

Die Fragestellung

Zwei Sichtweisen des Zusammenhangs zwischen Recht und sozialer Ordnung sind in der Sozialtheorie seit langem dominierend: Zum einen die Sichtweise, nach der das Recht die eigentliche Quelle sozialer Ordnung ist, weil rechtlicher Zwang eine unverzichtbare Funktion für die Sicherung und Stabilisierung gesellschaftlicher Normen habe. Zum anderen die Sichtweise, nach der soziale Ordnung auf Recht im Prinzip nicht angewiesen ist, weil sichere und stabile gesellschaftliche Normen auch ohne rechtlichen Zwang möglich seien.

Die vorliegende Untersuchung wählt einen anderen Blickwinkel. Sie betrachtet das Recht weder unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Funktionen für soziale Ordnung, noch betrachtet sie soziale Ordnung unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Selbständigkeit gegenüber dem Recht. Sie thematisiert vielmehr das Recht *selber* als soziale Ordnung. Sie geht aus von der Tatsache, daß – unabhängig von seinen möglichen Wirkungen und Funktionen – das Recht ein genuiner *Bestandteil* der sozialen Ordnung ist und insofern wie jedes Phänomen der sozialen Ordnung der Erklärung bedarf, wie es *als soziale Ordnung* entstehen und existieren kann. In diesem Blickwinkel wird das Faktum in den Vordergrund gerückt, daß auch das Recht ein empirisches Fundament in rein ›gesellschaftlichen‹ Ordnungsmechanismen haben muß. Ist das Recht nicht die Lösung, sondern ein Teil des ›Problems der sozialen Ordnung‹, dann muß dieses Problem gelöst sein, bevor das Recht als Institution zur Sicherung und Stabilisierung von sozialen Normen beitragen kann. Alle Schwierigkeiten, die man bei der Erklärung sozialer Ordnung durch den Verweis auf das Recht abschieben will, werden deshalb bei der soziologischen Erklärung der Entstehung und Existenz einer Rechtsordnung wiederkehren.

Eine Rechtsordnung zeichnet sich als soziologischer Erklärungsgegenstand dadurch aus, daß sie eine *Normenordnung* mit einem besonderen Regelungsgegenstand ist. Davon kann den Soziologen bereits ein unvoreingenommener Blick in das Strafgesetzbuch belehren. Dort findet er erst

einmal keine Normen, die durch Zwang durchgesetzt werden, sondern hier findet er Normen, die vorschreiben und festlegen, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise Zwang ausgeübt werden soll. Ein solcher, von einem rechtstheoretischen Standpunkt aus gesehen ›naiver‹ Blick auf das Recht vermittelt dem Soziologen eine Einsicht von grundlegender Bedeutung: Soziologisch gesehen ist eine Rechtsordnung zwar eine Zwangsordnung, aber nicht, weil sie eine Ordnung *durch* Zwang ist, sondern weil sie eine Ordnung *des* Zwangs ist; sie ist eine Normenordnung, die eine Anwendung von Zwang zum *Gegenstand* hat.

Wenn das Recht aus Normen besteht, die eine Anwendung von Zwang zum Gegenstand haben, dann folgt daraus, daß jede Rechtsordnung einen fundamentalen ›Moralbedarf‹ in dem Sinne hat, daß ihr Bestand auf eine Konformität mit Normen angewiesen ist, die nicht selber mit rechtlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden kann und insoweit *freiwillig* sein muß. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß Recht Moral grundsätzlich ersetzen oder einen Mangel an Moral unbegrenzt kompensieren könnte. Zumindest für die Erhaltung der eigenen Rechtsordnung ist jede Gesellschaft auf ein ausreichendes Maß an freiwilliger Normkonformität und damit faktischer Moral ihrer Mitglieder angewiesen. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung: Wie kann eine Rechtsordnung diesen Moralbedarf decken, wie wird die freiwillige Konformität mit den Normen gesichert, die in einer Gesellschaft als Normen einer rechtlichen Zwangsordnung die Anwendung von Zwang regeln?

Um ›Moral‹ geht es somit im folgenden nur in dem *deskriptiv-soziologischen* Sinn einer Befolgung sozialer Normen, die auf anderen Motiven beruht als der Furcht vor rechtlichem Zwang. Nur in einem empirisch-explanativen Sinn geht es auch um das Verhältnis von Recht und Moral. Es geht nicht um die *rechtstheoretische* Frage, in welchem Verhältnis Recht und Moral *begrifflich* zueinander stehen, und es geht nicht um die *rechtsethische* Frage, wie rechtliche Institutionen einer bestimmten Art *normativ* zu bewerten sind. Es geht allein um die soziologische Frage nach der *empirischen* Beziehung zwischen einer Rechtsordnung und der freiwilligen Befolgung derjenigen Normen, die für ihre Existenz notwendig sind.

Die Frage, wie eine Rechtsordnung ihren Bedarf an faktischer Moral decken kann, wird allerdings in bezug auf eine spezielle Rechtsordnung gestellt, nämlich in bezug auf die rechtsstaatliche Rechtsordnung in einer liberalen Gesellschaft – also in bezug auf die Rechtsordnung in *unserer* Gesellschaft. Die Tatsache, daß wir in unserer Gesellschaft in einem Rechtsstaat leben, bedeutet aber nicht nur, daß wir eine Rechtsordnung

mit einer besonderen Ausprägung besitzen. Es bedeutet auch, daß wir in einer Gesellschaft leben, in der die Inhaber der staatlichen Gewalt ihre Macht nicht nach ihrer Willkür und ihrem Belieben einsetzen können, sondern in ihrer Machtausübung einer Verfassung unterworfen sind, deren Kerninstitutionen den Interessen der Bürger und nicht den Interessen der Machthaber dienen – daß wir demnach in einer Gesellschaft leben, in der nicht der historische Normalfall eingetreten ist, daß der Staat für die breite Masse der Bürger nur ein öffentliches Übel darstellt. Die Frage, wie eine rechtsstaatliche Rechtsordnung ihren Bedarf an faktischer Moral decken kann, ist daher auch eine Frage danach, wie es möglich ist, daß ein Staat als öffentliches Gut entstehen und erhalten werden kann.

Indem es im folgenden um Recht und Moral in der *liberalen* Gesellschaft geht, steht die Untersuchung in dem größeren Zusammenhang der grundsätzlichen Diskussionen über die Eigenschaften einer liberalen Gesellschaft, über ihre prinzipiellen Vorzüge und Schattenseiten. Ein Hauptvorwurf der Kritiker dieser Gesellschaft – in den letzten Jahren vor allem der sog. ›Kommunitaristen‹ – lautet, daß es der modernen liberalen Gesellschaft an ›moralischer Produktivkraft‹ fehle. Eine Gesellschaft, in der eine fortschreitende Erosion von sinnstiftenden Gemeinschaftsbezügen und Glaubenssystemen stattfindet, in der Individualismus, Anonymität und Mobilität in Verbindung mit einer Überbetonung subjektiver Interessen vorherrschen, zerstöre die Grundlagen für die zivilen Tugenden und den Gemeinsinn auf seiten ihrer Bürger, die für den Bestand einer geordneten und gerechten Gesellschaft notwendig seien.

Dieses Problem ist für die vorliegende Untersuchung ebenfalls entscheidend: Kann eine liberale Gesellschaft jenes Maß an faktischer Moral ihrer Bürger gewährleisten, das benötigt wird, um rechtsstaatliche Institutionen dauerhaft zu erhalten? Falls eine liberale Gesellschaft tatsächlich ein grundlegendes Moraldefizit aufweist, dann wären nicht nur diese rechtlichen Institutionen bedroht, sondern auch eine liberale gesellschaftliche Ordnung selber. Denn die epochalen Errungenschaften einer gezähmten staatlichen Herrschaft und einer Garantie individueller Freiheitsrechte sind untrennbar mit dem Rechtsstaat verbunden. Gerade der Rechtsstaat ist freilich wie kaum eine andere Institution ein legitimes Kind des Liberalismus und der liberalen Gesellschaft. Wenn eine solche Gesellschaft einen Rechtsstaat hervorbringen konnte, dann ist das ein gewichtiges Indiz dafür, daß das Moraldefizit in dieser Gesellschaft nicht so groß ist wie ihre Kritiker immer wieder beschwören.

Einleitung:
Eine Vision des Liberalismus

I. Aufklärung, Wohlstand, Freiheit und Moral

Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert haben bedeutende Philosophen als Wegbereiter und Vorläufer der modernen politischen Ökonomie vor allem in Schottland, England und Frankreich eine optimistische Vision einer säkularen gesellschaftlichen Ordnung entworfen, in der aufgeklärte Individuen in »pragmatischer Akzeptierung der diesseitigen Welt«,¹ frei von weltanschaulicher Indoktrination, religiöser Bevormundung und politischer Unterdrückung ihre persönlichen Ziele und Interessen verfolgen können. Eine solche Ordnung freier und aufgeklärter Menschen sollte sowohl segensreich für den wirtschaftlichen Wohlstand der Gesellschaft sein als auch eine günstige Wirkung auf die Moral der Bürger und politischen Machthaber ausüben. Es ist vor allem David Hume, in dessen Werk die verschiedenen Aspekte dieser Vision am umfassendsten vereinigt wurden. Ihren vorläufigen Abschluß fand diese geistige Strömung mit Adam Smith, der ihrem Grundgedanken in der Metapher von der »unsichtbaren Hand« ein prägnantes Bild gegeben hat – allerdings nunmehr beschränkt auf den wirtschaftlichen Bereich und mit sehr viel weniger Optimismus im Hinblick auf die moralischen und politischen Dimensionen einer solchen gesellschaftlichen Ordnung. Mit Smith und der Gründung der modernen Ökonomie erreichte die ursprüngliche Vision nicht nur einen Höhepunkt, sondern sie begann auch bereits an Glanz zu verlieren, indem sie auf ein Konzept für eine effiziente Wirtschaftsordnung reduziert wurde.²

¹ So eine Formulierung von Joseph A. Schumpeter 1950, 208.

² Genannt werden können in diesem Zusammenhang außerdem: Adam Ferguson, Bernard Mandeville, John Millar, Charles de Montesquieu, Thomas Reid, James Steuart oder Dugald Stewart. Zur Entwicklung und Geschichte der Vision des Liberalismus vgl. vor allem Hirschman 1987, 79 ff.; 1989, 132 ff., 192 ff.; Myers 1983, 37 ff. und die Samm-

Es ist bemerkenswert, daß am Ausgangspunkt der optimistischen Vision einer Harmonie zwischen ideologischer Aufklärung, wirtschaftlichem Wohlstand, politischer Freiheit und individueller Moral ein Menschenbild steht, das ganz und gar nicht optimistisch erscheint, sondern den Menschen im Gegenteil als ein Wesen sieht, das von Natur aus von potentiell destruktiven Leidenschaften und Lastern angetrieben wird und das vor allem ein beherrschendes Motiv und Ziel kennt: den eigenen Nutzen zu mehren und selbstsüchtige Wünsche zu befriedigen. Eine pessimistische Auffassung von der Natur des Menschen war zwar für sich betrachtet weder neu noch überraschend. Auf dem Hintergrund der christlichen Lehre und Tradition war sie den Zeitgenossen durchaus vertraut. Neu war aber die von der Renaissance ausgehende Verstärkung dieser Sichtweise zu der Überzeugung, wonach man den Menschen illusionslos und nüchtern auch so *hinnehmen* müsse, »wie er wirklich ist«. Es sei eine trügerische Hoffnung, daß man seine destruktiven Anlagen und eigensüchtigen Neigungen durch moralische und religiöse Erziehung oder die Anrufung abstrakter Vernunft so weitgehend bezähmen und umformen könne, daß er ein friedvolles und soziales Wesen ausbilde. Die Natur des Menschen mache es unmöglich, seine Handlungen und Strebungen grundlegend und dauerhaft von der Verfolgung seines eigenen Wohls abzulenken: »... diese Affekte und Triebfedern sind unabänderlich.«³

Beginnt man auf der Grundlage eines solchen »empiristischen« Menschenbildes und im Lichte der historischen Erfahrung von politischen Wirren, Bürger- und Religionskriegen, Gewaltherrschaft und Revolutionen im Europa des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts über den Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft nachzudenken, dann liegt es nicht gerade nahe, eine optimistische Sichtweise oder gar eine Utopie des friedlichen menschlichen Zusammenlebens zu entwickeln. Viel eher mußte es als naheliegend erscheinen, daß menschliche Selbstsucht und Ei-

lungen von Schriften britischer und schottischer Moralphilosophen in Schneider 1967 und Raphael 1969. Daß die individuelle Freiheit in einer liberalen Gesellschaft der Moral des Bürgers förderlich sei, wurde aus einem etwas anderen Blickwinkel auch von Wilhelm von Humboldt (1792) und John Stuart Mill (1859) vertreten. Freilich haben keineswegs alle Vertreter des klassischen und modernen Liberalismus *diese* Vision des Liberalismus übernommen. Insbesondere die Annahme, daß das freie Spiel eines rein interessengeleiteten Handelns *generell*, d.h. auch außerhalb des wirtschaftlichen Bereichs zu wünschenswerten Ergebnissen führt, wird häufig abgelehnt. So hebt etwa der bekannteste Vertreter des zeitgenössischen Liberalismus, John Rawls, ausdrücklich hervor, daß eine liberale Gesellschaftsordnung einen Gerechtigkeitsinn der Bürger als vorhanden *voraussetzen* müsse; vgl. Rawls 1993.

