

Der chinesische Kultur- und Wirtschaftsraum als Herausforderung für die Institutionenökonomik

Helmut Leipold

One of the unresolved issues in modern institutional economics concerns the relationship between formal and underlying informal institutions. The analytical difficulty arises from the fact that informal institutions are not directly accessible to observation. They have to be disentangled by a theoretical approach which explains how culture, history and path dependence shape the institutional systems. This article presents a typological approach for identifying the impact of these variables. The approach is then applied to the Chinese cultural and economic area. It is shown that China represents a unique economic and social order which is dominantly structured by informal institutions. Finally the article suggests some open tasks and issues of Asian studies from the perspective of the institutional economics.

1 Offene Fragen der modernen Institutionenökonomik

In diesem Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, weshalb der ostasiatische und speziell der chinesische Kultur- und Wirtschaftsraum für die moderne Institutionenökonomik als ein aufschlussreiches, weil noch nicht hinreichend entschlüsseltetes Untersuchungsobjekt angesehen werden kann. Die Institutionenökonomik, wie sie sich in ihren verschiedenen Theorieansätzen präsentiert, hat sicherlich den Wissensstand über die komplexen Zusammenhänge zwischen institutioneller und wirtschaftlicher Entwicklung verbessert (vgl. als Übersicht Erlei, Leschke, Sauerland 1999). Beispielfhaft zu nennen sind etwa die ökonomische Theorie der Demokratie und der Verfassung, die Theorie der Eigentumsrechte und der Unternehmung einschließlich der Prinzipal-Agent-Beziehungen, die ökonomische Theorie des Rechts oder die Theorie des institutionellen Wandels. Ungeachtet der Erkenntnisfortschritte fällt jedoch ein Defizit auf, das sich stichwortartig mit der Kategorie der informalen Institutionen und deren Verhältnis zu den formalen Institutionen umschreiben lässt. Dieses Defizit ist seit längerer Zeit bekannt. Es ist früher in verschiedenen methodischen Ansätzen als Verhältnis zwischen Kultur bzw. Religion und Wirtschaft oder zwischen Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsleistung thematisiert worden. Die Vielfalt und der teils spekulative Charakter der Erklärungen sind wahrscheinlich dafür verantwortlich, dass kulturelle oder informelle Einflussfaktoren in den vorherrschenden ökonomischen Erklärungsansätzen ausgeblendet bleiben. Dennoch zeigt die Realität immer wieder die Relevanz dieser Einflussfaktoren.

Ein jüngeres Anschauungsbeispiel liefert die Transformation der ehemals sozialistischen Länder in Mittel- und Osteuropa in rechtsstaatliche Demokratien und privat-

wirtschaftliche Marktwirtschaften. Die dabei beobachtbaren Unterschiede sollten gerade für die ökonomische Zunft außerordentlich lehrreich sein. Hier bestand unter Ökonomen anfänglich ein weitgehender Konsens über die erforderliche Umgestaltungspolitik. Gemäß dem von den Vertretern der neoklassischen oder auch der ordoliberalen Wirtschaftstheorie vorgeschlagenen Standardrezept sollten die jeweiligen Regierungen möglichst schnell für die makroökonomische Stabilisierung, die Liberalisierung der Preise und des Außenhandels und den Aufbau eines rechtlich-institutionellen Rahmenwerks für funktionierende Märkte sorgen. Damit verband sich die Überzeugung, dass sich die institutionelle Umgestaltung schnell verwirklichen lasse (Sachs 1990). Verzögerungen erwartete man lediglich bei der Privatisierung des Staatseigentums, die deshalb als "single most formidable obstacle" veranschlagt wurde (vgl. Blanchard et al. 1994, S. 12).

Die Realität der Transformationspolitik entsprach diesen Erwartungen nur sehr unvollkommen und zudem mit verschiedenen Erfolgen. Es kam zu zeitlichen Verzögerungen der institutionellen Reformen und zu erheblichen Einbrüchen der Produktion, der Einkommen und der Investitionen. Jedenfalls blieben die prognostizierten Wirtschaftserfolge weit hinter den Erwartungen sowohl der Ökonomen als auch der Bevölkerung zurück. Dabei musste der deutliche Rückstand der ost- und südosteuropäischen Länder gegenüber den mitteleuropäischen Ländern ins Auge fallen. Die Rückstände sind in einer Reihe vergleichender Studien belegt (vgl. Barisitz 1995; Panther 1998). Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass den unterschiedlichen wirtschaftlichen Reformergebnissen keine adäquaten Unterschiede der formalen Institutionen und der offiziell verfolgten Umgestaltungspolitik zugrunde lagen.

Die divergente Wirtschaftsentwicklung lässt sich offensichtlich erst dann angemessen erklären, wenn der Einfluss informaler Institutionen und damit kultureller und geschichtlicher Faktoren berücksichtigt wird (so auch Herrmann-Pillath 1993). Diese Forderung mag zwar akzeptiert werden. Ihre Realisierung ist jedoch schwierig, weshalb Vertreter der *mainstream-economics* einschließlich der Institutionenökonomik die Untersuchung informaler Institutionen meiden.

Als rühmliche Ausnahme ist D.C. North zu nennen, der bezeichnenderweise ein Wirtschaftshistoriker ist. Seine frühen Arbeiten waren noch ganz der Methode und den Thesen der Institutionenökonomik verpflichtet. Allerdings musste North schon bald erkennen, dass der Wandel von Institutionen nicht universal dem ökonomischen Erklärungsmuster der rationalen Wahl und Anpassung folgt. Diese Einsicht lenkte den Blick auf die Bedeutung informaler Institutionen, deren Divergenz und Persistenz nach einer überzeugenden Erklärung verlangten. North fand sie in der Pfadabhängigkeit der institutionellen und der wirtschaftlichen Entwicklung. Mit Pfadabhängigkeit ist die Tatsache gemeint, dass historisch weit zurückliegende und oft auch beiläufige Ereignisse aktuelle reale Verhältnisse und deren Veränderung präformieren. Pfadabhängigkeit engt also die Menge an Entscheidungsalternativen ein und verbindet Entscheidungen über die Zeit. Die institutionelle und die davon abhängige wirtschaftliche Entwicklung erfolgen in einem historischen und kulturellen Kontext, weshalb North (1994, S. 364) in der Kultur den Schlüssel für die Erklärung des institutionellen und wirtschaftlichen Wandels sieht. Den Einfluss der Kultur versucht er methodisch mit Hilfe der mentalen Modelle der Weltsicht zu

erfassen, die er als ein Mixtum des kulturellen Erbes, des lokalen Wissens und des verfügbaren, allgemeinen Wissens interpretiert. Das kulturelle Erbe umfasst die informalen Normen und Konventionen, die generationenübergreifend durch kollektives Lernen weitergegeben werden.

Die Details der von North präsentierten Theorie des institutionellen Wandels können hier nicht dargestellt werden (vgl. Leipold 1996b und 1998). Mit den Konzepten der Pfadabhängigkeit und der mentalen (kulturellen) Modelle der Weltsicht hat er Erklärungsvariablen beigesteuert, die für die Analyse des Einflusses informaler Institutionen hilfreich sein können. Die Kategorie der informalen Institutionen bleibt dabei aber noch unscharf. North (1992, S. 3f.) definiert sie als Summe der sozialen oder selbstauferlegten Verhaltensnormen und Konventionen, deren Hauptzweck darin bestehe, formale Institutionen zu erweitern oder aber einzuschränken. Dabei bleibt unklar, welche informalen Verhaltensnormen und Sitten aus welchen Gründen entwicklungsrelevant sind und in welchem Verhältnis sie zu formalen Institutionen stehen. Informale Regeln sind im Unterschied zu den formalen Institutionen nur bedingt einer unmittelbaren Beobachtung zugänglich. Sie sind daher durch eine abstrakt-theoretische Erklärung zu erschließen.

