language, then it must have preceded the State and similar encompassing coercive institutions. I have already mentioned *Paul Seabright's* book *The Company of Strangers* (2004). It deals with the surprising phenomenon of collaboration and interchange with fellow humans who do not belong to our family and with whom our genetic connection is undetectable. Part II is called "From Murderous Apes to Honorary Friends". In species among genres near to us, as are the chimpanzees, cooperation and reciprocal interchange only appear among members of the extensive family: with strangers the relationship is normally warlike or aggressive. Admittedly we humans obey aggressive instincts, sometimes against our

9 One is not a Lamarckian if one posits that usage may have influenced and helped genetic change. One need only posit the existence of two levels of genes, the lower ones governing the genotype and the higher ones selecting the lower by trial, error and success. This two level approach may help us understand why even genetic adaptation seems to proceed at a faster and more functional pace than that implied by blind elimination of unfit chance mutations.

own relatives but why have men acquired the capacity of negotiating and contracting with strangers?

What is surprising is that trade and money appear much earlier than encompassing political organisations. *Ridley* (1996) recounts the case of the Yir Yoront, a tribe of Australian aborigines settled in the plains of the north of their Continent. Though the stone of their axes was extracted from quarries hundreds of miles south of the territory and that many different tribes interposed themselves in the way, the Yir Yoront obtained them thanks to a drawn out chain of exchanges: they trucked spears tipped with the barbs of stingrays for the unpolished stone heads coming from the south. In every tribe the exchanges were man to man with a favoured correspondent in the other tribe and the terms of trade changed inversely with the distance of each element from its point of origin.<sup>10</sup>

The tendency of human beings to organise themselves in groups has a sinister aspect, the organisation for aggression and war; but it also has a beneficent side. As *Ridley* (1996, p. 199) puts it “trade is the expression of the division of labour”. *Adam Smith* (1776, I.iii) had expressed it more precisely: “the division of labour is limited by the extent of the market”. The division of labour is intimately related to exchange, be it within an organisation, or horizontally and so to speak atomically in the open market.

#### IV. Markets and hierarchies

There are two main forms of organising the division of labour: horizontally in markets and vertically in hierarchies, based on two principles in social life, individual self-government and collective decision-making, each properly combined to sustain the two forms of cooperation.<sup>11</sup> Trade is based on voluntary interchange; hierarchies are based on obedience. In both kinds of arrangements individuals preserve their capacity for free decision and are moved by self-interest. Both when we trade and when we obey we do it because it is mutually profitable. This is evident in horizontal trading but is also true for obedience in pyramidal organisations. The use of force that typically reinforces obedience will in the end not work if the coerced obtain no benefit from belonging to an organisation, be it a State, a bureaucracy, a club, or a firm. Even war is the object of a bottom line personal cost-benefit calculation by those who take part in it. Such calculation need not be rational: it can very well respond to emotions impressed in the human psyche as primeval reactions that have proved useful from the night of times – as the notice to aggressors of a disposition to die in defence of one's territory.

To put it in another way, among humans both trade and hierarchy are subject to the mechanism of individual competition: when considering their interest and profit, men will change their chief and even more easily their commercial counterpart if the results they obtain from the arrangement is not satisfactory. This implies that competition is ubiquitous and that it is an instrument of social cooperation in commercial and hierarchical arrangements.

10 *Ridley* (1996, pp. 197-199), where he summarises an anthropological study of *Sharp* (1952).

11 *Tullock* (1994, chap. 7).

A great deal of exchange is carried out in the market, both among firms and individuals. A large amount of economic interchange takes place within firms: employment relations, supply of parts from one division to another of the same company, accounting services by a specialised department. A great deal of exchange is carried out in the market, both among firms and individuals. Competition disciplines all: in a free market firms cannot in the end stop an employee from leaving them, let alone a client; and so competition keeps hierarchical organisations within the limits of economic advantage.

Competition is much less efficient and direct in the political sphere. The capacity of States to use violence and coercion to enforce obedience makes it so that the effects of institutional competition are much slower in politics than in commercial life: firms disappear much more easily than States, who may only dissolve after a lost war or a successful revolution. That is why constitutional checks and balances are so important in political life.

## V. Consumptive hierarchies and productive hierarchies

To understand much of the hostility faced by corporations in the present day one must advert to a useful distinction proposed by *Rubin* (2003), that between consumption and productive hierarchies.<sup>12</sup> He thinks that the similarities between the pecking orders of animals and the hierarchies of humans have been somewhat exaggerated. It is true that in social animals the predominance of some males makes for the orderly allocation of resources and a reduction of conflict. But such ranking mainly works for the benefit of the ruling individuals and their progeny – hence the name ‘consumption hierarchies’. In these pure dominance hierarchies the dominant males use power to redistribute food, females, goods, honours in their benefit.

Humans however often organise themselves at the other end of the spectrum. They have “adapted the dominance hierarchy to new uses related to the division of labour”. The essence of productive hierarchies is the organisation of production to increase output. *Karl Marx*, who so well understood the productive capacities of capitalism, tended however to present all rankings of bourgeois society as consumption hierarchies, imposed for the benefit of the ruling class with no connection to increased productivity.

## VI. Selfish gene, cooperating individual

One of the deepest insights into the evolutionary process is summarised in the title of *Richard Dawkins* book *The Selfish Gene* (1976), mentioned above.<sup>13</sup> When it is genes, not individuals, nations or races, that single-mindedly engage in the fight for survival, the vision of human societies is fundamentally transformed. There appears room for cooperation, altruism, morality.

<sup>12</sup> See his chapter on “Envy”, especially pages 196-108.

<sup>13</sup> *Dawkins* in that book (1976) uses the new vision of the evolutionary process presented by *Hamilton* (1964) and *Williams* (1966).

One cannot stress forcefully enough the error of some neo-Darwinians who, in the last years of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> presented the natural kingdom as the war of all against all in search of food and reproduction. *Darwin* himself did not see Nature in this way. In a chapter of *The Origin of Species* (1859) he wrote:

I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including the dependence of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual but the success in leaving progeny (p. 116).

Thus for *Darwin* the struggle for existence also took the form of 'social' cooperation in plants and animals, and also the mutual support between different species.

Many cases are on record showing how complex and unexpected are the checks and relations between organic beings, which have to struggle together in the same country (p. 123).

As regards "success in leaving progeny" we understand today that it must include the diffusion of one's genes born by one's relatives, as explained in chapter 6 of *Dawkins* (1976). Given this interest in helping relatives and in living in a society with the right environment for the well-being of one's whole lineage, the behaviour of humans often takes the form of social collaboration, through cooperation and peaceful competition. The belief that men or classes, nations, races, inevitably must obey the savage norms of cruel Nature, "red in tooth and claw" in the words of Tennyson, makes men of good will wrongly reject capitalism as a manifestation of the worst and most cruel side of human nature.

The survival and spread of their genes does not demand that individuals (these "survival machines" used by genes for their own purposes, as *Dawkins* calls plants and animals) must conduct themselves necessarily and always in an aggressive and duplicitous manner. Especially in the case of humans it is not true that either races and nations, as Gobineau and Chamberlain proclaimed in the late 19<sup>th</sup> century, or Humanity as a whole, as *Freud* seemed to think,<sup>14</sup> fought mercilessly for the survival of the fittest. Much to the contrary, civilised Humanity has seen its well-being grow as the importance of bellicose behaviour has receded in comparison with cooperation and peaceful competition. As *Matt Ridley* has said in his very readable book *The Origins of Virtue* (1996, p. 249):

Our minds have been built by selfish genes, but they have been built to be social, trustworthy and cooperative. That is the paradox [...] Human beings have social instincts. They come into the world equipped with predispositions to learn how to cooperate, to discriminate the trustworthy from the treacherous, to commit themselves to be trustworthy, to earn good reputations, to exchange goods and information, and to divide labour.

Much of what we have incorporated genetically during the very long period in which hunter-gatherers adapted themselves to their social environment (as is the fairness of self-interest, the advantages of social cooperation, the productivity of the division of labour, the need for moral rules to avoid destructive conduct, the benefits of respecting private property and the performance of promises) has helped the emergence of democratic capitalism. Additionally, much of what has been learnt by humans during their centuries long cultural evolution (such as trade with strangers, socially enforced monogamy, banning of slavery, productive hierarchies, economic competition), though not fully in harmony with our genetic makeup, has contributed to the emergence of a

14 *Freud* (1930).

historical trend towards the accumulation of wealth, the progress of knowledge, the more efficient use of resources, and the substitution of positive sum games of cooperation for negative sum games of destruction.

It is true that some of the inclinations acquired during the hunter-gatherer period pose difficulties for the functioning of the civilised *Gesellschaft*: for example, the rejection of loans at interest, the belief that imports of goods and services harm the community, the suspicion that the accumulation of new wealth is due to exploitation or the abuse of power, the feeling of envy for the success of others, the pretentious display of wealth by entrepreneurs, the 'social' explanation of crime, the belief that in a free economy the rich become richer and the poor, ever poorer. But what goes counter to what we have learnt from Darwin and his present day disciples and is wrong, is the belief that civilised habits are an artificial imposition, a sickly repression, a source of nearly incurable neuroses, as was taught by *Rousseau* and *Freud*. The selfish gene has made it so that humans find in many occasions and circumstances of life that competing fairly and cooperating generously finally tallies with deep inclinations of their nature.

## VII. The two faces of Adam Smith<sup>15</sup>

It is well known that *Adam Smith* in *The Theory of Moral Sentiments* (1759, 1790) presented a different image of human beings from that in *The Wealth of Nations* (1776). The earlier book on moral sentiments (TSM, I.i.I) he started with these famous words:

How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it but the pleasure of seeing it.

The mainspring of human action in his economic treatise is self-interest (WoN, I.ii):

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantage. Nobody but a beggar chuses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens.

For many historians of thought *Adam Smith* unaccountably contradicted himself: in *The Theory of Moral Sentiments* man was capable of altruism; in *The Wealth of Nations* man only attended to his own interest. People suspected an involuntary contradiction between what after all was a work of youth and the more mature treatise. But this turns out to be contrary to fact: *Smith* published the 6<sup>th</sup> and last edition of *Moral Sentiments* in 1790, the year of his death, with extensive additions. So the contradiction if there was one could not be involuntary.

Can evolutionary anthropology help resolve this conundrum? Nobel Prize winner *Vernon Smith* (1998) has used laboratory experiments to help discover the double nature of man as a social being and as an interested individual. For *Vernon Smith*, *Adam Smith* in his two works was describing two kinds of behaviour in human beings: that belonging to face-to-face exchanges and that which appears in impersonal interchanges in the

<sup>15</sup> This is the title of the article by *Vernon Smith* (1998) that I use in this section.

economic market. The Nobel laureate saw no contradiction in placing positive reciprocity and love of oneself side by side.<sup>16</sup>

In the case of personal relationships (in which one needs to form an opinion of those with whom one establishes contact and where one considers what others think of one as very important) it is normal that positive reciprocity should be paramount, as well as the search for fair exchange, the value set on courtesy, and moderation in what one gets and gives. There would also be room for negative reciprocity of ostracism or punishment by the offended party for those who would cheat or free-ride.<sup>17</sup>

On the other hand, when we deal with strangers, at a distance and with no probability of meeting them again, we look only to our own interest - the spring that makes the market move without anybody intending it. In those cases the reciprocity is reduced to money now or in the future, and the control of renegeing or cheating is through commercial guarantees or legal punishments.

*Vernon Smith* admits that those two modes of behaviour are different but he insists, on the basis of results obtained by experimental economists in the laboratory, of which he is one of the most distinguished, he insists that human nature still leads individuals to take interest not only in themselves but in their fellow creatures. The common element of both kinds of behaviour is the tendency of human beings to "truck, barter, and exchange", as *Adam Smith* (1776, I.ii.1) put it. This inclination to interchange can be seen in market trades, of course, but also in personal contacts, where people expect reciprocity of attention, kindness and favour: even members of the same family and certainly husband and wife expect to be treated kindly in return, though pure altruism is more frequent among close relatives.

*Vernon Smith* (1998, pp. 12-14) comes to the conclusion that humans often unwittingly transpose norms of personal reciprocity to impersonal deals. Thus, in laboratory experiments players show a different attitude towards those who (in the game) have obtained their initial stock of money by merit than those in whose lap it fell by chance. In the impersonal market the origin of funds is irrelevant but often atavistic attitudes persist against those 'who haven't earned their money'.

This leads me to emphasise that passions and feelings play a crucial role in the evolutionary process, both biological and social. It may seem irrational from the individual point of view to convince an invader that one is ready to die rather than surrender. But the chance of convincing the attacker to suspend an assault is much greater if one is totally taken by the feeling that it would be dishonourable to show cowardice. True, these passions and feelings, especially if they are misplaced, may interfere with the smooth functioning of the market: the patriotic defence of a national company against a

16 *Vernon Smith* (1998, p. 8). He calls positive reciprocity "cooperative behaviour" and love of oneself "non-cooperative behaviour" - the latter not a very fortunate label since the economic market is also cooperative through the operation of competition.