³ Hume 1739, 268.

gennutz zu einem allseitigen Streben nach Macht und Vorherrschaft und damit zu permanenten Konflikten und Kämpfen führen werden.

Und in der Tat kamen zwei radikale Denker, die sich ohne konventionelle Zugeständnisse konsequent auf der Grundlage dieses Menschenbildes bewegt haben, zu einer eher düsteren Einschätzung: Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes. Während Machiavelli sich noch darauf beschränkte, strategische Maximen und Ratschläge für ein kluges – und das hieß vor allem auch: rücksichtsloses und heimtückisches – machtpolitisches Handeln des Fürsten zu formulieren, erweiterte Hobbes das theoretische Interesse auf Staat und Gesellschaft im ganzen. In seiner Analyse der Auswirkungen der menschlichen Natur auf das soziale Zusammenleben kommt er bekanntlich zu einem Ergebnis, das mit einer optimistischen Vision zunächst wenig gemein hat. Für Hobbes muß die natürliche Selbstsucht des Menschen, läßt man ihr ungezügelt Lauf, zwangsläufig zu »einem Krieg eines jeden gegen jeden« führen. Seine natürlichen Antriebe entzweien den Menschen und treiben ihn »zu gegenseitigem Angriff und gegenseitiger Vernichtung«. Infolgedessen herrscht in einem »Naturzustand« uneingeschränkter Freiheit »beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armseelig, ekelhaft, tierisch und kurz«. ⁴ Ist die Möglichkeit versperrt, den Menschen durch moralische Appelle und religiöse Gebote zu bessern, dann gibt es nur den Ausweg, seinen bedrohlichen Antrieben durch Zwang und Repression zu begegnen. Die gefährliche Natur des Menschen erfordert die Eindämmung durch die starke Hand einer absoluten Autorität, die – da der Mensch selbst nicht zu ändern ist – seinem Handeln mit staatlicher Gewalt wenigstens äußere Grenzen setzt. Nach Hobbes bleibt so nur die Wahl zwischen zwei Übeln: Der Alternative einer lebensbedrohenden Anarchie steht die Alternative der vollständigen politischen Unterwerfung gegenüber. Da aber der Tod für den Menschen das schlimmste aller Übel ist, wird er sich lieber für das Leben unter dem ›Leviathan‹ entscheiden als permanenten Konflikt und Krieg in Kauf zu nehmen.

Obwohl die Schlußfolgerungen von Hobbes auf der Grundlage seiner Prämissen – insbesondere seiner dezidierten Auffassung von der ›egoistischen‹ menschlichen Natur – zwingend erscheinen, enthält doch sein eigener Gedankengang bereits Elemente, die eine optimistischere Lösung des ›Problems der sozialen Ordnung‹ möglich erscheinen lassen. Diese Möglichkeit sollte zusammen mit dem psychologischen Anreiz, die wenig erfreulichen Vorstellungen von Hobbes zu widerlegen, in der Folgezeit

⁴ Hobbes 1651, 96.

seine Nachfolger motivieren, eine ganz andere Sichtweise von der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln. Eine Sichtweise, die gleichwohl auf der imponierenden Basis von Hobbes aufbauen konnte.

Denn auch Hobbes blieb ja bei der Feststellung der schädlichen Auswirkungen des menschlichen Egoismus nicht stehen. Er nahm an, daß die Menschen durch einen ›Gesellschaftsvertrag‹ und die Errichtung einer Staatsautorität die Probleme, die sich aus ihrer Natur ergeben, im Prinzip *selber*, aus eigener Kraft und Einsicht lösen können – also ohne den Eingriff übermenschlicher, externer Instanzen, die die notwendigen Institutionen den ›in Sünden gefallenen Menschen‹ von außen oktroyieren, wie es die traditionelle Lösung des Problems der sozialen Ordnung etwa im Sinne von Augustinus vorsah. Hobbes mußte neben seiner grundlegenden Prämisse von dem selbstsüchtigen Charakter des Menschen aber mindestens zwei weitere Annahmen voraussetzen, damit eine Lösung des Problems der sozialen Ordnung im Sinne eines Gesellschaftsvertrages denkbar wurde: *Erstens* die Annahme, daß auch für eigensüchtige und egoistische Menschen ein friedliches Zusammenleben und eine geordnete Zusammenarbeit vorteilhafter sind als permanenter Kampf und Konflikt. *Zweitens* die Annahme, daß Menschen aufgrund ihres Verstandes und ihrer Einsichtsfähigkeit in der Lage sind, diese fundamentalen Vorteile friedlicher Kooperation zu erkennen und Maßnahmen zu ergreifen, die eine solche Kooperation ermöglichen und gegen die Gefahren der menschlichen Selbstliebe schützen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich der Schritt von den pessimistischen Auffassungen des ›Realisten‹ Hobbes zu den optimistischen Visionen seiner Nachfolger nicht als so groß dar, wie es zunächst erscheinen muß. Während Hobbes vor allem das Dilemma sah, das für selbstinteressierte Individuen zwischen ihrem Wunsch nach friedlicher Kooperation auf der einen Seite und der Versuchung zu Gewaltanwendung und Arglist auf der anderen Seite auftreten kann, haben die Begründer der Vision des Liberalismus vor allem auf Wege hingewiesen, wie dieses Dilemma auch ohne staatliche Macht entschärft und überwunden werden kann. Anders als Hobbes kamen sie zu der Überzeugung, daß rationale Überlegung und Berechnung die Menschen nicht nur veranlassen werden, zum eigenen Vorteil ihre ungestümen Leidenschaften und Affekte in ›vernünftige Eigenliebe‹ und aufgeklärte Interessen zu verwandeln,⁵ sondern daß kluge Abwägung und Vorausschau es ihnen darüber hinaus ermöglichen, die Vorteile friedlicher Kooperation auch *unmittelbar* zu realisieren, d.h. auf

⁵ Vgl. Hirschman 1987, 39 ff.

der Basis *freiwilliger* Zusammenarbeit, ohne die Drohung staatlicher Repression und Strafe. Ein rationaler Egoist wird erkennen, daß Wohlverhalten gegenüber seinesgleichen ihm langfristig größere Gewinne ermöglicht, als wenn er sich feindselig ihnen gegenüber verhält, sie betrügt und hintergeht und damit eine weitere Kooperation unmöglich macht: »Auf diese Weise nun lerne ich jemandem einen Dienst erweisen, ohne tatsächliche freundliche Gesinnung für ihn; ich sehe voraus, daß er meinen Dienst erwidern wird in Erwartung der Wiederholung eines ähnlichen Dienstes und um das System der wechselseitigen Hilfeleistung mir und anderen gegenüber aufrecht zu erhalten.«⁶

Das freie Spiel der Kräfte zwischen selbstinteressierten Individuen in einem staatsfreien Raum im ›Naturzustand‹ muß demnach keineswegs zwangsläufig zu einem Krieg jeder gegen jeden führen. Es kann im Gegenteil die Individuen in rationaler Wahrnehmung ihrer persönlichen Interessen zu dauerhafter Zusammenarbeit und zu friedlichem Austausch drängen. Eine Anarchie ohne eine zentrale Ordnungsmacht ist einer staatlichen Gesellschaftsordnung nicht von vornherein unterlegen.⁷ Das bedeutet allerdings nicht, daß der Staat nun gänzlich überflüssig würde. Vielmehr müssen auch die *Grenzen* menschlicher Rationalität und Klugheit in Anschlag gebracht werden. Insbesondere die menschliche Neigung, in unvernünftiger Weise »das Gegenwärtige dem Entfernteren und Späteren« vorzuziehen, erzeugt »verhängnisvolle Irrungen«,⁸ die dazu führen, »daß Menschen so oft im Widerspruch zu ihren Interessen handeln«⁹ und ein friedliches und konfliktfreies Zusammenleben immer wieder gefährden. Ein vollständiger Verzicht auf einen staatlichen Rahmen und staatliche Zwangsmittel ist auch unter der geänderten Sichtweise nicht angezeigt – allerdings erhält nun der Staat einen eher subsidiären Charakter, denn man kann auch ohne staatliche Machtvollkommenheit auf selbständig wirksame, ›soziale‹ Kräfte der Kooperation vertrauen.

Erhebliche Verstärkung erfuhr die Hoffnung auf die Vereinbarkeit der menschlichen Natur mit den Erfordernissen gesellschaftlicher Zusam-

⁶ Hume 1739, 269.

⁷ »Obgleich die Regierung (oder Staatsgewalt) eine sehr nützliche und für die Menschheit unter Umständen sogar absolut notwendige Erfindung ist, so ist sie doch nicht unter *allen* Umständen notwendig. ... Ich bin aus diesem Grunde weit entfernt, denjenigen Philosophen zuzustimmen, die behaupten, daß die Menschen ohne Regierung gar nicht zur Bildung einer Gesellschaft gelangen können. ... Gesellschaft ohne Regierung (ist) einer der natürlichsten Zustände der Menschheit.« (Hume 1739, 289/291)

⁸ Hume 1739, 288.

⁹ Ders. aaO., 284.

menarbeit durch die epochale Entdeckung, daß die Verfolgung des Eigeninteresses und die Orientierung am privaten Wohl auch *ohne Einsicht und Zutun* der Beteiligten höchst vorteilhafte Konsequenzen herbeiführen kann. Eine solche wunderbare Umwandlung ›privater Laster‹ in ›öffentliches Wohl‹ hat Bernard Mandeville in seiner berühmten Bienenfabel am Beispiel des Strebens nach materiellen Gütern exemplarisch demonstriert.¹⁰ Die Versorgung einer Gesellschaft mit wirtschaftlichen Gütern und Dienstleistungen blieb auch in späterer Zeit im Mittelpunkt der theoretischen Aufmerksamkeit, wenn es um den Mechanismus der unintendierten und gleichwohl segensreichen Nebenfolgen eigeninteressierten Handelns ging. Doch eine ›unsichtbare Hand‹, die ohne gezielte Planung und bewußte Vorsorge aus individueller Zweckverfolgung ein günstiges Gesamtergebnis für das Kollektiv ›zaubert‹, wurde zunehmend auch als *allgemeines* Prinzip für einen Ausgleich zwischen Individual- und Allgemeininteressen in Anspruch genommen. Die Hoffnung auf die Wirkung einer solchen unsichtbaren Hand war fortan eine der stärksten Antriebskräfte zur Entwicklung einer Sichtweise, die – obwohl gleichfalls auf der Basis einer ›realistischen‹ Auffassung von der menschlichen Natur – eine Alternative zu dem Hobbesschen Pessimismus darstellt.

Aus den Elementen Eigeninteresse, Rationalität und dem Wunsch nach friedlicher Kooperation sowie dem starken Katalysator ›unsichtbare Hand‹ konnte so die Vision einer Gesellschaft entstehen, in der ein friedliches Zusammenleben und Zusammenarbeiten möglich ist, *ohne* daß man die natürlichen Antriebe des Menschen gezielt durch äußere oder innere Eingriffe unterdrücken oder umformen muß. Weder bedarf es nach dieser Vision eines staatlichen Herrschaftssystems mit umfassenden Machtmitteln, permanenter Zwangsandrohung und absoluter Gewalt über die Bürger noch einer Bekämpfung der menschlichen Natur durch moralische Indoktrination oder die Beschwörung ewiger Verdammnis. Es bedarf zwar einer gesellschaftlichen Ordnung, die dem einzelnen in der Verfolgung seiner persönlichen Ziele gewisse Grenzen setzt und bestimmte Garantien gibt und ihm hilft, seine beschränkte Rationalität und fehlende Weitsichtigkeit auszugleichen. Innerhalb der Grenzen dieser Ordnung kann ihm aber ein großer realer und auch geistiger Freiraum gegeben werden – in dem er nicht nur weitgehend frei in der Verwirklichung seiner individuellen Interessen ist, sondern auch frei von metaphysischen Ängsten und Gewissensqualen angesichts seiner angeblich ›sündigen‹ Natur.

¹⁰ Vgl. Mandeville 1714.