Im Folgenden soll in der gebotenen Kürze ein modifizierter Erklärungsansatz vorgestellt werden, der eine neuartige Typologie der Institutionen begründet (vgl. Leipold 2000). Der Hauptzweck des Ansatzes ist in der Identifizierung der kulturellen Eigenarten einzelner Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen zu sehen. Dieses Vorhaben soll dann in den nächsten Kapiteln am Beispiel des chinesischen Kultur- und Wirtschaftsraumes demonstriert werden.

2 Der typologische Ansatz einer kulturellen Institutionenökonomik

Zunächst sei an die elementare Einsicht erinnert, dass Institutionen raum- und zeitlos dazu dienen, das Verhalten eigeninteressierter Individuen im Zusammenleben verlässlich und möglichst berechenbar zu regeln, mithin der wechselseitig verlässlichen Regelbefolgung zu unterstellen. Bei der Bewältigung dieses Problems ist die ambivalente Natur der Menschen in Rechnung zu stellen, die sie einerseits zu eigeninteressierten Wesen veranlagt, andererseits auch als vernunftbegabte Wesen dazu befähigt, gemeinsame Regeln zu gestalten und zu verändern, worin der eigentliche Kern von Kultur und kultureller Vielfalt zu sehen ist. Die Chance, dass sich Menschen auf gemeinsame Regeln einigen, hängt maßgeblich von den realen Beziehungskonstellationen ab. Eine Einigung fällt zeit- und raumlos leichter, je mehr die Interessen übereinstimmen. Sie wird umso schwieriger, je mehr sich die Interessen widersprechen. Von daher liegt es nahe, die Interessenkonstellationen als Ausgangspunkt für die Ableitung und Unterscheidung von Institutionen zu wählen.

Diese Einsicht hat die Arbeiten und Diskussionen bestimmt, in denen das Institutionenproblem mit Hilfe der Spieltheorie modelliert und erklärt wird. Dabei werden paradigmatische Interessenkonstellationen und korrespondierende Modelle von Spielen gemäß dem Konfliktgrad der Interessen systematisiert. An den Eckpunkten der Systematik stehen so genannte konfliktfreie Spiele reiner Koordination einerseits und reine Konflikt- oder Nullsummenspiele andererseits. Dazwischen liegen die

diversen Modelle mit verschiedenen Kooperations- und Konfliktgraden, die als "mixed motive games" bezeichnet werden und die im Gefangenendilemmaspiel die meistuntersuchte Variante finden (vgl. Schelling 1960).

In den spieltheoretischen Analysen des Institutionenproblems, auf deren Details hier nicht eingegangen werden kann, haben sich zwei Typen von Institutionen herausgeschält, die als *selbstbindende* und als *bindungsbedürftige* Institutionen bezeichnet seien (vgl. Leipold 1997a). *Selbstbindende Institutionen* entstehen und gelten im Rahmen konfliktarmer und damit sozial unproblematischer Interessenkonstellationen, die als Koordinationsspiele modelliert werden. Hierbei haben sich die Akteure auf eine gemeinsame Regel zu einigen, ohne zu wissen, wie die anderen Akteure sich verhalten. Es geht also darum, das Verhalten so zu koordinieren, dass eine gemeinsam präferierte Alternative verlässlich gewählt wird. Sofern das gelingt, hat keiner der Beteiligten einen unmittelbaren Anreiz, die Koordinationsregel zu missachten. Solche Regeln werden üblicherweise als Konventionen bezeichnet. Sie entstehen meist spontan und gelten, weil sie allgemein befolgt werden, weshalb sie eine starke Beharrungstendenz aufweisen. Es bedarf keiner aufwendigen Begründung, dass Veränderungen einer pfadabhängigen Entwicklung folgen. Klassische Beispiele sind Sitten, Bräuche, Rituale, Essensgewohnheiten, Regeln des Verkehrs, des Anstands, der Gastfreundschaft, der Sprache oder des Tausches. Konventionen sind ein essentieller Bestandteil einer Kultur und demgemäß interkulturell verschieden.

Davon unterscheiden sich *bindungsbedürftige Institutionen*, denen sozial problematische, weil konfliktträchtige Interessenkonstellationen zugrunde liegen, wie sie sich durch das Gefangenendilemmaspiel und andere Spiele, z.B. das Versicherungsspiel, modellieren lassen. Beim Gefangenendilemmaspiel ist es für jeden Beteiligten vorteilhaft, wenn die anderen Individuen verlässlich die geltende Regel befolgen, sich also kooperativ verhalten. Der größte Vorteil winkt jedoch für den, der isoliert die Regel missachtet und so die Regeltreue anderer ausnützt. Es handelt sich deshalb um sozial problematische Interessenbeziehungen, weil die Regelbefolgung für selbstinteressierte Individuen in gegebenen Situationen nicht die vorteilhafteste, sondern die zweitbeste Alternative ist, wobei nur die wechselseitige Befolgung der zweitbesten Alternative das für alle vorteilhafteste Ergebnis garantiert. Abstrakt besehen, erfordert eine verlässliche und für alle Beteiligten vorteilhafte Regelung solcher Interessenkonstellationen, dass die Individuen ihr Selbstinteresse beschränken und neben ihren eigenen Interessen auch die Interessen der anderen beteiligten Individuen angemessen berücksichtigen oder zumindest nicht schädigen. Darin ist die Essenz *bindungsbedürftiger Institutionen* zu sehen. Die Regelung sozial problematischer Interessenbeziehungen ist also im Kern ein moralisches Problem. Die Essenz des moralischen Problems lässt sich auf die Forderung reduzieren, im Rahmen der jeweils gegebenen Normen sich regelgerecht zu verhalten und auf die situativ und individuell mögliche Vorteilsnahme zu verzichten (vgl. dazu Mackie 1981, S. 133; Platteau 1994, S. 765 ff.; Bauermann 1996).

Die raum- und zeitlos gültige Relevanz dieser Forderung erschließt sich in paradigmatischer und abstrakter Form am besten vor dem Hintergrund des Gefangenendilemmas. Dessen Auflösung oder Vermeidung verlangen die Geltung, d.h. die Entstehung und Befolgung moralischer Bindungen. Da den Menschen als genuin

selbstinteressierte Wesen solche moralischen Bindungen schwer fielen und bis heute fallen, begründet die Geltung moralischer Bindungen das eigentliche Knappheits- und damit auch Erklärungsproblem der Ordnungs- oder Institutionenökonomik. Wenn Moral ein knappes oder sogar das knappste Gut im menschlichen Zusammenleben war und ist, gilt es zu erklären, welche Faktoren und deren Kombination selbstinteressierte Individuen dazu befähigen, das Verhalten verlässlichen moralischen Bindungen oder Regeln zu unterstellen, um auf diese Weise wechselseitig vorteilhafte Kooperations- oder Tauschgewinne zu realisieren. Die Identifikation dieser Faktoren liefert zugleich das Kriterium zur Typisierung bindungsbedürftiger Institutionen.

Seit den Klassikern der griechischen Philosophie ist es üblich, in natürlichen Anlagen (Gefühlen) und in der Vernunft die beiden originären moralstiftenden Faktoren zu sehen. Diese Unterscheidung soll hier aufgenommen und durch die aus Glaube und Überzeugung erwachsenden religiösen und ideologischen Bindungspotentiale erweitert werden.