17 *Vernon Smith* (1998, sect. 4) also asserts that *Adam Smith* did not take negative reciprocity into account but this is not quite, if one remembers the famous text: "In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should jostle, or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end, It is a violation of fair play, which they cannot admit of" (*TMS*, II.ii.2.2).

foreign takeover may satisfy deep feelings but may work against the welfare of the country.

So *Ridley* (1997) concludes that feelings often stop us from being selfish and short-sighted in the calculation of pros and cons – not when we stop foreign investment, but when we cry ‘Women and children first!’ if the boat is sinking.

The lesson for human beings is that our frequent use of reciprocity in society may be an inevitable part of our natures: an instinct. We do not need to reason our way to the conclusion that ‘one good turn deserves another’, nor do we need to be taught it against our better judgments. It simply develops within us as we mature, an ineradicable predisposition, to be nurtured by teaching or not, as the case may be. And why? Because natural selection has chosen it to enable us to get more from social living (*Ridley* 1997, pp. 65-66).

## VIII. Hayek wrongly criticised on two counts

In his apt defence of *Hayek’s* theory of cultural evolution, Dr. *Horst Feldmann* (2005) selects two criticisms generally levelled at this theory as the most telling: the concept of group selection and the inclination to see evolution as necessarily progressive.

(a) *Group selection.* – When speaking about rules *Hayek* often reasons as if it is groups as a whole that thrive if they hit on the best collective rules of behaviour. In *The constitution of Liberty* (1960), *Hayek* expressed himself thus (p. 36):

Within any given society, particular groups may rise or decline according to the ends they pursue and the standards of conduct that they observe. And the ends of the successful group will tend to become the ends of all members of the society.

This passage (and many in later works referred to by Dr. *Feldmann* (2005) in his discussion of group selection in *Hayek*), gives an impression of holism incompatible with the philosophy of methodological individualism that lies at the basis of *Hayek’s* sociological enquiry. In fact explanations based on the idea that much of human culture has evolved and is there “to maintain or enhance the integrity of the band, tribe or society” (*Ridley* 1997, p. 175) are not needed. There is no need to assume that the herd or group maximise as a whole to explain apparently optimal aggregate behaviour: for individuals, concludes *Ridley*, “being in the flock is a self-interested, not a social act.” Aggregations in nature and in humanity are either families or herds of self-regarding individuals. *Edward O. Wilson* (1975) gives a simple instance of apparently single-minded group behaviour that is favourable to group survival but can be reduced to the self-interest of the members of the whole. He recalls the name given to this kind of behaviour by *W.D. Hamilton* (1971): the “selfish herd behaviour”, i.e., the herd apparently acting in common and with a single mind when predators prowl. Each animal, looking for itself prefers not to stay at the edge of the group, where it runs a greater danger; so there is a constant centripetal movement of individual animals wanting to place themselves at the centre of the herd, which maximises the common defence (p. 38). As we have seen above, self-interest can even be reduced to the level of the gene, allowing individual non-family altruism, a reduction to elements even smaller than the individual that makes group selection even weaker as an explanation. This makes *Hayek’s* wording in the matter of group selection unfortunate – and I say ‘wording’ because, as *Feldmann* (1975, p. 17) points out, *Hayek* accepted the existence of behaviour detrimental to the



group, highlighted the existence of corrective behaviour meted out to free-riders, and hence did not see the group as a holistic creature.

(b) *The naturalistic fallacy.* – Critics of *Hayek* have recast his theories in the following circular proposition: “Everything that survives in the course of cultural evolution is superior; by surviving, it proves its superiority.” This belongs to the family of ‘naturalistic fallacies’ or of ‘Uncritical Panglossianism’, fallacies that take the form of ‘everything that exists is good’. I do not think *Hayek* would have quarrelled with *Mancur Olson's* dictum (1982, p. 41) that “the contention of some conservatives that if social institutions have survived for a long time they must necessarily be useful to society, is wrong” – and he would have explained again why he was not a conservative. *Feldmann* (2005, pp. 31-33) quite rightly reminds us of *Hayek's* readiness to favour political reform to save the Great Society from decay; and also of his analysis of the sources of such a decay, to wit, powerful governments, instinctive resistance to civilised rules of conduct, and the fatal conceit of reason. *Decay is possible*, hence not all existing social rules and institutions are optimal: remember, as I said when setting the problem this lecture wishes to answer, that for *Hayek* Malthusian population crises are symptoms of institutional failure

## Conclusions

Our excursion through the new regions of evolutionary anthropology suggests that *Hayek* had guessed the lie of the land. First the idea that our genetic endowment was formed in Mid-Pleistocene eight hundred thousand years ago seems to tally with evidence gathered after *Hayek* wrote. The fifty thousand years as hunter-gatherers has probably left a very deep imprint in us, one that has an ambiguous effect in our ability to live in a *Gesellschaft* rather than a *Gemeinschaft*. We still keep an indomitable personal independence on which we have built our love of freedom, though some of the inclinations impressed in our nature are less favourable to living in an Open Society,

The State came after trade and after some ‘natural’ institutions such as the definition of property rights, the enforcement of promises and the banning of certain forms of violence within the tribe. Other institutions and habits of a free society later and cannot be said to have become a part of our biological makeup: money, law, investment, loans at interest, profits from trade or financial services, competition by strangers, are not felt to be natural and totally acceptable. Other ‘natural’ habits, such as polygamy and slavery have taken a long time to disappear. And the productive hierarchies to organise production are still tainted by the obloquy surrounding exploitative pecking orders.

One of the most important lessons from evolutionary anthropology is the realisation that genes may ‘compete’ mercilessly but people carrying them may feel the need to cooperate and compete peacefully. The struggle for life does not necessarily lead to the cruel dominance of one nation or race over another, since it may be to the profit of all to engage one another in a civilised way.

*Adam Smith* analysed with great acumen the different attitudes of human beings when they deal with each other personally or through the market. Benevolence is more

frequent in personal relations, strict commutative justice is necessary in market transactions. But in both reciprocity eases relationships and exchanges.

The genetic imprint of the search for fitness over so many centuries has made us internalise many reactions in the form of passions and feelings: we often obey them against our immediate short-sighted interests and thus avoid behaving like those 'rational fools' traduced by *Amartya Sen* (1977).

In sum, I think we can say that *Hayek* was right in discounting 'nature' and 'reason' as the sole masters of mankind. A third source of value has to be taken into account, neither natural nor rational – the wisdom of the ages encased in institutions that nobody designed, customs and ideas that have evolved innovatively in *Dawkin's* 'meme pool', or *Popper's* 'World 3': science, literature, trade, competition, money, finance, democracy, globalisation. We may need to discuss them critically, but we must never forget that we cannot understand them fully. The rules of the Great Society may meet resistance, because they do not make us happy, they make us free.

## References

- Alonso-Cortés, Ángel (2006), *From signals to symbols: grounding language origins in communication games*, unpublished paper presented to the Economics and Language Conference of the Urrutia Elejalde Foundation 6<sup>th</sup> Winter Workshop on Economics and Philosophy, Madrid, June 15<sup>th</sup> - 17<sup>th</sup>, 2006. (Quoted by permission of the author).
- Bowles, Samuel and Gintis Herbert (2001), *The Evolution of Strong Reciprocity*, Department of Economics, University of Massachusetts, Amherst.
- Darwin, Charles (1859), *The Origin of Species*, London, 1983.
- Dawkins, Richard (1976), *The Selfish Gene*, Oxford.
- Feldmann, Horst (2005), Hayek's theory of cultural evolution: a critique of the critiques, in: Backhaus, Jürgen (ed), *Entrepreneurship, Money and Coordination. Hayek's Theory of Cultural Evolution*, chapter 1, Cheltenham.
- Freud, Sigmund (1930), *Civilisation and its Discontents*, London, 1957.
- Hamilton, William .D. (1964), The Genetical Evolution of Social Behaviour, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, pp. 1-52.
- Hamilton, William . D. (1971), Geometry for the Selfish Herd, *Theoretical Biology*, vol. 31, n°2, pp. 295-311.
- Hayek, Friedrich von (1960), *The Constitution of Liberty*, London.
- Hayek, Friedrich von (1973-1979), *Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Edition in one volume, London and Chicago, 1982.
- Hayek, Friedrich von (1979), *Epilogue: the Three Sources of Human Values*, The Political Order of a Free People, vol. III de Hayek (1973-79).
- Hayek, Friedrich von (1988), *The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*, Chicago.
- Olson, Mancur (1982), *The Rise and decline of Nations. Stagflation and Social Rigidities*, Yale.
- Popper, Karl R. and Eccles, John C. (1977): *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin.
- Ridley, Matt (1997), *The Origins of Virtue*, London.
- Rubin, Paul H. (2002), *Darwinian Politics. The Evolutionary Origin of Freedom*, New Brunswick.
- Seabright, Paul (2004), *The Company of Strangers: a Natural History of Economic Life*, Princeton.
- Sen, Amartya (1977), *Rational Fools. A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory*, in: Nueva Economía del bienestar, José Casas Pardo comp. Universitat de València, 1995.

- Sharp Lauriston (1952), *Steel Axes for Stone Age Australians*, Human Organisation, Summer, pp. 17-22.
- Smith, Adam (1759, 1790), *The Theory of Moral Sentiments*, in The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Smith, Adam (1776), *An Enquiry upon the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Oxford, 1976.
- Smith, Vernon (1998), The Two Faces of Adam Smith, *Southern Economic Journal*, vol. 65, n°1, pp. 1-19.
- Tullock, Gordon (1994), *The Economics of Non-Human Societies*, Tucson, Pallas Press.
- Williams, George C. (1966), *Adaptation and Natural Selection: a Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton.
- Wilson, Edward O. (1975), *Sociobiology. A new synthesis*, Harvard, Cambridge, Mass.

## Summary

Hayek spoke of the “errors of sociobiology” though he was very much a Darwinian. The reason is that he thought many of the institutions of the *Gesellschaft* could not be explained directly by conclusions drawn from the observations of animals: the market, money, or the law were not natural, nor were they rational. They emerged as novelties of cultural evolution, a process that is much faster than, and partially independent of, biological evolution. Modern man's discontent with civilisation can only be explained by that unnatural character of many of its institutions. These conclusions of Hayek's are being confirmed by the latest developments of evolutionary psychology, starting with Dawkin's *The Selfish Gene*.

## Zusammenfassung:

### Evolution and Emergenz in Hayeks Sozialphilosophie

Hayek spricht von den „Irrtümern der Sozialphilosophie“, obschon er sehr stark vom Darwinismus inspiriert wurde. Der Grund hierfür ist, daß er annahm, daß sich die Entstehung gesellschaftlicher Institutionen – Markt, Geld, Recht – nicht unmittelbar mit den Erkenntnissen aus der Tierwelt erklären lasse. Diese Institutionen sind weder rein natürlich entstanden, noch sind sie das Resultat eines rationalen Entwurfs. Sie sind das Ergebnis einer kulturellen Evolution, die einen Prozeß darstellt, der Neuerungen viel schneller hervorbringt als die biologische Evolution. Die ablehnende Haltung der Bürger heute gegenüber vielen zivilisatorischen Errungenschaften kommt folglich dadurch zustande, daß diese Institutionen weitgehend abgekoppelt von der biologischen Evolution – insofern unnatürlich – entstanden sind. Diese Schlußfolgerung Hayeks steht in Einklang mit neueren Erkenntnissen der evolutionären Psychologie, die mit Dawkins „*The Selfish Gene*“ beginnt.



