



**Der liberale Liberalismus
Notwendige Abgrenzungen**

Wolfgang Kersting
05/13

Freiburger
Diskussionspapiere
zur Ordnungsökonomik

Freiburg
Discussion Papers
on Constitutional Economics



**Der liberale Liberalismus
Notwendige Abgrenzungen**

Wolfgang Kersting
05/13

Freiburger Friedrich A. von Hayek-Vorlesung

18. November 2005

**Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik
Freiburg Discussionpapers on Constitutional Economics
05/13**

ISSN 1437-1510

Walter Eucken Institut, Goethestr. 10, D-79100 Freiburg i. Br.
Tel.Nr.: +49 +761 / 79097 0; Fax.Nr.: +49 +761 / 79097 97
<http://www.walter-eucken-institut.de>

Institut für Allgemeine Wirtschaftsforschung; Abteilung für Wirtschaftspolitik;
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, D-79085 Freiburg i. Br.
Tel.Nr.: +49 +761 / 203 2317; Fax.Nr.: +49 +761 / 203 2322
<http://www.vwl.uni-freiburg.de/fakultaet/wipo/>

Der liberale Liberalismus

Notwendige Abgrenzungen

Wolfgang Kersting

– Philosophisches Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel –

Der Liberalismus ist die Reflexionsform der politischen Moderne. Er bietet die begriffliche Darstellung der gesellschaftlichen und politischen Lebensordnung von souveränen, autonomen Individuen. Die liberale Ordnung gründet im menschenrechtlichen Egalitarismus. Sie ist institutionalisiertes Menschenrecht und basiert auf dem Zusammenspiel der institutionellen Sphären des freien Marktes, der Herrschaft des Gesetzes, einer gewaltenteiligen Verfassung, der demokratischen Herrschaftsausübung und der offenen Gesellschaft. Alle diese Teilordnungen sind gleichermaßen Ausdruck der Freiheit und rechtlichen Gleichheit der Bürger:

- der Markt ist der Ort des diskriminierungsfreien Tausches der Güter und Leistungen;
- der Rechtsstaat sorgt für den sozialen Frieden; er überträgt die Koordination der Handlungen und die Konfliktregulierung allgemeinen formalen Gesetzen und garantiert die Gleichbehandlung der Bürger;
- eine Verfassung der Grundrechtsgewährleistung und der Herrschaftsmäßigung durch Gewaltenteilung und höchstrichterliche Normenkontrolle bildet die Grundlage der politisch-gesellschaftlichen Ordnung;
- die Herrschaftsausübung ist demokratisch organisiert und gründet in der politischen Selbstbestimmung der Bürger.
- die offene Gesellschaft ist der Ort der selbstbestimmten Lebensführung der einzelnen, des öffentlichen Vernunftgebrauchs und der deliberativen Selbstverständigung der Bürgerschaft: hier hat jeder gleiches Rederecht und gleiche Begründungspflicht, hier verschränken sich private und öffentliche Autonomie.

Die begrifflich avancierteste und theoretisch anspruchsvollste Form der Selbstverständigung der politischen Moderne findet sich in der politischen Philosophie. Sie hat von Beginn an dieses liberal-demokratische Experiment bürgerlicher Selbstorganisation hoffnungsvoll begleitet. Sie hat es gegen seine konservativen und totalitären Gegner verteidigt und in Zeiten der Unangefochtenheit sich um ein verbessertes Verständnis seiner Voraussetzungen und Konsequenzen, seiner Verheißungen und seiner Zumutungen, seiner Schwächen und seiner Irrtümer bemüht. Dieser Prozeß der Selbstüberprüfung und Selbstverständigung hat zu keiner kanonischen Theorieverdichtung geführt, sondern zu einer sich stetig weiter verästelnden Theoriediversifikation. Normative Prinzipien verstehen sich nicht von selbst, sondern sind auf Interpretation angewiesen, wenn sie in Begründungskontexten überzeugend Verwendung finden und

der Praxis die Richtung weisen wollen. Und diese Interpretationsvarianz findet sich nicht nur in den letzten Grundsätzen, sondern auch in den Grundbegriffen der ausgeführten Theorie. Daher gibt es nicht die eine Theorie der modernen politischen Freiheit und Gleichheit. Es gibt keine dogmatische Interpretation von Markt, Rechtsstaat und Demokratie, die allgemeine Gültigkeit besäße und alle theoretische Folgearbeit zur scholastischen Auslegung verurteilte. Es gibt nicht den Liberalismus. Sondern es gibt eine Vielzahl von Liberalismen, die mit unterschiedlichen Rationalitätsvorstellungen und Begründungskonzepten, Bürgeridealen und Legitimitätsbegriffen arbeiten. Zwischen ihnen besteht ein heftiger Familienstreit über das richtige Verständnis der Grundrechte der Individuen und ihre institutionellen Berücksichtigung bei der Gestaltung von Markt, Staat und Gesellschaft, Und darum sie sind höchst unterschiedlicher Meinung über Legitimität und Ausmaß einer sozialstaatlichen Einschränkung des liberalen Rechts- und Eigentumsordnung, über das Verhältnis von Rechtsstaat und Demokratie, über die institutionellen und ethischen Bestandsbedingungen der Verfassung, über die Eigenschaften, die Bürger besitzen müssen, um dieser fragilen Ordnung der Individuen generationenübergreifende Dauer zu geben, und über Ausmaß und Inhalt der anerkennenden Zustimmung, die eine freiheitliche Ordnung der Individuen benötigt, um den Integrationsproblemen und Dissoziationsrisiken des ethischen, ethnischen und kulturell-religiösen Pluralismus erfolgreich begegnen zu können.

Das Verschwinden des sozialistischen Erzfeindes hat die Selbstverständigungskontroversen des Liberalismus noch intensiviert. Das Schicksal, das nach einer klugen Beobachtung Hegels noch jeden Sieger ereilt hat, hat auch den Liberalismus dazu verurteilt, Differenz und Unterschied in sich aufzunehmen, sich selbst zum Feind zu werden und die Legitimität des Eigenen an den Maßstäben des Gegners zu messen. Während des ideologischen Bürgerkriegs verlangte das Selbsterhaltungsinteresse Konzentration und Selbstgewißheit. Filigrane Freiheitsinterpretationen sind ungehörig, wenn die Möglichkeit der Unfreiheit droht. Überdies machte die Evidenz der moralischen Verwerflichkeit des Diktatorischen alle Legitimationsanstrengungen überflüssig. Mit dem Wegfall der sozialistischen Gegnerschaft verschwand aber auch dieser Wagenburgeffekt. In der neuen Situation der Unangefochtenheit verlor der Liberalismus alle Spannkraft. Von allen Bemühungen um Selbstbehauptung befreit, breitete er sich aus. Er nahm sich alle Kritik großzügig zu Herzen und verbündete sich mit jedermann. Die theoretische Welt bevölkerte sich mit unzähligen Bindestrichliberalismen. Dadurch verlor er seine Kenntlichkeit. Die Begriffe wurden überdehnt und sein normatives Profil wurde überlastet.

Einen Leser der platonischen *Politeia* mag das an Sokrates' Erzählung vom Meergott Glaukos erinnern, dessen „ursprüngliche Natur“ und „ursprüngliche Beschaffenheit“ angesichts seiner geschundenen, durch die Wucht der Wogen entstellten Gestalt und einer seinen gesamten Leib überziehenden Kruste aus „Muscheln, Meertang und Steinen“ kaum noch erkannt werden konnte. Diese Geschichte aus der Argonautensage dient Sokrates als Gleichnis, um die

Schwierigkeit zu veranschaulichen, der authentische Natur der Seele angesichts der Aufdringlichkeit des Körperlichen zu erfassen.

Das soll aber nun nicht heißen, daß ich mich auf die Suche nach der ursprünglichen Gestalt des Liberalismus, nach der Seele des Liberalismus machen will. Auch den Liberalismus hat das Schicksal des Nominalismus ereilt. Und einen ursprünglichen Liberalismus, der dann im Fortgang überwuchert und entstellt wurde, gibt es sicherlich auch nicht. John Locke wollte eine Theorie der Grundrechte und der Regierung entwickeln, und Kant ging es darum, den naturrechtlichen Eudämonismus durch ein formales Vernunftrecht zu ersetzen. Aber gleichwohl ist es sinnvoll, Positionen zu gewichten und durch Abgrenzungen den Blick für das Fundamentalere und Wesentlichere zu schärfen. Ich will mich also nicht anheischig machen, den Liberalismus zu definieren, aber ich behaupte doch – und das ist der Sinn meines pleonastischen Titels –, daß es so etwas wie einen basalen Liberalismus gibt, dessen systematisches Profil durch undisziplinierte, dem Zeitgeist hörige Entwicklungen, insbesondere durch eine sich aller Zivilisationsnöte annehmende flächendeckende Ethisierung unkenntlich gemacht wird. Und da diese systematisch essentiellen Positionen des Liberalismus in der Regel auch die historisch älteren Positionen sind, macht der entstellungsgenealogische Vergleich des Liberalismus mit dem Meergott aus der *Politeia* durchaus Sinn.

In diesem Sinne verstehen sich die folgenden Ausführungen als Konzentrationsübung, die sich der semantischen Dekonturierung liberaler Grundbegriffe entgegenstellen und den unbedenklich fordernden Normativismus mit menschenrechtlicher Strenge zurückzuschneiden möchte. Dabei dient mir die These als Leitfaden, die ich zu Beginn geäußert habe: der Liberalismus ist die Reflexionsform der politischen Moderne. Daß seine Kritiker, die von einer entfremdungs- und verdinglichungsfreien Lebenswelt und allgemeiner staatlich garantierter Lebenszufriedenheit träumen, folglich als staats- und sozialromantische Modernitätsverweigerer zu betrachten sind, ist damit natürlich mitbehauptet. Die Erläuterung beider Thesen umfaßt fünf Kapitel. Das erste beschäftigt sich mit Menschenrecht und Vertrag und versucht die Grundzüge eines modernitätsadäquaten Rechtfertigungsarguments zu benennen. Das zweite wirft einen kurzen Blick auf die beiden Begriffe der negativen und der positiven Freiheit und versucht zu zeigen, daß der Begriff der positiven Freiheit weder als theoretische Legitimationskategorie noch als praktischer Orientierungsbegriff taugt. Von Hayek hat nicht nur mit großer Leidenschaft den Sozialismus bekämpft, er hat auch dem zentralen Konzept des wohlfahrtsstaatlichen Sozialdemokratismus theoretischen Sinn und praktischen Wert abgesprochen, und das zu einer Zeit, in der die Rede von der Verteilungsgerechtigkeit noch längst nicht den Charakter der Unvermeidlichkeit besaß, der ihr heute eignet. Zwar hat sich seitdem der philosophische Liberalismus energisch bemüht, von Hayeks These zu widerlegen; ja man kann sogar sagen, daß bei aller Unterschiedlichkeit die einzelnen liberalen Fraktionen darin übereinkommen, daß es einen normativ gehaltvollen und gesellschaftsweit anwendbaren Be-

griff der Verteilungsgerechtigkeit geben muß und auch gibt. In meinem dritten Kapitel möchte ich zeigen, daß beide Annahmen falsch sind: weder gibt es einen normativ gehaltvollen und gesellschaftsweit anwendbaren Begriff der Verteilungsgerechtigkeit noch muß es ihn geben. Nicht weil nach der Ablehnung zweier Lieblingsbegriffe des revisionistischen Liberalismus ein wenig Entgegenkommen fällig wäre, sondern weil ich den von mir vertretenen Liberalismus als eine eminent normative Theorie verstehe, die moralische Grundprinzipien mit einer Ethik selbstverantwortlicher Lebensführung kombiniert, wende ich mich im vierten Kapitel dem prekären Verhältnis von Liberalismus und Ökonomie zu und kritisiere die Tendenz, die ökonomische Methode ideologisch zu verabsolutieren. Dabei werde ich auch einen kurzen Blick auf die jüngste Gestalt der ja bis auf Rousseau zurückreichenden Liberalismus-Kritik werfen, nämlich auf die merkwürdige intellektuelle Übung, gegenwärtig alles, was an Liberalismus, Kapitalismus und Globalisierungsgeschehen kritikwürdig zu sein scheint, als neoliberal zu denunzieren. Zum Abschluß beschäftigte ich mich mit den Zumutungen der Moderne und den spezifischen Herausforderungen, die der Liberalismus als Lebensform mit sich bringt.

