Über den "Sinn" sozialer Institutionen

Autor(en): **Hayek, F.A.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **36 (1956-1957)**

Heft 7

PDF erstellt am: **31.07.2021**

Persistenter Link: http://doi.org/10.5169/seals-160570

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

als die Benützung der über das ganze Land angelegten gut gesicherten Reserven.

Es ist wohl beinahe selbstverständlich, daß die taktische Luftwaffe und die Luftverteidigung große Aufmerksamkeit verdienen, ohne daß man die unerfüllbare Forderung stellen kann, die Schweiz müsse mit eigenen Mitteln eine Luftüberlegenheit und einen sicheren Luftraum erfechten.

Eine Reorganisation der schweizerischen Landesverteidigung braucht sicher nicht das Abstandnehmen von alten, bewährten Grundsätzen mit sich zu bringen. Wohl werden die finanziellen Opfer vergrößert werden müssen, aber wer den Budgetanteil für die Landesverteidigung des freiheitsliebenden und gleichzeitig im Wohlstand lebenden Schweizervolkes mit demjenigen anderer Länder vergleicht, wird sicher nicht behaupten können, daß eine Erhöhung unmöglich sei.

ÜBER DEN «SINN» SOZIALER INSTITUTIONEN

VON F. A. HAYEK

Vor gar nicht so langer Zeit hätte der Titel dieses Aufsatzes sofort den Verdacht eines gewissen Obskurantismus hervorgerufen, und ich wäre nicht überrascht, wenn er auch heute noch bei manchen Unbehagen und Mißtrauen erregte. Vielleicht schützt mich davor auch nur die Zweideutigkeit des Ausdruckes «Soziale Institutionen», den ich im Titel verwendete. Denn der Gegenstand dieses Aufsatzes sind nicht die bewußt geschaffenen Einrichtungen der Gesellschaft, sondern vielmehr jene ohne Absicht entstandenen Bildungen wie Moral, Sitte, Sprache und der Markt, deren Entstehen und Funktionieren zu erklären der eigentliche Gegenstand aller sozialwissenschaftlichen Theorie ist. Wie aber, so mag der Leser mit einem gewissen Recht fragen, kann etwas, das nicht von menschlichem Verstand bewußt geschaffen wurde, einen *Sinn* haben? In der strikten Bedeutung des Wortes, wie sie etwa Max Weber mit dem Ausdruck *gemeinter Sinn* untersucht, können sie in der Tat keinen Sinn haben, denn wenn sie niemand bewußt geschaffen hat, so kann auch niemand etwas mit ihnen gemeint haben.

Die Sprache macht es aber fast unvermeidlich, etwas loser und ungenauer von einem «Sinn» bei manchen Erscheinungen auch dann zu sprechen, wenn wir damit nicht sagen wollen, daß ihnen ein schaffender Geist einen Sinn beigemessen hat. Daß wir z. B. irgend etwas Vernünftiges damit meinen, wenn wir sagen, daß ein Sprachgebrauch oder die Übungen einer Sitte einen guten Sinn hat, wird kaum jemand bestreiten, obwohl wir damit gewiß nicht den Sinn oder Zweck meinen, den irgend ein «Erfinder» dieses Gebrauchs mit ihm verbunden hat. Aber *was* wir eigentlich damit meinen, ist viel schwerer zu sagen. Es ist ähnlich wie in der Biologie, wo gewohnheitsmäßig von dem «Zweck» oder der Funktion eines Organs u. dgl. gesprochen wird, obwohl der Biologe natürlich genau weiß, daß das im wörtlichen Sinn nicht richtig ist und der Gebrauch solcher Ausdrücke eine gewisse Gefahr in sich birgt. Und doch kann er diese «teleological shorthand», wie es Julian Huxley einmal nannte, nicht entbehren. Bei den biologischen Organismen ist es jedoch noch verhältnismäßig leicht zu sehen, in welchem Sinn die Teile oder Organe «einem Zweck dienen», wie wir sagen, nämlich in dem Sinn einer Förderung des Fortbestandes des Individuums oder der Spezies.

Bei den gewachsenen, nicht geschaffenen sozialen Bildungen ist es meist viel schwerer, klar zu machen, was wir meinen, wenn wir von ihrem «Sinn» sprechen, da wir damit meist auf etwas hinweisen, das wir nur sehr unvollkommen kennen oder sogar nur vermuten. Wenn sich so ein Gebilde bewährt und erhalten hat, so besteht eine gewisse Präsumtion — keineswegs Gewißheit —, daß es den Menschen irgendwie zur Erreichung ihrer Ziele geholfen hat, auch wenn es nicht bewußt dazu geschaffen wurde. Die Entwicklung solcher Gebilde bedeutet eine gewisse Anpassung, es ist eine gewisse Erfahrung des Menschengeschlechts in ihnen niedergelegt, von der wir Nutzen ziehen, ohne diese Erfahrung selbst gemacht zu haben oder auch nur wirklich zu wissen, worin diese Erfahrungen vieler Generationen bestanden haben.