*Joachim Starbatty*

## **Zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik bei Aristoteles**

### **Inhalt**

I. Primat von Politik und Ethik .....	19
II. Die Beurteilung der aristotelischen Ökonomik in der Literatur .....	20
III. Die aristotelischen Axiome .....	22
IV. Die Entdeckung der Kollektivgutproblematik .....	24
V. Das „gelungene Leben“ bedingt Sklaverei .....	26
VI. Privateigentum und Koordination .....	28
VII. Die Zinsnahme als die widernatürlichste Erwerbsart .....	30
VIII. Aristoteles' „unethische“ Ethik .....	32
IX. In der Ordnungspolitik auf den Empiriker setzen .....	33
1. Aristoteles' empirische Sätze .....	33
2. Die knappe Ressource „Gemeinsinn“ .....	35
3. Die Werkfreude: Etwas um der Sache willen tun! .....	36
4. „Wenn das Gesetz es kappt und stutzt“ .....	37
Literatur .....	37
Zusammenfassung .....	38
Summary: On the relationship of politics, ethics and economics in the works of Aristoteles .....	39

### **I. Primat von Politik und Ethik**

*Aristoteles* konzipiert in seiner Schrift „Politik“ seine Vorstellung von einem besten Staat.<sup>1</sup> Er orientiert sich an *Platons* Staatsidee, die dieser in seinem Dialog „Politeia“ „Der Staat“ ausfaltet, doch setzt er sich in entscheidenden Punkten von *Platon* ab. In *Platons* gerechtem Staat regieren die Philosophen, die Tapferen schützen den Staat und seine Bewohner gegen Unruhen von innen und gegen Angriffe von außen, und die am Erwerb und Genuß Interessierten sorgen für die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse. *Aristoteles* wirft *Platon* vor, nicht der menschlichen Natur gerecht zu werden,

1 Der Aufsatz basiert auf: *Aristoteles' „Politik“ (ΠΟΛΙΤΙΚΑ)* – griechisch und deutsch, hrsg. von *Franz Susemihl*, Erster Theil: Text und Übersetzung, Leipzig 1879 (Faksimile-Ausgabe in der von *Bertram Schefold* herausgegebenen Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf 1992). – Zur Identifikation der hier verwendeten und zitierten Textstellen sind sowohl die Seitenangaben aus *Susemihls* „Politik“ als auch die international verwendeten Randziffern verwendet worden.

wenn er für den Stand der Philosophen und Wächter sowohl Weiber- und Kindergemeinschaft als auch Besitzgemeinschaft vorsehe, damit diese sich um das Gemeinwesen bemüht, anstatt ihre Energie der Familie zu widmen oder ihre Macht für persönliche Bereicherung zu mißbrauchen. *Aristoteles'* Argumentation läuft auf den Satz hinaus (Politik, S. 159; 1262a 1-15), wenn allen alles gemeinsam sei, dann fühle sich in Wahrheit niemand verantwortlich und verlasse sich darauf, dass die anderen das Notwendige täten.

*Aristoteles* will auch nicht – wie der platonische Entwurf – die Bürger unter ein Staatsziel zwingen, das die Philosophen festlegen, sondern den natürlichen Anlagen des Menschen Raum lassen; doch hält er an der Idee eines besten Staates fest, dessen Belange die Gesellschaft und damit auch die Handlungen der einzelnen Akteure steuern. Dies ist der Ausgangspunkt seiner Argumentation. Hieraus ergibt sich alles weitere für Sittlichkeit und Handeln. Wenn *Aristoteles* wirtschaftliche Sachverhalte analysiert, dann liefert er keine Lehre von der Wirtschaft „an sich“, sondern eine Lehre „von der richtigen Wirtschaft im wahren Staat“ (*Salin* 1967, S. 8).

Die Wirtschaft hat eine dienende Funktion. Ihre Aufgabe wird vom Zweck der Polis bestimmt; dieser liegt nicht in der Anhäufung von Reichtum – Wirtschaft als Selbstzweck –, sondern in der Erfüllung der Voraussetzungen, die für den Haushalt wie für die Gesamtheit der Bürger im Rahmen der Polis zu einem gelungenen Leben notwendig sind. Politik und Ethik kommt der gesellschaftliche Primat zu. Dies macht die Konzeption des *Aristoteles* für Wirtschafts- und Sozialethiker, aber auch für Politiker so attraktiv, die Politik nicht den Zwängen des Marktes unterordnen wollen (*Issing* 1992, S. 104).

Noch aus einem weiteren Grunde ist *Aristoteles* attraktiv. *Amartya Sen* unterscheidet zwischen zwei Herangehensweisen in der Ökonomik: ethikgeleiteter Ansatz – wie sollen wir handeln? – und ingenieurgeleiteter Ansatz: Bestimmte Ziele sind gegeben, und es ist der Gegenstand der ökonomischen Übung herauszufinden, welche Mittel geeignet sind, diesen Zielen zu dienen (*Sen* 1987, S. 3, 6). *Sen* will nicht sagen, dass der ingenieurgeleitete Ansatz minder wichtig sei, sondern dass die ökonomische Wissenschaft produktiver sein könne, wenn sie ein größeres explizites Gewicht auf ethische Überlegungen lege, die menschliches Verhalten formten. Aus diesem Grunde schätzt *Sen* die aristotelische Herangehensweise.

## II. Die Beurteilung der aristotelischen Ökonomik in der Literatur

Die Meinungen der Ökonomen über *Aristoteles* sind kontrovers. In der frühen, aber heute noch vorbildlichen Dogmengeschichte von *Julius Kautz* (1860, S. 131) wird *Aristoteles* geradezu hymnisch gefeiert: Seine reiche Lebenserfahrung, sein durchdringender Blick in natürliche und soziale Entwicklungen, sein praktisches Genie, seine Auffassung der Wechselwirkung aller Gebiete und Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens bildeten „jene großen Vorzüge, die *Aristoteles* vor allen anderen Forschern der alten Welt zur Rolle des Vaters und Schöpfers der systematischen Volkswirtschaftslehre fähig gemacht haben.“ Vernichtend ist dagegen das Urteil von *M.I. Finley* (1987, S. 113): „In sum, there is no economic analysis in Aristotle, not even in inten-

tion.“ Was wir von der Ökonomik des *Aristoteles* zu halten haben, können wir besser beurteilen, nachdem wir seine zentralen Aussagen, die auf konkrete Weltgestaltung zielen, geprüft haben.

Zwei Beobachtungen und Einschätzungen will ich jedoch vorwegschicken. *Aristoteles* gilt allgemein als Empiriker. Er sammelt alles einschlägige Material, stellt eine Bibliothek zusammen, baut einen wissenschaftlichen Apparat auf, wendet jeden Stein hin und her; insofern können wir *Schumpeter* zustimmen (1954, S. 90): „For if there is any general message at all that speaks to us from his pages, it is surely the message of empirical research.“ Diese Feststellung wird allgemein geteilt. Ich will ein Beispiel für *Aristoteles'* Arbeitsweise geben.

Der zweite Satz in *Aristoteles'* Politik (Politik, S. 77; 1252a 3-4) lautet: „Denn um dessen willen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, thun überhaupt Alle Alles, was sie thun.“ Das ist auf den ersten Blick kein normativer Satz – die Menschen sollen Gutes tun –; er beschreibt vielmehr, warum Menschen etwas tun. Überdies enthält er eine zentrale Erkenntnis der Ökonomik – Handeln unter Unsicherheit –: Was ihnen ein Gut zu sein scheint. Ob die Handlung tatsächlich das erwünschte Ergebnis hatte, wissen die Akteure erst, nachdem sie abgeschlossen ist. Doch lässt sich die Charakterisierung – „Was ihnen ein Gut zu sein scheint“ – auch normativ verstehen. Wenn die Menschen nach Reichtumsmehrung streben, so verfehlen sie das wahre Glück, weil es sie von einem tugendhaften Leben ablenkt. Wir werden sehen, dass *Aristoteles* auf das, was alle als ein Gut ansehen, wenig Rücksicht nimmt. Man kann sogar sagen, dass er die Augen vor der Realität verschließt, wenn sie nicht in sein Konzept passt.

Ich will einen weiteren Satz *Schumpeters* über *Aristoteles*, der inzwischen zum Standardrepertoire in der ökonomischen Literatur über *Aristoteles* gehört, zitieren und auch kommentieren. Bei *Aristoteles'* Arbeiten fällt *Schumpeter* der fehlende platonische Glanz auf: “In his works Platonic glamour is conspicuous by its absence ... instead we find decorous, pedestrian, slightly mediocre, and more than slightly pompous common sense“ (1954, S. 57). Es ist ungewöhnlich, dass *Schumpeter* so viele herabsetzende Adjektive bemüht, um die Arbeitsweise eines Denkers zu beschreiben. Diese Charakterisierung ist nicht bloß gehässig, sie ist falsch.

*Aristoteles* formt eine wissenschaftliche Sprache: Er beschreibt Sachverhalte, er definiert, er prägt Begriffe, er vergleicht, er analysiert, er zieht Schlüsse. *Aristoteles* ist Wissenschaftler. *Platon* dagegen ist Philosoph und Dichter. Er muß es auch sein, denn er vertreibt die Dichter der Tragödien und der Verse, die das Gemüt erschüttern, aus seinem Gemeinwesen. *Homers* Verse, in denen *Achilleus* um *Patroklos*, den gefallenen Freund und Waffengefährten, trauert –

„...die Seele, wie dampfender Rauch in die Erde sank sie hinab hellschwirrend“;

„...mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend, überstreuend das Haupt“ –

sollen die Bürger nicht mehr lesen und hören. *Platon* leistet bei den Dichtern Abbitte (*Platon* 1958, S. 120 f.; 387a und b, 388b): „Bei diesem und allem dergleichen wollen wir den *Homer* und die andern Dichter bitten, uns nicht zu zürnen, wenn wir es austreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volke angenehm zu hören, sondern weil es, je dichterischer, um desto weniger gehört werden darf von Knaben und Männern, welche frei gesinnt sein sollen und die Knechtschaft mehr scheuen als den

Tod.“ *Aristoteles* vertreibt keine Dichter aus seinem besten Staat; platonischer Glanz ist daher entbehrlich.

### III. Die aristotelischen Axiome

Es ist hilfreich, den gewaltigen, manchmal disparaten Stoff, den *Aristoteles* in seiner „Nikomachischen Ethik“ und in seiner „Politik“ ausbreitet, mit Hilfe elementarer Sätze zu ordnen und zu erschließen. Wir brauchen einen Ariadnefaden, um uns im gelegentlich labyrinthisch anmutenden Werk des *Aristoteles* zurechtzufinden. Wir wollen drei Axiome herausfiltern, die *Aristoteles* zum Verständnis der Welt dienen und die zugleich die Grundsteine für sein normatives System sind. Axiome nenne ich hier Sätze, die *Aristoteles*' Aussagensysteme auf das Wesentliche reduzieren. Für den Ökonomen ist folgender Satz ein Axiom: „Der Mensch ist ein tauschendes Lebewesen.“ Es zeigt, was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet und erklärt auch, wie sich durch Übereinkunft Institutionen entwickeln, die den Tausch erleichtern und damit die Überlebenschancen verbessern. Es beschreibt und erklärt. Im Gegensatz dazu gehen die von mir herausdestillierten aristotelischen Axiome über Beschreibung und Erklärung hinaus; sie formen Normen für das Verhalten des einzelnen und für den Aufbau eines besten Gemeinwesens.

Die aristotelischen Axiome sind:

- (1) das gelungene (vollendete) Leben in der Polis<sup>2</sup> – εὖ ζῆν,
- (2) der Mensch ist von Natur aus ein auf politische Gemeinschaft angelegtes Lebewesen (Politik, S. 82; 1253a 2-3) – φύσει ζῶον πολιτικόν,
- (3) Handeln entsprechend der Natur, Handeln wider die Natur – das Spannungspaar: κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν.<sup>3</sup>

**Erstes Axiom:** *Aristoteles*' Vorstellung eines gelungenen Lebens entspricht nicht der Glücksvorstellung der Ökonomie. „The greatest happiness of the greatest number“ kommt zustande, wenn Menschen sich gemäß eines individuellen Kosten-Nutzen-Kalküls verhalten und ein geeignetes institutionelles Arrangement individuelles Vorteilstreben in gesellschaftliche Güter umwandelt. *Aristoteles* – so *Ottfried Höffe* (1995, S. 7) – vertritt einen radikal anderen Glücksbegriff: Weder sei Glück maximierbar, noch solle es für alle gesucht werden. Wie der einzelne glücklich werden könne, sei nicht *Aristoteles*' Fragestellung. Wenn es aber nicht um das Glück des einzelnen und nicht um die institutionellen Möglichkeiten der Realisierung individuellen Glückstrebens geht, dann ist das „gelungene Leben“ normativ zu verstehen. Der einzelne muß etwas Bestimmtes tun, um in den Genuß von Glück und Glückseligkeit zu kommen. Nach *Aristoteles* führt derjenige ein gelungenes Leben, der sich um Glückseligkeit bemüht, die auf das Wohlergehen der Polis gerichtet ist. Damit kann ein gelungenes Leben letztlich nur derjenige führen, der als Philosoph über Glückseligkeit und Wohlergehen der

2 Die zentrale Stelle lautet (Politik, S. 83; 1252b 27-30): „Die aus mehreren Dorfgemeinden sich bildende vollendete und letzte Gemeinschaft nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völligen Sichselbstgenusseins erreicht hat, indem er zwar entsteht um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen.“

3 Dieses Spannungspaar findet sich über den gesamten Text verstreut.



Polis nachdenkt oder sich als Bürger politisch um das Wohl der Polis bemüht. Alle anderen Tätigkeiten sind dagegen einem „gelungenen Leben“ abträglich.