[Diese Vorschau mag den Eindruck erwecken, daß die versprochene Konzentrationsübung eher eine Exkursion ins Weite, eine tour d'horizon, ein Ausflug in Geschichte und Philosophie sein wird. Dieser Eindruck trügt nicht. Es gilt jedoch zu beachten, daß hier kein Gegensatz vorliegt. Nur durch die Berücksichtigung seines kulturellen Kontextes kann man ein angemessenes Verständnis des Liberalismus gewinnen.]

I.

Wenn die gesellschaftliche Handlungskoordination weitgehend durch objektive Normen geleistet wird, schrumpft der Bereich der autonomen Gestaltung des sozialen Lebens durch individuelle Selbstverpflichtungen; wird jedoch das Netz der objektiven Normen ausgedünnt, nimmt die Bedeutung autonomer Handlungskoordination, und damit das Instrumentarium der freiwilligen Selbstbindung beträchtlich zu. Dieses spannungsreiche Exklusionsverhältnis zwischen normativem Objektivismus und normativem Voluntarismus erklärt auch die außerordentliche Attraktivität des Vertrages für die normative politische Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart. In dem Maße, in dem die Philosophie ihr traditionelles Vertrauen in den normativen Objektivismus verloren hat, nicht mehr an die Existenz objektiver Normen glaubte, weil sie diese objektive Normenwelt weder im teleologischen Naturbegriff der Tradition noch im Begriff Gottes länger überzeugend begründen konnte, in dem Maße mußte der verbleibende andere Quell normativer Handlungskoordination, muß die Klasse der freiwilligen Selbstverpflichtungen in den Mittelpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit rücken. Wenn der normative Objektivismus kollabiert, muß die Philosophie ihren Begründungsbedarf mit Hilfe des normativen Voluntarismus stillen und das sich selbst bindende Individuum zum Protago-

nisten des Rechtfertigungsarguments machen. Wenn Natur und Gott als Normativitätsspender ausfallen und die ehemals deskriptiv-normativ marmorierte, immer schon als in sich sittlich verfaßt angesehene Wirklichkeit rein deskriptiver, durch die modernen Wissenschaften vermessbarer Tatsächlichkeit weicht, wenn Normativität also nicht länger vorgefunden wird, muß sie eigens durch die Menschen eingeführt werden, muß sie zu einer Schöpfung des menschlichen Willens werden. Somit avanciert der Vertrag zum normativitätstheoretischen Grundbegriffen der modernen Legitimationstheorie.

Protagonist dieses neuzeitlichen rechtfertigungstheoretischen Subjektivismus ist das autonome, aus allen vorgegebenen Natur-, Kosmos- und Schöpfungsordnungen herausgefallene, allein auf sich gestellte Individuum. Es ist vollständig dekontextualisiert, eine Metapher des Asozialen, eine methodologische Artefakt, angemessen nur als konstruktivistischer Gegenentwurf zum sozial eingebetteten Gemeinschaftsmenschen der Tradition, nur in Distanz zu allen vorgegebenen, von der vertrauten Lebenswelt bis zum allumfassenden Seinsgefüge reichenden Kontexten begreifbar. Der einzelne Mensch gewinnt nicht mehr durch Integration in übergreifende und von Natur aus frühere oder geschichtlich vorgegebene Gemeinschaften Wert und Sinn. Jetzt gilt umgekehrt, daß sich die gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen nur dann rechtfertigen lassen, wenn sich in ihren Funktionen die Interessen, Rechte, Glücksvorstellungen der Individuen spiegeln. Und da menschliche Individuen unterschiedliches normatives Gewicht nur im Rahmen vorgegebener normativ verbindlicher Ordnungen besitzen können, diese aber rechtfertigungstheoretisch nicht mehr in Betracht kommen, zählt ein Individuum soviel wie jedes andere, hat jedes Individuum also gleiches Recht, im Legitimationsdiskurs gehört zu werden. Die rechtfertigungstheoretische Absolutsetzung des Individuums führt also notwendig zum *Egalitarismus*; und dieser hinwiederum verlangt, die fällige Rechtfertigung *konsensgenerierenden Verfahren* zu übertragen.

Allerdings ist die Konzeption legitimationsstiftender Selbstbindung nicht im mindesten geeignet, die Begründungslasten zu tragen, die ihr der Kontraktualismus aufbürdet. Denn Vertragstheorien, die den Vertrag als Quelle selbstaufgelegter Verpflichtungen nutzen wollen, müssen notwendigerweise von empirischen Verträgen ausgehen: nur wirklich abgeschlossene Verträge, wirklich abgegebene Versprechen können binden. Wirkliche Verträge und wirkliche Versprechen sind jedoch kontingente Ereignisse, auf die die Philosophie ihr ins Allgemeingültige ausgreifende Begründungsprogramm nicht stellen kann. Diese Überlegungen führen zu dem paradoxen Ergebnis, daß der Kontraktualismus gerade die Normativitätsdimension des Vertrages argumentativ nicht verwenden kann. Der Vertrag als Ort selbstaufgelegter Verpflichtung kann in der politischen Philosophie keine Rolle spielen, denn genausowenig wie der Begriff des Hundes bellt, vermag ein gedachter Vertrag zu verpflichten. Der Vertrag des philosophischen Kontraktualismus lebt also nicht aus sich selbst, er ist nicht autark. Er kann dann und nur dann als konsensgenerierendes Verfahren überzeugen, wenn er sich in den ex-

ternen obligationstheoretischen Rahmen moralischer Gültigkeitsbedingungen einfügt. Und dieser wird in der Moderne durch das Menschenrecht gezogen. Der Vertrag ist das menschenrechtlich notwendige Modell einer Gesellschaft freier und gleicher Rechtspersonen. In seiner reziproken Verpflichtungsstruktur spiegelt sich die menschenrechtliche Gleichheit. In der Geltungsabhängigkeit der kollektiven Entscheidungen von der Zustimmung der Betroffenen spiegelt sich die menschenrechtliche Freiheit. Er ist das prozedurale Vorbild aller positivrechtlichen Institutionalisierung und problembezogenen Ausdifferenzierung der menschenrechtlichen Basisausstattung. Die Menschenrechtsthese selbst freilich muß unbegründet bleiben. Letztbegründung ist unter postmetaphysischen Bedingungen nicht mehr erreichbar. Aufgrund ihrer gewonnenen kulturellen Wirksamkeit kann das Menschenrecht als zivilreligiöse Grundüberzeugung einer individualisierten Gesellschaft gelten.

II.

Wäre die Erdoberfläche ein unendlicher Raum, dann könnten sich die Menschen verlaufen, ohne einander ins Gehege zu kommen, ohne einander bei der Befriedigung ihrer Wünsche zu stören. Doch wir leben unter Knappheitsbedingungen, daher sind Interessenkollisionen und Verteilungskonflikte unvermeidlich. Daher bedarf es wirksamer Regeln, die gewaltfreie Koexistenz sichern, die Handlungen koordinieren und über die Berechtigung von Ansprüchen im Konfliktfall entscheiden und dadurch die gewaltfreie Koexistenz der Menschen sichern. „Das erste, was der Mensch tun muß, ist“ – so sagt Kant – „daß er Freiheit unter Gesetze der Einheit bringt; denn ohne dies ist sein Tun und Lassen lauter Verwirrung“ (AA XIX, 280).

Die Freiheit, die durch derartige Einheitsregeln Wirklichkeit und Wirksamkeit gewinnt, wird gemeinhin als negative Freiheit bezeichnet. Negative Freiheit genießen wir dann, wenn wir frei von Zwang, Gewalt und Drohung handeln und entscheiden können. Positive Freiheit hingegen zeigt sich in unserer Fähigkeit, selbstbestimmt zu handeln. Positive Freiheit genießen wir, wenn wir unser eigener Herr sind. Wir wollen nicht herumgestoßen werden, nicht ins Kraftfeld äußerer Ursachen geraten, zum Spielball fremder Kräfte werden. Aber redet man wirklich von zwei verschiedenen Sachen, wenn man negative und positive Freiheit unterscheidet? Ist positive Freiheit nicht die Innenseite der negativen Freiheit? Wenn der Zwang wegfällt, verschwindet ja auch der fremde Wille, der sich des Gezwungenen wie eines Werkzeugs bedient. Und wenn kein übermächtiger fremder Herr von meinem Leben und meiner Freiheit Besitz nimmt, kann ich meinem eigenen Willen folgen und in meinem Leben mein eigener Herr sein. Es scheint also kein signifikanter Unterschied zwischen negativer und positiver Freiheit zu bestehen. Von der negativen Freiheit gelangt man zur positiven Freiheit durch einen schlichten Perspektivenwechsel.

Jedoch könnte man einwenden, daß diese semantische Engführung von negativer und positiver Freiheit vorschnell erfolgt ist. Die Abwesenheit von Fremdbestimmung ist nicht hinreichend für Selbstbestimmung. Es gibt Selbstbestimmungshindernisse, die auch dann bestehen bleiben, wenn alle darauf verzichten, sich einander durch Gewalt, Drohung und Erpressung gefügig zu machen. Finanzielle Mittellosigkeit ist etwa so ein Selbstbestimmungshindernis; oder kognitiv-emotionale Unterentwickeltheit; oder Suchtverfallenheit; oder unzureichendes Wissen; oder Unselbständigkeit im Urteilen; oder Entscheidungsunfähigkeit; oder Analphabetismus. Diese Selbstbestimmungshindernisse sind sicherlich sehr heterogen; sie haben aber eins gemeinsam: sie sind allesamt Ausdruck eines Mangels.