Die Entwicklung einer Gegenposition zu Hobbes *und* zu der christlichen Sichtweise von der Verderbtheit der menschlichen Natur führte so zu einer überraschenden Schlußfolgerung: Die Lösung des Problems der ›schlechten‹ menschlichen Natur war nicht darin zu suchen, diese Natur zu bekämpfen und die Menschen daran zu hindern, ihren natürlichen Antriebskräften nachzugeben. Gerade im Gegenteil soll man gesellschaftliche Bedingungen schaffen, in denen sie ihrer Natur ohne enge ideologische oder tatsächliche Schranken folgen können. Verwirklicht man solche Bedingungen, dann – so die Botschaft – verhindert man nicht nur die Auswüchse menschlicher Affekte und Leidenschaften, sondern kann ihre potentiell destruktiven Kräfte zum Vorteil der Individuen und des Ganzen wenden.

Im einzelnen enthält die Vision des Liberalismus drei verheißungsvolle Prophezeiungen: *Erstens* wirtschaftliche Effizienz. *Zweitens* gezähmte politische Herrschaft. *Drittens* individuelle Moral.

1. *Das Wunder des Marktes.* Der Nachweis, daß die ungehinderte Verfolgung individueller Interessen das allgemeine Wohl fördern kann, gelang besonders überzeugend für die ökonomischen Wirkungen eines solchen Handelns. Das ›Wunder des Marktes‹ besteht darin, daß die Orientierung an ihren materiellen Interessen die Menschen dazu bewegt, ihre ökonomischen Mittel so zu verwenden, wie es für die Gesellschaft insgesamt am vorteilhaftesten ist, ohne daß es einer bewußten Planung durch die Individuen selber oder gezielter Eingriffe durch Gesetze oder politische Machthaber bedarf. Die Mechanismen des Markt- und Preissystems sorgen dafür, daß eine zweckmäßige Arbeitsteilung, ein effizienter Einsatz der verfügbaren Ressourcen und eine wirksame Koordination wirtschaftlicher Tätigkeiten verwirklicht werden, obwohl die Marktteilnehmer in ihren konkreten wirtschaftlichen Entscheidungen jeweils nur ihren persönlichen Gewinn im Auge haben.

2. *Die gezähmte Herrschaft.* Im politischen Bereich soll die rationale Verfolgung individueller Interessen auf seiten der Bürger und Machthaber Willkürherrschaft und Despotie verhindern. Zwei Gründe werden angeführt: Zum einen verweist man auf die Tatsache, daß eine effiziente Wirtschaftsordnung keine schrankenlosen und unkalkulierbaren Eingriffe verträgt. Die Habgier der Herrscher wird durch politische Mäßigung und eine gute Regierung, die den Bestand einer funktionierenden Wirtschaft mit freiem Handel und Gewerbe sichert, besser befriedigt als mit einer Politik der ungehemmten Ausplünderung der Untertanen. Despotie und Tyrannei wären eine Torheit, die nur den Reichtum der Herrscher selber schmälert.

Zum ändern müssen die politischen Herrscher damit rechnen, daß die bürgerliche Klasse als Nutznießer einer freien Wirtschaft ein ernst zu nehmender Machtfaktor geworden ist und ihre Interessen gegenüber den ›Fürsten‹ zu wahren weiß. Die Entstehung eines Bürgertums, das über Privateigentum verfügt und zunehmend selbständig wird, dessen Mitglieder durch ein dichtes Netz wirtschaftlicher Kontakte permanent miteinander in Verbindung stehen, erhöht das Risiko für einen Machthaber, im Fall eines Mißbrauchs seiner Position mit effektiver Gegenwehr konfrontiert zu werden. Eine Gesellschaft, die ihren Mitgliedern die Freiheit läßt, ihre wirtschaftlichen Interessen zu verfolgen, ermuntert sie auch dazu, ihre politischen Interessen zu erkennen und durchzusetzen.

3. *Der Doux Commerce.* Der aus der Sicht der späteren Zeit erstaunlichste Aspekt der Vision des Liberalismus besteht darin, daß man von einem freien Spiel der Kräfte des Eigeninteresses nicht nur durch das Wunder des Marktes ökonomische Effizienz und eine durch die Klugheit der Mächtigen gezähmte politische Herrschaft erwartete, sondern auch eine wohltätige *moralische* Wirkung auf das Handeln des einzelnen Individuums erhoffte. Die Vision war also nicht so zu verstehen, daß der Mensch in einer liberalen und interessenbestimmten Gesellschaft nur noch ein skrupelloser Profiteur sein wird, der das unverdiente Glück hat, in einer Welt zu leben, in der seine Laster sich auf eine wundersame Weise zu einem allgemeinen Gut zusammenfügen.

Die Annahme, daß in einer solchen Gesellschaft auch die private Moral und die individuellen Tugenden gefördert werden, wirkt jedoch paradox: Wie sollte eine Freisetzung des Eigeninteresses ausgerechnet zu moralischem Verhalten führen, da doch moralisches Verhalten gerade eine Einschränkung des Eigennutzes fordert? Diese Paradoxie löst sich auf, wenn man die für die Vision des Liberalismus zentrale Annahme zugrunde legt, daß eine rationale Verfolgung des Eigeninteresses dazu führt, eine kooperative Verhaltensweise zu wählen, die allen Beteiligten Vorteile bringt und durch die somit auch die Interessen des jeweiligen Partners berücksichtigt werden. Die Tatsache, daß man den Menschen die Möglichkeit läßt, frei ihre persönlichen Ziele zu verfolgen, wird dann gerade *nicht* dazu führen, daß sie diese Ziele rücksichtslos auf Kosten anderer Menschen durchzusetzen suchen, sondern daß sie im Gegenteil erkennen, daß es zu ihrem eigenen Vorteil ist, ihre Ziele nur unter Achtung der Interessen ihrer Mitmenschen anzustreben – also die elementaren Gebote der Moral in ihren Handlungen zu beachten. Der Umstand, daß Menschen in der Verwirklichung ihrer Wünsche und Ziele dauerhaft aufeinander angewiesen sind,

soll ein moralisches und tugendhaftes Verhalten mit einem Verhalten aus Eigeninteresse von selbst zur Deckung bringen.

Vor allem der Markt mit seiner endlosen Kette kooperativer Tauschhandlungen würde demnach nicht nur einen kostenlosen wirtschaftlichen Koordinationsmechanismus zur Verfügung stellen, sondern mit mildem Zwang ebenfalls dafür sorgen, daß Marktteilnehmer friedliche Bürger werden, die ihrem Erwerbstrieb in moralisch akzeptabler Weise nachgehen. Eine rationale Verfolgung persönlicher Ziele auf einem Markt wäre geradezu *gleichbedeutend* damit, bestimmte moralische Verhaltensweisen und Haltungen zu praktizieren: Friedfertigkeit, Rechtschaffenheit, Vertrauenswürdigkeit, Zuverlässigkeit, Loyalität, Ehrenhaftigkeit oder Kompromißbereitschaft erscheinen als Tugenden, die für ein erfolgreiches Agieren auf dem Markt unerläßlich sind. In dieser Sichtweise wird der Handel zum ›Doux Commerce‹, zum mächtigen Instrument der Zivilisierung und Verfeinerung barbarischer Sitten und assoziiert mit Eigenschaften wie Sanftheit, Ruhe und Freundlichkeit. Ein freier wirtschaftlicher Markt nicht nur als Quelle wirtschaftlichen Wohlstands, sondern auch als Quelle individueller Moral und Tugend.¹¹

II. Moralische Krise und Selbstzerstörung: ein Verdikt über den Liberalismus

Der Niedergang der liberalen Vision einer interessenbestimmten Gesellschaft aufgeklärter und freier Bürger wurde, wie bereits erwähnt, ausgerechnet mit dem Werk Adam Smiths eingeleitet. Smith war gegenüber den politischen und moralischen Konsequenzen eigeninteressierten Handelns bereits sehr viel skeptischer als seine Vorgänger. Er sah die Vorteile eigeninteressierten Strebens nur auf dem wirtschaftlichen Sektor – und selbst hier ging er davon aus, daß dieses Streben durch ›moralische Gefühle‹ gemäßigt werden muß. Mit dieser Eingrenzung begründete Smith zwar die Ökonomie als eigenständige Wissenschaft. Das bedeutete mit den Vorteilen der Spezialisierung aber auch eine Verengung des Forschungsfeldes. Der Ansatz, soziale und gesellschaftliche Phänomene auf der Grundlage eines interessegeleiteten Verhaltens zu analysieren, reduzierte sich auf ökonomische Phänomene und wirtschaftliche Interessen. Es sollten mehr als zwei Jahrhunderte vergehen, bis dieser Ansatz wieder mit seinem ursprünglichen und umfassenden Anspruch auftrat – ironischerweise dann

¹¹ Vgl. Hirschman 1987.

unter dem Etikett ›ökonomischer‹ Ansatz, obwohl der Versuch, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft und das individuelle Verhalten ihrer Mitglieder aus den Interessen des Menschen zu erklären, älter ist als die Ökonomie selbst. Die ›Ökonomisierung‹ dieses Ansatzes durch Smith bewirkte gerade die Zurücknahme seiner universellen Anwendbarkeit.

Die Anziehungskraft des Versuchs, die Gesellschaft und ihre soziale Ordnung umfassend auf der Grundlage des Handelns selbstinteressierter Individuen zu verstehen, sowie die Faszination der auf dieser Basis entwickelten Vision, daß ein selbstinteressiertes Handeln der einzelnen zu gesellschaftlich und moralisch vorteilhaften Ergebnissen führen könnte, nahmen mit Ende des achtzehnten Jahrhunderts aber auch generell stark ab. Insbesondere die Vorstellung, daß eine gesellschaftliche Ordnung, die die Kräfte des Eigennutzes und des ›Materialismus‹ entfesselt, könne nicht nur zu wirtschaftlicher Effizienz, sondern auch zu einer Förderung der individuellen Tugend der Bürger und der politischen Moral der Mächtigen beitragen, erschien bald als abwegig. An ihre Stelle in der öffentlichen Aufmerksamkeit traten eine skeptische Einschätzung der Entwicklungschancen einer liberalen Marktgesellschaft insgesamt sowie eine scharfe Kritik an den durch den Kapitalismus erzeugten sozialen Verhältnissen. Diese dramatische Veränderung in der Bewertung einer interessendominierten Gesellschaft schloß alle drei Aspekte der ehemals positiven Sichtweise ein. Anstatt in den menschlichen Interessen nützliche Antriebskräfte zu sehen, wurde fortan vor allem der kapitalistische Markt als Quelle des sozialen und moralischen Übels betrachtet. Aus dem ›Wunder des Marktes‹ wurde der ›Moloch Markt‹:

1. *Die ›Blindheit‹ der unsichtbaren Hand.* Die These von der wirtschaftlichen Produktivität und Effizienz einer marktorientierten Gesellschaft sah sich konfrontiert mit einer – zunächst allgemein sozialistischen und dann vor allem marxistisch inspirierten – Krisentheorie, nach der die kapitalistische Wirtschaftsweise bereits unter rein ökonomischen Gesichtspunkten selbstzerstörerische und destruktive Energien freisetze. Die unsichtbare Hand des Marktes führe nicht zu einer unaufhaltsamen Steigerung des wirtschaftlichen Wohlstandes. Sie sei ein schädlicher Mechanismus, der ›hinter dem Rücken‹ der Menschen in wirtschaftlichen Katastrophen enden müsse. Kapitalkonzentration, Monopolisierung, fallende Profitraten und periodisch stattfindende Überproduktion setzen nach Karl Marx einem wirtschaftlichen System immanente Grenzen, das auf eine gezielte Planung und bewußte Steuerung wirtschaftlicher Prozesse verzichtet. Die Erfahrungen mit der Industriellen Revolution im neunzehnten und zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts schienen solche

Prophezeiungen zu bestätigen. Die Entwurzelung von Millionen Menschen, wirtschaftliche Depression mit Arbeitslosigkeit und sozialem Elend im großen Maßstab sowie der drohende Zusammenbruch der Weltwirtschaft waren nicht dazu angetan, allzuviel Vertrauen in die wohltätigen wirtschaftlichen Wirkungen der unsichtbaren Hand zu setzen. Sie erschien nun eher als ›blinde‹ Kraft, deren Auswirkungen dementsprechend zufällig und beliebig sind.

2. »*Kapitalismus führt zu Faschismus.*«¹² Ebenfalls negativ fiel die Bilanz für die Hoffnungen auf eine überlegene politische Qualität einer interessenbestimmten Gesellschaftsordnung aus. Die Erwartung einer gezähmten staatlichen Herrschaft konnte sich zwar nach der Französischen Revolution und der Napoleonischen Eroberungspolitik angesichts moderater politischer Zustände im neunzehnten Jahrhundert noch einigermaßen bestätigt fühlen. Sie wurde dafür im zwanzigsten Jahrhundert umso drastischer enttäuscht. Anstatt daß eine liberale, durch Handel und Gewerbe geprägte Gesellschaft eine freiheitliche politische Ordnung bewahren kann, schien sie im Gegenteil – auch aus ökonomischen Zwängen – nur zu leicht in Despotie und Diktatur abzugleiten.¹³ Der Rückzug auf private wirtschaftliche Aktivität, die Furcht der besitzenden Schichten vor einem Verlust ihres Reichtums sowie der Bedarf des Handels nach Ruhe und Ordnung seien gerade potentielle Ursachen für die Entstehung autokratischer Herrschaftsformen, anstatt als Gegengifte zu wirken. Die Notwendigkeit einer stabilen Absicherung der Institution des Marktes würde nicht nur eine Schranke für die Launen und Begehrlichkeiten der Machthaber bilden, sondern auch eine starke Antriebskraft für die Zunahme staatlicher Machtfülle.