*Aristoteles'* normative Einstellung zum „gelungenen Leben“ zeigt sich in folgender Feststellung. Die beste Verfassung, so sagt *Aristoteles*, sei diejenige, die der Polis am meisten Glückseligkeit verschaffe: „Glückseligkeit ... ist ohne Tugend unmöglich, und hieraus ergibt sich dann, dass in dem aufs Schönste verwalteten Staate, dessen Bürger gerechte Männer schlechthin und nicht bloß bedingungsweise sind, dieselben weder das Leben eines Handwerkers noch das eines Kaufmannes führen dürfen, denn ein solches ist unedel und der (wahren) Tugend und Tüchtigkeit zuwider, und dass auch Ackerbauer *Die* nicht sein dürfen, welche Bürger hier sein sollen, denn es bedarf voller Muße zur Ausbildung der Tugend und zur Besorgung der Staatsgeschäfte“ (Politik, S. 419; 1328b 37-40).

Ein gelungenes Leben verpflichtet auf das Wohl der Polis. Aber nur Menschen, die darüber nachdenken und die notwendige Zeit der Muße haben, sind für *Aristoteles* geeignet und berechtigt, für das Wohl der Polis zu wirken. Allenthalben spürt man *Aristoteles'* Geringschätzung der Banausen, also derer, die ein Handwerk ausüben und sich dabei schmutzig machen.<sup>4</sup>

Den Kaufleuten aber gilt *Aristoteles'* Verachtung, da sie, anstatt sich als Bürger um das Wohl der Polis zu bemühen, auf Reichtumserwerb aus sind.

**Zweites Axiom:** Der Mensch ist ein auf politische Gemeinschaft angelegtes Lebewesen – ζῷον πολιτικόν (Politik, S. 82; 1253a 2-3). Wir können dieses Axiom positiv und normativ verstehen: Der Mensch fühlt sich in Gemeinschaft wohler als allein; die empirische Evidenz ist hier ganz offensichtlich,

- in der Gemeinschaft kann der einzelne leichter sein Überleben sichern – als Schutz gegen die Widrigkeiten der Natur und gegen Überfälle sowie durch Tausch der jeweiligen Überschüsse,
- wenn Menschen zusammenleben, kann ein Gesetzgeber Regeln des Zusammenlebens entwickeln, sammeln, ergänzen und verbindlich machen und so der Gemeinschaft eine Verfassung geben: Ordnung durch Gesetz/Verfassung (νόμος). Regeln des menschlichen Zusammenlebens können sich aber auch aus der Natur ergeben: Ordnung durch Natur (φύσις).<sup>5</sup>
- Wenn sich für den einzelnen die Überlebenschancen in der Gemeinschaft verbessern, dann hat der einzelne auch die Pflicht, für die Polis einzustehen. Die daraus resultierende Verpflichtung ist jedoch nicht sozial – als Solidarität gegenüber den Nächsten – zu verstehen, sondern politisch: Erste Bürgerpflicht ist der aktive politische Einsatz.

**Drittes Axiom:** Das Spannungsverhältnis κατὰ φύσιν (*gemäß der Natur*) versus παρὰ φύσιν (*wider die Natur*) wird sowohl positiv – also beschreibend und erklärend – als auch normativ verwendet. So entspricht für *Aristoteles* die Liebe zu sich selbst den natürlichen Anlagen des Menschen (Politik, S. 171; 1263b 2-5): „Diese ist von der Natur

4 Ein βάνανος ist eigentlich ein am Kamin Arbeitender. Jede Tätigkeit, die mit Schweiß und Schmutz verbunden war, galt als verächtlich, wenn man sie selbst und nicht durch Sklaven betrieb.

5 Die Dichotomie – Ordnung durch Natur und Ordnung durch Verfassung – prägte das griechische Denken.

(selber) in ihn eingepflanzt, und wenn die Selbstsucht mit Recht getadelt wird, so besteht diese auch nicht darin, dass man sich selbst, sondern dass man über Gebühr sich selbst liebe.“ Wir können diesen Satz, der sich so auch bei *Adam Smith* finden könnte, als eine Beschreibung menschlichen Verhaltens schlechthin sehen. Daraus folgt für *Aristoteles* aber nicht: Wenn die Menschen sich so verhalten, sollten die Regeln, die das Verhalten Menschen untereinander und der Polis gegenüber regeln, auf diesem Satz aufbauen. Wir werden sehen, dass *Aristoteles* nur Aktionen als „κατὰ φύσιν ... gemäß der Natur“ betrachtet, die den normativen Setzungen seines besten Staates entsprechen, und als „παρὰ φύσιν ... wider die Natur“ solche, die seinen normativen Setzungen widersprechen.

#### IV. Die Entdeckung der Kollektivgutproblematik

Das Gegensatzpaar κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν erschließt *Aristoteles'* Kritik des platonischen Staatsideals. *Platon* lässt seinen Staat von Philosophen regieren, die durch keinerlei Gesetze eingezwängt werden, und von Wächtern/Kriegern schützen. Damit die beiden Stände, die einander in Symbiose verbunden sind, die ihnen verliehene absolute Macht nicht missbrauchen, hat *Platon* verfügt, dass in seinem Staat alle familiären Bande gekappt werden, um die Entstehung familiärer Dynastien zu unterbinden. Auch ist privates Eigentum untersagt, damit die persönliche Bereicherung nicht zur Versuchung wird. *Platon* schafft diese Institutionen nicht ab, weil sie per se zu verurteilen wären, sondern soweit sie sich in seinem gerechten Staat verhängnisvoll auswirken könnten.<sup>6</sup>

*Platons* Königsphilosophen formulieren das Gemeinwohl, dem sich jedes Mitglied des Staates völlig unterzuordnen hat. Der einzelne ist damit als Teil eines übergeordneten Ganzen definiert. Damit dieses Ziel realisiert wird, unterliegt er einem umfassenden Erziehungsprozess und einer rigorosen Zensur. *Aristoteles* hat seine Kritik an der totalen Formung der Menschen in einem Vergleich vorgebracht: Das käme ihm so vor, als ob *Sokrates* – *Aristoteles* spricht immer von Sokrates, wenn er *Platon* meint – die Symphonie in die Monotonie und die rhythmische Komposition zum Einzeltakt umwandeln wolle (Politik, S. 173; 1263b 34-36). Gemäß *Aristoteles'* Konzeption sollen die Menschen ihre unterschiedlichen Begabungen und Interessen ausleben können, damit daraus eine vielstimmige Symphonie erwachse. Während sich in *Platons* gerechtem Staat die Menschen dem von den Philosophen vorgegebenen Staatsziel völlig unterordnen sollen, bevorzugt *Aristoteles* offensichtlich eine Ordnung, in der das Verhalten von Menschen durch Sitte, Bildung und Gesetze in Richtung des gemein-

6 Da *Platons* Vorschriften nur für den Philosophen- und Wächterstand gelten, spricht *Georg Adler* (1899, S. 30-37) von einem „System des aristokratischen Kommunismus“. – *Platon* (1958, S. 146; 416a) vergleicht seine Wächter mit Hunden, die treu und ergeben gegenüber den ihnen zum Schutz Anbefohlenen seien, aber scharf gegenüber Fremden und Feindlichen; freilich müsse verhindert werden, dass „die Hunde selbst sich unterfangen, den Schafen Übles zuzufügen, und statt den Hunden Wölfen ähnlich werden.“ Darum – so *Georg Adler* (1899, S. 34) – schreckt *Platon* nicht vor den rigorosesten Konsequenzen zurück: „Er beseitigt mit kühnem Striche allen privaten Besitz und alle privaten Familienbeziehungen der Kriegerklasse (und selbstredend auch der aus ihr hervorgehenden Regentenklasse).“

samen Wohls gelenkt wird. Dann setzt *Aristoteles* auf ein institutionelles Arrangement, das die vielen Stimmen zu einer harmonischen Symphonie vereint – in diesem Sinne auch *Oncken* (1870, S. 172). Wir werden darauf noch zurückkommen.

*Aristoteles* bringt gegen *Platons* Weiber- und Kindergemeinschaft und gegen die Besitzgemeinschaft vor, dass sie der menschlichen Natur widersprüchen. Zwei Dinge seien es, welche am meisten die Sorgfalt und Liebe der Menschen auf sich zögen: „Das Eigne und das Ersehnte und theuer Gewordene und von Beiden ist bei einer solchen Staatsordnung keine Rede mehr“ (Politik, S. 165; 1262b 20-22). *Aristoteles* faltet dieses Argument noch weiter aus, indem er gesellschaftliche, persönliche und ökonomische Gründe für die Vorteilhaftigkeit persönlichen Eigentums anführt.

- (1) Bei Kollektiveigentum gerieten die beteiligten Personen in Streit miteinander, weil der eine es so, der andere so halten wolle. Auch streite man sich, weil manche sich mehr nähmen als man selbst, dafür aber weniger zum Gemeinsamen beitragen (Politik, S. 167/169; 1263a 9-27). Bei geteilter Verwaltung werde dagegen gegenseitige Unzufriedenheit nicht aufkommen; alles werde besser gedeihen, in dem ein jeder mit Sorgfalt für seinen eigenen Vorteil arbeite (Politik, S. 169; 1263a 27-30). Die mittelalterliche Scholastik hat sich bei ihrer Ablehnung des Kollektiveigentums auch auf dieses Argument gestützt (*Surtz/Hexter* 1966, S. 283).
- (2) Wenn allen alles gemeinsam ist, kann man sich gegenüber Freunden nicht mehr freigebig und erkenntlich zeigen, entweder weil alle ja dasselbe besitzen oder weil der einzelne keinen freien Zugriff mehr auf die gemeinsamen Güter hat. Nur mit dem, was er sein eigen nenne, könne der einzelne freigebig sein und Freunden einen Dienst erweisen (Politik, S. 171/3; 1263b 11-14). Die Kirchenväter haben diese Idee aufgegriffen. Bei *Martin Luther* findet sich die Vorstellung vom Menschen als *cooperator dei*; damit bekundet er, dass nur der selbst verantwortliche Mensch dem Gemeinwohl dienen könne.<sup>7</sup>
- (3) Schließlich hat *Aristoteles* eine Erkenntnis, die auf Alltagserfahrung gründet, erstmals systematisch aufbereitet. Die Institutionen – Weiber- und Kindergemeinschaft und Kollektiveigentum – könnten, so sagt er, auf freiwilliger Basis nicht funktionieren. Er zeigt aus empirischer Erfahrung und theoretischer Überlegung, dass der einzelne bei Kollektiveigentum und kollektiver Verantwortung keinen Anreiz mehr habe, sich um das Gemeinsame zu kümmern (Politik, S. 157/9; 1261b 33-38): „Vielmehr für das Eigne sorgt man vorzugsweise, für das Gemeinsame aber weniger oder doch nur so weit es den Einzelnen berührt, denn außer andern Gründen vernachlässigt man dasselbe schon deshalb mehr, weil hier Jeder denkt, ein Anderer kümmere sich darum, gerade wie auch bei den häuslichen Verrichtungen der Sklaven eine zahlreiche Dienerschaft nicht selten ihren Dienst schlechter versieht als eine minder zahlreiche.“ In diesem Sinne sagt er über *Platons* Weiber- und Kindergemeinschaft (Politik, S. 159; 1261b 39-40, 1262a 1-3): „Nun bekommt aber auf diese Weise jeder Bürger an die tausend Söhne, und zwar so, dass es nicht im Besonderen seine Söhne, sondern jeder von ihnen eben so gut jedes beliebigen anderen Bürgers Sohn ist, und davon wird sonach die Folge sein, dass sie alle gleichmäßig vernachlässigen werden.“ Wenn alle Kinder alle Männer zu Vätern haben, dann

7 Diesen Hinweis verdanke ich Pfarrer Dr. *Friedemann Richert*, Sindelfingen.

haben sie in Wahrheit niemanden zum Vater. Wenn alle verantwortlich sind, fühlt sich in Wahrheit niemand verantwortlich. Klarer kann man nicht sagen, dass bei kollektiver Verantwortung der einzelne darauf setze, dass andere für ihn tätig würden, dass er also – wie wir heute sagen – die „free rider-Position“ einzunehmen versuche.

Damit können wir in *Aristoteles* den Entdecker der Kollektivgutproblematik sehen. Nun wollen wir zentrale institutionelle Regelungen in *Aristoteles'* bestem Staat vor dem Hintergrund der dem Menschen gemäßen und natürlichen Eigenliebe überprüfen.