Der Unterschied zwischen negativer Freiheit und positiver Freiheit läßt sich auch noch anders fassen. Negative Freiheit zeigt sich vor allem als Raumbeherrschung, positive Freiheit hingegen zeigt sich vor allem als Zeitbeherrschung. Das wird deutlich, wenn wir uns die jeweiligen Unfreiheitsbilder vor Augen führen. Der sinnfälligste Ausdruck der Einschränkung der Handlungsfreiheit ist die Fessel, der Kerker, die Mündung einer Waffe, die erstarren läßt. Zwangsverursachte Unfreiheit schränkt den Bewegungsraum ein und gipfelt in völliger Bewegungslosigkeit. Mängelverursachte Unfreiheit hingegen bewirkt Zukunftsschwund. Notsituationen sind präsentistisch; dem Notleidenden kommt die Zukunft abhanden, er ist an den Augenblick genagelt. Nur der über Autonomieressourcen Verfügende kann einen Lebensplan entwerfen, kann die Gegenwart transzendieren und sich Zukunft eröffnen.

Freiheit steht also sowohl unter der Bedingung der Abwesenheit von Zwängen als auch unter der Bedingung der Abwesenheit von Mängeln. Die erste Bedingung ist notwendig, die zweite ist hinreichend. Es ist evident, daß Zwangsabwesenheit den Charakter einer notwendigen Freiheitsbedingung hat, denn gleichgültig ob jemand bemittelt oder mittellos, krank oder gesund, ein Urteilssouverän oder ein Urteilsuntertan ist, angesichts von Gewalt, Erpressung und Drohung schwindet alle Handlungsfreiheit. Wenn jedoch Zwangsabwesenheit die Chance zu selbstbestimmter Lebensführung eröffnet, gewinnen all diese Unterschiede entscheidende Bedeutung, dann ist es von eminenter Wichtigkeit, ob jemand bemittelt oder mittellos, gesund oder krank, zu selbständigem Urteil fähig oder ein dem Man und den Moden verfallener Mitläufer ist, über Wissen und Ausbildung verfügt oder unwissend und ungelernt ist und in den kognitiven zivilisatorischen Grundfertigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens nicht eingeübt ist.

Während die Ordnung der negativen Freiheit sich einen etatistischen Minimalismus leisten kann, tendiert die Ordnung der positiven Freiheit mit Notwendigkeit zu einem etatistischen Maximalismus. Negative Freiheit wird durch Verfassung und die Herrschaft allgemeiner Gesetze garantiert. Eine Ordnung negativer Freiheit gleicht einer egalitären Parzellierung des Interaktionsraumes: jeder besitzt eine gleich große Freiheitsparzelle, in der er vor dem Eingriff

des Staates und den Übergriffen seiner Mitmenschen sicher sein kann und die er nach eigenem Gutdünken, gemäß der eigenen Fähigkeiten und gemäß der eigenen Mittel ausstatten kann. Eine Ordnung positiver Freiheit hingegen verlangt eine beträchtliche Ausweitung staatlicher Tätigkeit. Ein Staat, der diejenigen, die an einem Autonomieressourcenmangel leiden, in den Besitz autonomiesuffizienter Voraussetzungen bringen will, muß umverteilen, muß die zur Finanzierung der freiheitsermöglichenden Ressourcenausstattung erforderlichen Mittel durch Steuern und Abgaben aufbringen. Aber der Begriff der hinreichenden, freiheitsermöglichenden Voraussetzung ist seinerseits völlig unbestimmt. Der positiven Freiheit wohnt kein natürliches Maß inne. Der Sozialstaat hat keine natürliche Grenze.

Ich habe der positiven Freiheit eine andere Bedeutung gegeben als Isaiah Berlin in seinem einschlägigen Essay über die beiden Freiheitsbegriffe. Berlins Hintergrund war der unmittelbar vergangene faschistisch-nationalsozialistische und der noch bestehende stalinistische Totalitarismus. Er hat darum das Konzept der positiven Freiheit als einen Legitimationsbegriff totalitärer Ideologien entworfen. Im positiven und – diese Konnotation schwingt immer mit – eigentlichen Sinne frei ist der Mensch nur, wenn er fest in ein größeres Ganze eingefügt ist, wenn er sinnstiftende Menschheitsarbeit leisten kann. Mein Begriff von positiver Freiheit hingegen zitiert nur eine anthropologische Trivialität. Menschen sind Mängelwesen. Selbstbestimmung ist abhängig von Mittelverfügung. Aber selbst der Bemittelte und mit Ressourcen aller Art wohl versorgte stößt auf Grenzen. Und diese Maßlosigkeit des Mangels produziert staatspolitisch den gleichen Effekt wie ideologische Vereinheitlichung und paternalistischer Totalitarismus. Wird Mangelreduktion und nicht Gewaltvermeidung zum Ziel der Politik erklärt, dann wird ihr die Lizenz übertragen, über Ausmaß und Struktur der kollektiven Versorgung in die individuelle Lebensführung einzugreifen und Menschenbild, Lebenssinn, Entwicklungsrichtung zu normieren.

Auch in der von mir gewählten harmloseren, der Selbstbestimmungssemantik angenäherten Version erweist sich die positive Freiheit als ein Konzept, das aus dem Grundvokabular des Liberalismus zu streichen ist. Es kann weder kategorialen Rang beanspruchen noch normative Orientierung bieten. Drängt es sich in diese theoretischen Positionen, dann dient es nur der Legitimation ausufernder staatlicher Benevolenz. Es entspricht der Bedeutungsleere dieses Begriffs, daß er nicht in ein individuelles Grundrecht verwandelt werden kann. Rechte regeln den sozialen Interaktionsraum, regulieren Handlungskonflikte, ziehen Grenzen zwischen sozialen Freiheitsräumen, verpflichten zu Unterlassungshandlungen. Sie sind die normativen Knotenpunkte der sozialen Wechselseitigkeit und legitim erzwingbar. Darum genau auch definieren sie die Legitimationsbedingungen staatlicher Gewaltanwendung. In diese semantische Form läßt sich kein Recht auf Mängelminderung und Selbstverwirklichung einfügen. Ein Selbstverwirklichungsrecht würde Begehungshandlungen, Teilungshandlungen verlangen müssen und damit seine Inkonsistenz eingestehen, da natürlich derartige, die Ressourcensitua-

tion des Pflichtadressaten verbessernde Handlungen zulasten des Selbstverwirklichungsrechts des Obligierten gingen. Der Begriff der positiven Freiheit muß aus dem Grundrechtsvokabular des Liberalismus gestrichen werden.

III.

Gerechtigkeit ist institutionalisiertes Menschenrecht. Gerechtigkeit herrscht, wenn die Grundrechte garantiert werden, die Gesetze alle Bürger gleich behandeln und das Eigentum sicher ist. Daher war für Kant, Wilhelm von Humboldt und den klassischen Liberalismus mit der Errichtung einer rechtsstaatlich organisierten Marktgesellschaft allen Forderungen der Gerechtigkeit Genüge getan. Diejenigen, die mehr Gerechtigkeit wollen, als Rechtsstaat und Marktgesellschaft liefern, als die Gleichheit vor dem Preis und die Gleichheit vor dem Recht garantieren können, dürfen sich nicht mehr an die Politik wenden; sie müssen zur Religion ihre Zuflucht nehmen und auf die Kompensationsleistungen postmortaler Sanktions- und Gratifikationssysteme hoffen.

Die sozialstaatliche Gegenwart macht sich jedoch anheischig, den Menschen auch hienieden schon mehr Gerechtigkeit geben zu können, als Rechtsstaat und Marktgesellschaft zu liefern in der Lage sind. Denn der Sozialstaat unserer Tage versteht sich als Gerechtigkeitsordnung. Freilich welche Art Gerechtigkeit durch die sozialstaatliche Einschränkung des Rechtsstaats und durch die sozialstaatliche Korrektur der Verteilungsration eines freien Marktes verwirklicht werden soll, ist heftig umstritten. Denn mit dem Überschritt zum Sozialstaat verliert der Gerechtigkeitsbegriff seine klare Kontur. Was soziale Gerechtigkeit genau ist, was Verteilungsgerechtigkeit verlangt, auf welches normative Fundament der Sozialstaat gestellt werden sollte, ist völlig unklar. Angesichts dieser Ratlosigkeit sollte man einen vorsichtigen und behutsamen Umgang mit Begriff der sozialen Gerechtigkeit erwarten. Doch die Wirklichkeit sieht anders aus. Eine überbordende Gerechtigkeitsrhetorik prägt das öffentliche Gespräch wohlfahrtsstaatlicher Demokratien, den politischen Markt der Wählerbewirtschaftung und überzieht das Verteilungsgezänk der Gruppen mit einem moralsemantischen Firnis.

Nach von Hayek kann das Gerechtigkeitsprädikat nur bei der Qualifizierung von Handlungen und der Beurteilung übersichtlicher Allokationssituationen sinnvolle Verwendung finden. Gesellschaftliche Gesamtzustände und Verteilungsprofile fallen daher als Anwendungsgegenstände des Gerechtigkeitsbegriffs aus. Denn Gesamtzustände und Verteilungszustände sind nicht planbar und niemandem zurechenbar; sie sind das unintendierte und unintendierbare Resultat unzähliger sich vernetzender Tauschhandlungen und Interaktionen. Komplexe Systeme – wie Markt und Demokratie es sind – so von Hayeks Folgerung- müssen sich selbst überlassen bleiben; die politische Steuerung muß sich mit der Etablierung einer Verfassung begnügen, die durch geeignete Koordinationsregeln und Prozeßnormen für öffentliche Entscheidun-

gen die inneren Reibungsverluste dieser Systeme möglichst gering zu halten versucht. Die selbstgesetzliche Entwicklungsdynamik dieser Systeme jedoch in eine Richtung zu zwingen, ihre Evolution ethisch zu kontrollieren, ihre Entwicklungsoffenheit teleokratisch zu schließen, führt notwendigerweise zu einem Kollaps des Gesamtsystems. Wenn hochinterdependente Handlungszusammenhänge einem teleokratischen Regiment unterworfen werden, wird die systemeigene Leistungsfähigkeit zerstört, werden aber auch die normativen freiheitsrechtlichen Grundlagen von Markt und Gesellschaft unterhöhlt.

Dieser Analyse und Bewertung widersprechen freilich auch die liberalen Kritiker von Hayeks nicht. Jedoch wenden sie ein, daß von Hayek aus einem richtigen Befund den falschen Schluß gezogen hat. Aus der Verwerflichkeit einer teleokratischen Gerechtigkeitspolitik folgt nicht die Unzulässigkeit jeder Gerechtigkeitspolitik. Denn es gibt, so meinen sie, eine Alternative zur endzustandsorientierten Gerechtigkeitspolitik. Man müsse nur die Blickrichtung ändern, die Aufmerksamkeit nicht auf das Ende, sondern auf den Anfang richten, nicht Ergebnis und Resultat kontrollieren, sondern die Voraussetzungen aller individuellen Berufs- und Lebenskarrieren ins Auge fassen und die anfängliche Chancenverteilung betrachten. Und derartige politische Anstrengungen zur Sicherung der Chancengleichheit bildeten nicht nur eine zulässige Möglichkeit legitimen staatlichen Handelns, sie seien darüber hinaus moralisch notwendig. Denn das Recht auf gleiche Chancen sei Implikation des menschenrechtlichen Egalitarismus, unerlässlich Konsequenz des elementaren Gebots rechtlicher Gleichbehandlung.