Unser ganzes Denken ist, seiner Natur nach, so völlig auf das beschränkt, was wir wissen, daß es einer ganz gewaltigen Anstrengung unserer Einbildungskraft bedarf, um uns klar zu machen, wie das ganze Funktionieren unserer Zivilisation, unser ganzes Leben in viel höherem Maß von Umständen bestimmt wird, die wir nicht kennen und die zum großen Teil niemand kennt. Wenn man anfängt, sich darüber Rechenschaft zu geben, einen wieviel größeren Teil der unser Leben beeinflussenden Faktoren wir *nicht* kennen, so wird man sich bewußt, daß unsere Unwissenheit, unsere Unkenntnis der meisten konkreten Dinge, die den Gang der Welt um uns bestimmen, eigentlich als die wichtigste aller sozialen Tatsachen in jeder Diskussion sozialer Erscheinungen eine zentrale Rolle spielen sollte. Aber

über unser Unwissen haben wir der Natur der Sache nach nicht viel zu sagen, wenn es auch nicht zutrifft, wie es zuerst scheinen möchte, daß wir darüber gar nichts sagen können. Natürlich können wir nicht über Dinge reden, von denen wir gar nichts wissen. Aber es hat durchaus Sinn zu sagen, daß wir über dies oder jenes, von dessen Existenz wir wissen, bestimmte Fragen nicht beantworten können; durch Formulierung solcher Fragen können wir wenigstens den Bereich dessen abgrenzen, was wir nicht wissen. Wenn wir das systematisch versuchen, wird uns erst bewußt, daß wir in einem solchen Ozean von Unwissen leben, daß es wie ein Wunder erscheint, daß wir uns in der Welt überhaupt mit einigem Erfolg zurechtfinden. So ein Versuch wäre nicht die schlechteste Vorbereitung für das, was ich besprechen will, oder für die Behandlung sozialwissenschaftlicher Probleme überhaupt.

Das würde aber mehr Raum in Anspruch nehmen als mir zur Verfügung steht, und für unsere Zwecke ist es nützlicher zu fragen, in welchen Formen wir Wissen besitzen, oder besser, wie wir die mannigfaltige Erfahrung verwerten, die das Individuum und das menschliche Geschlecht als solches erworben hat. Wenn wir von *Wissen* sprechen, denken wir zunächst nur an explizites Wissen, an ausdrückliche Kenntnisse, die wir ohne Schwierigkeiten in Worten formulieren und einander mitteilen können. Die herrschende Auffassung der letzten 300 Jahre, die man als Rationalismus oder Intellektualismus bezeichnen kann und die nur «klare und deutliche Ideen» als wirkliches Wissen gelten lassen wollte, hat dazu geführt, daß die zahlreichen anderen Formen, in denen wir erfolgreich Erfahrung verwenden, wenig Beachtung gefunden haben. In einer modernen Zuspitzung geht das so weit, daß überhaupt nur mehr das präzise Wissen der Wissenschaft als Wissen gezählt wurde. Der hochbegabte und früh verstorbene Cambridger Philosoph Frank Ramsay hat das einmal in den Worten ausgedrückt: «There is nothing to know except science [1]).»

Man kann natürlich niemandem verbieten, «Wissen» oder «Kenntnisse» so eng zu definieren. Aber das erschöpft dann gewiß nicht alle die Arten und Weisen, in welchen der Mensch seine Erfahrung verwertet und sich mehr oder weniger erfolgreich seiner Umgebung anpaßt. Was wir gewöhnlich als wissenschaftliche Kenntnisse bezeichnen, ist nicht das einzige Wissen, das uns in der Verwirklichung unserer Wünsche hilft; sobald man auf die anderen Arten des Wissens hinweist, ist das so offenkundig, daß es kaum jemand bestreiten dürfte. In erster Linie wären natürlich die allgemeinen Sätze der Wissenschaft nutzlos ohne die Kenntnis von konkreten Um-

[1]) F. P. Ramsay, The Foundations of Mathematics, Cambridge 1925, S. 287.

ständen von Zeit und Ort; daher ist dieses konkrete Wissen, daß das eine da und das andere dort zu finden ist, von höchster Wichtigkeit. Aber es ist gewiß nicht in seiner Gesamtheit systematisch zusammengefaßt und kann nicht als Wissenschaft bezeichnet werden. Es ist Wissen, das seiner Natur nach unter die Menschen verteilt ist, von dem jeder von uns Stücke besitzt, die niemand anderer hat. Das ist so selbstverständlich, daß es nur seiner Selbstverständlichkeit halber selten erwähnt und manchmal deshalb vielleicht sogar vergessen wird, und ich will mich daher dabei nicht länger aufhalten. Fast dasselbe gilt für das Wissen, das nicht direkt Wissen über die Welt ist, sondern nur Wissen, wie und wo die Antwort auf bestimmte Fragen zu finden ist. Ein sehr großer Teil der Fähigkeit jedes Wissenschafters oder Gelehrten besteht in diesem Sinn nicht aus bestimmten Wissen, sondern in der Fähigkeit oder Technik, sich das Wissen zu beschaffen, das er jeweils braucht. Ein Großteil des sogenannten heutigen Wissens der Menschheit ist wahrscheinlich keinem lebenden Menschen wirklich bekannt, sondern bloß jenen verfügbar, die wissen, wo sie es finden. Auch das braucht man wohl nur zu erwähnen, um die Wichtigkeit solchen «Wissens» jedermann bewußt zu machen.