Die ordnungsstiftende Relevanz natürlicher Anlagen (*moral sentiments*) ist insbesondere von den Vertretern der Schottischen Moralphilosophie herausgestellt worden. Wie Hume (1972, S. 7) betont, sei es nahe liegend, fast alle moralischen Prinzipien auf ein Zusammenwirken von Gefühlen und Vernunft zurückzuführen. Entgegen dieser plausiblen Annahme erkennt Hume jedoch in den angeborenen moralischen Gefühlen die originäre Quelle der Moral. Diese Einsicht findet sich auch bei Smith (1985), der das natürliche Mitgefühl für das Schicksal und Wohlergehen der Mitmenschen neben der Religion und dem Recht als die originären ordnungsstiftenden Faktoren unterscheidet, die in der Wirtschaft über wettbewerbliche Märkte in Einklang gebracht werden. Der Schwachpunkt in der Argumentation sowohl von Hume als auch von Smith ist darin zu sehen, dass die Reichweite moralischer Gefühle überstrapaziert wird. Gegen diese Annahme sprechen vor allem empirische Erfahrungen. Von der menschlichen Frühgeschichte bis heute haben sich emotionale Bindungen primär im Rahmen verwandter und bekannter Gemeinschaften entfaltet. Die klassischen Formen waren und sind die Familie, die Verwandtschaftsverbände wie Clans oder Stämme sowie in begrenztem Maße auch freundschaftlich verbundene Personen in und zwischen nichtverwandten Verbänden. Eine plausible Erklärung dafür, dass sich moralisches Verhalten primär im Rahmen verwandter Gemeinschaften entfaltet, liefert das soziobiologische Konzept der Verwandtschaftsselektion (vgl. Leipold 1997a). Das unterschwellige Bewusstsein über die genetische Verbundenheit hat sich jedenfalls zu allen Zeiten und Orten als das ursprüngliche Potenzial für die Geltung und Befolgung moralsegebener Regeln erwiesen. Diese Regeln seien als *emotional gebundene Institutionen* bezeichnet. Aufgrund ihrer begrenzten Reichweite waren und sind sie auf weiter greifende Bindungspotenziale angewiesen.

Neben der Vernunft haben die Menschen schon früh Bindungspotenziale genutzt, die sich aus Glauben und Überzeugungen speisen. Damit ist die ordnungsstiftende Rolle der Religion und der Ideologien angesprochen. Religionen leisten zwei Hauptfunktionen: Sie geben erstens Antworten auf existentielle Grundfragen und spenden Trost und Erleichterung für Leiden, Seelenängste und Nöte. Zweitens postulieren sie

moralische Werte in Form von Ge- oder Verboten für das götter- oder gottgefällige Verhalten und belegen die Befolgung mit Sanktionen. Sie leisten also neben einer Sinndeutungs- oder Heilsfunktion eine wichtige Ordnungsfunktion. Diese Leistung hat Durkheim (1981, S. 560) dahingehend gewürdigt, dass fast alle großen Institutionen der Menschheitsgeschichte aus der Religion geboren wurden. Deshalb sollen hier *religiös gebundene Institutionen* als zweite Unterform bindungsbedürftiger Institutionen unterschieden werden.

Eine analoge Ordnungsfunktion leisten Ideologien, die sich meist als vernunftgeleitete Substitute zur Religion verstehen. Ideologien postulieren Leitbilder und Werte für die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Durch den per Überzeugung angestrebten Konsens über Werte (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit etc.) soll letztlich der Konsens über die Regeln des Zusammenlebens befördert werden. Insofern ist Ideologien ein Bindungspotenzial zu unterstellen, das in modernen Gesellschaften die Gestaltung und Befolgung der Institutionen maßgeblich beeinflusst hat. Deshalb ist in den *ideologisch gebundenen Institutionen* eine weitere Unterform bindungsbedürftiger Institutionen zu sehen.

Gegenüber diesen drei informalen Typen von Institutionen sind die *rechtlich erzwingbaren Institutionen* abzuheben. Recht verkörpert den Kanon zwingender und erzwingbarer Verhaltensnormen und damit den Inbegriff formaler, d.h. explizit formulierter und kontrollierter Institutionen. Die Geltung rechtlicher Regeln basiert meist auf einem Mixtum von Vernunft und moralischen Rückbindungen. Recht verkörpert also die formal-rationale Form, in der moralegebundene Regeln im hegelischen Doppelverständnis aufgehoben werden. Die hier vorgestellte und nur knapp begründete Typologie der Institutionen sei in der folgenden Übersicht noch einmal zusammengefasst (Abb. 1).

Gemäß der Logik des hier vorgestellten Begründungsansatzes ist in dem jeweils historisch gewachsenen System der bindungsbedürftigen Institutionen der harte Kern einer Kultur zu sehen. Die verlässliche Regelung sozial problematischer Beziehungen verlangt die Beschränkung der Eigeninteressen und damit die angemessene Berücksichtigung der Fremdingteressen. Gefordert sind also im ursprünglichen Verständnis moralische Beschränkungen oder Bindungen, die genuin eigeninteressierten Individuen stets und überall schwer fallen, weshalb Moral im menschlichen Zusammenleben auch stets und überall das genuin knappe Gut repräsentiert. Um das moralische, d.h. das institutionelle Knappheitsproblem lösen zu können, mussten die Menschen in allen Kulturen ein Gerüst an Regeln schaffen, das zum Aufbau produktiver und friedfertiger Beziehungen taugte. Die Geschichte ist voller Beispiele sowohl für baufällige Gerüste, die den moralischen Belastungen nicht standhielten, als auch für wahre kulturelle Kunstwerke, die eine lange Dauerhaftigkeit bewiesen haben. Ein konkretes Muster für ein dauerhaftes kulturelles Kunstwerk liefert zweifellos die chinesische Kultur. In den folgenden Ausführungen soll versucht werden, mit Hilfe der vorgestellten Typologie den markanten Eigenarten dieses Kulturraumes auf die Spur zu kommen.

Abb. 1: Typologie der Institutionen

Institutionentypen	Quellen (Faktoren) der Geltung, d. h. der Entstehung und Befolgung der Institutionen
I. Selbstbindende Institutionen (Regelung sozial unproblematischer Interessenbeziehungen)	<ul style="list-style-type: none"> - Zufall - Bewußte Vereinbarungen - Individuelle Vorteilhaftigkeit
II. Bindungsbedürftige Institutionen (Regelung sozial problematischer Interessenbeziehungen) 1. Moralegebundene Institutionen <ul style="list-style-type: none"> 1.1. Emotional gebundene Institutionen 1.2. Religiös gebundene Institutionen 1.3. Ideologisch gebundene Institutionen 2. Rechtlich erzwingbare Institutionen	<div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> <div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg); font-weight: bold; margin-right: 10px;">Informale Institutionen</div> <div style="border-left: 1px dashed black; border-right: 1px dashed black; height: 100%; position: relative;"> <div style="position: absolute; top: 0; right: 0; width: 50%; text-align: right;">↑</div> <div style="position: absolute; bottom: 0; right: 0; width: 50%; text-align: left;">↓</div> </div> <div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg); font-weight: bold; margin-left: 10px;">Formale Institutionen</div> </div> Moralische Gefühle + Vernunft Glaube + Moralische Gefühle + Vernunft Überzeugung + Moralische Gefühle + Glaube + Vernunft Vernunft + Moralische Rückbindungen

3 Markante Eigenarten des chinesischen Kulturraumes aus institutionenökonomischer Sicht

Aus der Perspektive des präsentierten institutionenökonomischen Ansatzes ist die hervorstechende kulturelle Eigenart Chinas darin zu sehen, dass es emotional gebundene Institutionen in Gestalt familiärer Bindungen und Regeln zum tragenden

Stützpfeiler der Gesellschaftsordnung ausgebaut und bis in die moderne Zeit bewahrt hat. Dieses tragende Regelsystem wird durch ein System religiös-ideologisch gebundener Institutionen abgestützt, die ihrerseits auf einer eigenständigen kosmologischen Moral- und Soziallehre beruhen. Das institutionelle Gerüst hat im Laufe seiner jahrtausendelangen Ausbildung eine außerordentliche Belastbarkeit erwiesen, die es bis heute dazu befähigt, mit einem Minimum an formalen, also an rechtlich erzwingbaren Institutionen auszukommen. China war und ist daher der Prototyp einer dominant informal gebundenen Gesellschaft. Da China dasjenige Land ist, das die längste und relativ kontinuierlichste eigene Geschichte aufweist, hat auch die Erklärung der kulturellen Eigenarten historisch weit auszuholen.