Was aber ist unter Chancengleichheit zu verstehen? Zumindest zwei Lesarten dieses Begriffs sind zu unterscheiden. Flache Chancengleichheit wird garantiert durch die Etablierung eines egalitären und daher dezidiert anti-diskriminatorischen Systems institutioneller Rahmenbedingungen individueller Lebensgestaltung. Flache Chancengleichheit setzt also nicht mehr voraus als die Herrschaft allgemeiner Gesetze. Diese rechtsstaatliche Struktur kann durch leistungsstaatliches Engagement auf dem Gebiet der Erziehung und Ausbildung ergänzt werden, freilich nur unter der Voraussetzung, daß weder konkurrierende Angebote des Marktes unterdrückt noch der optimierende Einsatz ökonomischer Instrumente bei der Bestandspflege des Schul- und Universitätssystems aus Gründen einer imaginären sozialen Gerechtigkeit verboten werden dürfen. Dieses geht aber den Egalitaristen unter den Liberalen nicht weit genug. Egalitaristen wollen tiefe Chancengleichheit. Und tiefe Chancengleichheit erfordert einen egalisierenden Ausgleich der sozio-ökonomischen Auswirkungen der unterschiedlichen genetisch-sozialen Ressourcenausstattung der Individuen, erfordert kompensatorische Umverteilung. Denn natürlich ist die Qualität der Lebenskarrieren der Individuen abhängig von ihren natürlichen und erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeit. Die Talentierteren und durch günstige Sozialisationsbedingungen Geförderten können mit einer weit besseren Ressourcenausstattung ins Leben gehen als ihre genetisch weniger gut bedachten und sozial weniger begünstigten Mitbewerber. Und das ist in den Augen des philosophischen Liberalismus der Gegenwart

ein gerechtigkeitsethischer Skandal. Und ohne Frage verschafft er mit diesem Argument einem weitverbreiteten vag-moralischen Gefühl begriffliche Rückendeckung. Aber dieses Argument ist nicht gültig. Denn zu seiner Begründung muß es einen menschenrechtlichen Anspruch auf materiale Gleichheit vorweisen. Ein Menschenrecht auf materiale Gleichheit würde aber die ingeniöse Menschenrechtsidee einer durch allgemeine formale Gesetze strukturierten Freiheitsordnung zerstören. Die legitime Zuständigkeit staatlichen Eingriffshandelns endet an der Haut der Menschen. Daher ist die genetische und soziale Konditionierung menschlichen Lebens kein legitimer Gegenstand redistributiven Ausgleichs. Wir sind Personen, die ein selbstverantwortliches Leben zu führen das Recht haben; und der Staat ist als Institution der Institutionen mit der Aufgabe betraut, ein System der institutionellen Sicherung einer – notwendig flachen – Chancengleichheit zu etablieren. Wir sind jedoch keine Lebenserfolgsressourcen, die durch Sozialstaatshandeln egalisiert werden müssen, um Chancenvorteile und Chancennachteile auszugleichen. Entsprechend ist auch die Ungleichheit als gerechtigkeitsethisch unbedenklich zu akzeptieren, die im Rahmen eines Systems der flachen Chancengleichheit durch die unterschiedlichen genetischen und sozialen Prägungen produziert wird.

Der argumentationspolitische Weg, für einen expansiven Wohlfahrtsstaat sich menschenrechtliche Legitimität zu besorgen, führt in eine Sackgasse. Dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit kommt genausowenig wie dem Konzept der positiven Freiheit kategorialer Rang im normativen Grundvokabular des Liberalismus zu. Das besagt freilich nicht, daß es ausschließlich stabilitätspolitische Klugheitsargumente für die Einrichtung eines Systems staatlicher Grundversorgung gibt. Man kann einen basalen Sozialstaat durchaus als Organisation politischer Solidarität verstehen und ihm dadurch auch normatives Gewicht verleihen.

IV.

Vor einigen Jahren, als man die Globalisierung noch nicht so nannte, glaubte man noch, dem Kapitalismus durch Ethik beikommen zu können. Wirtschaftsethik hatte Hochkonjunktur. Dem Markt wollte man Manieren beibringen, dem Manager ins Gewissen reden, das kapitalistische Raubtier mit kategorischem Imperativ und Tugendpredigt in einen Pflanzenfresser verwandeln. Dieser moralpädagogische Optimismus ist mittlerweile verfliegen. Der Neoliberalismuskritiker träumt nicht mehr vom Kapitalismus mit menschlichem Antlitz. Er ist aufgeschreckt und zur Tradition radikaler Kapitalismuskritik zurückgekehrt. Freilich folgt er dabei mehr Cato als Marx, mehr Rousseau als Engels. Denn seine Kapitalismuskritik stützt sich nicht auf Wirtschaftstheorie und Geschichtsphilosophie, sondern auf Moral. Ohne jeden theoretischen Unterbau schwebt die Neoliberalismuskritik wie eine Wolke kondensierter moralischer Empörung hoch über einer unbegriffenen gesellschaftlichen, weltgesellschaftlichen Wirklichkeit.

Aber nicht nur durch ihre vollständige Konzeptlosigkeit, ihr eintöniges moralisches Lamentieren unterscheidet sich die Neoliberalismuskritik von der marxistischen Kapitalismuskritik, sondern auch durch ihren Konservativismus. Der Marxismus verstand sich als fortschrittliche Alternative, die den Kapitalismus mit geschichtlicher Notwendigkeit dann ablösen würde, wenn dieser aufgrund seiner klassengesellschaftlichen Verkrustetheit zu einem Hemmnis der Entfaltung der Produktivkräfte werden würde. Er teilte das Selbstverständnis der Moderne, ihren geschichtsphilosophischen Optimismus, ihre affirmative Einstellung zum technologischen Fortschritt. Er war ein Zwillingbruder des Liberalismus, wie dieser dem Ethos der Autonomie verpflichtet, wie dieser an einer Freiheitswachstumsgesellschaft interessiert. Nur über den Weg dorthin waren sich beide erheblich uneins. Der Liberalismus ist ein Menschenkenner, daher mißtrauisch und skeptisch; er weiß um die Ärmlichkeit der kognitiven Ausstattung der Menschen, sein Leitbild ist Sokrates, der bekanntlich von sich sagte, daß er nur wisse, daß er nichts wisse. Der Liberalismus ist einer Epistemologie der Bescheidenheit verpflichtet, maßt sich nicht an, den Lauf der Geschichte zu kennen, Gesellschaften heilbringende Zwecke zu verordnen und die Menschen zu erlösen. Er ist darum Anwalt einer starken staatlichen Ordnungsmacht, aber auch ein Freund des formalen Rechts, das auf die Verwirklichung aller ethischen Ziele verzichtet und ausschließlich jedem einen gleich großen Freiheitsraum garantiert, den er nach eigener Lust und eigenem Glauben ausfüllen kann, in dem er sowohl vor dem Staat als auch vor seinen Mitmenschen sicher sein kann.

Der Marxismus hingegen ist, trotz aller Wissenschaftlichkeitsattitüde, ein Menschenfreund Rousseauschen Ausmaßes. Er ist in die Pläne der Menschheitsgeschichte eingeweiht. Er ist ein Anarchist, der wie alle guten Menschen von den Institutionen nur das Schlechteste erwartet, der auf das Absterben des Staates hofft und die gesellschaftliche Koordination der moralischen Spontaneität wohlversorgter, freier und erlöster Menschen anvertrauen möchte, freilich nicht zögerte, in der Zwischenzeit, bis zur Erreichung dieses paradiesischen Endzustands, im Osten die Partei und im Westen die Intellektuellen als Vormund der unwissenden und unerlösten Massen einzusetzen. Die Neoliberalismuskritik unserer Tage hat jedoch kein Alternativkonzept im Köcher, sie stützt sich auf kein Handlungsprogramm, buhlt nicht mit dem Liberalismus um die Gunst der Geschichte. Sie hat keine Verheißungen. An ihr zeigt sich das ganze Elend der Fundamentalkritik. Sie ist nichts anderes als ohnmächtige Ablehnung, aufbegehrendes Gekränktheit, schrille Rhetorik, Populismus von links. Sie existiert nur als Kritik, als Kritik der moraldestruktiven Dynamik eines entfesselten Kapitalismus, als Kritik der Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse. Ihr Leitbild ist die ärmlichste aller Utopien, der sich gegen alle Veränderungen stemmende status quo. Trauriger noch: manche ihrer Vertreter sind von den lebensethischen Zumutungen der Moderne sogar so sehr verstreckt, daß sie panisch zu den Herdfeuern der vorkapitalistischen Tradition flüchten, wo der Markt nur als Wochenmarkt existierte, die Beziehungen zwischen den Menschen noch nicht versachlicht waren und

die gesellschaftlichen Koordination durch Moral, Sitte und Anstand, durch "Gaben und Großherzigkeit" geleistet wurde.¹

Daher gehört die Neoliberalismuskritik auch nicht zur Moderne, sondern zur Gegenmoderne. Genauer gesagt: sie ist Postmoderne, die sich mit den Affekten und Ressentiments der Gegenmoderne die Moderne vom Leib halten möchte. Sie setzt als Ökonomiekritik fort, was in den diversen ökologischen Bewegungen als Technikkritik begonnen hat. Denn kapitalistische Ökonomie und technologische Dynamik sind miteinander verknüpft. Nicht nur darum, weil das kapitalistische Verwertungsinteresse die Evolution der Technik antreibt, die Wirtschaft nur durch das Anbieten von Neuem und Besserem wachsen kann, ihre Verbundenheit ist viel enger, reicht bis in anthropologische Tiefen.

Menschliches Leben steht – zumindest seit der Vertreibung aus dem Paradies – unter einem unerbittlichen Regiment der Knappheit. Nichts ist im Überfluß vorhanden. Alles ist knapp: nicht nur die äußeren Güter, auch die Güter des Leibes und die Güter der Seele und des Verstandes erst recht. Auch das Leben selbst ist knapp; eh' man sich's versieht, ist's aufgebraucht; wir haben wirklich nicht allzu viel davon und hätten gern mehr. Knappheit bereitet Not; und Not macht erfinderisch: aus der Menge der Erfindungen, die die Menschen gemacht haben, um die Last der Knappheit, die Last der Endlichkeit zu mindern, ragen zwei heraus: die Ökonomie und die Technik. Denn Ökonomie und Technik sind Notwendigkeitsbekämpfer und Knappheitsminderer; sie sind der kulturelle Bereich, in dem die Freiheit real wird, zur erlebbaren Tatsache wird. Die Ökonomie lehrt, mit knappen Mitteln wirksam umzugehen; und die Technik lehrt, mit Hilfe der Kräfte der Natur unsere Abhängigkeit von der Natur zu verringern. Beide sind zivilisatorische Produktivkräfte, erweitern unsere Verfügungsmacht über die Dinge und über Raum und Zeit. Durch die Technik emanzipiert sich der Mensch von der Natur, verringert er die Macht des Schicksals. Und die Ökonomie sorgt dafür, daß diese technikinduzierte Freiheitserfahrung nicht ein Luxusgut bleibt, sondern zu einem Massenprodukt wird. Diejenigen, die ihr antimodernistisches Unbehagen pflegen und auf die reißenden Veränderungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation mit einer Verteufelung der Technik reagieren, mißachten das ungeheure gattungsgeschichtliche Emanzipationspotential, das in der technischen Entwicklung entfaltet wurde, begreifen nicht, daß mit der Wiederbelebung des Naturwüchsigen die kulturelle Regression beginnt, daß gerade in dem Unnatürlichen von Kultur und Technik menschliche Freiheit und menschliche Würde begründet sind.