## V. Das „gelungene Leben“ bedingt Sklaverei

Zunächst analysieren wir *Aristoteles'* konzeptionelle Überlegungen zu Staat, Gesellschaft und Wirtschaft anhand der vorgestellten normativen Axiome „gelungene Leben ... εὖ ζῆν“ und κατὰ φύσιν versus παρὰ φύσιν. Wir wollen dabei den *Aristoteles* so lesen, wie er es mit *Platon* gehalten hat oder wie er sich aus kritischer Distanz wohl selbst gelesen hätte. Er hat bei *Platon* jede Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit, jede Ungenauigkeit und jede Übertreibung aufgedeckt. Er hat ihn nicht wohlwollend gelesen; oft schwingt Besserwisserei, ja Triumph mit. Dem Leser kommt es so vor, als wolle er sich von *Platon* emanzipieren. Doch kann er nicht leugnen, dass er auf platonischem Grund steht. Seine Konzeption des besten Staates orientiert sich an *Platon*; er lernt von ihm und entfaltet so seinen eigenen Entwurf.

Wir prüfen zunächst, ob sich *Aristoteles* selbst an seine Prinzipien – Eigenliebe und privates Eigentum – hält, die seine Kritik des platonischen Entwurfs geleitet haben. Wir wissen, dass er diejenigen von politischer Verantwortung ausschließt, die für sich und andere den Lebensunterhalt mit eigener Hand erwirtschaften – die Handwerker, die Händler und die Ackerbauern. Er schließt sie aus, weil ihr Gewerbe unedel und der wahren Tugend zuwider ist oder zu wenig Muße lässt. Da also diejenigen, die über das Schicksal des Staates nachdenken und tätig daran mitwirken, sich jeglicher wirtschaftlicher Tätigkeit zu enthalten haben, müssen andere für sie und ihre Familien die zum Lebensunterhalt notwendigen Arbeiten und Aufgaben erledigen.

Das sollen Sklaven tun. Dieser Sachverhalt bringt auch die glühendsten Anhänger von *Aristoteles* in Argumentationsnot: Das „gelungene Leben“ der Philosophen und der politisch tätigen Bürger bedingt Sklaverei; anderenfalls fehlte ihnen die zur Staatsführung nötige Muße. Sklaverei war eine im damaligen Griechenland durchaus gewöhnliche Einrichtung – wenn auch nicht unumstritten.<sup>8</sup> Freilich ist erstaunlich, wie selbstverständlich sowohl *Aristoteles* als auch *Platon* ihren Entwürfen die Institution der Sklaverei zugrunde legen.<sup>9</sup>

8 Bei *Karl R. Popper* (1945/1992, Bd. 1, S. 53) lesen wir: „Es wird für immer einer der größten Triumphe der athenischen Demokratie sein, dass sie die Sklaven menschlich behandelte und dass sie trotz der unmenschlichen Propaganda von Philosophen wie *Platon* und *Aristoteles* der Aufhebung der Sklaverei sehr nahe kam.“

9 In den „Gesetzen“ (*Nomoi*) diskutiert *Platon* (1959, S. 149; 776c-778a) im Detail, wie man Sklaven halten müsse, damit sie möglichst produktiv seien.

Konfrontiert man *Aristoteles* mit seiner Erkenntnis, dass der Mensch von Natur aus sich selber liebe und etwas sein eigen nennen wolle, so frappiert doch, wie er diesen Widerspruch zwischen seinen elementaren Sätzen und der Institution der Sklaverei überbrückt. Denn niemand wird wohl, wenn er vor der Wahl steht, frei oder ein Sklave zu sein, aus Eigenliebe die Sklaverei wählen. Und gehört nicht zum persönlichen Eigentum zunächst und zuerst das Eigentum an der eigenen Person? Wie löst sich nun *Aristoteles* aus diesem Dilemma, die Sklaverei mit seinen naturrechtlichen Überlegungen in Übereinstimmung zu bringen? Für ihn gibt es Menschen, die von Natur aus zum Herrschen, und andere, die von Natur aus zum Dienen bestimmt sind; daher seien die einen von Natur aus die Freien, die anderen seien von Natur aus Sklaven. Daraus folgert er, der Mensch, der von Natur nicht sich selber, sondern einem anderen angehöre, von Natur aus ein Sklave sei (Politik, S. 93; 1254a 14-16). Auf den Produktionsprozess übertragen unterscheidet er zwischen Werkzeug, das aus Material verfertigt sei, und solchem Werkzeug, das lebendig sei (Politik, S. 91; 1253b 28-29): „*organon ápsychon* – unbelebtes Werkzeug“ und „*organon émpsychon* – belebtes Werkzeug“. Der Sklave ist also „belebtes Werkzeug“. Damit werden Sklaven nicht als Menschen gesehen, sondern als bloßes Werkzeug, das sich von anderem Werkzeug lediglich dadurch unterscheidet, dass es belebt sei.

So ganz wohl scheint sich *Aristoteles* bei dieser Unterscheidung nicht gefühlt zu haben. Der Empiriker *Aristoteles* macht uns darauf aufmerksam, dass die Natur selbst die einen zu Herrschern und die anderen zu Sklaven gemacht habe (Politik, S. 99; 1254b 20-30); denn sie habe die Leiber der Freien und der Sklaven verschieden gebildet; die Leiber der Sklaven seien gedrunken und stark – für schwere körperliche Arbeit wie geschaffen –, die der Freien seien hochaufgerichtet und schlank, für niedrige Arbeiten nicht geeignet, wohl aber für politische Tätigkeit. Freilich übersieht der Empiriker *Aristoteles*, dass harte körperliche Arbeit Geist und Körper formt; er gibt aber zu, dass die Natur uns manchmal einen Streich spiele, dass bisweilen die Seelen von Freien in Körpern von Sklaven, die Seelen von Sklaven aber in den Körpern von Freien steckten (Politik, S. 101; 1254b 31-33). Man könnte noch öfter belegen, wie hoffnungslos sich *Aristoteles* verrannt hat, doch wollen wir das grausame Spiel hier beenden.

Zu seiner Ehrenrettung sei gesagt, dass es auch Stellen gibt, die seine menschliche Seite herauskehren und sein Unwohlsein ahnen lassen. So schreibt er: Wenn die Weberschiffchen von alleine liefen und auch andere niedere Tätigkeiten sich von selbst erledigten, so bräuchte man die Sklaven nicht mehr (Politik, S. 93; 1253b 37-40). Freilich hat er damit zugegeben, dass man doch die Menschen nicht von Natur aus in Sklaven und Freie unterscheiden könne. In seiner *Nikomachischen Ethik* plädiert er dafür, verdiente Sklaven freizulassen; er räumt sogar ein, dass es Freundschaft zwischen Herren und Sklaven, soweit sie Menschen seien, geben könne (Nikomachische Ethik, 2001, S. 357; 1161b). Das kann uns wieder für *Aristoteles* einnehmen; umso größer ist dann natürlich die Diskrepanz zwischen *Aristoteles*, dem Menschen, und *Aristoteles*, dem Architekten eines besten Staates, in dem Menschen von Natur aus Sklaven sein müssen, damit athenische Bürger ein „gelungenes Leben“ führen können.

Entsprechend der Logik, die einen Teil der Menschen zu Sklaven, den anderen Teil zu Freien macht, verfährt *Aristoteles* auch bei dem Ausschluß von Frauen von politischer Verantwortung; denn das männliche Geschlecht sei zum Herrschen geboren: „Es

herrscht, während dieses gehorcht“ (Politik, S. 97; 1254b 13-15). Zum Regieren gehören Klugheit und Mut; daher sei der Mann von Natur besser zum Regieren geeignet als das Weib. Das schließe freilich nicht aus, dass sich in der Wirklichkeit das Verhältnis hie und da anders gestalte; das aber – so *Aristoteles* – sei *παρὰ φύσιν*, wider die Natur (Politik, S. 137; 1259b 2-3). Er zitiert zustimmend einen Satz von *Sophokles* (Politik, S. 144; 1260a 31), der so bemerkenswert ist, dass ich ihn erst auf griechisch, dann auf deutsch zitiere: „*γυναικί κόσμον ἢ σιγῇ φέρει* ... die Zierde des Weibes ist Schweigen.“

## VI. Privateigentum und Koordination

In *Aristoteles'* schönem Gleichnis, dass es in der Staatskunst darauf ankomme, die Vielheit der Stimmen, Talente und Interessen zu einem harmonischen Zusammenklang zu bringen, ist privates Eigentum konstitutiv, weil der einzelne motiviert ist, seine Anlagen bestmöglich zu nutzen, und weil sich nur so die verschiedenen Talente entfalten können. Privates Eigentum – auf den Kern gebracht – bedeutet exklusive Rechte auf die Nutzung und Verwendung von Ressourcen. Dies wiederum können wir mit dezentraler Produktion gleichsetzen. Daraus erwächst im Zeitablauf eine gesellschaftliche Arbeitsteilung. Die einzelnen Produzenten werden feststellen, dass sie sich besser stehen, wenn sie sich auf Verrichtungen konzentrieren, für die sie begabt sind, und Mangelprodukte im Tausch gegen Überschussgüter erwerben. Dann ergibt sich natürlich die Frage: Wie organisieren wir den Austausch der Überschuss- und Mangelgüter? Wir wollen sehen, welche Antworten uns *Aristoteles* zu geben hat.

*Aristoteles* unterscheidet zwischen *Ökonomiké* und *Chremastitiké*. Damit hat er unserer Wissenschaft den Namen gegeben: Ökonomik. Unter Ökonomik versteht er die Lehre von der ordnungsgemäßen Führung eines großen Haushalts oder eines landwirtschaftlichen Gutes (Politik, S. 123; 1257b 20-21). Dabei konzentriert er sich vornehmlich auf die Organisation des Arbeitsprozesses innerhalb des Hauses. Unter Ökonomik können wir am ehesten Einzelwirtschaftslehre verstehen. Mit Ökonomik ist also nicht, um einen Begriff von *Ludwig von Mises* zu verwenden, die Lehre von der Tauschwirtschaft – Katallaktik – gemeint.

Was uns hier in erster Linie interessiert, ist freilich die Koordination der Arbeitsteilung zwischen den einzelnen Haushalten. *Aristoteles* unterscheidet zweierlei Formen des Austausches: der natürliche Austausch zwischen Haushalten, um das jeweils Fehlende zu erwerben, und die Produktion für den Markt zum Zweck des Reichtumserwerbs. Ein Schuh sei dazu gemacht, um jemandem als Kleidung und als Schutz zu dienen; er sei kein Mittel, um Reichtum zu erwerben (Politik, S. 119; 1257a 10-15). Er geht also davon aus, dass Arbeitsteilung und Tausch in einem überschaubaren Rahmen stattfinden, wo sich die Haushalte gegenseitig kennen und aushelfen. Er unterscheidet zwischen *Chrematistik*, die zur Ökonomik zu rechnen ist und die sich gemäß der Natur vollzieht – *κατὰ φύσιν* –, und *Chrematistik*, die auf bloße Gewinnerzielung ausgerichtet ist und sich damit wider die Natur vollzieht – *παρὰ φύσιν* (Politik, S. 123; 1257b 19-22).

Mit natürlichem Erwerb ist gemeint, dass Überschussgüter über den Markt veräußert werden, um ein glückseliges und sich selbst genügendes Dasein zu ermöglichen (Politik, S. 309; 1280b 33-35). Die *Chrematistik* als widernatürlicher Reichtumserwerb ist

für *Aristoteles* nicht auf den Ausgleich des Mangels, sondern auf ständige Mehrung des finanziellen Überschusses gerichtet, so dass sich innerhalb des Staates eine immer stärker werdende Differenzierung der Vermögensverteilung herauskristallisiert. Damit gehen für ihn die rechten gesellschaftlichen Proportionen verloren; Neid und Mißgunst kommen auf. Was hat uns *Aristoteles* zur Koordination der Arbeitsteilung zu sagen, und an welchem Wertmaßstab orientierte sich der Austausch? Dogmenhistoriker neigen dazu, in alte Texte ihre eigenen Entdeckungen hineinzulesen. So sehen die einen *Aristoteles* als Vorläufer nutzenorientierter Überlegungen (Kraus 1905, S. 573 ff.), andere – so auch *Schumpeter* – sehen in seinen Überlegungen Anklänge an die Arbeitswerttheorie.<sup>10</sup> Die Textstellen sowohl in der nikomachischen Ethik als auch in der Politik sind eher als ein lautes „Selbstgespräch“ – so *Wilhelm Oncken* (1870, S. 37) – als eine klare Analyse von Tauschvorgängen und den sie leitenden Prinzipien zu verstehen. Der gelegentliche Tausch von Überschuß- gegen Mangelgüter ist von vielen Zufälligkeiten bestimmt; daher lohnt die theoretische Durchdringung nicht. Die gewinnorientierte Produktion für den Markt, die bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgt, ist dagegen *παρὰ φύσιν* ... wider die Natur. Der Philosoph, der über den besten Staat nachdenkt, wird keiner systematischen Betrachtung unterziehen wollen, was die Menschen von einem „gelungenen Leben“ abhält. Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch *Bertram Schefold* (1989, S. 53).