Die überragende Rolle der Familie als gesellschaftliche Grundeinheit und als Wiege der Kultur lässt sich in China bis in seine frühen Anfänge nachweisen (vgl. Goody 1990, S. 52 ff.). Ungeachtet der nach Region und sozialem Status bestehenden Unterschiede der Familienorganisation dominierte schon früh die vaterrechtlich, also die patrilineare und patriarchalisch geordnete Familie. Aus dem emotionalen Verbund verwandter Familien bildeten sich Familienverbände oder Klans, die ihren Zusammenhalt auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführten. Die Angehörigkeit wurde meist durch den Familiennamen bzw. durch den Namen des Ortes, in dem sich der Familientempel befand, definiert, wobei im Extrem sich Angehörige desselben Familiennamens, von denen in China seit jeher nur wenige hundert Namen üblich waren, als Klanggemeinschaft betrachteten. Der Zusammenhalt wurde dabei durch den Ahnenkult mit regelmäßigen Ahnenopfern und durch gegenseitige Hilfen für in Not geratene Angehörige gefestigt.

Patrilinear geordnete Familienverbände mitsamt dem Ahnenkult lassen sich in vielen frühen Kulturen als primäre Ordnungseinheiten nachweisen (vgl. Kohl 1993, S. 32 ff.). Sie waren imstande, innerhalb der einzelnen Verwandtschaftsgemeinschaften kooperative und friedfertige Beziehungen zustande zu bringen. Ihre Schwäche bestand in der begrenzten Reichweite der verwandtschaftlichen Bindungen und dem damit verbundenen latenten Dualismus zwischen Binnen- und Außenmoral. Das friedfertige Zusammenleben von mehreren und größeren Familienverbänden erforderte daher regelmäßig eine übergreifende Integrationsideologie, die üblicherweise durch die Religion bereitgestellt wurde. Die Ordnungsfunktion der Religion wird im Alten Testament am Beispiel Abrahams verdeutlicht, der als der Urvater des Monotheismus gilt. Die Forderung, den eigenen Sohn zu opfern und damit das göttliche Gebot über die Blutsbande zu stellen, hat als die schwerste Prüfung des Gottvertrauens gegenüber dem verwandtschaftlichen Vertrauen zu gelten. Max Weber (1991, S. 200) hat daher in der Durchbrechung des Sippenbandes die große Leistung insbesondere der monotheistischen Religionen gesehen, die für die weitere politische und kulturelle Entwicklung des Nahen Ostens und des Westens von entscheidender Bedeutung waren.

China hat schon früh eine davon abweichende, eigenständige Lösung des Ordnungsproblems gefunden, wobei hier nur die Unterschiede gegenüber der orientalischen und okzidentalischen Lösung interessieren sollen. Die Einzigartigkeit der chinesischen Kultur ist darauf zurückzuführen, dass China in seiner frühen Geschichte ein Weltverständnis auf- und später ausgebaut hat, dessen Essenz in der Annahme zu sehen

ist, dass die Welt- und Sozialordnung nach analogen Prinzipien funktionieren, die letztlich den elementaren Prinzipien einer Familienordnung entsprechen. Diese Einsicht ist von Kennern der chinesischen Kultur als Organizismus, als Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos oder als Einheit von Himmel, Erde und Menschen beschrieben worden (vgl. Needham 1956, S. 281; Eliade 1979, S. 27; Bodde 1981, S. 264).

Einigkeit besteht auch darüber, dass die Ursprünge des chinesischen Weltbildes weit zurückreichen. So lassen sich die Anfänge für die Systematisierung und damit für die Erklärung der Welt für die Shang-Periode (16.–11. Jh. v. Chr.) belegen. Hier taucht bereits die Unterscheidung zwischen den beiden Grundprinzipien Yang und Yin auf, wobei Yang ursprünglich die Sonnenseite eines Hügels meinte und später mit den Eigenschaften männlich, hart, hell oder himmlisch im Unterschied zu den Yin-Eigenschaften weiblich, weich, dunkel oder irdisch identifiziert wurde. Auf diese Weise ließ sich aus der harmonischen Verbindung der beiden gegensätzlichen Grundprinzipien sowohl die Entstehung der Welt, der Erde als auch der Menschen erklären. Damit war der Gedanke der prinzipiellen Harmonie zwischen potenziell konfligierenden Prinzipien oder Elementen in die Welt gesetzt, womit zugleich die Lösung des Ordnungsproblems vorgezeichnet war. Für das religiöse Bedürfnis nach einer Erklärung der Welt erübrigte sich die Annahme eines göttlichen Schöpfers und Gesetzgebers, wie sie für die monotheistischen Religionen charakteristisch war. In der Shang-Periode existierte zwar die Vorstellung einer obersten Gottheit (*di*), mit dem die Herrscher über ihre Ahnen verbunden waren und kommunizieren konnten. Diese Gottheit wurde jedoch bereits als unpersönliches Wesen vorgestellt, das dem Ahnenkult und insbesondere der herrschenden Verwandtschaftslinie eine höhere Weihe verleihen sollte. Der Ahnenkult verblieb dabei die ureigene Angelegenheit der einzelnen Familienverbände.

In der Periode der Zhou-Dynastie, die ab ca. 1025 v. Chr. die Shang-Dynastie ablöste, wurde dann die oberste Gottheit zum abstrakten Himmel umgedeutet. Das erschien geboten, weil die oberste Gottheit traditionell der Ahnenreihe der Shang-Dynastie zugeordnet wurde, wodurch die Legitimation der Zhou-Linie in Frage gestellt war. Durch die Trennung von Himmel und verwandtschaftseigenen Ahnengöttern ließ sich dieses Defizit beheben. Es entwickelte sich nun die abstraktere Idee vom Mandat des Himmels, die später zum offiziellen Staatskult und damit zur informalen Staats- oder Herrschaftsideologie ausgebaut wurde. Gemäß dieser Lehre bedeutete staatliche Herrschaft die Ausübung eines vom Himmel vorgegebenen Auftrags, der legitim war, so lange er dem Wohl des Volkes, also der Beherrschten diene. Damit war die Idee verbunden, dass der Herrscher im Falle eines Macht- und damit Mandatsmissbrauches seine himmlische Legitimation verliere.

Die frühe Rechtfertigung der zentralen Herrschaft als Mandat des Himmels wurde später verfeinert, blieb aber das Grundprinzip des chinesischen Staates. Ihre offizielle Version erfuhr sie während der frühen Herrschaft der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.), wobei konfuzianische und legalistische Gedanken synthetisiert wurden. Gemäß der Dong Zhongshu zugeschriebenen Version bilden Himmel, Erde und Menschen eine hierarchische Einheit. Der Herrscher als der Sohn des Himmels vermittelt dem Volk die Ideen des Himmels. Zugleich hat er dem Himmel als dem

Vater und der Erde als der Mutter zu opfern, also Staatskulte durchzuführen. Das Privileg des Himmelskults führte zu einer gewissen religiösen Erhöhung des Kaisers und damit des Staates und seiner Verwaltung, weshalb die staatlichen Herrscher und die in ihrem Dienst tätigen Verwalter auch den Hauch eines religiösen Charismas genießen konnten (Weber 1991, S. 51 f.). Das bedeutete zugleich auch eine Abstufung des Volkes, da es von einer der wichtigsten Staatsfunktionen ausgeschlossen blieb. Die Herrschaftsfunktion war jedoch begrenzt, da sie als Mandat galt und im Falle des Machtmissbrauchs entzogen werden konnte. Auch bei dieser Version der Herrschaftsideologie hat die Familienordnung Pate gestanden. Bezeichnenderweise bürgerte sich für das Herrscherhaus der Begriff der "Landesfamilie" ein, der auch als synonyme Begriff für den Staat galt.