¹ Vgl. Elmar Altvater/Birgit Mahnkopf: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Politik und Ökologie in der Weltgesellschaft, Münster 1999.

V.

Das schwierigste Problem liberaler Selbstbehauptung besteht heute darin, sowohl den Bereich der Wirtschaft vor moralisierender Kritik schützen als sich selbst gegen den ökonomistischen Reduktionismus zu wehren, der dem Liberalismus sowohl von außen als auch aus den eignen Reihen bedroht. In der binären Einfältigkeit der gegenwärtigen Neoliberalismuskritik kommt dem Markt die Rolle des Bösen und dem Sozialstaat die Rolle des Guten zu. Diese Sichtweise ist natürlich ungemein verkürzend: Nicht nur ist der Markt selbst eine Moralordnung und zudem durch den menschenrechtlichen Individualismus legitimiert, auch irren sich die beträchtlich, die im Sozialstaat eine Höhle erblicken, in der die Moral in der kalten Jahreszeit des Kapitalismus überwintert. Der Sozialstaat ist kein Ort ethischer Exzellenz, er erzieht nicht zur Moral. Seine Anreizsysteme begünstigen den Egoismus nicht minder als der Markt. Die Menschen betreiben ihre Versorgungskarrieren im Sozialstaat mit der gleichen egozentrischen Konzentration wie ihre Erfolgskarrieren auf dem Markt. Und man sage nicht, daß es neben den Moralvorstellungen des Liberalismus auch andere Vorstellungen von Moral gäbe, die in der Tradition der Benevolenz, Hilfe und mitmenschlichen Sorge stünde und dort teilnehmendes Verständnis für menschliche Schwäche hätte, wo der Liberalismus aufgrund seines Freiheits- und Selbstverantwortungspathos nur empfindungslos und verständnislos sein könnte. Denn zum einen erlaubt eine individuelle Freiheitsordnung jedem, sich um fürsorgemoralische Exzellenz zu bemühen, und zum anderen hat die durch Steuern und Zwangsabgaben finanzierte Verteilungsbürokratie des Sozialstaats nichts mit moralisch verdienstvoller Benevolenz zu tun, denn diese kann immer nur durch persönliche und freiwillige Handlungen gezeigt werden.

Der wachsende Wohlfahrtsstaat erzeugt sein eigenes kulturelles Binnenklima. Er hat die zurückliegenden Dekaden gut genutzt. Er ist den Bürgern unter die Haut gegangen, hat ihr Denken, Handeln und Fühlen geprägt. Er ist ein Seelenbildner, der sich den Menschen nach seinem Bilde erschaffen hat. Die Welt der Sozialklientel wird zu einer Art beheiztem Glashaus der reinen Wertkonsumtion innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Lebens- und Arbeitswelt. Das führt zu einer ethischen Marginalisierung der Persönlichkeit, die, so das Ideal des Liberalismus, der Aufklärung und des freiheitlichen Menschenrechts, sich wesentlich als autonom, handlungsfähig und selbstverantwortlich erfahren möchte. Das führt auch zu einer wachsenden Unfähigkeit, Verantwortung für sein Leben zu übernehmen und Kontingenzen zu ertragen; die Neigung breitet sich aus, den Staat für alle Lebensrisiken haftbar zu machen. Die Menschen werden schicksalsunfähig; sie werden aus eigener Kraft nicht mehr mit Pech, Unglück und anderen negativen Widerfahrnissen fertig; vor widrigen Umständen weichen sie zurück und suchen die Trutzburg des Staates auf, wo der bürokratische „Generalagent für Lebenszufriedenheit“ (Klages) mit einem immer dichter gestrickten Sozialversicherungsnetz sein erklärtes Defatalisierungswerk vorantreibt. Vor dem Hintergrund des freiheitsethischen

Legitimationsarguments des Liberalismus ist dem expansiven Wohlfahrtsstaat der Gegenwart entschieden der Vorwurf der moralischen Kontraproduktivität zu machen: er betreibt zügig die Abschaffung der Selbständigkeit. Während der Markt ein System der wechselseitigen Verstärkung ökonomischer und selbstverantwortungsethischer Anreizstrukturen bietet, eigenverantwortliche Lebensführung und ökonomische Erfolgssuche strukturell harmonisiert, treten verantwortungsethisches und ökonomisches Anreizsystem im Wohlfahrtsstaat in ein polemisches Verhältnis. In demselben Maße, in dem im solidaritätsbegründeten Wohlfahrtsstaat die Berechtigten zu Klienten werden und ökonomisch orientiertes Verhalten an den Tag legen, möglichst große private Ausnutzungsmargen suchen und sich politisch organisieren, um ihre gruppenbezogene Gesamtzuteilung zu erhöhen, verkümmern die verantwortungsethischen Anreize, die Selbstbeanspruchungsbereitschaft und das pure, nach Unabhängigkeit von fremden Erhaltungsleistungen trachtende Selbstständigkeitsbedürfnis.

Es ist eine vulgärmoralische Legende, daß ökonomische Rationalität und moralische Vernunft einander stets ausschließen; im Gegenteil, sie konvergieren häufiger als allgemein vermutet, im Positiven wie im Negativen. Und da sie sich nicht ausschließen, gibt es Möglichkeiten fruchtbarer Kooperation. Diese finden sich besonders auf dem Gebiet der institutionellen Rahmenbedingungen individuellen Handelns. Hier, sei es durch Gratifikationen, sei es durch Sanktionen, ökonomische Anreize für ein moralisches, gemeinwohldienliches Handeln zu verankern und Ausbeutungsprophylaxe zu betreiben, ist höchst vernünftig und keinesfalls moralisch destruktiv. Gerade wenn es um die gesellschaftliche Verfassung geht, um die Institutionalisierung fundamentaler menschenrechtsbegründeter Prinzipien, um den Schutz öffentlicher Güter muß die moralische Vernunft sich der Hilfe der implementierungserfahrenden ökonomischen Rationalität bedienen. Hier allein auf individuelles Gewissen, sittliche Einsicht und moralische Verantwortung zu setzen, ist sowohl für das Allgemeinwohl als auch für das moralische Bewußtsein selbst desaströs. Niemand etwa kann von Wirtschaftssubjekten, die unter Wettbewerbsbedingungen handeln, verlangen, als einzige vernünftig zu sein und als Märtyrer der moralischen Vernunft aus dem Rennen geworfen zu werden. Der kategorische Imperativ impliziert nicht das Gebot, sich ausbeuten zu lassen. Sowohl für die Moral und Ökonomie der kollektiven Güter als auch für den Zustand der Moral selbst ist es allemal besser, auf geeignete Anreizsysteme zu setzen und durch kollektive Disziplinierung die Kosten des Ausbeutungsverzichts gerecht auf alle Beteiligten zu verteilen. Die moralisch Handelnden werden durch die Existenz von Zwangsgesetzen und sanktionsbewehrten Institutionen nicht gekränkt, und die anderen werden veranlaßt, das Vernünftige zu tun, ohne selbst erst vernünftig werden zu müssen. Und wenn man sich bei der Situationsanalyse der Nutzen-Kosten-Analyse bedient und sich bei der Effizienzsicherung des Anreizsystems am moralischen *worst case*, also am Verhaltensprofil des *homo oeconomicus* orientiert, dann ist das keinesfalls der Moral schädlich. Die Augen vor den Unvollkommenheiten menschlicher Existenz zu verschließen, ist kein Beweis moralischer Reife. Daher stimme ich hier den Theoretikern der

Ökonomik und des ökonomischen Imperialismus durchaus zu: der *homo oeconomicus* verdirbt nicht die Moral; er ist ein effektiver Lackmustest für Defektionsrisiken. Wenn ich eine Institution so gestalte, daß sie ausbeutungsimmun ist, dann kommt das auch denen zugute, die nie der free-rider-Verführung nachgeben würden. Umgekehrt hingegen wird jeder Versuch, die Handlungskoordination in komplexen gesellschaftlichen Zusammenhängen ausschließlich der moralischen Integrität der Individuen zu überlassen, die Moral aushöhlen, sie zu einer leeren Sprachhülle werden lassen, die bald noch nicht einmal mehr strategische Verwendung finden kann, weil es niemanden mehr gibt, der ihren Worten Glauben schenkt.

Diese Argumentation setzt aber einen Moralbegriff voraus, der semantische Eigenständigkeit besitzt und nicht auf Interessenkonstellationen und aufgeklärte Präferenzen reduziert werden kann. Ich betrachte den Liberalismus als normative Theorie, daher muß ich den Angriff der Ökonomen auf die Eigenständigkeit der Moral, ihr Programm der Übersetzung der Verbindlichkeitssprache der Moral in die deskriptive Sprache der rationalen Vorzugswürdigkeit auch als Angriff auf den Kern des Liberalismus betrachten.

Natürlich ist Moral kostengünstig und für alle gleichermaßen vorteilhaft. Jedoch verhindert gerade diese Einsicht, daß Moral je Wirklichkeit werden könnte. Die Selbsterschaffung eines moralischen Wesens aus reflektiertem Selbstinteresse ist unmöglich. Entweder sprechen wir die Sprache der Moral, entweder empfinden wir moralisch oder wir sprechen die Sprache des Interesses und achten auf unseren Vorteil. Entweder anerkennen wir normative Verbindlichkeiten und moralische und rechtliche Wahrheitsansprüche oder wir betrachten Funktionen, Wirkungen und Eignungen. Die rational rekonstruierte Moral ist gerade nicht mehr die Moral, deren Leistungen die ökonomische Rationalität benötigt; sie ist es nicht in motivationaler Hinsicht, sie ist es nicht in begründungstheoretischer Hinsicht, sie ist es nicht in bedeutungstheoretischer Hinsicht. Die Bedeutung normativer moralischer Begriffe, aber auch die normativer rechtlicher und ethischer Begriffe, läßt sich *salva veritate* nicht durch das rationalitätstheoretische Prädikat allseitiger Vorteilhaftigkeit wiedergeben. Folglich kann Theorieintern auch nicht die Bedeutung normativer Begriffe und moralischer Gründe bei der Ausbildung handlungsleitender Überzeugungen und der Konstitution sozialer Dispositionen angemessen wiedergegeben werden. Die in die Semantik der moralischen, rechtlichen und ethischen Grundbestimmungen unserer individuellen und kollektiven Selbstverständigung eingeschlossene personentheoretische Fähigkeit, den Verpflichtungsgehalt dieser Grundbestimmungen in die eigenen Selbstverhältnisse aufzunehmen und ihren Verbindlichkeitsanspruch sich anzueignen, ist im kategorialen Rahmen der dünnen Modellanthropologie des *homo oeconomicus* nicht abbildbar.

VI.