*Aristoteles'* Abneigung gegen gewinnorientiertes Handeln liegt auch darin begründet, dass man nicht um des Gewinns willen, sondern um der Sache willen tätig sein solle. Diese viel zitierte Stelle lautet (Politik, S. 127; 1258a 11-14): „Denn die Tapferkeit ist nicht dazu da, um Geld zu erzeugen, sondern Heldenmuth, und die Kriegs- und Heilkunst hat gleichfalls nicht jene Bestimmung, sondern die erstere die, den Sieg und die letztere Gesundheit zu verschaffen, jene Art von Leuten aber macht dies Alles zu Mitteln des Gelderwerbs, als wäre Dies der Zweck (von Allem)...“ Ein wunderbarer Satz: Man muß etwas um der Sache willen tun und nicht um des Geldes willen. Seit *Adam Smiths* „Wealth of Nations“ orientiert sich die Volkswirtschaftslehre am „pain-pleasure-calculus“: Es geht darum, die Differenz zwischen Nutzen und Kosten möglichst groß zu halten. Das muß uns doch für *Aristoteles* und gegen die auf *Smith* aufbauende Volkswirtschaftslehre einnehmen. Womöglich würde das *Adam Smith* sogar verstehen, hat er doch in seiner „Theory of Moral Sentiments“ (1759/1986) das „Mitfühlen mit dem Mitmenschen“ in das Zentrum seiner Ethik gestellt.

Entscheidend ist aber nicht, ob wir mit *Aristoteles* oder mit *Smith*, dem Autor des „Wealth of Nations“, sympathisieren, sondern ob wir aus dem Satz des *Aristoteles* ein Prinzip zur Steuerung einer arbeitsteiligen Gesellschaft ableiten können, die über eine überschaubare Gemeinschaft hinausgeht; dann brauchen wir Informationen, die den Produzenten sagen, was in einer Gesellschaft dringlich ist, für was oder für wen und in welcher Form die Ressourcen einer Gesellschaft genutzt werden sollen. Nur in überschaubaren Gesellschaften und bei persönlichen Beziehungen wissen wir, was dem Gemeinwesen gut tut, was unser Nächster braucht oder wie wir uns für ihn einsetzen

<sup>10</sup> *Schumpeter* (1954, S. 61 Anm. 1): „If I am right, then Aristotle was groping for some labor-cost theory of price which he was unable to state explicitly.“

können – selbstlos, ganz der Sache verpflichtet. Anderenfalls stellt sich sogleich das Problem der Informationsbeschaffung.

Der Gegenentwurf zu *Aristoteles'* Forderung tugendhaften Verhaltens ist *Bernard Mandevilles* „The Fable of the Bees“ (1714/1980), deren Untertitel lautet: „Or: Private Vices, Publick Benefits“. Der sparsame Großgrundbesitzer, der seine Einnahmen für seine Nachfahren in einer Eisentruhe unter seinem Bett aufbewahre, lasse das ihm pachtpflichtige Dorf verarmen, während der seine Einnahmen verprassende Lord ihm Beschäftigung und Wohlstand verschaffe. Damit ist nicht gemeint, dass wir alle unser Geld verprassen sollten, sondern dass wir in einer Welt der Unsicherheit die gesellschaftlichen Konsequenzen individuellen und besonders gesellschaftlichen Handelns nie mit der notwendigen Sicherheit voraussagen können. Wir wissen also nicht im vornhinein, wer der Gesellschaft einen größeren Dienst erweist, der Tugendhafte oder der am Gewinn Interessierte. Die englischen Klassiker vermuteten sogar, dass derjenige, der vorgebe, im Sinne des öffentlichen Wohls zu handeln, in Wahrheit bloß seine eigenen Interessen bemänteln wolle.<sup>11</sup>

## VII. Die Zinsnahme als die widernatürlichste Erwerbsart

Den auf Gewinn gerichteten Erwerb verwirft *Aristoteles* aus zwei Gründen: Erstens lenke er von einem tugendhaften Leben ab und zweitens sei er aus der Übervorteilung des Tauschpartners erwachsen. Während beim natürlichen Erwerb das jeweils Fehlende eingetauscht werde, könne einer nur Vermögen anhäufen, wenn er sich beim Tausch bereichere.<sup>12</sup> Und aus dieser widernatürlichen Bereicherung dann auch noch Profit in Form von Zinsen zu ziehen, wäre doppelt widernatürlich. Geld sei in gegenseitiger Übereinkunft zur Erleichterung des Tausches aufgekommen. Es diene dem Tausch und könne als Rad der Zirkulation keine eigenen Werte schaffen. Das Zinsdarlehen sei mit dem größten Recht verhasst (Politik, S. 131; 1258b 4-5), „weil dieses unmittelbar aus dem Gelde selber den Erwerb ziehe und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist.“ Dann folgt einer der berühmtesten Sätze der „Politik“ (Politik, S. 131; 1258 5-8): „Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber. Daher denn auch der griechische Name für ‚Zins‘ so viel als ‚Junges‘ bedeutet, denn das Junge pflegt seinen Erzeugern ähnlich zu sein, und so ist auch der Zins wieder Geld vom Gelde. Und diese Art von Erwerbskunst ist denn hiernach die widernatürlichste (μάλιστα παρὰ φύσιν) von allen.“ Auf diesem Satz gründet das kanonische Zinsverbot im Mittelalter.

Wir wollen diesen Satz auch aus der Sicht des Empirikers *Aristoteles* kritisch kommentieren. Wenn *Aristoteles* das Zinsgeschäft als widernatürlich verdammt, dann blendet er eine Geschäftstätigkeit aus, die in Athen und auch sonst in Griechenland verbreitet war. Es war üblich, Geld auf Zeit gegen Zins zu überlassen. Es erstaunt, daß *Ari-*

11 Die klassische Stelle bei *Smith* lautet (1776/1976, S. 478): „I have never known much good done by those who affected to trade for the public good.“

12 *Salin* (1967, S. 10) macht darauf aufmerksam, daß die Tätigkeit des Händlers, der sich zwischen Produzent und Erwerber einschalte und seinen Gewinn aus der Vermittlertätigkeit beziehe, „berechtigten“ Tadel erfahre.



*stoteles* nicht den Gründen dafür nachgeht, sich nicht fragt, warum Darlehensnehmer Zinsen zu zahlen bereit sind und welches die Konsequenzen der Zinsnahme sind. Er prüft auch nicht, warum der Zins über die Zeit offensichtlich nicht konstant bleibt. Die Antwort dürfte auf der Hand liegen: Der Philosoph handelte selbst „wider die Natur“, wenn er prüfte, warum das zum wirtschaftlichen Alltag gehört, was aus der Sicht des „gelungenen Lebens“ die widernatürlichste Erwerbsart ist.

Es ließe sich nun argumentieren – und das ist ja auch das Hauptargument im Mittelalter zur Verurteilung der Zinsnahme (*Beutter* 1989, S. 72 f.) –, dass das gewährte Darlehen sich mit der Zeit verzehre und daher keine Zinsen abwerfen könne. Damit würden Darlehen als Überbrückung wirtschaftlicher Notzeiten gesehen. Bei dieser Annahme hätte sich ein Blick auf die soziale Herkunft der Darlehensnehmer gelohnt; die Schuldner in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit sind nicht die wirklich Bedürftigen – diese gehen zu ihren Verwandten, Freunden oder lassen anschreiben –, sondern Feste feiernde oder politische Ämter anstrebende Adelige, Paläste und Kirchen bauende Kleriker, Kriege führende Potentaten oder Geschäfte machende Kaufleute. Wenn die Darlehensgeber keine Zinsen nehmen durften, dann ließen sie sich von der Kirche oder den weltlichen Herrschern Privilegien einräumen, die ihnen für zentrale Geschäftstätigkeiten ein Monopol verschafften, so dass andere Zins und Zinseszins tragen mussten. Auch hat *Aristoteles* übersehen, dass auf Zeit überlassenes Kapital als Werkzeug der Händler angesehen werden muß, die so ihren Fernhandel finanzierten, der zur damaligen Zeit in hoher Blüte stand und Athen Reichtum und Geltung verschaffte. Wiederum verstellt der Ethiker dem Empiriker den Blick.

Schlimmer ist freilich, dass der Ethiker dem Denker das logische Folgern untersagt. Wir erinnern uns: *Aristoteles* hält privates Eigentum aus politischen und ökonomischen Erwägungen für eine den Menschen natürliche Einrichtung; so lasse sich auch Streit vermeiden, weil die jeweiligen Tätigkeits- und Interessensphären klar geschieden seien und die jeweiligen Eigentümer entsprechend ihren Vorstellungen über das ihnen Eigene verfügen könnten. Damit können wir Eigentum als das Recht betrachten, exklusiv über das Eigene verfügen zu können. Das Eigene kann in verschiedener Form auftreten: Sklaven, Felder, Vieh, Häuser, Werkzeug und Geld. Dann gehört die Disposition darüber zu den Rechten des Eigentümers, beispielsweise Eigenes in Form von Geld anderen gegen Entgelt in Form von Zinsen für eine bestimmte Zeit zu überlassen. Der Darlehensnehmer ist aus verschiedenen Gründen bereit, Zinsen zu zahlen, weil er auf spätere Einnahmen hofft, die ihm Zinszahlung und Tilgung ermöglichen.

Wenn *Aristoteles* also privates Eigentum – auch in Form von Geld – als natürlich ansieht, dann müsste er konsequenterweise auch dessen Überlassung auf Zeit gegen Entgelt als natürlich ansehen, weil sich dieser Tausch auf freiwilliger vertraglicher Basis vollzieht. Während diese vertragliche, auf Freiwilligkeit gegründete Überlassung von Eigentum für *Aristoteles* die widernatürlichste Erwerbsart von allen ist, hat er, darauf macht *Franz Susemihl* aufmerksam<sup>13</sup>, gegen die zeitweilige Überlassung von Sklaven

13 *Franz Susemihl* (1879, S. 21), der Herausgeber der hier verwendeten Ausgabe von *Aristoteles' Politik*, schreibt in seiner Einleitung, es sei gewiss, dass gerade die freie Menschheit des Altertums eine Gesellschaft von lauter Rentnern gewesen wäre, die von dem Zinsertrag des Kapitals gelebt hätten, welches sie in den Ankauf von Sklaven investiert hätten. Diese Sklaven sind dann von ihnen gegen Entgelt auf Tagesbasis ausgeliehen worden.

gegen Entgelt – eine wichtige Einkommensquelle der athenischen Oberschicht – nichts einzuwenden. Wenn Sklaverei gemäß der Natur ist, muß für *Aristoteles* folglich auch der erwerbsmäßige Verleih „belebten Werkzeugs“ gemäß der Natur sein. Das in Sklaven investierte Kapital der athenischen Rentiers wirft dann Zinsen in Form der Leihgebühr ab.

## VIII. *Aristoteles*' „unethische“ Ethik

Wir halten fest, was wir aus *Aristoteles*' Perspektive zum Zusammenhang von Politik, Ethik und Ökonomik in unsere Zeit übertragen können: Er hat den Blick für natürliche und soziale Einrichtungen; aber er blendet die Empirie aus, wenn sie seinem aus ethischen Axiomen geleiteten idealen Staat zuwiderläuft. Daher erstaunt der hymnische Ton, mit der *Aristoteles*' Ethik gelegentlich gefeiert wird. Bei *Henning Ottmann* (2001, S. 139) lesen wir: „*Aristoteles*' Ethik ist ein schönes Dokument seines Realitätssinns und seiner praktischen Vernünftigkeit ... Zugleich ist sie geprägt vom Bewusstsein der Leistung und Exzellenz, wie es vor allem in den von *Aristoteles* gefeierten Tugenden der Größe zum Ausdruck kommt. Die fruchtbare Spannung der griechischen Kultur, ihre schöne Mischung von Maß und Exzellenz, von Alltäglichem und Glänzendem prägt auch die Ethik des *Aristoteles*. Sie mischt Bürgerliches mit aristokratischer Größe und hohem Sinn.“ Wenn ich das mit seiner Ableitung der „natürlichen“ Sklaverei konfrontiere, dann ist *Wilhelm Onckens* (1870, S. 190) Einschätzung zutreffend: Solange *Aristoteles*' Staatslehre das aristokratische Grundgesetz des hellenischen Lebens unterschreibe, dass Arbeit schände und der Freigeborene seine Muße haben müsse, verdamme sie Millionen Menschen zu Gunsten einiger hundert Tausend zu einem tierähnlichen Dasein.