Bevor ich auf die anderen Arten, in denen wir die Erfahrung der Vergangenheit verwenden, eingehe, auf die es mir vor allem ankommt, möchte ich noch kurz betrachten, was alles in dem wissenschaftlichen oder theoretischen Wissen eingeschlossen ist. Denn die Musterbeispiele aus den exakten oder physikalischen Wissenschaften, an die wir da zunächst denken, legen eine allzu enge Interpretation nahe, und es wird später für uns von Wichtigkeit sein, zu verstehen, daß auch das wissenschaftliche Wissen sehr vieler Abstufungen fähig ist.

Die enge Interpretation wissenschaftlicher Kenntnis, von der ich spreche, drückt sich in der Ansicht aus, daß es das Kennzeichen aller Wissenschaft sei, daß sie zur Voraussage und Beherrschung der Ereignisse führt. Unter echter Voraussage wird dabei gewöhnlich nur die Vorhersage genau definierter Vorgänge an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit betrachtet. Die physikalischen Wissenschaften entsprechen in hohem Maß diesem Ideal. Aber an sich ist es für die Nützlichkeit eines wissenschaftlichen Satzes keineswegs notwendig, daß er zur positiven Voraussage bestimmter Ereignisse führt. Zwischen einer positiven Voraussage und einer, wie wir es nennen können, negativen Voraussage besteht nur ein gradueller Unterschied; und eine in diesem Sinn bloß negative Voraussage, z. B., daß wir auf einer bestimmten Wanderung kein Wasser finden werden, kann wichtiger sein als viele positiven Voraussagen. Und wenn, wie Prof. Popper klar gemacht hat, alle wissenschaftlichen Gesetze we-

sentlich den Charakter von Verboten haben [2]), dann bedeutet ja auch eine spezifische positive Voraussage eigentlich nur, daß wir durch Ausschließen so vieler Möglichkeiten das zu Erwartende so weit eingeschränkt haben, daß wir es als ein einzigartiges Ereignis betrachten.

Das ist aber, wo es sich um sehr komplexe Erscheinungen handelt, oft nicht möglich. Bei diesen können wir oft nicht nur nicht genug Fälle der gleichen Art beobachten, um strenge Regelmäßigkeiten festzustellen, sondern wir sind auch nicht fähig, im Einzelfall alle relevanten Variablen zu beobachten oder diese Vielheit von Faktoren völlig zu übersehen. In solchen Fällen lehrt uns die Erfahrung nur, daß, wenn wir a, b, c, d beobachten, entweder x oder y oder z die Folge sein wird. Es wird uns bestenfalls gelingen, sehr vereinfachte Modelle von Erscheinungen dieser Art zu konstruieren, die uns sagen, warum ein Mechanismus oder ein kausales System dieser Art gewisser Verhalten, aber nicht bestimmter anderer Verhalten fähig ist. Und wenn wir dann in der Wirklichkeit komplexe Erscheinungen beobachten, die so ablaufen, wie wir es von einem Mechanismus bestimmter Art erwarten dürfen, so werden wir oft mit Erfolg schließen, daß wir von diesem Mechanismus nur gewisse weitere Vorgänge erwarten dürfen und nicht andere. Wenn wir z. B. das Prinzip eines Uhrwerks oder den Mechanismus der Vererbung kennen, so können wir daraus ableiten, was für einen Bereich von Erscheinungen dieser Mechanismus hervorbringen kann und welche nicht. Auch das sind Voraussagen und oft sehr nützliche Voraussagen. Aber sie sehen ganz anders aus als die spezifischen Voraussagen etwa der Physik und werden darum oft nicht einbezogen, wenn wir an wissenschaftliche Kenntnisse denken. Ich habe sie im Augenblick nur erwähnt, um klar zu machen, was wir in wissenschaftliches Wissen einschließen müssen und werde später darauf zurückkommen müssen.