Mit Ausnahme der Legalisten wurde die Familienordnung in allen klassischen Philosophie- und Morallehren ideologisch erhöht. Erwähnt sei hier nur der Konfuzianismus, in dessen Zentrum die fünf wesentlichen menschlichen Beziehungen stehen. Gemeint sind die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herrscher, Minister und Untertanen, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder und die zwischen Freunden, denen jeweils Pflichten zugeschrieben werden. Deren Essenz hat der Philosoph Han Feizi im dritten Jahrhundert v. Chr. in der Forderung zusammengefasst, dass der Untertan dem Herrscher, das Kind dem Vater und die Frau dem Mann dienen soll. Wo diesen Pflichten genügt werde, sei das Zusammenleben wohl geordnet (vgl. Malek 1993, S. 96). Der Konfuzianismus, der in China, später aber auch in Japan oder Korea die Staats-, Bildungs- und Gesellschaftsordnung maßgeblich geformt hat, weist von Anfang an mit dem Bezug zur Familie einen desintegrativen Effekt, mit seinen Moral- und Erziehungsidealen zugleich aber auch einen integrativen Effekt auf. Die Spuren dieser Ambivalenz sind bis heute erkennbar. Denn die Vorbildfunktion der Familie als Ordnungsmodell und die moralische Rechtfertigung der familiären Solidarität mussten den latenten Dualismus zwischen Binnen- und Außenmoral begünstigen und die gesellschaftliche Integration erschweren.

Das erklärt das frühe Aufkommen der legalistischen Schule, deren Vertreter die Vorzüge einer Herrschaft mittels verbindlicher Gesetze postulierten, was sich programmatisch als "rule by law", nicht jedoch schon als "rule of law" interpretieren lässt. Die legalistische Ideologie wird am prägnantesten von einem Zeitzeugen (2. Jh. v. Chr.) kommentiert: "Sie unterscheiden nicht zwischen Nahestehenden und Fremden, sie machen keinen Unterschied zwischen Adligen und dem gemeinen Volk und richten alle zusammen nach dem Gesetz, sodass die auf Zuneigung und Respekt gegründeten Beziehungen hinfällig werden" (zit. bei Gernet 1979, S. 88). Präziser lässt sich das Spannungsverhältnis zwischen informalen und formalen Institutionen, zwischen *li* und *fa*, das die Geschichte der chinesischen Kultur durchzieht, nicht auf den Punkt bringen. Wenngleich der Einfluss der Legalisten auf das chinesische Staats- und Rechtsverständnis nicht zu unterschätzen ist, dominierte doch der Konfuzianismus und mit ihm die Bedeutung informaler und d.h. familiär und moralisch-ideologisch gebundener Institutionen. Der Konfuzianismus avancierte unter den Kaisern der frühen Han-Dynastie zur offiziellen Ideologie mit den dazugehörigen Regeln und Riten. Die Eigenart dieser Ideologie lässt sich wohl am treffendsten mit dem Begriff der chinesischen Zivilreligion bezeichnen. Der Konfu-

zianismus erwies sich als eine offene Morallehre, die imstande war, individualistische und egalitäre Werte des Daoismus und Buddhismus wie auch Elemente der Volksreligion in Gestalt des Ahnenkults und der Verehrung lokaler und regionaler Geister zu integrieren. Es gab und gibt daher nicht den Konfuzianismus, sondern zeitlich, regional und sozial differenzierte Richtungen. Dabei gilt es vor allem zwischen dem Konfuzianismus der Elite und dem volkstümlichen Konfuzianismus der Bauern, Handwerker oder Händler zu unterscheiden.

Bei aller Vielfalt der Richtungen sollte jedoch nicht der einigende Grundgedanke vergessen werden, der die Menschen dazu verpflichtet, den moralisch richtigen Weg des *dao* zu befolgen, womit die Regeln einer natürlichen und harmonischen Ordnung des Zusammenlebens, gleichsam die ewig gültigen Naturrechte, gemeint sind. Diese Regeln verkörpern die spezifisch chinesische Version der Naturrechte im europäischen Verständnis. Im Unterschied zu diesen abstrakt normierten Naturrechten sind die konfuzianischen Moralregeln meist konkret in Form von Pflichten oder Geboten im Kontext spezifischer Beziehungsverhältnisse formuliert. Sie fordern also Werte wie Gehorsam, Loyalität, Pietät, Selbstkontrolle, Ehrlichkeit, Korrektheit, Bildung oder Fleiß und Sparsamkeit. Es sind Appelle an ein korrektes Sozialverhalten als Grundvoraussetzung für ein geordnetes Zusammenleben. So soll der Herrscher zum Wohle des Volkes regieren, seine Beamten sollen weise und rechtens handeln, die Künstler und Handwerker sollen ihr Fach perfekt beherrschen, die Bauern sollen die größtmögliche Ernte erwirtschaften und die Händler sollen geschäftig und ehrlich sein. Jeder sollte also in seiner Position um Perfektion, Wissen, Fleiß und Erfolg bemüht sein. Insofern fordert die konfuzianische Ethik eine eigenverantwortliche und leistungsbezogene Lebensführung, der jedoch auch Beschränkungen auferlegt werden, die aus der Sorge für das Wohlergehen aller und damit den Erfordernissen einer harmonischen Gesamtordnung begründet werden. Bei den eingeforderten konkreten Beschränkungen, die ja moralische Beschränkungen oder Bindungen sind, handelt es sich im konfuzianischen Verständnis um natürliche Regeln, weil sie den Gesetzmäßigkeiten entsprechen, denen die Naturvorgänge und die gesellschaftlichen Prozesse unterliegen. Dabei werden die diesen Prozessen immanenten Gegensätze und die Unterschiede zwischen Begabungen oder Statuspositionen nicht geleugnet. Die Gegensätze können jedoch versöhnt werden, wenn alle Elemente oder Menschen sich ihrer Einbindung in das Ganze bewusst sind und sich gemäß den natürlichen und bewährten Regeln verhalten. Der chinesischen Kultur wohnt also ein ganzheitliches, organisches Denken inne, wobei das Ganze stets als ein wohl geordnetes und interdependentes System partieller Einheiten vorgestellt wird. Damit verbindet sich ein starkes Vertrauen in die Selbstorganisation einzelner Einheiten, sofern sie sowohl den je eigenen Regeln als auch den gesamtheitlichen Erfordernissen gerecht werden. Dieses in einer kosmologischen Ideologie begründete Vertrauen erklärt die Abneigung gegen von oben und damit von außen bewusst gesetzte und vorgegebene Rechtsregeln, die allenfalls als notwendiges Übel für die Lösung derjenigen Probleme akzeptiert werden, bei denen die autonome Ordnung versagt.

Von daher wird verständlich, weshalb China mit seiner jahrtausendelangen Kultur ohne die Annahme eines göttlichen Gesetzgebers und Weltschöpfers wie auch mit

einem vergleichsweise zu anderen Kulturen geringen Kodex an formalen Rechtsregeln auskommen und funktionieren konnte. Schwerpunkte des kodifizierten Rechts waren seit jeher das öffentliche Recht und das Strafrecht, während das Privatrecht einschließlich des Wirtschaftsrechts durchgehend nur rudimentär ausgebildet wurden (vgl. Bünger 1983). Diese kulturelle Eigenart hat Bodde (1981, S. 290) auf den Punkt gebracht: "Chinese ideals involved neither God nor Law... The notion of Order excluded the notion of Law."

China war und ist bis heute deshalb der Prototyp einer dominant informal gebundenen Gesellschaft, deren konstante Stützpfeiler familiär und ideologisch gebundene Institutionen waren und bis heute sind. Der Begriff des Stützpfeilers ist bildhaft zu verstehen. Er repräsentiert das tragende Element der chinesischen Kultur. Deren konkrete Gestalt weist über die Zeit und über die Regionen hinweg enorme Unterschiede auf. Die gut fünf Jahrzehnte lange kommunistische Herrschaft hat beträchtliche Veränderungen der traditionellen Regeln bewirkt. Gleichwohl ist die Grundstruktur der institutionellen Architektur bemerkenswert robust geblieben. Das ist deshalb erstaunlich, weil das chinesische Institutionensystem vormoderne Elemente enthält und sich deshalb signifikant vom so genannten modernen Regelsystem westlicher Prägung unterscheidet. Für die Institutionenökonomik ergibt sich daraus die spannende Frage, inwieweit sich China als dominant informal geregelte Gesellschaft und Wirtschaft im Rahmen der verstärkten Globalisierung der Märkte und der Systemkonkurrenz gegenüber den dominant formal geordneten Kulturen behaupten kann. Hat China als ein überkommenes institutionelles Auslauf- oder gar als zukunftsträchtiges Vorbildmodell zu gelten? Zur Klärung dieser Frage sollen zunächst einige Besonderheiten der informalen Institutionen im chinesischen Wirtschaftsraum dargestellt werden.