3. *Die Zerstörung der Moral.* Noch ungleich vernichtender fiel das Urteil über die These des ›Doux Commerce‹ aus. Die Kritiker der ›bürgerlichen Moral‹ brachten vor, daß die Gesinnung, die durch Handel und Gewerbe erzeugt wird, einer moralischen Haltung gegenüber den Mitmenschen geradezu entgegengesetzt sei. Unter dem Diktat des Profit- und Gewinnstrebens würden andere Menschen als Mittel zum ökonomischen Zweck auf eine Ebene mit Werkzeugen, Acker und Vieh gestellt. Das Streben nach materiellem Wohlstand und Bereicherung erschien in dieser Perspektive nicht mehr als ›sanft‹ oder ›harmlos‹, sondern als subversive Gewalt, die zum Zusammenbruch sozialer Gemeinschaften und menschli-

¹² Slogan der Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre.

¹³ Die Befürchtung, daß ein selbstbezogener ›Individualismus‹ Despotismus hervorzubringen könnte, wurde bereits von Tocqueville formuliert: »Kein Laster des Herzens paßt [dem Despotismus] besser als der Egoismus.« (Tocqueville 1835, 242)

cher Bindungen führt und an der Stelle traditioneller Werte wie Liebe, Familie oder persönliche Ehre gefühllose und ›entfremdete‹ ökonomische Beziehungen als einzige Klammer zwischen den Menschen zulässt. Der ›aufgeklärte‹ und ›pragmatisch diesseitige‹ Mensch, der sich um metaphysische Strafen und Belohnungen, um traditionelle soziale Schranken, um Status, Stand und Abstammung nicht schert, sondern sich nüchtern der Verfolgung seiner persönlichen Ziele und Interessen widmet, wurde nun als Kreatur des Kapitalismus gesehen, die mit zerstörerischer Wirkung in die alten, moralsichernden Sozialbeziehungen vor-kapitalistischer Gesellschaften eindringt. Zwar wurde zugestanden, daß Arbeitsteilung, Handel, Gewerbe und Industrie Kräfte ausüben, die Menschen zu Kooperation und Austausch drängen. Aber im Gegensatz zu der Hoffnung der Vertreter der These des ›Doux Commerce‹, daß diese Kräfte zu starken und verlässlichen Fesseln des Eigennutzes werden und Moral und Selbstinteresse harmonisch zur Deckung bringen, sahen ihre Kritiker sie eher als dünne Tünche, unter der bei der geringsten Erschütterung nackter Egoismus und Zwietracht hervorbrechen müssen.

Paradigmatisch hat Émile Durkheim diese Auffassung formuliert. Das Band gemeinsamer Interessen kann Individuen nach seiner Meinung »nur für einige Augenblicke« einander näher bringen, es bleibe äußerlich und oberflächlich und verdecke nur den möglichen Konflikt, der jederzeit ausbrechen könne.¹⁴ Die Annahme sei falsch, daß Handel und Gewerbe zivilisiertes Verhalten und moralische Tugenden hervorbringen. Gerade umgekehrt könnten Handel und Gewerbe dauerhaft und verlässlich nur dann funktionieren, wenn ein gewisses Maß an Moral und Tugendhaftigkeit bereits existiere. Pflichtgefühl, Zuverlässigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit müßten *vorhanden* sein, um einen vorteilhaften Austausch zwischen einander gleichgültigen Menschen in der unpersönlichen Situation auf dem Markt in Gang zu bringen.

Ähnlich wie die Thesen von dem Übel des Marktes und den gefährlichen politischen Folgen des Eigennutzes schien auch die These von der Zerstörung der Moral empirisch eindrucksvoll bestätigt. Untugenden wie Geiz, Skrupellosigkeit oder Bereicherungssucht liessen sich unmittelbar mit der Gewinn- und Profitorientierung des Bürgers als Marktteilnehmer verbinden. Die ungerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums, die »Ausbeutung des Menschen durch den Menschen« (Marx) erreichte in den Augen seiner Gegner mit dem Kapitalismus einen historischen Höhepunkt, abgesichert durch den Pakt der ökonomisch herrschenden Klasse

¹⁴ Vgl. Durkheim 1893, 243.

mit den politischen Machthabern – auf Kosten der Mehrheit der Gesellschaft, für die Verelendung, Krankheit, soziale Unsicherheit und früher Tod das Los sein mußte, wenn sie sich nicht mit kollektiver Gegengewalt zur Wehr setzt. Moralische Verheerung anstatt ›Doux Commerce‹ schien die Prognose für den siegreichen Kapitalismus zu sein.

Faßt man die drei Gegenthesen zu der optimistischen Auffassung, die liberal-kapitalistische, säkulare Gesellschaft entfalte eine sich selbst erhaltende ökonomische, politische und moralische Kraft, zu einer *negativen* Vision zusammen, dann addieren sie sich zu einer globalen »Selbstzerstörungsthese«. ¹⁵ Eine solche Gesellschaft unterhöhlt demnach durch die Entfesselung selbstsüchtiger Motive ihre eigenen Fundamente und wird an einer ökonomischen, politischen und moralischen Krise scheitern. Die immer weitergehende Expansion des ›Molochs Markt‹ untergräbt auf der individuellen Ebene moralische Handlungsorientierungen und braucht das für funktionierende Marktbeziehungen notwendige ›Tugendkapital‹ auf. Die nur auf ihr privates Wohl bedachten Bürger werden schließlich das politische Terrain Despoten und Autokraten überlassen, deren Herrschaft dann letztlich auch die notwendigen politischen Rahmenbedingungen für eine stabile Marktinstitution zerstören wird.

III. Eine neue Vision?

Während eines langen Zeitraums befanden sich die Anhänger einer politisch und ökonomisch liberalen Gesellschaftsordnung in der Defensive. Sie zogen sich – auf dem Weg, den schon Smith vorgezeichnet hatte – in ihre innerste Bastion zurück, in die Sphäre des rein Wirtschaftlichen. Wenigstens das Wunder des Marktes sollte gerettet werden; wenn dieses Wunder nun auch einiger Nachhilfe – etwa in Gestalt einer ›antizyklischen‹ Wirtschaftspolitik – bedurfte. Dieser Rückzug ging zwangsläufig einher mit einer erheblichen Einengung des theoretischen Gegenstandsbereiches. Die ursprüngliche Intention, eine umfassende Theorie der Gesellschaft auf der Grundlage der eigeninteressierten Natur des Menschen zu entwickeln, ging erst einmal verloren.

Dies mußte auf ideologischem Gebiet Resignation auslösen. Nur als Instrument rationalen Wirtschaftens schien die liberal-kapitalistische Gesellschaft der weltanschaulichen Kritik nicht standhalten zu können. Die These der Kritiker, eine solche Gesellschaft führe – wenn schon nicht in

¹⁵ Hirschman 1989, 196.

den wirtschaftlichen Zusammenbruch – jedenfalls in eine moralische und politische Krise, blieb weitgehend unbeantwortet. Nicht nur Sozialisten und Kommunisten übernahmen diese Sichtweise. Auch ein nüchterner Denker wie Max Weber, sicherlich kein Feind einer liberalen Wirtschaftsordnung, sah als unentrinnbare Konsequenzen des kapitalistischen Marktes die Zerstörung individueller Moral und das Vordringen einer freiheitsvernichtenden staatlichen Bürokratie.¹⁶ Bezeichnend für diesen Seelenzustand ist die Auffassung von Joseph A. Schumpeter, daß der Kapitalismus trotz seiner ökonomischen Erfolge aufgrund fehlender ideologischer und intellektueller Unterstützung nicht überleben könne.¹⁷

Die Unheil-Prophezeiungen der Gegner des Kapitalismus und Liberalismus haben sich allerdings ebensowenig erfüllt wie die hoffnungsvollen Utopien von Aufklärung, Wohlstand, Freiheit und Moral seiner frühen Anhänger. Seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts kündigt sich eine neue Situation an. Die westliche Welt erlebt eine Zeit wirtschaftlichen Wachstums und relativer politischer Stabilität. Die Probleme einer liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung erscheinen jetzt grundsätzlich als lösbar. Die historischen Ereignisse der letzten Jahre gaben ihr zusätzlich enormen Auftrieb – eine solche Ordnung schien nunmehr nicht nur in ökonomischer Hinsicht die Cassandra-Rufe zu widerlegen, sondern unerwarteterweise auch in politischer und moralischer Hinsicht einer Rehabilitation entgegenzusehen. Es entstand geradezu ein ideologischer Aufbruch. Die kapitalistische Wirtschaftsweise und die ihr zugrunde liegende gesellschaftliche Verfassung wurden nun auch unter sozialem Gesichtspunkten offensiv verteidigt. Der ehemals so starke ideologische Gegner, den Schumpeter noch für nahezu unüberwindbar hielt, schien plötzlich das Feld zu räumen.

Der zwischenzeitliche Rückzug auf ›reine‹ Ökonomie hatte darüber hinaus Gelegenheit geboten, die Kräfte zu konzentrieren und neu zu ordnen. Man hatte dem Gegner die äußeren Befestigungen überlassen, während man im Inneren in relativer Ruhe das Zentrum der Burg umbaute und die Mannschaften mit besseren Waffen ausrüstete. Und nachdem die Verteidiger sich neu formiert hatten, brachen sie schließlich auch (wieder) mit Macht nach außen, um das Terrain zurückzuerobern, das die Väter der modernen Ökonomie einst erfolgreich aber nur kurzfristig besetzt hatten. Dieser neue ›ökonomische Imperialismus‹ okkupierte als erstes die äußeren ›Ranganlagen‹ der Wirtschaftsfestung: Die gesellschaftlichen Institu-

¹⁶ Vgl. etwa Weber 1921, 128 ff., 708f.; 1920a, 36, 202 ff., 544; 1920b, 330 ff.

¹⁷ Vgl. Schumpeter 1950, Kap. 13.

tionen der Politik und des Rechts wurden wieder in der ›klassischen‹ Sichtweise analysiert, wonach der Mensch sich in allen seinen Handlungen – sei er nun Politiker, Jurist, Krimineller oder Polizist – als selbstinteressierter Akteur erweist, der in jeder Situation versucht, aus knappen Mitteln das persönlich Beste zu machen. Vor allem die neuen und mächtigen Instrumente der modernen Entscheidungs- und Spieltheorie unterstützten diese Expansionsabsichten und erlaubten es, das Modell des ›rationalen Nutzenmaximierers‹ auf alle Bereiche des Lebens anzuwenden. Dieser erneuerte ›klassische‹ Ansatz wird heutzutage – wie bereits erwähnt – als ›ökonomischer‹ Ansatz bezeichnet, obwohl die Konzentration auf wirtschaftliche Zusammenhänge wissenschaftshistorisch gerade zu der jetzt wieder revidierten Einengung geführt hatte.

Also schließlich doch noch ein später Sieg auf der ganzen Linie? Kann man nun auch die Wiederbelebung der alten Vision von einer Harmonie zwischen ideologischer Aufklärung, wirtschaftlichem Wohlstand, politischer Freiheit und individueller Moral erwarten? Der Schein trügt jedoch, daß sich mit dem wissenschaftlichen Erfolg des ökonomischen Ansatzes und der verbesserten Reputation einer marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft zwangsläufig auch die optimistische Vision der Klassiker wieder einstellen müßte, wonach die allseitige Orientierung an individuellen Interessen segensreiche Auswirkungen auf die Allgemeinheit und den einzelnen hat. Es ist vielmehr eine Situation entstanden, in der zwar unter normativen Gesichtspunkten offen für die Kerninstitutionen der liberalen Gesellschaft argumentiert wird – und damit auch für eine Interessenorientierung der Individuen zumindest auf einem wirtschaftlichen Markt –, daß aber gleichzeitig, und zwar nicht selten von den gleichen Personen, in Zweifel gezogen wird, ob die stabile Existenz dieser Institutionen mit einer Interessenorientierung der Individuen in *allen* Bereichen des sozialen Handelns verträglich ist.