Jetzt muß ich mich aber den Formen der Verwertung jener Erfahrungen zuwenden, die nicht in explizitem Wissen ihren Ausdruck finden und die wir nicht einander mitteilen können, indem wir sagen, daß dies oder jenes so ist, die aber doch in unserem Handeln ihren Niederschlag finden. Die deutsche Sprache gibt uns da einen wichtigen Fingerzeig mit ihrer Unterscheidung zwischen Wissen und Können. Ich *kann* eine Sprache, ich *kann* ein Instrument handhaben oder sonst verschiedenes machen oder tun. Das heißt noch lange nicht, daß ich *weiß,* wie ich mich dabei verhalte, d. h., daß ich jemandem anderen auf seine Frage erklären könnte, wie ich meinen Erfolg zustande bringe. Das Kind, das seine Muttersprache mühelos beherrscht, hat natürlich keine Ahnung von den ungemein komplizierten Regeln, die es dabei

---

[2]) Karl Popper, Die Logik der Forschung. Wien 1935.

befolgt. Der erfahrene Kletterer oder Skiläufer ist sich gewöhnlich wenig bewußt, in welcher Weise er sich erfolgreich dem Gelände anpaßt. Nichtsdestoweniger ist in allen diesen Fällen das Verhalten den Umständen in einer Weise angepaßt, daß wir mit Recht davon sprechen können, daß dabei «Wissen» oder Erfahrung verwendet wird, von denen der Handelnde nicht wirklich *weiß*, daß er es besitzt.

Am relativ leichtesten lassen sich diese Umstände in bezug auf die Sprache zeigen, wo auch die neuere Forschung am meisten dazu beigetragen hat, ihr Verständnis zu fördern [3]). Das wichtige ist hier, daß wir uns nicht nur der Sprache bedienen lernen, ohne wirklich zu *wissen*, was für komplizierte Regeln wir ständig anwenden — es so wenig wissen, daß die Regeln, die jedes Kind richtig zu gebrauchen weiß, erst von den Grammatikern entdeckt werden mußten —, sondern daß wir mit der Sprache sehr viel Wissen über die Welt erwerben, Wissen, das gewissermaßen in der Sprache enthalten ist und uns, ohne daß wir es formulieren könnten, ständig leitet, wenn wir in der Sprache denken oder sprechen. Daß uns die Sprache oft irreführt, ist natürlich oft betont worden. Aber viel öfter hilft uns der erlernte Gebrauch der Sprache, uns in der Welt, in der wir leben, zu orientieren, hilft uns, gewissermaßen automatisch viele Probleme zu lösen, ohne daß wir wirklich erklären könnten, wie wir zu dieser Lösung kommen; das wird nicht so leicht gesehen.

Ich denke dabei nicht nur und nicht einmal hauptsächlich an das Wissen, das im Vokabular jeder Sprache enthalten ist, obwohl auch das von beträchtlicher Wichtigkeit ist. Denn es ist keineswegs selbstverständlich, daß sich die Dinge und Ereignisse gerade so gruppieren, wie wir sie mit gleichen oder verschiedenen Namen belegen; in der Zusammenfassung an sich verschiedener Dinge unter demselben Namen oder einer verschiedenen Benennung liegt schon viel Erfahrung verborgen. Wir lernen zwar die verschieden benannten Dinge zu erkennen — oft ohne wirklich zu wissen, wann wir die eine oder die andere Bezeichnung gebrauchen —, aber warum *diese* Unterscheidungen wichtig sind, warum wir auf gewisse Eigenschaften achten lernen und auf andere nicht, wissen wir nicht. *Daß* wir es tun und daher nur auf das «X» genannte das über «X» gelernte anwenden, bedeutet, daß wir bereits mit einem Vorrat von Wissen beginnen, den wir aus der Sprache entnehmen. Das Eskimokind, das ein halbes Dutzend Worte für die verschiedenen Arten der Naturerscheinung kennt, die wir einfach «Schnee» nennen, ist damit schon in einer ganz anderen Weise geschult, relevante Unterscheidungen zu machen als wir. Der Azteke wiederum, der für

---

[3]) Siehe insbesondere E. Sapir, Selected Writings in Language, Culture and Personality, hg. von D. Mandelbaum. University of California Press 1949.

Kälte, Eis und Schnee nur ein Wort hat, ist entsprechend schlechter dran als wir.