Versetzt man sich in *Aristoteles*' Gedankenwelt und in die Welt, in der er lebte, so zeichnen die Betonung der Freundschaft, das gegenseitige Aushelfen, die Kontemplation, der Dialog und das darauf gründende politische Handeln die Gemeinschaft aus, in der ein Leben gelingen kann. Es ist eine überschaubare Welt, in der sich die geistige und politische Elite kennt, die Beziehungen persönlich bleiben und gegenseitige Hilfe selbstverständlich ist. In ihr fühlt sich der einzelne nicht verloren und kann auch darauf hoffen, dass seine aktive Hilfe für andere ihm vergolten wird. Die deutschen Stadtstaaten Hamburg und Bremen oder Luxemburg und Liechtenstein wären Gemeinschaften, die der aristotelischen Welt am nächsten kämen. Wir wollen nicht diskutieren, ob diese Welt tatsächlich so vorteilhaft ist, wie sich *Aristoteles* das vorstellt. Entscheidend ist, dass sie nicht als Normalfall anzusehen ist. Wir müssen in unserer ordnungspolitischen Konzeption auf den Normalfall abstellen. Die lebensnotwendigen Güter werden nicht im überschaubaren Rahmen auf freundschaftlicher oder nachbarschaftlicher Basis ausgetauscht, sondern an Millionen unterschiedlicher Produktionsorte erstellt und an Millionen unterschiedlicher Konsumorte genutzt. Hier brauchen wir ein Informations-, Anreiz- und Kontrollsystem, das jeweils selbsttätig Angebot und Nachfrage zur Übereinstimmung bringt. Dann muß die einzelwirtschaftliche Ökonomik in die gewinnorientierte Chrematistik übergehen, wenn sie der Gemeinschaft dienen und damit sozial sein soll.

Für diese Welt der arbeitsteiligen Produktion gilt auch, dass sich Handeln immer unter Unsicherheit vollzieht; niemand kann mit Sicherheit die Konsequenzen seines Handelns abschätzen, wenn wir einmal von den Arbitragebewegungen, bei denen der Zeitbedarf minimal ist, absehen. Wenn dies für einzelwirtschaftliche Entscheidungen zutrifft, dann umso mehr für politische Aktionen. *Hans Magnus Enzensberger* (2003, S. 151) hat geradezu „hayekianisch“ formuliert, „daß die gesellschaftliche wie die natürliche Evolution kein Subjekt kennt und daß sie deshalb unvorhersehbar ist; daß wir mithin, wenn wir politisch handeln, nie das erreichen, was wir uns vorgesetzt haben, sondern etwas ganz anderes, das wir uns nicht einmal vorzustellen vermögen.“ Die Belege hierfür sind Legion. Beispielsweise haben sich sozial intendierte Schutzrechte, etwa Kündigungsschutz für bestimmte Gruppen, als unsozial herausgestellt, weil diejenigen, die geschützt werden sollen, nicht mehr in die Arbeitswelt integriert, sondern ausgegrenzt werden. So wie *Aristoteles*’ auf Ethik gründender Staat fundamentalen ethischen Prinzipien widerspricht, wenn er die seiner Ethik widersprechenden empirischen Sachverhalte ausblendet, so ist eine Sozialpolitik unsozial, wenn sie ökonomische Gesetzmäßigkeiten missachtet.<sup>14</sup>

Die hier geführte Diskussion wirft auch ein Schlaglicht auf das Verhältnis von Politik, Ethik und Ökonomie. Da sich bei *Aristoteles* die Staatskonzeption am „gelungenen Leben“ zu orientieren hat, bestimmt die Ethik das politische Leben, das seinerseits die dazu passenden individuellen Verhaltensweisen einfordert und das institutionelle Arrangement entsprechend formt. Das lässt sich auch auf die moderne Demokratie übertragen. Wenn Politiker vom Primat der Politik sprechen, dann meinen sie ja nicht jede beliebige politische Richtung, sondern diejenige, für die sie glauben, das politische Mandat erhalten zu haben. Damit wären nicht allgemeine ethische Prinzipien, sondern eine spezifische Ethik, die Ethik der jeweils Herrschenden, handlungsleitend.

## IX. In der Ordnungspolitik auf den Empiriker setzen

### 1. Aristoteles’ empirische Sätze

Eingangs habe ich gesagt: Was wir von der Ökonomie des *Aristoteles* zu halten haben, können wir besser beurteilen, wenn wir seine grundlegenden Ideen kennen gelernt

<sup>14</sup> Den deutschen Sozialstaat können wir als eine bewusste Zurückdrängung ökonomischer Gesetzmäßigkeiten, also als Dominanz von Politik und Ethik in Form sozialer Gerechtigkeit über die Ökonomie sehen. Inzwischen weiß es auch der „Spiegel“, dass die Konsequenzen unseres Sozialstaates unsozial sind. Der Spiegel (4. Juli 2005) hatte – in Anlehnung an *Franz Werfels* Roman: „Der veruntreute Himmel“ – getitelt: „Die veruntreute Zukunft“. Richtigerweise müsste es heißen: „Die veruntreute Jugend“. Unsere Sozialsysteme sind nach Art eines offenen Kettenbriefes organisiert: Die erste Generation wurde gut bedient, die zweite Generation muß Abstriche machen, die dritte Generation muß schauen, wie sie mit der finanziellen Erblast fertig wird. In Zahlen: Die steuerliche Grenzprogression für die jungen Leistungsträger (alleinstehend) beträgt, wie die Deutsche Bundesbank (Monatsbericht März 2004, S. 22) ausgerechnet hat, 71% (knapp 57% im Jahre 1990); d.h., von einer Lohnerhöhung von 100€ bleiben ihnen gerade noch 29€, und wir hinterlassen ihnen eine implizite Schuldenlast von ca. 275% – gemessen am Bruttoinlandsprodukt –, dem vierfachen Betrag der expliziten Verschuldung von ca. 65%. Das Sozialsystem muß schleunigst wieder nach ökonomischen Prinzipien organisiert werden, damit die „veruntreute Jugend“ nicht den Bettel hinwirft und auswandert.

haben. *Aristoteles* sieht und interpretiert die Welt durch seine von der Ethik bestimmte Perspektive. Doch sind seine Überlegungen das Ergebnis intensiver und umfassender Reflektion, beispielsweise seine Sätze über Entstehung und Funktion des Geldes oder über die friedensstiftende und effizienzsteigernde Institution privaten Eigentums.<sup>15</sup> Insofern ist *Finleys Verdikt* – „there is no economic analysis in Aristotle“ – nicht haltbar. Doch verweigert sich *Aristoteles* einer weitergehenden ökonomischen Analyse, wenn sie sein ethisches System gefährdet. Die Doppelnatur der aristotelischen wie auch der platonischen Konzeption kommt treffend in *Schefolds* (1989, S. 51) Charakterisierung zum Ausdruck: „Die Begründung der ökonomischen Wissenschaften durch ihre Gegner.“ Wir wollen daher nicht den gesamten *Aristoteles* in den Orcus verbannen, sondern bloß den Ethiker, soweit er die Realität ausblendet, und wollen sehen, ob wir aus seinen empirischen Befunden und ethischen Bewertungen individuellen Handelns eine Ordnungspolitik konzipieren können, die sowohl ethischen Standards als auch den Kriterien wirtschaftlicher Effizienz entspricht.

Zunächst ersetzen wir *Aristoteles'* normatives Axiom vom „gelungenen Leben“ durch seinen empirischen Satz (Politik, S. 77; 1252a 3-4): „Denn um dessen willen, was ihnen gut zu sein scheint, thun überhaupt Alle Alles, was sie thun.“ Hierzu gehört auch die Feststellung, dass die Liebe zu sich selbst zu den natürlichen Anlagen des Menschen zählt, und dass bloß die Selbstsucht zu tadeln sei (Politik, S. 171; 1263b 2-5). Wenn wir auf die gesellschaftlichen Konsequenzen dieser Sätze abstellen, so folgt daraus, dass der einzelne Mensch für eine unmittelbare Umgebung und Einrichtung sorgen darf, die ihn und den Menschen, für die er Verantwortung trägt, das Überleben sichert. Daraus folgt, dass er die Früchte urbar gemachter Wildnis und die dazu notwendigen Werkzeuge sein eigen und gegen fremden Zugriff verteidigen darf. So kommen wir mit *John Locke* (1690/1978, S. 45) zu einer naturrechtlichen Begründung des Eigentums. Daraus entwickeln sich im Zeitablauf dezentrale Produktion, Tausch, Informationen über relative Preise, Arbeitsteilung, Märkte, Unternehmen, Banken und Versicherungen.

Immer wenn wir von diesen empirischen Sätzen des *Aristoteles* ausgehen und den Menschen das Recht des Überlebens zugestehen, werden sich Muster wirtschaftlichen Handelns und Austausches herauskristallisieren, die wir Marktwirtschaft oder Kapitalismus nennen können, die natürlich höchst unterschiedlich ausfallen, die aber in allen Ausprägungen einem bestimmten Grundtypus entsprechen, wenn dieser evolverische Prozess sich ohne Gewalteinwirkung von außen vollziehen kann.

Folgen wir *Aristoteles'* empirischen Sätzen, so stehen wir auf dem Fundament einer marktwirtschaftlichen Ordnung. Diese kann aber durchaus nach ethischen Prinzipien geformt werden, die freilich nicht gegen die Prinzipien der menschlichen Eigenliebe und gegen den marktwirtschaftlichen Allokationsmechanismus gerichtet sein dürfen. Damit wird nicht einem marktwirtschaftlichen Fundamentalismus das Wort geredet – es gibt nur den Markt und nichts als den Markt –, sondern dem empirischen Tatbestand Rechnung getragen, dass soziale Intentionen, die den marktwirtschaftlichen Koordinationsprozess außer Kraft setzen wollen, schließlich das soziale Ziel selbst vereiteln, weil sie die produktive Basis für jede soziale Maßnahme schwächen.

15 Vergleichen wir *Aristoteles' Politik* mit *Xenophons* Text (1734/1998) zur Organisation des Landbaus, so er scheinen uns dessen Überlegungen als aneinander gereichte Traktate und Anekdoten.

## 2. Die knappe Ressource „Gemeinsinn“

Auf welche ethischen Prinzipien wollen wir uns stützen, um eine auf individuellen Entscheidungen beruhende Gesellschaft, die sich an der Eigenliebe orientiert, zu einer solchen zu machen, in der auch diejenigen, denen zeitweise oder dauerhaft die Kraft fehlt, mit eigenen Händen das eigene Glück zu schmieden, sich aufgehoben und geborgen fühlen? Dazu wollen wir *Aristoteles'* Axiom ζῶον πολιτικόν aber nicht als Verpflichtung von der Arbeit befreiter Bürger zur Tätigkeit in der Volksversammlung verstehen.<sup>16</sup>

Eine Gesellschaft ist mehr als die Ansammlung von Individuen. Der Mensch als ζῶον πολιτικόν ist dadurch charakterisiert, dass er Gemeinsinn in eine Gesellschaft einbringt – in welcher Form auch immer. Ohne Gemeinsinn kann keine Gesellschaft auf Dauer überleben. Wie füllen wir die Formel? Jemand bringt sich auch dann ein, wenn er keinen unmittelbaren Nutzen daraus zieht; er leistet freiwillig einen Beitrag zu einem Kollektivgut.<sup>17</sup> Widerspricht eine solche Einstellung nicht dem ökonomischen *Pain-pleasure-calculus*? Nicht unbedingt: Der Gemeinsinnige interpretiert „pleasure“ als Werkfreude; er ist zufrieden, dass er seinen Beitrag zur Gewährleistung einer lebenswerten Gesellschaft geleistet hat. Und auch ihm kommt zugute, dass eine Gemeinschaft überlebt und aufblüht.<sup>18</sup> Freilich: Gemeinsinn ist eine knappe Ressource und sie darf nicht überfordert werden, weil die Menschen sich sonst ausgenutzt fühlen. In einer Gesellschaft, in der immer mehr vom Staat über kollektive Umverteilung geregelt wird und die Initiative des einzelnen daher überflüssig scheint, verkümmert die Ressource „Gemeinsinn“. In einer Gesellschaft, die jungen Leistungsträgern die Leistung vergällt, stirbt der Gemeinsinn.<sup>19</sup>

16 Hierfür müssen im übrigen die Teilnehmer auch eine bestimmte physische und psychische Konstitution mitbringen, worüber *Aristoteles* nicht reflektiert hat, vielleicht weil er als aus der Chalkidike zugewandeter „Metöke“ vom Areopag Athens ausgeschlossen blieb.