IV. Gesellschaft ohne Gemeinschaft: die externe Kritik

Was steht einer Wiederbelebung der alten Vision des Liberalismus im Wege? Eine der größten Herausforderungen, denen sich die Theorie des Liberalismus heutzutage trotz der prima facie beeindruckenden Erfolge liberaler Gesellschaften gegenüber sieht, sind die modernen Varianten des sog. ›Kommunitarismus‹. Die Vertreter des Kommunitarismus werfen der liberalen Gesellschaftstheorie und der Wirklichkeit liberaler Gesellschaften eine Überbetonung des ›Individualismus‹ sowie eine entsprechende

Unterbewertung von ›Gemeinschaft‹ vor.¹⁸ Der durch den Liberalismus proklamierte Vorrang individueller Rechte vor dem allgemeinen Guten unterschätze den Bedarf an einer substantiellen kollektiven Identität, durch die sich der einzelne als Mitglied einer einzigartigen sozialen Gemeinschaft und nicht nur eines instrumentellen Zweckbündnisses verstehen kann. Das liberale Gesellschaftskonzept verkenne gegenüber dem Freiraum, den es dem Individuum in der Verfolgung seiner persönlichen Ziele einräume, die Notwendigkeit der Bindung an gemeinsam geteilte Werte und Lebensformen. Nur auf der Grundlage einer solchen Bindung könne der Egoismus rein privater Interessen zugunsten einer Orientierung an allgemeinen Belangen transzendiert werden.

Der moderne Kommunitarismus steht dabei durchaus in der Nachfolge der traditionellen Kritik am Liberalismus, doch hat er die Motive dieser Kritik in den Rahmen der heutigen philosophischen, ethischen und soziologischen Theoriebildung eingefügt. So bewegt sich die aktuelle Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus im Kontext der philosophischen Theorien der Person und des Selbst, der Auseinandersetzungen um utilitaristische und vertragstheoretische Positionen in der Moralphilosophie, der Kontroverse zwischen deontologischen und teleologischen Ansätzen in der Metaethik sowie der Alternative zwischen individualistischen und holistischen Konzeptionen in der Soziologie. Unter den im einzelnen sehr facettenreichen Positionen des Kommunitarismus finden sich drei Hauptargumente gegen die Theorie und Praxis des Liberalismus:

1. *Das philosophische Argument.* Gemäß diesem Argument geht der Liberalismus von einem falschen Menschenbild und einer verfehlten Konzeption von der Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft aus. Die liberale Theorie unterstelle ein ›atomisiertes‹ und ›isoliertes‹ Selbst, das losgelöst von vorgegebenen sozialen Rollen und Bindungen seine Ziele, Werte und soziale Beziehungen aus eigener autonomer Entscheidung nach eigenem Gutdünken wählen könne. Diese Sichtweise ignoriert nach Auffassung der Kommunitaristen das elementare Faktum, daß Menschen ohne eine ›Einbettung‹ in soziale Beziehungen, ohne das Bewußtsein, daß sie Teil einer Gemeinschaft mit einer kollektiven Vorstellung vom guten Leben und einer gemeinsamen Tradition sind, keine authentische perso-

¹⁸ Vertreter des modernen Kommunitarismus sind u.a. Amitai Etzioni (1994; 1995), Alasdair MacIntyre (1987; 1988; 1990), Michael J. Sandel (1982), Charles Taylor (1979; 1988; 1994), Michael Walzer (1992) sowie die Autorengruppe um Robert N. Bellah (Bellah et al. 1987; 1991). Die Stichworte für die deutsche Diskussion stammen von Ferdinand Tönnies (1887).

nale Identität ausbilden können.¹⁹ Ein Leben in der Gemeinschaft habe keineswegs nur einen instrumentellen Nutzen als Mittel zur besseren Verwirklichung persönlicher Interessen, sondern verspreche den Genuß ›interner Güter‹, die mit der Beteiligung an einer gemeinschaftlichen Praxis als solcher verbunden seien.²⁰ Das von allen Gemeinschaftsbezügen und den in ihnen inkorporierten Werten ›radikal entleerte‹ Individuum sei eine Chimäre: »Wir können uns nicht als in dieser Weise unabhängig betrachten.«²¹ Angemessen sei allein eine »soziale Konzeption des Menschen«, nach der »eine wesentliche, konstitutive Bedingung des Strebens nach dem menschlich Guten mit der gesellschaftlichen Existenzweise des Menschen verknüpft ist.«²² Eine Distanz von allen Gemeinschaftsbezügen sei für einen Menschen unmöglich: »Das individuelle Selbst ... findet seine Erfüllung in Beziehungen zu anderen.«²³

2. *Das ethische Argument.* Das ›atomisierte‹ und ›entleerte‹ Individuum des Liberalismus wird nach Meinung der kommunitaristischen Kritiker nicht nur unter einem Mangel an persönlicher Identität und einem Verlust an lebensgeschichtlicher Kontinuität leiden, sondern es wird auch unfähig sein, allein auf der Basis seiner subjektiven Interessen eine begründete und verbindliche Entscheidung über moralische Werte und Normen zu fällen. Es sei kein Zufall, daß das Ringen um grundlegende moralische Fragen in modernen liberalen Gesellschaften durch permanente Streitigkeiten und unüberbrückbare Meinungsverschiedenheiten charakterisiert ist.²⁴ Ohne »konstitutive Gemeinschaftsbindungen« müßten Orientierungslosigkeit und Willkür die moralischen Einstellungen prägen: »Eine gewisse Fixierung des Charakters scheint wesentlich zu sein, um nicht der Beliebigkeit zu verfallen.«²⁵ Wer sich vollständig aus der Tradition und dem ›Wertehorizont‹ einer Gemeinschaft löse, verliere die Fähigkeit zu einem moralisch kohärenten Leben. Wenn handlungsleitende Werte und Normen zu einer Frage persönlicher Vorlieben werden und als Sache subjektiver Wahl erscheinen, die unabhängig sind von »Familie, Religion und Berufung als Quellen von Autorität, Pflichtgefühl und moralischen Vorbildern«,²⁶

¹⁹ Vgl. vor allem MacIntyre 1987, 273 ff.; Sandel 1993.

²⁰ »Solche Güter ... können nur durch die Erfahrung der Teilnahme an der betreffenden Praxis bestimmt und erkannt werden.« (MacIntyre 1987, 253)

²¹ Sandel 1982, 179; meine Übersetzung.

²² Taylor, Ch. 1988, 150.

²³ Bellah et al. 1987, 254.

²⁴ Vgl. MacIntyre 1987, 19 ff.

²⁵ Sandel 1982, 180; meine Übersetzung.

²⁶ Bellah et al. 1987, 107.

dann blieben sie »prekär« und ruhten »auf einer brüchigen Grundlage«:²⁷ »Es ist der moralische Inhalt von Beziehungen, der die Menschen in Ehen, Familien und Gemeinschaften mit einiger Gewißheit darauf beharren läßt, daß es unstrittige und verlässliche Maßstäbe von ›richtig‹ und ›falsch‹ gibt, die nicht unaufhörlich neu ausgehandelt werden müssen.«²⁸ Eine rationale Begründung und rational motivierte Befolgung moralischer Normen auf der Basis der ›abstrakten‹ Interessen des sozial entwurzelten liberalen Individuums hält der Kommunitarist für unmöglich. Die Grundsätze und Motive für moralisches Verhalten könnten nur aus dem Leben in der je eigenen Gemeinschaft bezogen werden: »Meiner Gemeinschaft beraubt laufe ich Gefahr, alle wirklichen Maßstäbe des Urteilens zu verlieren ... ohne das Leben dieser Gemeinschaft hätte ich keinen Grund, moralisch zu sein.«²⁹

3. *Das soziologische Argument.* Die Tatsache, daß das Individuum in der liberalen Gesellschaft keinen moralischen Charakter ausbilden kann und aufgrund seiner ›Entwurzelung‹ Schwierigkeiten hat, bindende soziale Verpflichtungen einzugehen, laufe aber nicht nur seinen ›eigentlichen‹ Interessen entgegen und sei von einem moralischen Standpunkt aus bedenklich. Aus dieser Tatsache folgt nach dem Urteil der Kommunitaristen auch die Richtigkeit der traditionellen Kritik am Liberalismus, wonach eine liberale und interessendominierte Gesellschaft zwangsläufig dahin tendiert, ihre eigenen Fundamente zu untergraben. Eine solche Gesellschaft sei auf Dauer nicht lebensfähig, weil sie durch den Mangel an gemeinsamen Wertvorstellungen, die Propagierung eines selbstbezogenen Individualismus und die Auflösung von allen partikularen Gemeinschaften auf Dauer nicht in der Lage sei, dasjenige Maß an moralischer Motivation, Gemeinsinn und öffentlichem Engagement auf seiten ihrer Bürger sicherzustellen, das man benötige, um die politischen und ökonomischen Institutionen einer Gesellschaft zu erhalten.³⁰ Dabei drohe ein Teufelskreis: Die Förderung des individualistischen Nützlichkeitsethos, die Dynamik unkontrollierten Wachstums sowie eine ›grenzenlose‹ soziale und räumliche Mobilität trügen zu einer zunehmenden Zerstörung von gewachsenen Gemeinschaften und sozialen Bindungen bei. Der Zusammenbruch und die Auflösung dieser gemeinsamen Lebensweisen und ihrer Traditionen verstärkten dann wiederum den Prozeß der privatistischen

²⁷ Dies. aaO., 30.

²⁸ Dies. aaO., 171.

²⁹ MacIntyre 1993, 93/92

³⁰ »Die Bürger sind vom ›Homo oeconomicus‹ verschluckt worden.« (Bellah et al. 1987, 309)

Vereinzeln und den Hang zum ›utilitaristischen‹ Individualismus. Es existierten keine Kräfte, die der Tendenz zu einem Abbau von Gemeinschaftsbezügen entgegenwirken und damit einer Zerstörung der sozialen Grundlagen bürgerlicher Tugenden Einhalt gebieten könnten.³¹ Ohne solche Tugenden aber, durch die elementare Gemeinschaftsinteressen, wie etwa eine wirksame militärische Verteidigung³² oder ein Schutz gegen Despotie und Diktatur,³³ gegenüber Individualinteressen zur Geltung gebracht werden, könne *keine* freiheitliche Gesellschaft überleben. Es sei die große Illusion des Liberalismus, daß allein die rationale Einsicht in seine langfristigen Interessen den einzelnen dazu bringen könne, seinen Pflichten als verantwortlicher Bürger eines Gemeinwesens nachzukommen.³⁴

Betrachtet man die philosophischen, ethischen und soziologischen Argumente des modernen Kommunitarismus im Zusammenhang, dann malen sie das alte Bild von einer liberalen Gesellschaft, die eine innewohnende Tendenz zur Desintegration, moralischen Krise und Selbstzerstörung hat, mit neuen Farben aus. Eine solche Gesellschaft würde demnach das grundlegende Bedürfnis des Menschen nach Teilhabe an authentischen sozialen Beziehungen im Rahmen einer gemeinschaftlichen Lebenspraxis übergehen, zu sozialer Anomie und moralischem Nihilismus führen und nicht zuletzt die Grundlagen bürgerlicher Freiheiten selber unterminieren.

Für die vorliegende Untersuchung stellt vor allem das soziologische Argument des Kommunitarismus eine Herausforderung dar. Der Verlauf

³¹ »Das Wachstum der hochgradig interdependenten, bürokratisierten großstädtischen Massengesellschaften übt auf unser republikanisches Leben genau die von den Autoren der Tradition stets vorausgesagte destruktive, entfremdende Wirkung aus.« (Taylor, Ch. 1988, 184)

³² Vgl. MacIntyre 1993.

³³ »Das reine aufgeklärte Selbstinteresse wird niemals Menschen stark genug bewegen, um eine wirkliche Bedrohung für potentielle Despoten und Putschisten darzustellen.« (Taylor, Ch. 1993, 122) Vgl. auch Tocqueville 1835, 160 ff.

³⁴ Die soziologischen Thesen des Kommunitarismus stehen ›quer‹ zu den Aussagen der soziologischen ›Modernisierungstheorie‹, wie sie etwa in den Werken von Émile Durkheim, Max Weber oder Talcott Parsons entwickelt wird. Während der Kommunitarismus gemeinsam mit der Modernisierungstheorie die Notwendigkeit der Integration auch der modernen Gesellschaft durch eine kollektive Wertbindung betont, unterscheidet er sich von der Modernisierungstheorie in seiner Skepsis, daß eine solche Wertintegration durch die moderne Gesellschaft auch geleistet werden kann. Der Übergang von der ›Gemeinschaft‹ zur ›Gesellschaft‹ erzeugt dagegen nach Auffassung der soziologischen Modernisierungstheorie in dieser Hinsicht keine prinzipiell unlösbaren Probleme.

der Untersuchung wird allerdings zeigen, daß die Auseinandersetzung mit diesem soziologischen Argument auch für die Beurteilung der philosophischen und ethischen Annahmen des Kommunitarismus einen Beitrag leistet. Im Mittelpunkt wird dabei eine Variante des soziologischen Arguments stehen, die besonders schlagkräftig und gefährlich für die Vision des Liberalismus erscheint, weil sie Einsichten gerade aus jener wissenschaftlichen Tradition entlehnt, in der die Vision des Liberalismus selber entstand – es ist also eine Art von *immanenter* Kritik.