Mindestens ebenso wichtig wie das Vokabular ist aber die Struktur jeder Sprache, die vielleicht in noch höherem Maße Theorien über die Welt in sich schließt, deren sich der Gebraucher dieser Sprachen ständig bedient, ohne sich ihrer bewußt zu sein. Da wir fast alle nur Sprachen eines Typs, nämlich des indo-europäischen, kennen, deren Strukturen außerordentlich ähnlich sind, so ist es uns kaum bewußt, wie sehr Sprachen in ihrer Struktur verschieden sein können. Es scheint uns, daß die Sprache so sein muß wie alle Sprachen, die wir kennen, weil sie dieselbe Welt beschreiben. Aber solche Unterscheidungen wie zwischen Dingen und Ereignissen, Substantiv und Verb, Subjekt und Prädikat, Substanz und Form, Dinge und die Beziehungen zwischen ihnen, sind nicht in der Welt als solche gegeben: es ist vielmehr unsere Sprache, die uns lehrt, die Welt in dieser besonderen Art zu zerlegen. Nicht alle Sprachen kennen diese Unterscheidungen, und doch gelingt es ihnen, die Welt ausreichend zu beschreiben. Das Studium der Indianersprachen, die untereinander größere Verschiedenheiten aufweisen, als sie etwa zwischen dem Deutschen und dem Hebräischen bestehen, hat uns gelehrt, wie außerordentlich viele Möglichkeiten es gibt, die Erfahrungswelt zu beschreiben — oder ich hätte vielleicht nicht sagen sollen, *die* Erfahrungswelt, denn wie wir die Welt erfahren, hängt in weitem Maß davon ab, durch welche Sprache wir sie betrachten. In einer Sprache, die den Unterschied zwischen Substantiv und Verbum nicht kennt oder die von Dingen, die nicht gleichzeitig vorkommen können, wie Tagen, keinen Plural bilden kann, sieht die Welt ganz anders aus als in unserer; eine solche Sprache führt sehr oft zu — richtigen oder falschen — Schlüssen, zu der unsere nicht führt. Es gibt z. B. eine Indianersprache, die keine Ausdrücke wie Zeit, Beschleunigung u. dgl. hat und die darum zwar nicht von der Simultanität von Ereignissen sprechen kann, aber doch keine Schwierigkeiten hat, die physische Welt zureichend zu beschreiben. Ihr Hauptmittel dazu ist ein unglaublicher Reichtum von Ausdrücken, um zwischen Intensitäten von Vorgängen zu unterscheiden, ein Reichtum, von dem wir keine Vorstellung haben. Ich glaube, es gibt eine Sprache — oder sie wäre zumindestens vorstellbar —, in der es keinen Ausdruck gibt, der unserem kausalen «weil» entspricht. Denn in diesem kleinen Wörtchen «weil» und in «warum» liegt natürlich eine ganze Naturphilosophie verborgen, in der *wir* notwendig denken, die aber sicher nicht im Wesen der Natur liegt.

So interessant diese Dinge sind, ich darf mich nicht zu lange bei der Sprache aufhalten, die ja hier nur *ein* Beispiel für eine viel allgemeinere Erscheinung sein soll. Was ich von der Sprache

sagte, daß nämlich in ihr Erfahrung verborgen liegt, die wir benützen, ohne sie zu kennen, gilt natürlich für sehr viele andere Dinge. Es gilt vor allem für alle Werkzeuge und Hilfsmittel des täglichen Lebens. Niemand kennt wahrscheinlich alle die Gründe, die dazu geführt haben, dem Hammer, der Schere oder der Schaufel gerade die heute allgemein übliche Form zu geben. Erst in neuerer Zeit hat man begonnen, die in den Dingen angesammelte Erfahrung von Generationen durch systematisches Studium zu ersetzen.

Was von den materiellen Gebrauchsgegenständen gilt, trifft natürlich auch auf die Gebräuche und Gepflogenheiten des sozialen Lebens, auf Tradition, Sitte und Moral und die Regeln des Rechts zu. Auch sie sind zum großen Teil nicht bewußt geschaffen oder erfunden worden, sondern entstanden; auch bei ihnen wissen wir meist nicht, warum sie so sind und ob und welchen Nutzen wir aus ihrer besonderen Form ziehen. Auch in ihnen ist oft viel Erfahrung der Vergangenheit niedergelegt, die wir benützen, ohne sie zu kennen; diese Erfahrung findet ihren Niederschlag in diesen in einem Auswahlprozeß erhalten gebliebenen erfolgreichen Gebräuchen und bildet einen wesentlichen Bestandteil dessen, was wir unsere Zivilisation nennen.

Das Verständnis dieser Erscheinungen hat sehr darunter gelitten, daß ihre Beurteilung Gegenstand politischer oder weltanschaulicher Gegensätze wurde. Diejenigen, die sich ihrer Wichtigkeit am meisten bewußt waren, waren zumindest auf dem Kontinent meist konservative und autoritäre Denker, wie Bonald und de Maistre in Frankreich, Justus Möser und andere in Deutschland, die von der kollektiven Erfahrung der Menschheit wohl viel sprachen, gelegentlich sogar, namentlich in bezug auf die Rolle der Sprache, erstaunliche Einsichten bewiesen, aber im ganzen diese Dinge doch als ein unverständliches Mysterium darstellten, an dem es frevelhaft wäre, zu rühren, so daß zum Schluß ihre ganze Argumentation auf Einwände gegen jede Neuerung hinauslief.