17 Ein Beispiel hierfür ist das Pferd „Boxer“ aus *George Orwells Animal Farm* (1945/1989). Immer wenn zufällige oder systembedingte Probleme auf der von den Tieren selbstverwalteten Farm auftraten, sagte „Boxer“ zu sich selbst: „I must try harder.“

18 Bei dem Entwicklungsbiologen *Alfred Gierer* lesen wir (2005, S. 126): „Doch haben auch kommunitaristische Strömungen dazu beigetragen, einigen wesentlichen, allgemeineren Einsichten, die allzu sehr in den Hintergrund getreten waren, wieder Geltung zu verschaffen: dass Menschen empirisch mehr Gemeinsinn zeigen, als es rationalen Gewinnoptimierungsstrategien von Individuen entsprechen würde; dass Menschen auch persönliche Befriedigung durch gemeinsinnorientierte Handlungen erfahren; dass das Ausmaß an Gemeinsinn zur Lebensqualität wesentlich beiträgt; dass es variabel ist und der Aktivierung durch Erziehung, Sozialisation, formelle und informelle Anreize und Sanktionen bedarf: Gute Gründe gegen eine Unterforderung von Menschen in Bezug auf Kooperativität und Solidarität.“

19 *Gierer* (2005, S. 127) schreibt, dass moralische Überforderung nicht ansporne, sondern lähme: „Der tiefere Grund dafür dürfte darin liegen, dass moralische Ansprüche nur im Einklang mit internalisierten persönlichen Werten zu realisieren sind, die weder angeordnet noch erzwungen werden können. Dies setzt im Allgemeinen voraus, dass die dabei abverlangten Leistungen auch denjenigen einsichtig sind, die sie erbringen sollen – ein Aspekt, der nach meiner Ansicht in Diskussionen über Prinzipien der Besteuerung erheblich unterschätzt wird.“ – Dies ist eine zentrale ordnungspolitische Erkenntnis. Bei *Wilhelm Röpke* (1958/1966, S. 240) können wir nachlesen: „In der Tat droht die im Einzelnen und seiner Selbstverantwortung liegende geheime Triebfeder der Gesellschaft zu erschlaffen, wenn die Ausgleichsmaschine des Wohlfahrtsstaates sowohl die positiven Folgen einer Mehrleistung wie die negativen einer Minderleistung abstumpft.“

Wissenschaft und Politik müssen gemeinsam nach institutionellen Arrangements suchen, damit die Ressource „Gemeinsinn“ eingebracht und auch im Sinne der Gemeinschaft genutzt werden kann. Ordnungspolitische Kunst muß auf die entsprechenden Rahmenbedingungen zielen. Die Früchte des Gemeinsinns dürfen auch nicht zu lange brauchen, um reif zu werden. Wir können versuchen, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips „überschaubare Regelkreise“ zu entwickeln, in denen der einzelne die Konsequenzen seines sozialen Tuns verfolgen und sich an Erfolgen freuen oder aus Misserfolgen lernen kann. Ganz entscheidend ist natürlich, dass das in der Familie eingeübt wird. Hier kann man darauf einwirken, dass sich Menschen für das Gemeinwesen verantwortlich fühlen. Aber generell gilt – das hat uns der Empiriker Aristoteles gesagt –: Wenn der einzelne über das, was er erarbeitet hat, immer weniger verfügen kann, dann hat er auch immer weniger Interesse, sich um das Gemeinsame zu kümmern.

### 3. Die Werkfreude: Etwas um der Sache willen tun!

Erinnern wir uns an *Aristoteles'* wunderbaren Satz: Die Aufgabe des Arztes ist Heilen und nicht Geld Verdienen. Ein Verhalten, das aus der guten Leistung Befriedigung schöpft, wollen wir „Werkfreude“ nennen. Damit ist nicht gesagt, dass gute Ärzte nicht gutes Geld verdienen sollen; nur die wenigsten werden auf Dauer gute Ware liefern, heilen oder sich engagieren wollen, wenn sie andere für schlechtere Arbeit besser belohnt sehen. Keine Gesellschaft, die hauptsächlich auf Idealismus setzt, kann ordnungsgemäß und voraussehbar funktionieren, weil einzelne, wenn sie ihren Idealismus ausgenutzt sehen, den „Bettel“ hinwerfen. Es mag auch zunächst überraschend klingen, dass dezentrale Entscheidungsfindung und die Koordination über den Wettbewerb die Werkfreude fördern. Das dem entgegengesetzte Prinzip, Unterordnung und Erfüllung vorgegebener Aufgaben, erstickt die Eigeninitiative und unterdrückt damit das Erlebnis der Werkfreude. Für *Joseph Schumpeter* ist die Werkfreude ein zentrales Handlungsmotiv seiner dynamischen Unternehmer, die nicht um des unmittelbaren Gelderwerbs wegen ihre Innovationen wagen, sondern die auf das Werk, das sie meist gegen den Widerstand ihrer unmittelbaren Umgebung erstellen, stolz sein wollen. *Schumpeter* (1912/1988) spricht ausdrücklich von den „nicht-hedonischen“ Handlungsantrieben.<sup>20</sup> Auch diese Eigenschaft lässt sich am besten im Rahmen einer Familie ausbilden, wenn der einzelne lernt, Pflichten zu übernehmen, und so erfährt, dass er auf diese Art und Weise unmittelbar zum Gedeihen der Familie, zur Verschönerung der Feste beiträgt und zugleich seine eigenen Fähigkeiten erprobt und ausbildet. So erlebt er auch den persönlichen Erfolg. Die Anerkennung seiner Umgebung sind Dank und Ansporn zugleich.

<sup>20</sup> *Schumpeter* (1912/1988, S. 137 f. und 142) skizziert die Einstellung dynamischer Unternehmer besonders anschaulich: „Die Männer, die die moderne Industrie geschaffen haben, waren ‚ganze Kerle‘ und keine Jammergestalten, die sich fortwährend ängstlich fragten, ob jede Anstrengung, der sie sich zu unterziehen hatten, auch einen ausreichenden Genußüberschuß verspreche. Wenig haben sie sich um die hedonischen Früchte ihrer Taten gekümmert. Von Anfang an bestand für sie keine Absicht, sich des Erworbenen müßig zu erfreuen, nicht dazu haben sie gelebt. Solche Männer schaffen, weil sie nicht anders können. ... Das erste Moment, die Freude am Neugestalten, am Schaffen neuer Formen der wirtschaftlichen Dinge ruht auf ganz denselben Grundlagen wie das schöpferische Tun des Künstlers, des Denkers oder des Staatsmannes.“

#### 4. „Wenn das Gesetz es kappt und stutzt“

Wir erinnern uns: *Aristoteles* will die Bürger nicht zum absoluten Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zwingen, sondern aus den vielen Einzelstimmen eine Symphonie erklingen lassen. Freilich sagt er uns nicht, wie er sich das vorstellt. Doch können wir seiner Intention entnehmen, dass er an ein Arrangement gedacht hat, das von der Eigenliebe inspirierte und an der Eigenliebe orientierte Handlungen im Sinne eines gemeinsamen Besten lenken sollte. Wenn wir das aus *Aristoteles'* Symphonie ableiten dürfen, dann begeben wir uns in die Nähe von *Smiths* „unsichtbarer Hand“, die individuelles Vorteilstreben in gesellschaftliche Wohlfahrt wandelt, ohne daß der einzelne Akteur es weiß oder bewußt anstrebt. Dann haben wir auch die Verbindung zwischen dem Ethiker *Aristoteles* und dem Zyniker *Mandeville*. Ein zentraler, aber zu wenig beachteter Satz aus der „Bienenfabel“ (1714/1980, S. 92) lautet:

„Stammt nicht des edlen Weines Saft  
 Von einem garstig dünnen Schaf?  
 Der, wenn man ihn nicht sorgsam pflegt,  
 Bloß nutzlos wuchert und nichts trägt,  
 Doch dessen Frucht uns Lust bereitet,  
 Wenn man ihn bindet und beschneidet.  
 Genauso uns das Laster nutzt,  
 Wenn das Gesetz es kappt und stutzt.“

Nicht Unterdrückung individuellen Wollens und Strebens, sondern dessen gemeinwohlorientierte Steuerung muß die Maxime ordnungspolitischer Kunst sein: „Wenn das Gesetz es kappt und stutzt.“ Natürlich konnten wir bloß die Skizze einer freiheitlichen und zugleich sozialen Ordnung liefern. Sie ließe sich beliebig ausmalen und vertiefen. Mir kam es darauf an, den Blick dafür zu schärfen, dass wir in Zukunft bei ordnungspolitischen Entwürfen nicht vom Konzept des „gelungenen Lebens“ des Ethikers *Aristoteles* starten sollten, sondern von den Prinzipien des Empirikers *Aristoteles*.

#### Literatur

- Adler, Georg (1899), *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig.
- Aristoteles (1879/1992), *Politik. Griechisch und Deutsch*, hg. von Franz Susemihl, Erster Teil: Text und Übersetzung, Leipzig. – Faksimile-Ausgabe in der von Bertram Schefold herausgegebenen Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.
- Aristoteles (2001), *Die nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch*, übersetzt von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf und Zürich.
- Beutter, Friedrich (1989), Thomas von Aquin (1224/5-1274), in: Joachim Starbatty (Hg.), *Klassiker des ökonomischen Denkens I*, München.
- Enzensberger, Hans Magnus (2003), Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang, in: ders., *Nomaden im Regal, Essays*, Frankfurt a. M.
- Finley, Moses I. (1987), Aristotle (384 – 322 BC), *The New Palgrave. A Dictionary of Economics, Vol. I*, London and Basingstoke.
- Gierer, Alfred (2005), *Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource Gemeinnutz*, Würzburg.

- Höffe, Otfried (1995), *Einführung, Aristoteles, die Nikomachische Ethik*. Klassiker Auslegen. Herausgegeben von Otfried Höffe, Bd. 2, Berlin.
- Issing, Otmar (1992), *Aristoteles – (auch) ein Nationalökonom*, Vademecum zu einem Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens. Kommentarband zur Faksimile-Ausgabe von Aristoteles' Politik, S. 95-125.
- Kautz, Julius (1860), *Die geschichtliche Entwicklung der National-Oekonomie und ihrer Literatur*, Wien.
- Kraus, Oskar (1905), Die aristotelische Werttheorie in ihren Beziehungen zu den Lehren der modernen Psychologenschulen, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 61, S. 573-592.
- Locke, John (1690/1978), *Two Treatises of Government*, London u. a.
- Mandeville, Bernard (1714/1980), *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, London. Deutsche Übersetzung: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, Frankfurt a. M.
- Morus, Thomas (1518/1960), *DE OPTIMO REI[PUBLICAE] STATU DEQUE Nova insula Utopia*, Basel, übersetzt von Klaus J. Heinisch, Der utopische Staat, Rowohlt Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Philosophie des Humanismus und der Renaissance, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg.
- Oncken, Wilhelm (1870), *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen* (erste Hälfte), Leipzig.
- Orwell, George (1945/1989), *Animal Farm. A Fairy Story*, London.
- Platon (1958), Politeia (Der Staat), in: *Platon, Sämtliche Werke 3*: Phaidon, Politeia, Rowohlt Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griechische Philosophie, Bd. 4, Hamburg.
- Platon (1959), Nomoi (Die Gesetze), in: *Platon, Sämtliche Werke 6*.
- Popper, Karl R. (1945/1992), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, 1992, 7. Aufl., Tübingen.
- Röpke, Wilhelm (1958/1966), *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, 4. Aufl., Erlenbach-Zürich und Stuttgart.
- Salin, Edgar (1967), *Politische Ökonomie. Geschichte der wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart*, 5. Aufl., Tübingen und Zürich.
- Schefold, Bertram (1989), Platon (428/427-348/347) und Aristoteles (384-322), in: Joachim Starbatty, *Klassiker des ökonomischen Denkens I*, München.
- Schumpeter, Joseph A. (1912/1988), *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig, Faksimile-Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.
- Sen, Amartya (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford.
- Smith, Adam (1759/1986), *The Theory of Moral Sentiments*, London. – Faksimile-Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.
- Smith, Adam (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, Chicago.
- Starbatty, Joachim (1976), Die „Utopia“ des Thomas Morus – ihre wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Konsequenzen, *ORDO*, Bd. 27, S. 14-28.
- Surtz, Edward, S.J./J.H. Hexter (1965), *The Complete Works of ST. THOMAS MORE*, Volume 4, New Haven und London.
- Xenophons „Oikonomikos“ (1734/1998), *Oder Xenophon vom Haus-Wesen*, aus der griechischen in die deutsche Sprache übersetzt von Barthold Henrich Broda, dem jüngeren, Hamburg, Faksimile-Edition „Klassiker der Nationalökonomie“, Düsseldorf.

## Zusammenfassung

In *Aristoteles'* bestem Staat ist die Wirtschaft an politischen Vorgaben ausgerichtet, die ihrerseits ethisch determiniert sind. *Aristoteles* bemüht sich um empirische Absicherung, soweit diese mit seinen ethischen Axiomen konform geht. Bei der Zurückweisung der platonischen Weiber- und Kindergemeinschaft sowie des „aristokratischen“ Besitzkommunismus läßt er sich von der empirisch erfahrbaren Kollektivgutproblematik lei-