*V. Die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität:
die immanente Kritik*

Eine der großen Entdeckungen der ökonomischen Klassiker war die Wirkungsweise der unsichtbaren Hand, das ›Wunder‹, daß die rationale Orientierung an privaten Interessen ohne Zutun der Handelnden auch das allgemeine Wohl fördern kann. In der modernen Sozialtheorie hat sich dagegen die Aufmerksamkeit – nicht zuletzt durch die Anwendung der neuen Instrumente der Entscheidungs- und Spieltheorie – wieder verstärkt auf ein Phänomen gerichtet, dessen Erkenntnis im Prinzip bereits der Theorie von Hobbes zugrunde lag und von seinen optimistischen Nachfolgern unterschätzt wurde. Dieses Phänomen stellt gewissermaßen das Gegenstück zu der Wirkung der unsichtbaren Hand dar, nämlich das Dilemma, daß in bestimmten Situationen eine rationale Orientierung am Eigeninteresse zu Ergebnissen führen kann, die dem Eigeninteresse aller Beteiligten diametral entgegenlaufen. In solchen Situationen führt die ›Logik des Eigeninteresses‹ zu einer unüberwindbaren Kluft zwischen dem, was sich rationale Akteure wünschen, und dem, was sie durch ihre eigenen Handlungen und Entscheidungen tatsächlich verwirklichen können. Da Situationen mit einer solchen dilemmatischen Struktur die strategische Verknüpfung der Handlungen von mehreren Beteiligten beinhalten, kann man von einer Kluft zwischen *individueller* und *kollektiver* Rationalität sprechen.³⁵

Gerade die ›technische‹ Weiterentwicklung der modernen Ökonomie führte so dazu, daß man neben der unsichtbaren Hand auch eine unsicht-

³⁵ Die bahnbrechende Beschreibung dieses Dilemmas mit den Mitteln der modernen Spieltheorie findet sich in Luce/Raiffa 1957. Die mittlerweile klassische Analyse im Zusammenhang mit der Bereitstellung öffentlicher Güter enthält Olson 1968. Für eine ausführliche Erörterung und Literaturhinweise vgl. Teil II.

bare *Wand* entdeckte. Während die unsichtbare Hand dafür sorgt, daß Wünsche ohne Zutun der Wünschenden erfüllt werden, vereitelt diese ›unsichtbare Wand‹ die Erfüllung von Wünschen auch dann, wenn sich die Wünschenden rational um ihre Erfüllung bemühen und die Bedingungen auf den ersten Blick ausgesprochen günstig erscheinen: Die beteiligten Personen verfolgen keine divergierenden Wünsche und Absichten, sondern haben im Gegenteil ein identifizierbares *gemeinsames* Interesse. Es gibt insoweit also keine Konfliktsituation zwischen ihnen. Das Dilemma kann dabei sowohl zwischen einzelnen Individuen als auch innerhalb eines Kollektivs auftreten. Es kann die wechselseitig vorteilhafte Kooperation zwischen zwei potentiellen Tauschpartnern ebenso verhindern wie die Bereitstellung eines von allen Gruppenmitgliedern dringend gewünschten öffentlichen Gutes. So überraschend und frappierend die Erkenntnis war, daß eine unsichtbare Hand kostenlos für eine Harmonie zwischen privatem Laster und öffentlichem Wohl sorgen kann, so ernüchternd mußte es wirken, daß die Verwirklichung gemeinsamer Ziele – das ›kollektiv Rationale‹ – selbst dann unmöglich sein kann, wenn jeder der Beteiligten ein fundamentales Interesse an ihrer Verwirklichung hat und seine Entscheidungen aufgrund kluger Überlegung – ›individuell rational‹ – trifft.

Zwar waren auch die ökonomischen Klassiker hinsichtlich der Leistungskraft der menschlichen Rationalität durchaus nicht naiv. Sie gestanden zu, daß die Kombination ›Selbstliebe plus Rationalität‹ nur dann zu einem wünschenswerten Ergebnis führen würde, wenn man eine *perfekte* Rationalität und einen *vollkommenen* Entscheider voraussetzt. Da aber Menschen nur zu einer begrenzten Rationalität und Einsicht fähig sind, muß man mit gravierenden Schwierigkeiten rechnen, die aus *irrationalen* Handlungsweisen resultieren. Aus diesem Grunde würden sich Menschen nicht immer an die Regeln halten, die in ihrem gemeinsamen Interesse sind. Wie bereits erwähnt, ergibt sich aus dieser Tatsache für Hume die prinzipielle Unsicherheit der Anarchie und der Hauptgrund für die Errichtung eines Staates.

Das Problem ist aber weitaus schwerwiegender als Hume noch angenommen hatte. Denn das Grundübel, das einer konfliktfreien und effizienten Zusammenarbeit zwischen eigeninteressierten Personen im Wege liegt, besteht nicht in einem *Mangel* an Rationalität. Es ist in einem Defizit zu suchen, das in der menschlichen Rationalität und Entscheidungsfähigkeit quasi fest eingebaut ist und auch dann wirksam wird, wenn alle Beteiligten in Kenntnis ihrer wahren Interessen perfekt rational handeln – ja, es ist gerade der Umstand, daß sie in perfekter Rationalität in jeder Hand-

lungssituation eine optimale Entscheidung treffen, der verhindert, daß sie ihre Interessen realisieren können. Eine beschränkte Rationalität, die den Beteiligten die Möglichkeit nimmt, sich fortwährend an die gegebenen Bedingungen anzupassen, wäre dagegen ein möglicher Ausweg aus dem Dilemma.³⁶ Menschliche Rationalität ist insofern also nicht ›zu schwach‹, sondern im Gegenteil ›zu stark‹.

Die Erkenntnis einer tiefgehenden Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität stellt nun ebenso wie die ›traditionelle‹ Kritik alle drei Bestandteile der Vision des Liberalismus in Frage. Dieses Mal allerdings wachsen die Zweifel aus den zentralen Prämissen des ökonomischen Ansatzes selber und verdanken sich nicht einer von außen kommenden Sichtweise:

1. *Flucht vor dem Markt.* Wettbewerb und Konkurrenz auf dem Markt als Grundlage ökonomischen Wachstums sind zwar im gemeinsamen Interesse der wirtschaftlichen Akteure – also ›kollektiv rational‹. Aus der Perspektive des einzelnen ist es aber gleichzeitig ›individuell rational‹, Wettbewerb und Konkurrenz möglichst zu entkommen und nur davon zu profitieren, daß *andere* dem Marktmechanismus unterworfen sind. Vom Standpunkt individueller Interessenwahrnehmung aus wird jeder um Privilegien kämpfen, die *ihn* vor Wettbewerb schützen. Monopole, Kartelle, Verbände und Gewerkschaften werden sich organisieren und ohne Rücksicht auf das allgemeine Wohl ihre Partikularinteressen durchzusetzen versuchen. Solche Interessengruppen mit Privilegien und Sonderrechten unterminieren die Konkurrenz, gefährden die Steuerungsfunktion des Marktes und verzögern ökonomische Anpassungsvorgänge. Der politische Verteilungskampf wird wichtiger als das Bestehen auf dem wirtschaftlichen Markt. Die Tendenz zu ›Verteilungskoalitionen‹, die Konkurrenz und Wettbewerb zu ihren Gunsten umgehen wollen, ist eine Gefahr, die auf allen Märkten entsteht, ohne daß in diesem Fall die individuelle Interessenverfolgung durch die unsichtbare Hand des ›laissez-faire‹ zum Wohl aller umgelenkt wird. Das kapitalistische Wirtschaftssystem neigt so aufgrund seiner internen Antriebskräfte – bzw. aufgrund der Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität – zur ›sklerotischen‹ Lähmung der Marktmechanismen. Ökonomische Stagnation ist die Folge.³⁷

2. *Die Erosion der Demokratie.* Die marktimmanenten Tendenzen, die die Effizienz einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung bedrohen, erzeu-

³⁶ Vgl. die Ausführungen und Beispiele in Teil III.

³⁷ Vgl. Olson 1991a, 20 ff., 98; Buchanan et al. 1980.

gen Bedarf nach institutionellen Vorkehrungen, die diesen Tendenzen entgegenwirken – also etwa nach einer ›guten‹ Regierung, die Konkurrenz und Wettbewerb sichert, indem sie gegen Partikularinteressen, die sich den Steuerungsmechanismen des Marktes entziehen wollen, vorgeht.³⁸ Doch anstatt das Übel zu heilen, droht gerade der Staat in der liberalen Demokratie zu einem Bestandteil des Übels zu werden. Die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität gefährdet auch die Funktionsweise demokratischer Institutionen. Vor allem zwei Probleme erscheinen für das politische System in einer demokratischen Marktgesellschaft als schwerlich lösbar:

Erstens müßte eine Regierung, die im allgemeinen Interesse die Bedingungen für eine effiziente Marktwirtschaft sichert, gegen Verteilungskolitionen, Kartelle, Monopole, gegen alle Gruppen vorgehen, die sich dem Wettbewerb entziehen wollen. Die Mitglieder der Regierung selber sind aber für ihren Machterhalt und damit für die Wahrnehmung ihrer eigenen Interessen auf Zustimmung besonders in den einflußreichen Bevölkerungskreisen angewiesen. Eine solche Zustimmung können sie in einer interessenbestimmten Gesellschaft nur durch politische Konzessionen und materielle Zuwendungen erzielen. Interessengruppen können so die Regierung für eine Politik zu ihren Gunsten wirksam unter Druck setzen. Dies führt wiederum zu einer Ausweitung der Staatstätigkeit mit der Folge weiter steigender Anreize, wirtschaftliche Ziele in einem politischen Umverteilungskampf zu verfolgen, anstatt sich auf dem Markt dem Wettbewerb auszusetzen. Im Ergebnis werden demokratische Regierungen ihre politischen Instrumente nicht einsetzen, um den Wettbewerb zu sichern, sondern um ihn im Gegenteil durch staatliche Maßnahmen zunehmend einzuschränken. Regierungstätigkeit wird vorwiegend darin bestehen, Vorrechte, Privilegien und Subventionen erst zu schaffen, und nicht darin, sie im allgemeinen Interesse abzubauen.³⁹

Zweitens entsteht in einer Demokratie für die politischen Führer nur dann ein Zwang, sich an den Interessen der Regierten insgesamt – anstatt an den Sonderwünschen durchsetzungsfähiger Interessengruppen – zu orientieren, wenn sie ansonsten befürchten müssen, in der nächsten Wahl abgewählt zu werden. Damit durch die potentielle Macht der Wähler in einer Demokratie ein heilsamer Zwang im Interesse der Wähler aber auch tatsächlich ausgeübt wird, müssen mindestens zwei Bedingungen erfüllt

³⁸ Olson 1991a, 308 f.

³⁹ Eine prägnante Zusammenfassung dieser »Selbstgefährdungstendenzen« der kapitalistischen Demokratie gibt Weede 1990, 129 ff.

sein. Zum einen müssen die Wähler zur Wahl gehen. Zum zweiten müssen sie über die Politik der Regierung informiert sein. Die ›kollektiv rationale‹ Erfüllung dieser Bedingungen wird aber durch das individuelle Entscheidungskalkül der Wähler gefährdet.⁴⁰ Denn vom Standpunkt des selbstinteressierten einzelnen aus ist es weder rational, die Kosten eines für das Gesamtergebnis in einem großen Land mit Sicherheit unerheblichen Gangs zum Wahllokal auf sich zu nehmen, noch ist es angesichts seiner Einflußlosigkeit für ihn von Bedeutung, sich über die Politik der Regierung überhaupt zu informieren. Fazit: »Individuelle Rationalität tendiert also dahin, die Demokratie zum Zusammenbruch zu treiben – durch Indifferenz und Wahlenthaltung.«⁴¹

Die Vorstellung, daß das Interesse der politischen Machthaber an den Vorteilen einer funktionierenden Wirtschaft sowie das Interesse der Bürger an einer guten Regierung die Regierenden mit der sanften Gewalt des wohlverstandenen Eigeninteresses zu einem Handeln im Dienste des allgemeinen Wohls bringen könnte, erscheint somit gerade in der liberalen Demokratie als unzutreffend. Machtpositionen auf Zeit zwingen deren Inhaber in eine kurzfristige Erfolgsstrategie, während die Bürger nicht in der Lage sind, die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität zu überwinden, um ihre gemeinsamen Interessen gegenüber den Organwaltern des Staates wirksam geltend zu machen.