Das hatte unglücklicherweise zur Folge, daß unter den fortschrittlich Gesinnten der ganze Problemkreis in Mißkredit geriet. Ein gewisser übertriebener Rationalismus oder vielleicht besser Intellektualismus, der besonders auf dem Kontinent die fortschrittlichen liberalen und demokratischen Bewegungen beherrschte, führte dazu, daß in diesen Kreisen alle jene Bemühungen als Humbug abgetan und nicht ernst genommen wurden — eine tragische Entwicklung, denn niemand hätte an der Bedeutung spontan gewachsener Bildungen größeres Interesse nehmen sollen als die, welche alle ihre Hoffnungen auf die wohltätigen Wirkungen der Freiheit setzten. Tatsächlich hat aber jener falsche Rationalismus, von dem sie sich leiten ließen, sie verhindert, anzuerkennen, daß etwas anderes als

die bewußte Vernunft — jenes Wissen, das wir willkürlich beherrschen — in der Organisation der Gesellschaft eine wohltätige Rolle spielen könne. Daß irgend eine soziale Bildung unabhängig von dem Zweck, für den sie etwa geschaffen wurde, einen nützlichen und vielleicht unentbehrlichen Dienst leisten könne, wurde als Aberglaube zurückgewiesen, und diejenigen, die etwa im Automatismus des Marktes (wo diese Dinge zuerst untersucht wurden) eine vorteilhafte und doch von keiner menschlichen Vernunft geleitete Steuerung der menschlichen Tätigkeit sahen, wurden als Apologetiker des Bestehenden abgetan. Wie diese Einstellung schließlich fast mit Notwendigkeit zum Sozialismus und der Planwirtschaft führte, habe ich bei anderen Gelegenheiten zu zeigen versucht und will es hier nicht weiter besprechen [4]).

Während aber in der Nationalökonomie alle solche Vorstellungen wie Adam Smiths «unsichtbare Hand», die ohne Wissen der Menschen ihre Tätigkeit wohltätig regelt, durch Generationen hindurch mit einer Art Tabu belegt wurden, haben andere Sozialwissenschaften, die sich mit weltanschaulich neutraleren Gebieten befaßten, besonders die Linguistik und die Anthropologie, hier große Fortschritte gemacht. Wir wissen heute, daß die Rolle, die soziale Bildungen im Leben der Menschheit spielen, wenig oder gar nichts mit dem zu tun hat, was die handelnden Menschen mit ihnen meinen.

Wir wissen heute z. B., daß wir nicht im Geiste des naiven Rationalismus des 19. Jahrhunderts solche Begriffe wie den des «Naturrechts» oder des «eingeborenen Rechtsgefühls» einfach als metaphysische Spekulationen ansehen und uns auf das Studium der Regeln positiven Rechts beschränken können, sondern daß wir die letzteren nur gegen einen Hintergrund eines oft unbewußten Rahmenwerks von Vorstellungen und Begriffen verstehen müssen, die sich gar nicht so sehr von dem unterscheiden, was man einmal als Naturrecht bezeichnete. Es hat sich insbesondere als unberechtigt, wenn nicht sogar verderblich erwiesen, daß es in den letzten hundert Jahren üblich war, alle moralischen Regeln, die wir nicht durch einen bekannten Zweck rechtfertigen können, als «bloße Gewohnheiten», «sinnlose Gebräuche» zu betrachten. Der große Kampf gegen den Aberglauben, den der Rationalismus führte, hat in eigenartiger Weise zu einem neuen Aberglauben geführt. Dieser Kampf war natürlich gerechtfertigt, soweit er sich gegen alle Meinungen richtet, die sich als falsch erwiesen hatten. Aber zwischen dem Bestreben, nichts Falsches zu glauben und dem Bestreben, nichts zu glauben, was nicht als richtig erwiesen ist, besteht ein großer Unterschied: während das erste nicht

---

[4]) Siehe insbesondere «The Counter-Revolution of Science». Gleneve, Ill., 1952.

nur löblich, sondern eine Forderung der intellektuellen Rechtschaffenheit ist, ist letzteres weder wünschenswert noch auch nur *möglich*. So wie wir nicht einmal den Mund aufmachen könnten, wenn wir vor jedem Satz wissen müßten, warum wir diese oder jene Form des sprachlichen Ausdrucks verwenden, so wäre jedes soziale Zusammenleben unmöglich, wenn wir uns weigern würden, uns Verhaltungsformen anzupassen, deren Sinn und Zweck wir nicht kennen oder verstehen.

Es ist jetzt schon bald zweihundert Jahre her, seitdem der große Engländer Edmund Burke zum ersten Male die große Frage aufgeworfen hat, die immer mehr zur Schicksalsfrage der Menschheit zu werden droht: «What would become of the world if the practice of moral duty and the foundation of society rested upon their reason made clear and demonstrative to every individual?» (Was würde aus der Welt, wenn die Erfüllung moralischer Pflichten und die Grundlagen der Gesellschaft darauf basierten, daß ihre rationale Begründung jedem einzelnen klar gemacht und bewiesen werden müßte?) Es ist wahrscheinlich die Wurzel einer der Hauptschwierigkeiten der Gegenwart, die große Krankheit unserer Zivilisation, daß der Mensch sich nicht mehr Kräften unterwerfen will, die er nicht versteht, zumindest eine freie Zivilisation aber nur mit dieser Bereitwilligkeit möglich ist und das meiste, was unsere Zivilisation ausmacht, von solchen Kräften geschaffen und in Gang erhalten wird.