Jede politische Ordnung, so sagt man, stützt sich auf vorpolitische Grundlagen, entscheidet nicht selbst über ihr Gelingen, sondern ist in ihren äußerlichen Befriedigungs- und Koordinationsleistungen von sozio-moralischen und sozio-kulturellen Voraussetzungen abhängig. Diese Voraussetzungen haben ethosbildenden Charakter, sie prägen Verhaltensprofile und Sinnmuster; sie sind die motivationalen Ressourcen der politischen Einheit und der sozialen Kohärenz; sie greifen durch die Ordnungen des Interesses und des Zwangsrechts hindurch und ermöglichen den Zusammenhalt, der durch die äußeren Koordinationssystemen allein nicht gewährleistet werden kann.

Diese Bindung der politischen Ordnung an vorpolitische Voraussetzungen wirft dann keine Probleme auf, wenn die internen Strukturen der Systeme der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik die moralische Reproduktion der Gesellschaft nicht behindern. Wenn jedoch die politische Ordnung so geartet ist, daß sie ihre eigenen sozio-kulturellen Grundlagen zerstört und damit die moralische Regeneration der Gesellschaft unterbindet, wird sich das verhängnisvoll für sie auswirken. Sollten die Kritiker des Liberalismus recht haben, dann trifft genau das auf die liberale Ordnung zu. Von Anbeginn, so sagen die Kritiker, habe die liberale Ordnung die moralischen Vorräte der Lebenswelt geplündert. Und wenn die traditionellen Ressourcen der Solidarität und moralischen Selbstbindung dann versiegen werden und die Üblichkeiten des Respekts und der Rücksichtnahme verschwinden, dann, so prophezeien sie, werde die liberale Gesellschaft dem zentrifugalen Druck des wachsenden Individualismus nicht länger standhalten können; sie werde zerbersten und dorthin zurückkehren, woher sie ihrem eigenen Gründungsmythos zufolge gekommen ist, in den Naturzustand der Gesetzlosigkeit und des Krieges aller gegen alle. Die liberale Gesellschaft hat einen beträchtlichen Ethosbedarf, ein Bedürfnis nach einer gemeinsamen Vorstellung des Guten, die Gemeinsinn und bürgerliches Engagement erzeugt und die moralische Disziplin bewirkt, die notwendig ist, um die, so Ortega y Gasset, die „schöne, geistreiche und halsbrecherische“ Sache des Liberalismus zu retten.

Aber wo ist diese gemeinsame Vorstellung des Guten zu finden? Die kommunitaristischen Wüschelrutengänger richten ihren Blick fest in die Vergangenheit und man hat gelegentlich den Eindruck, daß die Gegenwart zu einer Begegnungsstätte für Wiedergänger wird. Man erhofft eine Wiederentdeckung des Politischen, die Rückkehr der Tugend, die Wiedergeburt des Bürgers, die Wiedergewinnung von Gemeinsinn. Sicherlich ist es vernünftig, mit den noch vorhandenen sozialen Bindekräften hauszuhalten und pfleglich mit den noch verbliebenen Solidaritätsressourcen umzugehen, aber das Rad der Modernisierung läßt sich nicht zurückdrehen: die Religion hat ihre kulturelle Dominanz verloren, die Traditionsmilieus sind sittlich ausgebleicht, die Allgemeinheit hat die Sinnverwaltung längst privatisiert, und das Gute ist fragmentarisiert und pluralisiert worden.

Wenn der Liberalismus nach den Integrationsleistungen eines vorpolitischen Ethos verlangt, wenn die Demokratie, ja die ganze Gesellschaft einer neuen Bürgerlichkeit bedarf, dann muß die liberale Ordnung sich selbst damit versorgen. Da sie sich dabei nur selbst voraussetzen kann, *ist ethische Autarkie ihr Schicksal*. Sie muß sich als ein gemeinschaftliches Gutes, als kollektiv sinnstiftendes Projekt selbst neu erfinden. Mit dieser Einsicht ist der Liberalismus freilich nur dort angelangt, wo das neuzeitliche Subjekt schon immer war: von allen vorgegebenen Verbindlichkeitsquellen abgeschnitten und aus allen teleologischen Gefügen herausgebrochen, gehalten, sich selbst als Endzweck auszurufen. In Kants Moralphilosophie hat diese neuzeittypische Strategie der Autoteleologisierung ihren begrifflich radikalsten Ausdruck gefunden. Und es ist kein Zufall, daß auch die Idee einer allein vernunftrecht- und menschenrechtsbegründeten politischen Integration im Umkreis des Kantianischen Denkens entstanden ist.

Nicht zuletzt darum glaubten die Kantianer, die in der Vernunft begründeten Verfassungsprinzipien als integrationspolitischen Fokus der Gesamtgesellschaft betrachten zu dürfen, weil die Vernunftprinzipien selbst sich aufgrund ihrer Allgemeinheit, Formalität und Negativität gegenüber allen individuellen Vorstellungen von einem glücklichen und sinnvollen Leben neutral verhalten. Gerade die Ermöglichung individueller agathologischer Souveränität sollte vernünftige Individuen dazu bringen, die Rechtsverfassung selbst als ein Gutes anzusehen und für ihr politisches Leben, für ihre Bürgerexistenz motivational fruchtbar zu machen. Es ist ersichtlich, daß die dem liberalen Rechtsstaat obliegende ethische Neutralität kein friedensstiftendes Klugheitsarrangement ist, sondern in der normativen Grammatik des Liberalismus selbst unmittelbar verwurzelt ist: Die agathologische Souveränität der Individuen ist die ethische Implikation des menschenrechtlichen Egalitarismus. Und es ist nicht überraschend, daß der Liberalismus gerade als Neutralitätsphilosophie, als Erfinder eines vernünftigen Neutralismus seine beispiellose Karriere begonnen hat.

Die erste Neutralitätsformel des Liberalismus lautete: Neutralität gegenüber widerstreitenden Konfessionen; und diese Neutralität gegenüber widerstreitenden Konfessionen verlangte einen Staat, der weder die eine noch die andere Konfession zur Grundlage seines Handelns machte, sondern eine religionsfreie, religionsuninteressierte Politik betrieb, die Religion aus der Öffentlichkeit entfernte und zur Privatsache erklärte. Als Gegenleistung für diese – angesichts der Wahrheitsorientierung religiöser Überzeugungen durchaus zumutungsvolle – Privatisierung der Sinnversorgung bot er eine allseitige Garantie gewaltfreier Koexistenz an.

Die zweite Neutralitätsformel lautete: Neutralität gegenüber unterschiedlichen Glücksvorstellungen. Zur Vermeidung des eudämonistischen Despotismus des Wohlfahrtsstaats des 18. Jahrhunderts haben Kant und Humboldt den Staat zur Neutralität gegenüber den unterschiedlichen Formen individueller Glückssuche verpflichtet und seine Wirksamkeit auf den Schutz

des gleichen subjektiven Rechtes aller, innerhalb der allgemeinen Gesetze ihre privaten Vorstellungen von einem glücklichen Leben zu realisieren, eingegrenzt, ihn also als Rechtsstaat auf die Sicherung der Koexistenz privater Glückssucher eingeschränkt. Epistemologischer Grund dieses politischen Anti-Paternalismus ist die Nicht-Universalisierbarkeit des Glücks. Da es keine objektive Glücksvorstellung gibt, muß sich staatliches Handeln auf Rechtsverwirklichung beschränken. Denn das Recht ist allgemein, seine Regeln sind aufgrund ihrer Formalität allgemeiner Zustimmung fähig. Die Sorge des traditionellen Staates um Glück und Seelenheil fällt jetzt als agathologische Souveränität an die Privatleute zurück.

Die dritte Neutralitätsformel lautet: Neutralität gegenüber den unterschiedlichen individuellen Konzeptionen eines guten Lebens. Diese dritte Runde im liberalen Neutralitätsdiskurs ist durch die Kommunitaristen angezettelt worden, die den Begriff des guten Lebens in die Diskussion zurückgebracht haben. Aber ob wir Aristotelisch vom guten Leben reden oder Kantisch von der Glückseligkeit, in beiden Fällen stoßen wir auf den unleugbaren, modernitätstypischen Sachverhalt des ethischen Pluralismus. Daher ist auch die Antwort des zeitgenössischen Liberalismus für die kommunitaristischen Freunde des Guten nicht anders als die, die schon Kant seiner Zeit gegeben hat. Wenn Prinzipien Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben wollen, allgemein anerkennungsfähig sein wollen, dann müssen sie ohne Berufung auf Vorstellungen vom Guten begründet werden. Und die realpolitische Entsprechung der ethischen Neutralität der Prinzipienbegründung ist die Pflicht des Staates zur ethischen Unparteilichkeit. So ist also der liberalen Ordnung im Laufe ihrer Bemühung um zuerst religiöse, dann eudämonistische und schließlich ethische Neutralität das Gute abhandeln gekommen, dessen gemeinschaftsbildende Kraft gerade sie so dringend zu benötigen scheint. Es ist also kein Wunder, daß die integrationspolitischen Herausforderungen an den Liberalismus wachsen, und um so mehr wachsen, je moderner die Moderne wird, je mehr die kulturelle Homogenität unter dem Pluralismusdruck verschwindet. In einer multiethnischen Gesellschaft der vielen Kulturen, Religionen und Geschichten fallen alle Instanzen aus, die traditionellerweise die Last der sozialen Kohärenz und der politischen Integration getragen haben. Weder kann man sich auf die Gemeinsamkeit der Nation noch auf die Gemeinsamkeit der Geschichte berufen. Denn die Migrationsgesellschaften der Gegenwart und Zukunft vereinigen Gruppen mit je eigenen Geschichten. Sie haben darum keine gemeinsame Vergangenheit, folglich auch keine geteilte politische Mythologie und Symbolik. Bestenfalls haben Migrationsgesellschaften, multikulturalistische Gesellschaften eine gemeinsame Zukunft. Damit sie diese aber haben können, bedürfen sie eines Gemeinsamkeitsfundaments, das sich aus kulturell neutralen Materialien zusammensetzt, eben den universalistischen Prinzipien der vernunftrechtlichen und menschenrechtlichen Verfassung. Dieses Gemeinsamkeitsfundament muß verteidigt werden, nach innen wie nach außen. Denn der Wert, den der Liberalismus der Neutralität beimißt, darf nicht Anlaß sein, den Liberalismus selbst für moralisch neutral zu halten. Der Liberalis-

mus, der in den Bann seiner eigenen ethischen Neutralität gerät und sich nicht getraut, seine eigene Sache zu vertreten, hat sich nicht verstanden.