4 Einige markante institutionelle Eigenarten des chinesischen Wirtschaftsraumes

Die kulturellen Vorprägungen der Wirtschaft lassen sich in ihrer reinsten Form in Taiwan, Hongkong oder Singapur beobachten, in den Regionen also, in denen vergleichsweise zum Festland größere Freiheiten für die spontane Entfaltung genuin chinesischer Institutionen bestanden und bis heute bestehen. Auffallend sind hier die Dominanz und das unternehmerische Engagement kleiner bis mittelgroßer Familienbetriebe, die sich durch eigenständige Muster der Führung, der Finanzierung, der Entwicklung und der Kooperation auszeichnen (vgl. Redding 1990; Weidenbaum und Hughes 1996).

Als Gründer fungiert meist ein Patriarch, der das Unternehmen mit Hilfe von Familienangehörigen und verwandten Personen aufbaut und autoritär leitet. Die übliche Führungsform entspricht einem Nabe-Speichen-System, bei dem alle Mitarbeiter und alle Unternehmensbereiche direkt dem Unternehmensleiter unterstehen. Expandiert das Unternehmen, kommt es zur Einstellung zusätzlicher Arbeitnehmer. Die Leitungspositionen werden jedoch bevorzugt mit nahen oder fernen Verwandten besetzt. Die unternehmensinternen Beziehungen strukturieren sich nach Maßgabe der Vertrauensbeziehungen zum Eigentümer. Die Leitung ist also hochzentralisiert

und gering formalisiert. Auch die Weitergabe der Informationen folgt der informellen Gruppenstruktur, wobei die Monopolisierung von Informationen als Machtinstrument benutzt wird. Die oft beklagte Undurchschaubarkeit der Geschäftslage für externe Personen wurzelt also in dem informalen Beziehungsgeflecht.

Das Unternehmensvermögen wird nicht selten bereits zu Lebzeiten des Gründers, spätestens aber nach dessen Tod innerhalb der Familie aufgeteilt. Üblich ist dabei die anteilige Aufteilung bzw. Vererbung auf die Söhne, was im Falle konkurrierender Fähigkeiten und Ansprüche häufig mit der Aufspaltung des Unternehmens in selbständige Einheiten einhergeht. Dieses Schicksal ist bei der Übergabe der Unternehmen auf die Generation der Enkel besonders virulent. Der im Westen übliche Übergang von erfolgreichen Familienunternehmen in börsennotierte und managergeleitete Publikumsgesellschaften bildet im chinesischen Wirtschaftsraum eher die Ausnahme. Verantwortlich dafür ist der ausgeprägte Familismus und das ihm eigene Misstrauen gegenüber Fremden. Die Eigentümerfamilie vermeidet so weit wie möglich, fremde Manager mit der Unternehmensleitung zu beauftragen und nimmt notfalls den Niedergang des Familienvermögens in Kauf. In den Unternehmen, in denen die Leitung an nichtverwandte Manager delegiert wird, behält sich die Familie die Kapitalmehrheit und damit die Kontrollfunktion vor.

Im chinesischen Wirtschaftsraum existieren auch Netzwerke zwischen Unternehmen, die sich jedoch von den in Japan und Südkorea verbreiteten Organisationsformen unterscheiden (vgl. Herrmann-Pillath 1994; Fukuyama 1995, S. 92 ff.). Die chinesischen "guanxi-Netzwerke" werden bevorzugt als Familiennetzwerke organisiert, wobei für die Kooperation weit definierte Abstammungsgemeinschaften genutzt werden. Bei Kooperation mit nichtverwandten Personen werden emotionale Bindungen präferiert, indem etwa die Freundschaft mit dem Freund eines Verwandten, die regionale Herkunft oder die gemeinsamen Geburtsdaten im gleichen Mond-Jahr als Vertrauenskriterien bemüht werden. Solche emotionalen Rückbindungen sind charakteristische Relikte vormoderner Gesellschaften, wo sie als Substitut für defizitäre formale Regeln zum Aufbau informaler Vertrauensbeziehungen üblich waren und sind. Im chinesischen Kulturraum verbindet sich damit die Vorstellung, dass erfolgreiche und verlässliche Beziehungen auch auf Schicksalsfügungen und nur bedingt auf individuelle Fähigkeiten zurückgehen. Dem entspricht die Eigenart, dass das Entscheidungs- und Kooperationsverhalten von einer holistischen Zuordnung von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen geprägt wird. Als Garanten des Erfolgs gelten nicht nur eigene Qualitäten, sondern auch Umfeldbedingungen, die sich einer direkten Kontrolle entziehen. Die besten Chancen für erfolgreiche Beziehungen werden dann gesehen, wenn man sich an die für den jeweiligen Kontext geltenden und damit meist informalen Regeln hält. Dieses kontextbezogene Verhalten geht mit einer deutlichen Differenzierung zwischen Gruppenzugehörigen und fremden Personen einher. Vertrauen wird verlässlich gesichert, so lange jeder sein Gesicht wahrt, wobei die Einschätzung seitens der vertrauenswürdigen Personen wichtig ist. Für die Beziehungen und Geschäfte mit fremden Personen gelten nicht selten andere moralische Maßstäbe, weshalb sie durch ein latentes wechselseitiges Misstrauen geprägt sind.

Dieser bereits erwähnte Dualismus zwischen Binnen- und Außenmoral ist besonders in den Gesellschaften ausgeprägt, in denen verwandtschaftlich gebundene Institutionen den tragenden Stützpfiler sozialer Beziehungen bilden. Die damit verbundenen kooperations- und entwicklungshemmenden Effekte sind vielfach beschrieben und empirisch nachgewiesen worden. Erinnerung sei hier an die klassische Studie von Banfield (1958) über die Sozialverhältnisse in Süditalien, die er als "amoralischen Familismus" charakterisiert hat. Dem entspricht in den politisch instabilen und wirtschaftlich rückständigen afrikanischen Staaten ein "amoralischer Tribalismus", bei dem Vertrauen primär aus Stammesbindungen erwächst und zugleich begrenzt wird (vgl. Leibold 1997b). Auch für China existieren analoge Erklärungen, deren berühmteste Version Max Weber (1991) mit seiner These beige-steuert hat, wonach der Konfuzianismus mit seiner ethischen Aufwertung der Sippenbande und seiner Anpassung an eine von traditionellen Werten geprägte Welt den Durchbruch zum Kapitalismus verhindert habe (zur kritischen Auseinandersetzung vgl. Schluchter 1983).

Der ungebrochene und dominante Einfluss des Familismus lässt sich für den chinesischen Wirtschaftsraum nicht bestreiten. Die angesprochenen Eigenarten der chinesischen Unternehmen lassen sich nur dann erklären, wenn die herausgehobene Rolle der Familie angemessen berücksichtigt wird. Familiär gebundene Regelwerke sind nicht frei von Schwächen. Sie neigen zur Verschleierung der Informationen über unternehmensinterne Verhältnisse, die wiederum die risikoreiche Kreditvergabe und übermäßige Verschuldung begünstigen und die Mobilität von Kapital oder Arbeitskräften behindern. Schließlich werden die Vetternwirtschaft und Korruption als legitimes Mittel eingesetzt. Viele dieser Defizite sind im Zuge der Asienkrise Ende des letzten Jahrzehnts manifest geworden, wobei allerdings die zum chinesischen Kulturraum gehörenden Länder sich als relativ robuste Wirtschaftssysteme erwiesen haben.