Es war eines der typischen Klischees dieser Zeit, daß der Mensch nach Belieben ändern könne, was er geschaffen habe und es daher auch in seiner Macht stehen müsse, die Zivilisation, die er gebaut hat, seinen Wünschen anzupassen. Dieses plausibel klingende Argument beruht jedoch auf einem Doppelsinn des Wortes «geschaffen». Gewiß ist alles, was wir Zivilisation und Kultur nennen, das Resultat menschlicher Tätigkeit. Aber das heißt nicht, daß diese Dinge eine bewußte Schöpfung des menschlichen Geistes sind, auch nicht, daß wir ihr Funktionieren verstehen, oder wissen, in welcher Weise sie uns bei der Erreichung unserer Ziele helfen. In einem gewissen Sinn sind natürlich wir in höherem Grade die Geschöpfe unserer Zivilisation als diese Zivilisation unser Geschöpf ist — es gab nicht zuerst einen menschlichen Geist, der diese Zivilisation entworfen hat, sondern unser individuelles und kollektives Wissen ist ein Produkt des Prozesses der Zivilisation.

Nun ist freilich vom modernen Menschen, der zum bewußten Gebrauch seiner Vernunft erwacht ist, nicht zu verlangen, daß er diese Vernunft nicht verwendet, um seine Umwelt zu beherrschen; allerdings nur sofern er nicht wieder durch Vernunftgründe überzeugt wird, daß dies unzweckmäßig ist. Ich bin gewiß der letzte, der den Verzweiflungsschritt zu einem Mystizismus empfehlen würde,

der das Gewordene oder Bestehende kritiklos als das beste hinnimmt. Gewiß müssen wir unsere Vernunft verwenden, auch wenn im besonderen Fall das Ergebnis nur wäre, uns die Grenzen zu zeigen, bis zu denen wir die Beherrschung der Umwelt durch unsere bewußte Vernunft zweckmäßigerweise treiben dürfen.

Das große Problem ist hier, wie weit wir hoffen dürfen, intellektuelle Probleme zu meistern, deren Schwierigkeit gerade darin besteht, daß wir einen großen Teil der konkreten Daten, die das Problem im Einzelfall bestimmen, nie kennen können. Es wäre zum Beispiel, um bei meinem Beispiel zu bleiben, eine Unmöglichkeit, alles das Wissen, das implizite in der Sprache enthalten ist, explizit zu machen, und selbst wenn wir das könnten, wäre in der Sprache, in der wir dieses Wissen ausdrücken, wieder anderes Wissen implizite enthalten und so weiter. Ebenso würde es gewiß das Fassungsvermögen jedes menschlichen Geistes übersteigen, alle Vor- und Nachteile der Befolgung eines bestimmten Moralsystems zu überblicken oder im Fall des Marktes alle jene Umstände, die unsere täglichen Bemühungen bestimmen, in Betracht zu ziehen, die dank seinem spontanen Mechanismus tatsächlich in Betracht gezogen werden. Wir haben tatsächlich keine Ahnung, welche Wirkung auf die Entwicklung einer gesellschaftlichen Gruppe die Befolgung gewisser ethischer Überzeugungen oder bestimmter Gebräuche und Gepflogenheiten hat, ob und wann das, was wir «gut» nennen, auch wirklich dem Fortbestand der Gesellschaft hilft. Es kann wohl sein, daß eine Gesellschaftsgruppe zugrunde geht, weil sie sich zu streng an Regeln hält, die wir für gut halten, und eine andere ihre Prosperität gerade dem Vorherrschen von Verhaltensformen verdankt, die wir als «schlecht» bezeichnen. Die moderne Tendenz, in allen mir bekannten Sprachen das Wort «gut» durch das Wort «sozial» zu ersetzen, ist dabei nur ein Symptom der anmaßenden Idee, daß wir wirklich wissen, was in diesem Sinne «sozial» ist.

Die Tatsache, daß wir im konkreten Fall nie mehr als einen Bruchteil der relevanten Umstände kennen (und kennen können) und daher auch nie eine vollständige Erklärung liefern oder spezifische Voraussagen machen können, bedeutet jedoch nicht, daß wir über derartige Erscheinungen gar nichts wissen. Wenn wir auch nicht wissen können, was im besonderen Fall im einzelnen vorgeht, so können wir doch oft aus dem Verständnis des Prinzips, das am Werk ist, aus unserer Kenntnis der Art der Vorgänge, um die es sich handelt, oder des Typs von Mechanismus, wichtige Schlußfolgerungen ziehen. Ich habe mich, wegen der Bedeutung, die sie hier haben, schon eingangs mit diesen bloßen «Erklärungen des Prinzips» befaßt und will jetzt nicht weiter auf ihr Wesen eingehen, sondern vielmehr

fragen, welchen Nutzen sie uns leisten, d. h. in welcher Weise sie uns helfen, unsere Ziele erfolgreicher zu verwirklichen.