Von hier aus ist es nur ein kleiner Argumentationsschritt zu einer tugendethischen Neuermessung des Liberalismus. Denn Tugenden sind zweckdienliche Tauglichkeiten und Tüchtigkeiten. Liberale Tugenden wären solche Fertigkeiten, Verhaltensdispositionen und Einstellungsmuster, die sich aufgrund unserer Erfahrung und Menschenkenntnis als nützlich für die Herausbildung, biographische Stabilisierung und politische Artikulation liberaler Bürgerlichkeit erweisen. Dabei ist zu beachten, daß es kein zeitlos gültiges Tugendrepertoire der politischen Existenzform gibt. Der liberale Bürger kann schon darum nicht sonderlich viel vom republikanischen Bürger der aristotelischen Tradition lernen, weil das Leben in der Moderne weitaus riskanter ist als das Leben in einer sozial homogenen, stark wertintegrierten, von den Zerdehnungskräften des Individualismus wie von den Entfremdungswirkungen des Universalismus gleichermaßen verschonten Traditionswelt. Der liberale Bürger benötigt modernitätsspezifische Tugenden, reflexive Tugenden, in denen sich die Besonderheit des Lebens in der Moderne ausdrückt, er muß komplexitätsfähig sein und den Toleranzbedarf des Pluralismus mit der Fähigkeit eines selbstbewußten Vertretens liberaler Eigenart verknüpfen, er muß Ungewißheit ertragen und den Verführungen des Einfachen widerstehen können und er muß in hohem Maße kooperationsfähig sein und zu einer gemeinsamen Erarbeitung politischer Zielvorstellungen und ethischer Selbstverständigung in der Lage sein; und er darf die Bereitschaft, diese komplizierteste Lebensform, die in der Weltgeschichte bislang entwickelt worden ist, zu verteidigen, nicht einem neutralistischen Quietismus opfern.

Tugenden müssen gelernt werden; Bürger fallen nicht vom Himmel; und eine liberale Gesellschaft sollte die Ausbildung liberaler Bürgerlichkeit nicht dem Zufall überlassen. Diese Argumentationslinie hat den Vorzug, die funktionalistische Schiefelage zu vermeiden, in die ein Großteil der Liberalismuskritik gerät. Selbst wenn es stimmen sollte, daß die liberale Gesellschaft ihren Integrationsbedarf bislang aus noch sprudelnden ethischen Quellen längst verblichener Traditionswelten gedeckt hat, hilft uns das ja nicht weiter. Traditionen sind wahrheitsdurchwirkt und können daher nicht künstlich wiederbelebt werden; diejenigen, die wieder Religion und Metaphysik wegen ihrer willkommenen integrativen Wirkungen einführen wollen, verachten beides, die Deutungssysteme der Tradition und die liberale Gesellschaft der Gegenwart. Der Liberalismus ist zweifellos ein überaus fragiles Projekt der politischen Moderne, aber es ist illusionär, es durch manipulativ eingesetzte Traditionsimitate instrumentalistisch stabilisieren zu können. Der Liberalismus ist eine anspruchsvolle Ordnung, die der Loyalität der Bürger, ihrer affektiven Bejahung und aktiven Mitarbeit bedarf. Gehen dem Liberalismus die Bürger aus, wird er unbekömmlich, die politische Welt verödet, die Kultur der Distanz verschwindet, das Recht wird feige und eine Diktatur des Moralismus entsteht. Der Liberalismus muß sich also selbst als ein Gut begreifen und nicht zögern, in ethischer Parteilichkeit

und aus politischem Selbstinteresse durch couragierte politische Erziehung für seinen Fortbestand zu sorgen.

Doch das ist ein zumutungsvolles Programm; und diejenigen, die meinen, daß dem Liberalismus kein utopisches Potential innewohne, haben nie richtig hingesehen. Das Utopische des Liberalismus besteht darin, sich mit Kontingenz anzufreunden. Denn Freiheit verlangt Kontingenz, muß der Kontingenz Raum lassen. Und der Markt, der Boden des gesellschaftlichen Alltags, ist der natürliche Ort der Kontingenz. Dann blüht in der individualistischen Gesellschaft die Freiheit, wenn der Markt im Zustand geregelter Anarchie belassen wird, wenn man seinen Aktivitäten einen funktionssichernden Rahmen gibt und sich hütet, sie auf ein moralisches Ziel auszurichten. Seit Kant weiß der Liberalismus, daß ein Staat freier Bürger sich auf die Gestaltung der Bedingungen des Marktzugangs und die Koordination der Marktteilnahme zu beschränken hat, daß ihn nur die Erhaltungserfordernisse des Systems, nicht jedoch sein innerer Verlauf und sein Verteilungsergebnisse zu bekümmern haben. Zwecke und Ziele, Sinn und Wert scheiden mit der Moderne aus dem Arsenal staatlicher Politikmittel aus. Zwecke und Ziele, Sinn und Wert stehen ausschließlich den Individuen zur Verfügung, um ihr Leben selbstbestimmt zu gestalten.

Diese eigentümliche Offenheit der Marktgesellschaft vermag auch zu erklären, warum die Menschen sich nicht für den Liberalismus erwärmen können, sich zwar seine Annehmlichkeiten gefallen lassen, aber seine Moral zurückweisen und sein Freiheitspathos nur mit verlegenem Schulterzucken beantworten. War die Vorzugswürdigkeit der individuellen Freiheit im Schatten des Eisernen Vorhangs geradezu selbstevident, vergißt man in der Weite des Weltmarktes, warum sie ein schützenswertes Gut sein könnte. Menschen sind offenkundig agoraphob, haben einen großen Bedarf an Grenzen und Ordnungen. Wird dieser Bedarf nicht mehr gedeckt, wird die kulturelle Umwelt unbekömmlich. Und das Gespann von Liberalismus und Kapitalismus vermag diesen Bedarf bei weitem nicht zu decken. Denn beide sind die zentralen kulturellen Produktivkräfte der zerstörerischen Moderne. Ihrer emanzipatorischen Dynamik konnte nichts standhalten. Sie haben Ordnungen aufgelöst, Bindungen gelockert, Autoritäten gestürzt, Gewißheiten abgeschafft. Sie haben individualisiert und pluralisiert, die Dramatik der Entscheidung durch die Prosa der Wahl ersetzt, das existentiell riskante Oder durch das belanglose Und abgelöst. Die Ressourcen kollektiver Sinnstiftung sind versiegt, denn kollektive Sinnstiftung gelingt nur in den geschlossenen Systemen der Religion und der Geschichte. Die Religion wird im Liberalismus zu einer privaten Angelegenheit, und die Geschichte verliert ihre eschatologische Richtung. Geschichte ist nur noch richtungslose Linearität. Das moderne Individuum steht unter offenem, leerem Himmel. Kapitalismus und Liberalismus haben es sich selbst zurückgeworfen und mit den Zumutungen der Selbstermächtigung, des eigenverantwortlichen Kontingenzmanagements allein gelassen.

Diesen Zumutungen sind wir aber offensichtlich kaum gewachsen. Wir sperren uns gegen das uns vom Liberalismus abverlangte Modernitätspensum und pflegen unsere obrigkeitsethische Anhänglichkeit. Die Entwicklung unseres Seelen- und Gefühlshaushalts, unserer lebensethischen Kapazitäten hat mit der Entwicklung unserer Konsumgewohnheiten nicht Schritt gehalten. Wir haben es bis zum Konsumindividualismus gebracht, zum Verantwortungsindividualismus sind wir aber noch nicht fähig. Wir wollen Gewißheit und Steuerung, sehnen uns nach teleokratischer Geschlossenheit, betrachten den Sozialstaat als eine Gemeinschaft des Guten und dichten dem Staat die Weisheit an, die Kinder bei Erwachsenen vermuten.

Freiburger **Diskussionspapiere** zur Ordnungsökonomik

Freiburg **Discussion Papers** on Constitutional Economics

- 98/1 Vanberg, Viktor J.:** Markets and Regulation – On the Contrast Between Free-Market Liberalism and Constitutional Liberalism. Published in: Constitutional Political Economy Vol. 10 No. 3, October 1999, p. 219-243.
- 98/2 Pejovich, Svetozar:** Toward a Theory of the Effects of the Interaction of Formal and Informal Institutions on Social Stability and Economic Development.
- 99/1 Vanberg, Viktor J.:** Standortwettbewerb und Demokratie. Veröffentlicht in: S. Frick, R. Penz, J. Weiß (Hrsg.): Der freundliche Staat. Kooperative Politik im institutionellen Wettbewerb, Marburg: Metropolis 2001, S. 15-75.
- 99/1A Vanberg, Viktor J.:** Globalization, Democracy and Citizens' Sovereignty: Can Competition Among Governments Enhance Democracy? Published in: Constitutional Political Economy, Vol. 11, No. 1, March 2000, p. 87-112.
- 99/2 Vanberg, Viktor J.:** Ordnungsökonomik und Ethik. Zur Interessenbegründung von Moral. Veröffentlicht in: B. Külp, V. J. Vanberg (Hrsg.): Freiheit und wettbewerbliche Ordnung, Haufe Verlagsgruppe: Freiburg, Berlin, München, 2000, S. 579-605.
- 99/2A Vanberg, Viktor J.:** Constitutional Economics and Ethics – On the Relation Between Self-Interest and Morality. Published in: G. Brennan, H. Kliemt, R. D. Tollison (eds.): Methods and Morals in Constitutional Economics – Essays in Honor of James M. Buchanan, Berlin, Heidelberg: Springer 2002, p. 485-503.
- 99/3 Cassel, Susanne:** Die Rolle von Think Tanks im US-amerikanischen Politikberatungsprozess. Veröffentlicht in: ORDO, Bd. 51, 2000, S. 203-230.
- 00/1 Sideras, Jörn:** Systems Competition and Public Goods Provision. Veröffentlicht in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie, Band 19, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 157-178.
- 00/2 Vanberg, Viktor J.:** Markets and the Law. Published in: N. J. Smelser, P. B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Vol. 14, Amsterdam et al.: Elsevier 2001, p. 9221-9227.
- 00/3 Vanberg, Viktor J.:** F.A. von Hayek. Published in: N. J. Smelser, P. B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Vol. 10, Amsterdam et al.: Elsevier 2001, p. 6482-6486.
- 00/4 Vanberg, Viktor J.:** Der konsensorientierte Ansatz der konstitutionellen Ökonomik. Veröffentlicht in: H. Leipold, I. Pies (Hrsg.): Ordnungstheorie und Ordnungspolitik - Konzeptionen und Entwicklungsperspektiven, Schriften zu Ordnungsfragen der Wirtschaft, Band 64, Stuttgart, 2000, S. 251-276.
- 00/5 Vanberg, Viktor J.:** Functional Federalism: Communal or Individual Rights? On B. S. Frey's and R. Eichenberger's Proposal for a "New Federalism". Published in: KYKLOS, Vol. 53, 2000, p. 363-386.
- 00/6 Zoll, Ingrid:** Zwischen öffentlicher Meinung und ökonomischer Vernunft: Individuelle Meinungen über Globalisierung und Wettbewerb. Veröffentlicht in: W. Ötsch, S. Panther (Hrsg.): Ökonomik und Sozialwissenschaft. Ansichten eines in Bewegung geratenen Verhältnisses, Marburg: Metropolis 2002, S. 179-210.