Die im familiären Zusammenhalt begründete geringe Unternehmensgröße ist aus volkswirtschaftlicher Sicht differenziert zu beurteilen. Als Nachteile sind die ungenügende Nutzung Kosten sparender Größenvorteile und die geringe, wenn nicht fehlende Präsenz auf globalen Märkten zu verbuchen. Allerdings ist die pure Unternehmensgröße kein Garant für die Kompensation dieser Nachteile, wofür die chinesische Staatsindustrie mit ihren Großbetrieben einen aufschlussreichen Beleg liefert. Chinas staatseigene Konzerne wirtschaften ähnlich ineffizient und defizitär wie die früheren staatssozialistischen Kombinate in Mittel- und Osteuropa (vgl. Leibold 1996a). Die Umstrukturierung des Staatssektors steht noch aus und wird zweifellos eine der schwierigsten Aufgaben für die Reformpolitik der Volksrepublik China auf dem Weg zu einer funktionsfähigen Marktwirtschaft sein.

Die im letzten Jahrzehnt erzielten hohen Wachstumsraten des Sozialprodukts sind der Dynamik des Privatsektors zuzuschreiben. Dabei sind dessen Anteile an der Erwirtschaftung des Sozialprodukts höher als die offiziellen statistischen Daten zu veranschlagen. Die als kommunale oder kollektive Unternehmen bezeichneten Unternehmensformen sind nicht selten ideologische Umschreibungen, die den faktischen Einfluss des privaten und d.h. stets auch des familiär getragenen Engagements kaschieren sollen. Die diesem Engagement innewohnende Dynamik und Flexibilität

sorgen vor allem für wettbewerbliche Marktstrukturen und die damit verbundenen gesamtwirtschaftlichen Produktivitäts- und Wohlfahrtseffekte. Die Bereitschaft zur unternehmerischen Selbständigkeit, das Streben nach materiellem Vermögen und die große Flexibilität und Anpassungsbereitschaft an Marktbedingungen sind sämtlich als volkswirtschaftliche Aktivposten zu verbuchen. Vor dem Hintergrund des schnellen Aufkommens neuer Kommunikations- und Informationstechnologien werden tradierte Größenvorteile an Gewicht verlieren. Sofern flexible und innovative Kooperationsformen zwischen kleinen oder mittelgroßen Unternehmenseinheiten sich als vorteilhaft erweisen, sollten die chinesischen Familienbetriebe gute Karten besitzen. Ihre Markt- und Kapitalismuskompatibilität haben sie jedenfalls bisher hinreichend unter Beweis gestellt (vgl. Kotkin 1993).

Bei dieser Einschätzung gilt es, die an früherer Stelle genannten kulturellen Traditionen Chinas zu berücksichtigen. Der Familismus ist hier in eine hoch entwickelte und bewährte Moralordnung eingebettet, wodurch die amoralischen Anfechtungen des Familismus begrenzt werden. Im chinesischen Verständnis einer wohl geordneten Gesellschaft haben staatliche Instanzen und Zuständigkeiten ihren angestammten Platz. Das Verhältnis der Individuen zum Staat ist zwar nicht frei von Misstrauen, weil die Bürger häufig dessen fiskalische und bürokratische Willkür erfahren mussten und bis heute müssen. Von daher sind die Bemühungen verständlich, staatliche Maßnahmen entweder zu unterlaufen oder mit halb- oder illegalen Mitteln zu beeinflussen.

Die für die Wirtschaft charakteristische Präferenz für persönliche Vertrauensbeziehungen lässt sich auch im Verhältnis zwischen privaten Personen und staatlichen Stellen beobachten. Markante Beispiele dafür sind die in den letzten Jahrzehnten in Festlandchina vielfach entstandenen öffentlich-privaten Netzwerke bei der Organisation und Kooperation von kommunalen oder kollektiven Unternehmen sowie bei der Bereitstellung von Infrastrukturobjekten, die durch private Initiativen initiiert und teilweise finanziert und von Lokal- oder Kreisregierungen reguliert und subventioniert werden (vgl. Smyth 1997). Wie bei den familienbasierten Netzwerken fällt dem Institutionenökonom auch bei diesen Netzwerken das Vertrauen in informale Regeln ins Auge. Deren Einfluss im praktischen Wirtschaftsleben scheint jedenfalls für einen nicht auf den chinesischen und ostasiatischen Wirtschaftsraum spezialisierten Wissenschaftler unübersehbar, woraus sich allein aufgrund der Unterschiede gegenüber den formal-rechtlich geordneten westlichen Wirtschaftssystemen eine Reihe von Fragen an die auf Asien spezialisierten sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen ergibt.

5 Aufgaben der wirtschaftswissenschaftlichen Asienstudien aus institutionenökonomischer Sicht

Einleitend wurde bemerkt, dass das kulturspezifische und damit auch kulturell verschiedene Verhältnis zwischen formalen und informalen Institutionen als ein weitgehend unbekanntes Forschungsfeld der Institutionenökonomik zu gelten hat. Die Wissensdefizite sind bei der Traumformation der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen in den postsozialistischen Ländern deutlich zutage getreten. Hier wurden

die Verschiedenheiten und die Persistenz gewachsener Institutionen unterschätzt und damit die Veränderbarkeit formaler Regelwerke überschätzt. Analoge Defizite kennzeichnen die wirtschaftstheoretischen Erklärungsansätze und Empfehlungen zur Reform der Entwicklungsländer, deren praktische Erfolge hinter den Erwartungen zurückgeblieben sind. Auch die Bilanz der wirtschaftswissenschaftlichen Asienforschung während des letzten Jahrzehnts fällt nicht gerade überzeugend aus. Die anfängliche Euphorie angesichts der hohen Wachstumsraten wurde seit 1997 von einer krisenbedingten Ernüchterung abgelöst. Die theoretische Euphorie basierte auf einer wissenschaftlich zweifelhaften Interpretation so genannter asiatischer und insbesondere konfuzianischer Werte, wobei deren verschiedene Eigenarten und wirtschaftliche Wirkungen nicht angemessen berücksichtigt wurden (vgl. Lee 1997, S. 28ff.; Osiander und Döring 1999).

In allen erwähnten Beispielen ist in der unzulänglichen Erklärung der Geltung und der Wirkung informaler Institutionen die Hauptursache für unzulängliche Politikrezepte zu sehen. Denn die Rezeptempfehlungen beziehen sich ja stets auf die Veränderung oder Transformation formal-rechtlicher Regelungen und Maßnahmen. Solche Rezepte müssen jedoch relativ erfolglos ausfallen, so lange sie die Eigenmächtigkeit der gewachsenen und gelebten Regeln nicht angemessen in Rechnung stellen. Das setzt zunächst eine begriffliche und typologische Unterscheidung zwischen informalen und formalen Institutionen voraus. Eine solche Typologie wurde im 2. Abschnitt vorgestellt und in den nachfolgenden Abschnitten (3 und 4) exemplarisch auf den chinesischen Kultur- und Wirtschaftsraum angewendet. Die institutionenökonomische Attraktivität dieses Raumes ergibt sich aus der jahrtausendlang gewachsenen und bis heute ungebrochenen Lebendigkeit informaler Institutionen in Gestalt familienbasierter Regeln und deren Begründung und Akzeptanz durch eine umfassende religiös-ideologische Weltsicht. Bildhaft gesprochen, ist das chinesische Regelwerk aus archaischem Holz gezimmert. Seine Stützpeiler und deren Bindungen unterscheiden sich deutlich von der westlichen Kultur, die von formalen Regeln getragen und zusammengehalten wird. Vermutlich existieren zwischen China und anderen ostasiatischen Regionen aufgrund der je eigenen pfadabhängigen Entwicklung der Familienordnungen, der Religionen, der Ideologien und der Rechtskulturen nicht weniger deutliche Unterschiede. In der Identifizierung und Beschreibung der kulturellen Eigenarten ist eine wichtige Aufgabe der Asienforschung zu sehen, so weit sie dem Forschungsprogramm der Institutionenökonomik verpflichtet ist. Das besondere Augenmerk sollte dabei stets auf das Verhältnis zwischen informalen und formalen Regeln gerichtet sein. Klärungsbedürftig sind hierbei vor allem die Fragen, inwieweit informale Regeln als funktionales Äquivalent zu formalen Regeln dienen, welche Defizite einzelne Regelwerke aufweisen und mit welchen Mitteln sie korrigiert werden können.