3. *Trittbrettfahrer und Gauner.* Was die Ausbildung individueller Moral und Tugend in einer Marktgesellschaft betrifft, erscheinen die Analysen einiger heutiger Autoren wie eine nachträgliche eindrucksvolle Bestätigung der Thesen Durkheims.⁴² Die kooperativen Kräfte des Marktes stellen sich ihrer Auffassung nach in der Tat als zu schwach heraus, um ein verlässliches moralkonformes Verhalten zu gewährleisten. Das verzweigte Netz wechselseitiger Tauschbeziehungen und persönlicher Abhängigkeiten in einer Marktgesellschaft ist demnach nicht dicht genug, um eine kooperative Verhaltensweise mit dem Eigeninteresse der Beteiligten immer zur Deckung zu bringen. Im Gegenteil werden destruktive Anreize wirksam, die eigeninteressierte Personen zu einem unsozialen und unkooperativen Verhalten motivieren müssen.⁴³ Es entstehen regelmäßig ›goldene

⁴⁰ Vgl. Downs 1968, 202 ff.

⁴¹ Weede 1990, 117.

⁴² Exemplarisch in vieler Hinsicht: Hirsch 1980, 169 ff.

⁴³ In der deutschen Wirtschaftswissenschaft wird diese Auffassung bereits 1920 in der Theorie der ›Grenzmoral‹ vertreten. Demnach zwingt die Marktkonkurrenz die Teilnehmer am Wirtschaftsprozess zu einer schrittweisen Angleichung ihres moralischen Verhal-

Gelegenheiten«, um sich vor einer Beteiligung an gemeinsamen Aufgaben zu drücken oder sich relativ gefahrlos auf Kosten anderer Personen zu bereichern. Der Markt betrachtet als Sequenz von Transaktionen zwischen mehr oder weniger isolierten Individuen kann keine Moral und Tugend ›produzieren‹, sondern ist vielmehr selber auf Moral und Tugend angewiesen. Die Gegenthese zur These vom ›Doux Commerce‹ wird bestätigt, »daß die Wirtschaft in vieler Hinsicht ohne ein Mindestmaß an ›Wohlfühlen‹ und ›Gemeinsinn‹ tatsächlich sehr schlecht funktioniert«.44 Ehrbarkeit, Wahrhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit oder Zuverlässigkeit erscheinen erneut als *Vorbedingungen* eines gesicherten Austauschs auf dem Markt anstatt als sein Ergebnis.⁴⁵

Folgt man der Analyse dieser ›immanenten‹ Kritik am Liberalismus, dann wird deutlich, daß das Problem der ›moralischen Produktivität‹ einer liberalen Gesellschaft sich nicht nur als ein Problem unter anderen erweist, sondern sich als *das Schlüsselproblem* herauskristallisiert. Denn wenn im ökonomischen und politischen Bereich die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität die Übereinstimmung zwischen den Interessen des einzelnen und den Interessen seiner Mitmenschen und des ›Ganzen‹ verhindert, dann besteht auch hier ein fundamentaler Moralbedarf: Es besteht ein Bedarf an Individuen, die die Realisierung der Interessen anderer und das allgemeine Wohl *unmittelbar* zu ihrem Handlungsziel machen. Andererseits aber würde die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität gleichzeitig dazu führen, daß dieser Bedarf in einer interessendominierten Gesellschaft nicht gedeckt werden kann. Wenn keine Harmonie zwischen Individual- und Allgemeininteressen besteht, wird das Vorherrschen eines auf subjektive Interessen fixierten Individualismus zwangsläufig zu Verhaltensweisen führen, die den Interessen anderer und dem allgemeinen Wohl widersprechen.

Wie tief sich allerdings die drohende Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität in diesen drei Dimensionen tatsächlich öffnet und in welchem Umfang ihre Gefahren Wirklichkeit werden, ist entscheidend

tens auf einem niedrigen Niveau; vgl. Briefs 1920; informativ und kritisch zu dieser Theorie: Willgerodt 1968.

⁴⁴ Hirschman 1989, 95.

⁴⁵ So wird der Standpunkt Durkheims mit fast den gleichen Worten von Kenneth J. Arrow wiederholt: »Eine genaue Betrachtung offenbart, daß ein großer Bereich des ökonomischen Lebens auf ein gewisses Maß an moralischen Bindungen angewiesen ist. Ausschließlich eigennütziges Verhalten der Individuen ist in Wirklichkeit unvereinbar mit jeder Art von geordnetem ökonomischen Leben. Elemente von Vertrauen und Zuverlässigkeit sind nahezu unabdingbar.« (Arrow 1985, 140; meine Übersetzung)

von den gesellschaftlichen Randbedingungen abhängig. Diese Randbedingungen erscheinen aber in der modernen Gesellschaft als besonders ungünstig. Denn die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität wird tiefer, wenn soziale Beziehungen in anonymen Großgruppen mit fehlenden Abgrenzungen nach außen und mit wechselnden Interaktionspartnern ohne engen persönlichen Kontakt stattfinden.⁴⁶ Unter ökonomischen Effizienzgesichtspunkten verlangt die kapitalistische Wirtschaftsweise jedoch einen großen Markt mit einer möglichst vielfältigen und uneingeschränkten Konkurrenz zwischen Anbietern und Nachfragern, eine Arbeitsteilung auf hohem Niveau und eine Orientierung wirtschaftlicher Beziehungen an den Erfordernissen des Marktes. Anstatt persönlicher Bindungen innerhalb fester Grenzen und Gruppen erfordert das Markt- und Preissystem Mobilität der Beteiligten und Sachlichkeit ihrer Beziehungen. Die Abgrenzungen und Schranken einer ständischen und traditionellen Gesellschaft, die persönliche Intimität und Überschaubarkeit in kleinen sozialen Einheiten zu gewähren vermochte, werden durch den Siegeszug des Kapitalismus zerstört. Für die Leistungsfähigkeit eines wirtschaftlichen Marktes sind also genau die Bedingungen nützlich, die unter dem Gesichtspunkt eines Konflikts zwischen Individual- und Allgemeininteressen als schädlich erscheinen. Je anonym und unpersönlicher die Gesellschaft, desto wirksamer Arbeitsteilung, Konkurrenz und Preissystem, desto tiefer aber auch die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität.⁴⁷

Damit scheint das Urteil über die Vision des Liberalismus festzustehen: Eine Gesellschaft, die unter den Bedingungen moderner Lebensverhältnisse der Verfolgung individueller Interessen grundsätzlich freien Raum läßt, setzt nach alledem eine Entwicklung in Gang, die das Fundament jeder Gesellschaft und damit auch ihr eigenes Fundament untergraben muß. Sie prämiert die konsequente Verfolgung individueller Interessen unter Bedingungen, unter denen eine individuelle Interessenorientierung nicht durch eine unsichtbare Hand zum Vorteil aller aggregiert wird, sondern sich in einem kollektiven Übel niederschlägt. Auch eine unsichtbare Hand scheint nur als Teil eines Organismus funktionieren zu können, der noch weitere Organe besitzt, etwa ein Gehirn, das bewußt pla-

⁴⁶ Näheres zu diesem Zusammenhang in Teil II.

⁴⁷ »Jedenfalls sollte ... deutlich sein, daß die Gesellschaft, welche die Vorteile des ökonomischen Ideals genießt, eben infolge des hohen Grades gesellschaftlicher und räumlicher Mobilität und des weitgehenden Fehlens stabiler Gruppenbeziehungen eine solche sein wird, in der die einzelnen fortgesetzt enturzelt werden und in der die Entfremdung wahrscheinlich ein Höchstmaß erreicht.« (Olson 1991b, 183, vgl. auch 129 ff.)

nend tätig wird, und einen moralischen Sinn, der Selbstsucht und Egoismus zumindest dann und wann überwindet.

So haben sich mittlerweile neue Fronten aufgetan und der Vision von der aufgeklärten ›Diesseitigkeit‹ einer säkularen und liberalen Gesellschaft sind zusätzliche Gegner erwachsen. Sie verwenden die gleichen Waffen, die den Visionären zunächst den Sieg brachten. Dieses Mal äußern sie sich allerdings nicht in Form einer Gesellschaftskritik, die den Kapitalismus als Wirtschaftsform abschaffen will. Trotzdem verdichtet sich auch ihre Sichtweise zu einer umfassenden Kritik an der modernen westlichen Gesellschaft: Die Anonymität und Mobilität dieser Gesellschaft, ihr Laizismus, ihr ›Kult‹ des Individualismus und Subjektivismus, das Fehlen von gemeinsamen Weltanschauungen und der mangelnde Glauben an kollektiv verbindliche Werte gehören zu den bevorzugten Zielscheiben dieser Kritiker.

VI. Das moralische und religiöse Erbe

Die Quintessenz sowohl der externen als auch der immanenten Kritik an der Vision des Liberalismus lautet, daß jede Gesellschaft, auch eine solche, die in einem Teilbereich von der Kraft des Eigeninteresses profitieren will, für ihren Bestand auf Individuen angewiesen ist, die in bestimmten Bereichen ihre persönlichen Interessen hintanstellen: »Das Prinzip des Eigennutzes ist als gesellschaftlicher Organisationsmechanismus unvollständig. Seine Effizienz kann es nur in Verbindung mit einem stützenden sozialen Prinzip entfalten.«⁴⁸ Es sei eine folgenschwere Fehleinschätzung der Klassiker gewesen, »jenes für die Funktionsfähigkeit einer Marktwirtschaft erforderliche Mindestmaß an moralischem Verhalten sei eine Art immerwährenderes freies Gut, eine nie versiegende natürliche Quelle.«⁴⁹

Wenn eine säkulare und interessendominierte Gesellschaft aber nicht in der Lage ist, den ›Ethos‹, den sie zu ihrer eigenen Bestandserhaltung benötigt, aus eigener Kraft zur Verfügung zu stellen, sondern ihn sogar unterhöhlt, wie kann eine solche Gesellschaft in der Realität dann überhaupt existieren? Die Antwort ihrer Kritiker lautet: Weil die real existierenden liberalen Gesellschaften des Westens tatsächlich noch gar keine vollständig säkularisierten und uneingeschränkt interessendominierten Gesellschaften *sind*. In Wirklichkeit zehren sie von einem fremden Kapital, vom

⁴⁸ Hirsch 1980, 31.

⁴⁹ Ders. aaO., 191.

moralischen »Erbe der präkapitalistischen und vorindustriellen Vergangenheit«. ⁵⁰ Vor allem vom Erbe der Religion, die den Menschen Motive zu moralischem Verhalten eingepflanzt hat, deren Wurzeln zwar gelockert, aber noch nicht vollständig abgestorben sind. Indem jedoch die »allgemeine Verhaltensnorm der Orientierung am Eigennutz immer mehr Anhänger gefunden hat«, ⁵¹ würden diese Restbestände individueller und kollektiver Moral vernichtet und damit das Erbe endgültig verschleudert: »Dieses Erbe ist mit der Zeit und im zerstörerischen Kontakt mit den höchst wirksamen kapitalistischen Werten – und allgemein mit der größeren Mobilität und Anonymität der industriellen Gesellschaft – immer kleiner geworden. ... Da das individuelle Verhalten sich zunehmend am persönlichen Vorteil orientiert hat, haben sich Gewohnheiten und Antriebe, die auf sozialen Haltungen und Zielen beruhten, mehr und mehr verloren.« ⁵²

Was kann man tun, um diese Selbstzerstörung der modernen westlichen Gesellschaft aufzuhalten? Passivität und Vertrauen auf die ungesteuerten Kräfte rationaler, eigeninteressierter Anpassung ist jedenfalls kein Ausweg, wenn die Diagnose der Kritiker zutreffend ist: »Wahrscheinlich haben wir die Grenzen einer expliziten gesellschaftlichen Organisation erreicht, die ohne eine stützende gesellschaftliche Moral existieren kann.« Das Fehlen »moralischer Pflichten« bedrohe das System mittlerweile grundlegend in seiner Funktionsfähigkeit. ⁵³ Das Gut Moral darf aus diesem Grund nicht mehr dem Zufall und dem spontanen Zusammenspiel menschlicher Interessen überantwortet bleiben. Es muß planmäßig hergestellt und verbreitet werden.

Das Rezept besteht also in einer *moralischen und weltanschaulichen Aufrüstung*, in der bewußten Neuerrichtung von Institutionen, die den Materialismus »pragmatischer Diesseitigkeit« beseitigen und die Gesellschaft (wieder) mit Moral versorgen. Die moralische Reform der Gesellschaft ist dabei gerade für einige derjenigen Autoren, die ihre kulturkritischen Diagnosen auf den theoretischen Ansatz der modernen Ökonomie stützen, vor allem eine Aufgabe der *Religion* bzw. *religiöser* Institutionen. Dem liegt ihre Überzeugung zugrunde, daß wichtige soziale Tugenden, wie »Wahrheitsliebe, Vertrauen, Wohlwollen, Selbstbeherrschung, Pflichtgefühl«, die eine »zentrale Rolle für die Funktionsfähigkeit einer

⁵⁰ Ders. aaO., 170.