- 01/1 Sideras, Jörn:** Konstitutionelle Äquivalenz und Ordnungswahl. Veröffentlicht in: ORDO, Bd. 52, 2001, S. 103-129.
- 01/2 Märkt, Jörg:** Knut Wicksell: Begründer einer kritischen Vertragstheorie? Veröffentlicht in: ORDO, Bd. 52, 2001, S. 189-214.
- 01/3 Stamm, Hansueli:** Institutioneller Rahmen des Electronic Commerce: Eine ordnungsökonomische Analyse am Beispiel der digitalen Signatur.
- 01/3A Stamm, Hansueli:** Institutional Framework of Electronic Commerce: A Constitutional Economic Analysis of the Problems With Digital Signatures.
- 01/4 Vanberg, Viktor J.:** Evolutorische Ökonomik: Homo Oeconomicus, Markt und Institutionen. Veröffentlicht in: A. Diekmann, R. Moser (Hrsg.): Evolution in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt 2003, S. 117-137.
- 01/5 Vanberg, Viktor J.:** Rational Choice vs. Program-based Behavior: Alternative Theoretical Approaches and their Relevance for the Study of Institutions. Published in: Rationality & Society, Vol. 14, 2002, p. 7-53.
- 01/6 Vanberg, Viktor J.:** Citizens' Sovereignty and Constitutional Commitments: Original vs. Continuing Agreement. Published in: A. Breton, G. Galeotti, P. Salmon, R. Weintrobe (eds.): Rational Foundations of Democratic Politics, Cambridge: Cambridge University Press 2003, p. 198-221.
- 02/1 Vanberg, Viktor J.:** F. A. Hayek und die Freiburger Schule. Veröffentlicht in: ORDO, Bd. 54, 2003, S. 3-20.
- 02/2 Pelikan, Pavel:** Why Economic Policies Need Comprehensive Evolutionary Analysis. Published in: P. Pelikan, G. Wegner (eds.): The Evolutionary Analysis of Economic Policy, Cheltenham, Northampton: Elgar 2003, p. 15-45.
- 02/3 Märkt, Jörg:** Armutsexternalitäten: Verfassungsökonomische Rechtfertigung einer kollektiven Grundsicherung. Veröffentlicht in: Analyse & Kritik 25, 2003, S. 80-100.
- 02/4 Märkt, Jörg:** Zur Methodik der Verfassungsökonomik. Die Aufgabe eines vertrags-theoretisch argumentierenden Ökonomen.
- 02/5 Vanberg, Viktor J.:** Rationalitätsprinzip und Rationalitätshypothesen: Zum methodologischen Status der Theorie rationalen Handelns. Veröffentlicht in: H. Siegenthaler (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 33-63.
- 02/6 Schnellenbach, Jan:** The Evolution of a Fiscal Constitution When Individuals are Theoretically Uncertain. Published in: European Journal of Law & Economics, Vol. 17, 2004, p. 97-115.
- 02/7 Wohlgemuth, Michael:** Schumpeterian Political Economy and Downsian Public Choice: Alternative economic theories of democracy.
- 02/8 Fischer, Christian:** Europäisierung der nationalen Zivilrechte – Renaissance des institutionellen Rechtsdenkens?
- 03/1 Vanberg, Viktor J.:** Die Verfassung der Freiheit: Zum Verhältnis von Liberalismus und Demokratie. Veröffentlicht in: N. Berthold, E. Gundel (Hrsg.): Theorie der sozialen Ordnungspolitik, Stuttgart: Lucius & Lucius 2003, S. 35-51.

- 03/2 Goldschmidt, Nils / Berndt, Arnold:** Leonhard Miksch (1901–1950) – A Forgotten Member of the Freiburg School. Published in: *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 64, 2005, p. 973-998.
- 03/3 Vanberg, Viktor J.:** The Rationality Postulate in Economics: Its Ambiguity, its Deficiency and its Evolutionary Alternative. Published in: *Journal of Economic Methodology*, Vol. 11, 2004, p. 1-29.
- 03/4 Nau, Heino Heinrich:** Reziprozität, Eliminierung oder Fixierung? Kulturkonzepte in den Wirtschaftswissenschaften im Wandel. Veröffentlicht in: G. Blümle u.a. (Hrsg.): *Perspektiven einer kulturellen Ökonomik*, Münster: Lit-Verlag 2004, S. 249-269.
- 03/5 Pelikan, Pavel:** Bringing Institutions into Evolutionary Economics: Another View with Links to Changes in Physical and Social Technologies. Published in: *Journal of Evolutionary Economics*, Vol. 13, 2003, p. 237-258.
- 03/6 Vanberg, Viktor J.:** Bürgersouveränität und wettbewerblicher Föderalismus: Das Beispiel der EU. Veröffentlicht in: W. Schäfer (Hrsg.): *Zukunftsprobleme der europäischen Wirtschaftsverfassung*, Berlin: Duncker & Humblot 2004, S. 51-86.
- 03/7 Vanberg, Viktor J.:** The Status Quo in Contractarian Constitutionalist Perspective. Published in: *Constitutional Political Economy*, Vol. 15, 2004, p. 153-170.
- 03/8 Dathe, Uwe / Goldschmidt, Nils:** Wie der Vater, so der Sohn? Neuere Erkenntnisse zu Walter Euckens Leben und Werk anhand des Nachlasses von Rudolf Eucken in Jena. Veröffentlicht in: *ORDO*, Bd. 54, 2003, S. 49-74.
- 03/9 Buchanan, James M:** Same Players, Different Game: How Better Rules Make Better Politics. In deutscher Übersetzung veröffentlicht in: M. Wohlgemuth (Hrsg.): *Spielregeln für eine bessere Politik. Reformblockaden überwinden – Leistungswettbewerb fördern*, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 25-35.
- 03/10 Goldschmidt, Nils:** Zur Theorie der Sozialpolitik. Implikationen aus ordnungsökonomischer Perspektive. Veröffentlicht in: N. Goldschmidt, M. Wohlgemuth (Hrsg.): *Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft. Sozialethische und ordnungsökonomische Grundlagen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 63-95.
- 04/1 Wohlgemuth, Michael:** The Communicative Character of Capitalistic Competition. A Hayekian response to the Habermasian challenge. Published in: *The Independent Review*, Vol. 10 (1), 2005, p. 83-115.
- 04/2 Vaubel, Roland:** Reformen der europäischen Politikverflechtung. Veröffentlicht in: M. Wohlgemuth (Hrsg.): *Spielregeln für eine bessere Politik. Reformblockaden überwinden – Leistungswettbewerb fördern*, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 118-134.
- 04/3 Vanberg, Viktor J.:** Austrian Economics, Evolutionary Psychology and Methodological Dualism: Subjectivism Reconsidered. Published in: R. Koppl (ed.): *Evolutionary Psychology and Economic Theory (Advances in Austrian Economics, Vol. 7)*, Amsterdam et al.: Elsevier 2004, p. 155-199.
- 04/4 Commun, Patricia:** Erhards Bekehrung zum Ordoliberalismus: Die grundlegende Bedeutung des wirtschaftspolitischen Diskurses in Umbruchszeiten.
- 04/5 Frey, Bruno S.:** Direct Democracy for a Living Constitution. In deutscher Übersetzung veröffentlicht in: M. Wohlgemuth (Hrsg.): *Spielregeln für eine bessere Politik. Reformblockaden überwinden – Leistungswettbewerb fördern*, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 26-86.
- 04/6 Vanberg, Viktor J.:** Sozialstaatsreform und ‚soziale Gerechtigkeit‘. Veröffentlicht in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 45, 2004, S. 173-180.

- 04/7 Wohlgemuth, Michael / Sideras, Jörn:** Globalisability of Universalisability? How to apply the Generality Principle and Constitutionalism internationally.
- 04/8 Albert, Hans:** Wirtschaft, Politik und Freiheit. Das Freiburger Erbe. Veröffentlicht in: N. Goldschmidt (Hrsg.), Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 405-419.
- 04/9 Goldschmidt, Nils / Klinckowstroem, Wendula Gräfin v.:** Elisabeth Liefmann-Keil. Eine frühe Ordoliberalen in dunkler Zeit. Veröffentlicht in: N. Goldschmidt (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 177-204.
- 04/10 Vanberg, Viktor J.:** Market and State: The Perspective of Constitutional Political Economy. Published in: Journal of Institutional Economics, Vol. 1 (1), 2005, p. 23-49.
- 04/11 Vanberg, Viktor J.:** The Freiburg School: Walter Eucken and Ordoliberalism.
- 04/12 Goldschmidt, Nils:** Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard: Social Market Liberalism.
- 04/13 Arnim, Hans Herbert von:** Reformen des deutschen Parteiensystems. Veröffentlicht in: M. Wohlgemuth (Hrsg.): Spielregeln für eine bessere Politik. Reformblockaden überwinden – Leistungswettbewerb fördern, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 87-117.
- 04/14 Blankart, Charles B.:** Reform des föderalen Systems. Veröffentlicht in: M. Wohlgemuth (Hrsg.): Spielregeln für eine bessere Politik. Reformblockaden überwinden – Leistungswettbewerb fördern, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 135-158.
- 04/15 Zintl, Reinhard:** Zur Reform des Verbändestaates. Veröffentlicht in: M. Wohlgemuth (Hrsg.): Spielregeln für eine bessere Politik. Reformblockaden überwinden – Leistungswettbewerb fördern, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 183-201.
- 05/1 Eith, Ulrich / Goldschmidt, Nils:** Zwischen Zustimmungsfähigkeit und tatsächlicher Zustimmung: Kriterien für Reformpolitik aus ordnungsökonomischer und politikwissenschaftlicher Perspektive. Veröffentlicht in: D. Haubner, E. Mezger, H. Schwengel (Hrsg.): Agendasetting und Reformpolitik. Strategische Kommunikation zwischen verschiedenen Welten, Marburg: Metropolis 2005, S. 51-70.
- 05/2 Vanberg, Viktor J.:** Auch Staaten tut Wettbewerb gut: Eine Replik auf Paul Kirchhof.
- 05/3 Zweynert, Joachim / Goldschmidt, Nils:** The Two Transitions in Central and Eastern Europe and the Relation between Path Dependent and Politically Implemented Institutional Change.
- 05/4 Weizsäcker, C. Christian von:** Hayek und Keynes: Eine Synthese.
- 05/5 Vanberg, Viktor J.:** Das Paradoxon der Marktwirtschaft: Die Verfassung des Marktes und das Problem der „sozialen Sicherheit“. Veröffentlicht in: H. Leipold, D. Wentzel (Hrsg.): Ordnungsökonomik als aktuelle Herausforderung, Stuttgart: Lucius & Lucius 2005, S. 51-67.
- 05/6 Körner, Heiko:** Walter Eucken – Karl Schiller: Unterschiedliche Wege zur Ordnungspolitik.
- 05/7 Borella, Sara:** Political reform from a constitutional economics perspective: a hurdle-race. The case of migration politics in Germany.
- 05/8 Müller, Klaus-Peter / Weber, Manfred:** Versagt die soziale Marktwirtschaft? – Deutsche Irrtümer.
- 05/9 Wohlgemuth, Michael:** Politik und Emotionen: Emotionale Politikgrundlagen und Politiken indirekter Emotionssteuerung.

- 05/10 Goldschmidt, Nils:** Ist Gier gut? Ökonomisches Selbstinteresse zwischen Maßlosigkeit und Bescheidenheit.
- 05/11 Vanberg, Viktor J.:** Marktwirtschaft und Gerechtigkeit. Zu F.A. Hayeks Kritik am Konzept der „sozialen Gerechtigkeit“.
- 05/12 Vanberg, Viktor J.:** Der Markt als kreativer Prozess: Die Ökonomik ist keine zweite Physik.
- 05/13 Kersting, Wolfgang:** Der liberale Liberalismus. Notwendige Abgrenzungen.