Bezogen auf die Verhältnisse in der Volksrepublik China ist der These von Herrmann-Pillath (1996) zuzustimmen, dass durch die staatliche Modernisierungs- und Entwicklungspolitik die Dynamik und das Selbstorganisationspotenzial des Privatsektors behindert wurde und noch wird. Diese Einsicht verkennt nicht die Tatsache, dass das chinesische Recht und insbesondere das Wirtschaftsrecht reformbedürftig sind. Es geht vielmehr darum, die nahe liegende und bisher übliche Empfehlung zu

relativieren, wonach die asiatischen Länder das westliche Recht in Gestalt etwa des Eigentums-, Vertrags-, Unternehmens-, Banken-, Aktien-, Bilanz- oder des Arbeits- und Sozialrechts übernehmen sollten. Solche Empfehlungen sind einseitig und möglicherweise sogar kontraproduktiv, so lange die Eigenarten und die Persistenz der informellen Regeln unberücksichtigt bleiben. Für deren Analyse sollte die Asienforschung die methodischen und theoretischen Instrumente der modernen Institutionenökonomik nutzen und anwenden. Neben einem besseren Verständnis der asiatischen Wirtschaftssysteme könnte als Nebeneffekt der allgemeine Erkenntnisstand der Theorie des Wandels und der Wirkungen von Institutionen verbessert werden.

Literatur

- Banfield, E.C. (1958): *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe
- Barisot, St. (1995): "Versuch einer Einstufung der mittel- und osteuropäischen Länder nach Kriterien des Reformfortschritts 1993/1994", in: *Osteuropa-Wirtschaft*, Heft 2, S. 168-175
- Bauermann, M. (1996): "Kann der Homo oeconomicus tugendhaft sein?" In: *Homo oeconomicus*, Bd. XIII (1), S. 1-24
- Blanchard, O. J., Froot, K. A., J. D. Sachs (1994): "Introduction", in: dies. (eds.), *The Transition in Eastern Europe*, Vol. 1: Country Studies, Chicago, London, S. 1-18
- Bodde, D. (1981): "Harmony and conflict in Chinese philosophy", in: C. LeBlanc and D. Borei (eds.), *Essays on Chinese Civilization*, Princeton, S. 237-298
- Bünger, K. (1983): "Das chinesische Rechtssystem und das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit", in: W. Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M., S. 134-173
- Durkheim, E. (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.
- Eliade, M. (1979): *Geschichte der religiösen Ideen, II., Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums*, Freiburg i. Br., Basel, Wien
- Erlei, M., Leschke, M. und D. Sauerland (1999): *Neue Institutionenökonomik*, Stuttgart
- Fukuyama, F. (1995): *Konfuzius und die Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München
- Gernet, J. (1979). *Die chinesische Welt*, Frankfurt a. M.
- Goody, J. (1990): *The oriental, the ancient and the primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, Cambridge
- Herrmann-Pillath, C. (1993): "Informal Constraints, Culture, and Incremental Transition from Plan to Market", in: H.-J. Wagener (Hrsg.), *On the Theory and Policy of Systemic Change*, Heidelberg, S. 95-120
- Herrmann-Pillath, C. (1994): *Wirtschaftsintegration durch Netzwerke: Die Beziehungen zwischen Taiwan und der Volksrepublik China*, Baden-Baden
- Herrmann-Pillath, C. (1996): "Reflexionen über den Zusammenhang zwischen kultureller Modernisierung, Wirtschaftswachstum und Chinas Stellung in der Weltwirtschaft", in: E. Schinke und Z. Hong (Hrsg.), *Ordnungsreform und Entwicklung der chinesischen Wirtschaft in den 90er Jahren*. Festschrift für Armin Böhnet zum 60. Geburtstag, Berlin, S. 257 – 289
- Hume, D. (1972/1791): *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Hamburg
- Kohl, K.-H. (1993): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München
- Kotkin, J. (1993): *Tribes. How Race, Religion, and Identity Determine Success in the New Global Economy*, New York
- Lee, E.-J. (1997): *Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien*, Münster
- Leipold, H. (1996a): "Rolle und Reformierbarkeit der Staatsunternehmen in Marktwirtschaften", in: E. Schinke und Z. Hong (Hrsg.), *Ordnungsreform und Entwicklung der chinesischen Wirtschaft in den 90er Jahren*. Festschrift für Armin Böhnet zum 60. Geburtstag, Berlin, S. 121-142
- Leipold, H. (1996b): "Zur Pfadabhängigkeit der institutionellen Entwicklung. Erklärungsansätze des Wandels von Ordnungen", in: D. Cassel (Hrsg.): *Entstehung und Wettbewerb von Systemen*, Berlin, S. 93-115
- Leipold, H. (1997a): "Der Zusammenhang zwischen gewachsener und gesetzter Ordnung: Einige Lehren aus den postsozialistischen Reformverfahren", in: D. Cassel (Hrsg.): *Institutionelle Probleme der Systemtransformation*, Berlin, S. 43-68

- Leipold, H. (1997b): "Institutionelle Ursachen der wirtschaftlichen Unterentwicklung in Schwarzafrika", in: S. Paraskewopoulos (Hrsg.), *Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung*, Stuttgart, S. 415-443
- Leipold, H. (1998): "Die große Antinomie der Nationalökonomie: Versuch einer Standortbestimmung", in: *ORDO*, Bd. 49, S. 15-42
- Leipold, H. (2000): "Die kulturelle Einbettung der Wirtschaftsordnungen: Bürgergesellschaft versus Sozialstaatsgesellschaft", in: B. und D. Wentzel (Hrsg.), *Deutsche und amerikanische Institutionen im Systemvergleich*, Stuttgart, S. 1-53
- Mackie, J. L. (1981): *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart
- Malek, R. (1993): "Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus", in: A. Th. Khoury (Hrsg.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg, Basel, Wien, S. 75-117
- North, D. C. (1992): *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*, Tübingen
- North, D. C. (1994): "Economic Performance Through Time", in: *The American Economic Review*, Vol. 84, S. 359-368
- Needham, J. (1956): *Science and Civilisation in China: Vol. 2, History of Scientific Thought*, Cambridge
- Osiander, A. und O. Döring (1999): *Zur Modernisierung der Ostasienforschung. Konzepte, Strukturen, Empfehlungen*, Hamburg
- Panther, St. (1998): "Historisches Erbe und Transformation: "Lateinische" Gewinner-"Orthodoxe" Verlierer?", in: G. Wegner und J. Wieland (Hrsg.), *Formelle und informelle Institutionen*, Marburg, S. 211-251
- Platteau, J.-Ph. (1994): "Behind the Market Stage where real Societies exist. Part II: Trust and Generalised Morality", in: *Journal of Development Studies*, Vol. 30, No. 4, S. 754-817
- Redding, S. G. (1990): *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin/New York
- Sachs, J. D. (1990): "Eastern Europe's Economies: What is to be done", in: *The Economist*, Jan. 13, S. 19-24
- Schelling, Th. S. (1960): *The Strategy of Conflict*, Cambridge/Mass
- Schluchter, W. (Hrsg.) (1983): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M.
- Smith, A. (1985): *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg
- Smyth, R. (1997): "The Township and Village Enterprise Sector as a Specific Example of Regionalism-Some General Lessons for Socialist Transformation", in: *Economic Systems*, Vol. 21, S. 235-264
- Weber, M. (1991): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, Schriften 1915-1920*, Tübingen
- Weidenbaum, M. und S. Hughes (1996): *The Bamboo Network. How Expatriate Chinese Entrepreneurs are creating a new Superpower in Asia*, New York