Kurz gesagt, haben wir es bei diesen bloßen Erklärungen des Prinzips mit sehr vereinfachten Gedankenmodellen zu tun (in dem Sinn, wie wir von Gedankenexperimenten sprechen), aus denen wir ablesen können, welcher Art von Verhalten gewisse Typen von Strukturen fähig sind, und welcher nicht. Wir sind zu dem Gebrauch solch vereinfachter Modelle gezwungen, weil die Wirklichkeit zu komplex ist, als daß wir sie je ganz übersehen könnten, und wir werden nie genügend Bestimmungsstücke besitzen, um das Resultat einer konkreten Situation mit Bestimmtheit vorauszusagen. Diese Modelle werden uns bloß in die Lage versetzen, den Bereich von Verhaltensmöglichkeiten abzustecken, dessen ein System oder eine Struktur dieser Art fähig, und jener, welcher sie nicht fähig ist, aber nicht vorauszusagen, welche besonderen Vorgänge in einem bestimmten Moment eintreten werden. Wenn wir an einem gegebenen Objekt dann Verhalten beobachten, das für Systeme bestimmter Art typisch ist, werden wir oft mit Erfolg voraussagen können, daß dieses Objekt oder dieser Zusammenhang auch dieser oder jener Verhalten und keiner anderen fähig ist. Das ist die typische Situation sozialwissenschaftlicher Theorien. Wir können meist feststellen, daß der Komplex, mit dem wir zu tun haben, aus gewissen typischen Elementen zusammengesetzt ist und können aus unseren Modellen ableiten, was für Verhalten so ein Komplex zeigen kann und was für Verhalten nicht.

Das gibt uns Wissen, das zwar im weiteren Sinn, wie wir gesehen haben, auch Voraussagen (oder zumindest Poppersche «Verbote») enthält, aber kaum zu Voraussagen im Sinne der physikalischen Wissenschaften führt. Ich möchte den Dienst, den uns solche Modelle oder Theorien leisten, vielleicht besser mit dem Wort «Orientierung» als mit Voraussage bezeichnen: sie sagen uns zwar nicht, welches bestimmte Ereignis, aber doch welche Art von Ereignissen wir erwarten dürfen, und damit wird die Welt, in der wir leben, doch eine weniger ungewisse, weniger beunruhigende Welt, in der wir uns mit größerer Sicherheit bewegen, an die wir uns besser anpassen und unsere Ziele mit besserer Aussicht auf Erfolg verfolgen können.

Auf die gesellschaftlichen Bildungen angewendet, von denen ich gesprochen habe, bedeutet das, daß uns unser theoretisches Wissen zwar helfen wird zu verstehen, welcher Art von Funktionen diese verschiedenen Bildungen fähig sind, in welcher Art und Weise und unter welchen Bedingungen sie den Menschen in ihren Bestrebungen helfen werden, meist aber ohne daß wir es sagen könnten, worin im konkreten und im Einzelfall dieser Nutzen besteht. Da wir den Leistungsbereich verschiedenartiger Bildungen abstecken können,

werden wir zumindest oft in der Lage sein, die Bildungen zu fördern, die der Erreichung unserer Ziele günstig sind, und jene auszuscheiden, die im ganzen weniger vorteilhaft sind. Aber ebenso wie wir keine spezifischen Voraussagen bestimmter Ereignisse machen können, werden wir auch nicht in der Lage sein, gerade jene bestimmten Ergebnisse herbeizuführen, die wir im einzelnen Fall wünschen. Mit anderen Worten, wo wir nicht mehr als das Prinzip einer komplexen Erscheinung kennen, trifft die eingangs erwähnte Charakterisierung wissenschaftlicher Erkenntnis, daß sie uns zur Vorhersage und Beherrschung («prediction and control») der Ereignisse hilft, nicht ganz zu. So wie ich früher vorgeschlagen habe, in diesem Zusammenhang statt von Vorhersage von *Orientierung* zu sprechen, so möchte ich jetzt hinzufügen, daß wir statt von Beherrschung besser von *Kultivierung* sprechen sollten — in dem Sinn, wie der Gärtner seine Blumen kultiviert und der Staatsmann oder Politiker die gesellschaftlichen Bildungen kultivieren und nicht beherrschen sollte. In allen diesen Fällen können wir zwar günstige Bedingungen für die gewünschten Erfolge schaffen, aber nicht durch bewußte Kontrolle bestimmte Resultate herbeiführen, da sich ein Teil der wesentlichen Faktoren unserer Beobachtung und Beherrschung entzieht [5]).

---

[5]) Die in den letzten Absätzen angedeuteten Überlegungen sind voller ausgeführt in meinem Aufsatz «Degrees of Explanation», British Journal for the Philosophy of Science, Band VI, Nr. 23, November 1955.