⁵¹ Ders. aaO., 31.

⁵² Ders. aaO., 170.

⁵³ Ders. aaO., 224/270.

individualistischen, kontraktuellen Wirtschaft« spielen, in einem religiösen Glauben »verankert« sein müssen.⁵⁴ So beginnt Fred Hirsch in seinem einflußreichen Buch *Die sozialen Grenzen des Wachstums* das Kapitel »Die Wiedergewinnung der Moral« damit, »die funktionale wirtschaftliche Rolle religiöser Glaubensvorstellungen herauszuarbeiten«, und versichert, daß zur Ausfüllung des ethischen Vakuums »religiöse Pflichten ... eine weltliche Funktion übernommen (haben), die mit der Entwicklung der modernen Gesellschaft eher wichtiger als unbedeutender wurde«.⁵⁵ Das anonyme Sozialsystem der modernen Marktgesellschaft sei »im Grunde von religiösen Bindungen abhängiger als das Feudalsystem, nachdem es die unmittelbaren sozialen Bande aufgegeben hatte, die durch die Pflichten von Herkunft und Stand aufrechterhalten worden waren«.⁵⁶ In diesem Sinne erklärt der deutsche Philosoph Peter Koslowski kurz und bündig, daß Religion für eine »sozioökonomische Ordnung« schlicht »unverzichtbar« sei.⁵⁷ Für ihn gibt es nur die Alternative, moralisches Handeln entweder durch Religion zu sichern oder »durch vollständige, äußere Kontrolle der Menschen«.⁵⁸

Bei näherer Betrachtung ist es nicht erstaunlich, daß manche Autoren, die innerhalb gewisser Prämissen der ökonomischen Theorietradition argumentieren, eine Strategie zur Wiedergewinnung der Moral vorzugsweise als Strategie der Stärkung religiöser Institutionen sehen.⁵⁹ Wenn sie nämlich einerseits der Auffassung sind, daß die moderne liberal-kapitali-

⁵⁴ Ders. aaO., 201.

⁵⁵ Ders. aaO., 196/201.

⁵⁶ Ders. aaO., 202.

⁵⁷ Koslowski 1988, 49.

⁵⁸ Ders. aaO., 47; ähnlich auch Lachmann 1987, 160 ff.

⁵⁹ Dies trifft freilich auch auf »nicht-ökonomische« Kommunitaristen zu, vgl. Bellah et al. 1987, 255 ff., 313 ff. Und auch Tocqueville hielt bereits die Eindämmung des »Individualismus« durch Religion für unverzichtbar: Man müsse wissen, »daß man die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten, und die Sitten nicht ohne den Glauben begründen kann« (Tocqueville 1835, 28). Aber die »nicht-ökonomischen« Kommunitaristen haben auch noch andere Vorschläge für eine Erneuerung der Moral parat: Angefangen von der Stärkung lokaler Gemeinschaften und des Korporationsgedankens, über die Wiederbelebung gemeinsamer Traditionen und Weltanschauungen, eine »Politik des Gemeinwohls« und die Etablierung einer neuen Gemeinschaftsethik, bis hin zu der Erwägung, ob nicht »vielleicht ... ein gemeinsamer Kult, in dem wir unsere Dankbarkeit und unser Staunen angesichts des Mysteriums des Lebens ausdrücken, das wichtigste von allem [ist]« (Bellah et al. 1987, 334). Aber die »nicht-ökonomischen« Kommunitaristen machen sich recht wenig Gedanken über die Möglichkeiten einer wirkungsvollen Umsetzung ihrer Vorschläge in die gesellschaftliche Realität der westlichen Gesellschaften des zwanzigsten Jahrhunderts.

stische Gesellschaft die Verfolgung des Eigennutzes praktisch unwieder-
 ruflich freigesetzt hat, andererseits aber nicht darauf vertrauen mögen,
 daß eine Orientierung an individuellen Interessen ›von selbst‹ zu einem
 moralisch akzeptablen Ergebnis führt, dann scheint als Ausweg in der Tat
 nur die Möglichkeit zu bleiben, die *Vorstellungen* der Menschen so zu
 verändern, daß sie *glauben*, die Befolgung moralischer Normen diene
 auch ihrem persönlichen Vorteil. So deutet Hirsch aus einem ökonomi-
 schen Blickwinkel durchaus konsequent die »Rolle von ›Himmel und
 Hölle‹ als Deus ex machina für das ›Gefangenendilemma‹«. ⁶⁰ Ein religiö-
 ser Glaube, der aus Angst vor metaphysischen Strafen oder aufgrund von
 Hoffnungen auf ebensolche Belohnungen zu der Einhaltung moralischer
 Normen motiviert, senkt die Kosten für die Etablierung sozialer Ord-
 nung. Ist »ein religiöser Glaube fest verankert, wirkt er segensreich als
 Sanktion, die mit Zuckerbrot und Peitsche darüber wacht, daß der einzel-
 ne seinen gesellschaftlichen Pflichten nachkommt. Ein wirksamerer An-
 reiz zum kooperativen Handeln hätte kaum erfunden werden können.« ⁶¹
 Aufgrund des gleichen Gedankengangs kommt Koslowski zu der Folgerung,
 »daß Ökonomie und Ethik ohne Metaphysik zwar möglich, aber
 nicht sehr wirkungsvoll sind«. ⁶² Nur durch ein religiös vermitteltes »on-
 tologisches Urvertrauen« ⁶³ erhalte das Subjekt die »Versicherung«, »daß
 Sittlichkeit und Glück langfristig konvergieren«, ⁶⁴ und somit ein Motiv,
 die moralischen Regeln zu beachten: weil »über die Todesgrenze hinaus-
 gehend, ethisches Handeln durch den transzendenten Ausgleich der gött-
 lichen Gerechtigkeit immer auch die langfristig vorteilhafte ... Strategie
 darstellt«. ⁶⁵

An die Stelle der alten liberalen Vision einer gesellschaftlichen Ord-
 nung, die dem einzelnen die innere und äußere Freiheit zur Verfolgung
 seiner individuellen Interessen gibt, tritt so die Forderung nach einer reli-
 giösen und weltanschaulichen Restauration. Der historische Prozeß der
 Aufklärung soll in einem wichtigen Punkt rückgängig gemacht werden,
 nämlich insofern er dazu beiträgt, daß Menschen sich in ihren Handlun-
 gen nicht von metaphysischen oder religiösen Spekulationen und Glau-

⁶⁰ Hirsch 1980, 196.

⁶¹ Ders. aaO., 201.

⁶² Koslowski 1988, 15; ähnlich auch Richard B. McKenzie 1977, 217: »Angesichts einer kritischen Gruppengröße und -struktur droht eine Ethik ohne Gottesglauben kraftlos zu bleiben.« (meine Übersetzung) Vgl. auch ders. 1987, 31 ff.

⁶³ Koslowski 1988, 40.

⁶⁴ Ders. aaO., 38.

⁶⁵ Ders. aaO., 51.

bensvorstellungen leiten lassen, sondern von der Erkenntnis der empirischen Welt einschließlich ihrer eigenen Natur und der ihnen gegebenen Interessen. Der Kampf gilt der »Entzauberung der Welt« (Max Weber) und der »Zerstörung von ›Weltanschauungen« (Joseph A. Schumpeter), Vorgänge, die nach den Diagnosen Webers und Schumpeters der kapitalistischen Gesellschaft typischerweise eigen sind: »Der kapitalistische Prozeß rationalisiert Verhalten und Ideen und verjagt dadurch aus unseren Köpfen, zugleich mit dem metaphysischen Glauben, mystische und romantische Ideen vielerlei Art. ... ›Freies Denken‹ im Sinn des materialistischen Monismus, Laizismus und pragmatische Akzeptierung der diesseitigen Welt folgt zwar daraus nicht mit logischer Notwendigkeit, aber immerhin sehr natürlich.«⁶⁶ Diese Aussicht wird heute von vielen als Schreckensvision empfunden.

VII. Die liberale Gesellschaft und der Rechtsstaat

Kann man die Vision des Liberalismus gegen die Forderungen nach moralischer Aufrüstung und einer gemeinschaftsorientierten Umbildung der Gesellschaft retten? Retten angesichts der Gefahren, die für die äußere und innere Freiheit immer mit Versuchen verbunden sind, die Moral der Menschen planmäßig durch Ideologie, Weltanschauung, Indoktrination oder die gezielten Eingriffe gesellschaftlicher Institutionen zu verbessern.

Oder sind die Kritiker dieser Vision im Recht? Folgt gerade aus der modernen ökonomischen Theorie selber, daß die Vision ihrer Klassiker von einer Harmonie zwischen aufgeklärter Weltlichkeit, wirtschaftlichem Wohlstand, politischer Freiheit und individueller Moral eine irrealer Utopie war? Müssen wir uns der Einsicht beugen, daß die menschliche Natur, sofern sie durch Selbstliebe und Streben nach persönlichem Vorteil gekennzeichnet ist, ein Feind der Tugend ist und der Bekämpfung und Eindämmung durch Weltanschauung, Ideologie und Religion bedarf? Sollen wir, anstatt die Menschen so zu nehmen wie sie sind, versuchen, der menschlichen Natur entgegenzuwirken, um den Menschen zu einem sozialen Wesen umzuformen? Bedarf die heutige westliche Gesellschaft der grundlegenden politischen, sozialen und moralischen Reform, weil ihre Strukturen und Institutionen in zu großem Maße Materialismus und Eigennutz fördern?

⁶⁶ Schumpeter 1950, 208.

Ich möchte diesen und ähnlichen Fragen nicht abstrakt, sondern anhand der soziologischen Untersuchung eines bestimmten empirischen Gegenstandes nachgehen. Die liberale Gesellschaft hat ein öffentliches Gut hervorgebracht und zu einer stabilen Existenz verholfen, das sich unerschrocken aller Differenzen über die sonstigen Qualitäten dieser Gesellschaft einer nahezu ungeteilten politischen und sozialetischen Wertschätzung erfreut: den *Rechts-* und *Verfassungsstaat*. Gerade die jüngere Vergangenheit legt die Einschätzung nahe, daß die spezifischen persönlichen Freiheiten, die eine rechtsstaatliche Verfassung jedem Bürger gewährt, in größerem Maße eine Antriebskraft für die gesellschaftlichen Umwälzungen in den sozialistischen Staaten gewesen sind als die höhere wirtschaftliche Produktivität des Kapitalismus. Rechtsstaatliche Institutionen haben für eine Auseinandersetzung über die Vision des Liberalismus einen besonderen Stellenwert:

Erstens gehören sie unter den Institutionen der liberalen Gesellschaft zu denjenigen, die unbestritten eine soziale Errungenschaft ersten Ranges darstellen. Kaum jemand verkennt mittlerweile die große Bedeutung rechtsstaatlicher Institutionen sowohl für die Funktionsfähigkeit einer Marktwirtschaft als auch für die persönliche Freiheit des einzelnen. Trotzdem spielt der Rechtsstaat in den Auseinandersetzungen zwischen Kommunitarismus und Liberalismus eine eher bescheidene Rolle. Weder wird er als Beleg dafür herangezogen, daß eine liberale Gesellschaft entgegen der Skepsis ihrer Kritiker ihre Rahmenbedingungen sehr wohl aus eigener Kraft sichern kann, noch wird erklärt, wie ein Phänomen wie der Rechtsstaat derart hartnäckig existieren kann, wenn doch überall eine Erosion öffentlicher Güter im Gange sein müßte. Die bloße Existenz rechtsstaatlicher Institutionen ist somit geeignet, die verbreitete Überzeugung zu erschüttern, daß die moderne liberale Gesellschaft notorisch unfähig sei, Güter des Allgemeininteresses bereitzustellen. Der Rechtsstaat ist ein öffentliches Gut von zentraler Bedeutung. Darüber hinaus ist er durch ein beachtliches Maß an Stabilität gekennzeichnet und entwickelt eine erstaunliche Widerstands- und Ausbreitungsfähigkeit.

Zweitens erscheint der Rechtsstaat als ein *genuines* Produkt einer säkularen und interessenbestimmten Gesellschaft. Einen vollendeten Rechtsstaat hat es nur in ›bürgerlichen‹ Gesellschaften nach der Etablierung des Kapitalismus gegeben. Für diese enge Verbindung sprechen aber nicht nur die historischen Tatsachen, sondern auch unter theoretischen Gesichtspunkten ist schwer vorstellbar, wie gerade der Rechtsstaat als *Erbe* vorangegangener Epochen und ihrer Moral und Religion zu erklären wäre. Denn wie schon Max Weber erkannt hat, widerspricht ein zentrales Merk-

mal des modernen Rechtsstaates: daß seine Rechtsnormen positiv gesetzt sind und jederzeit geändert werden können, traditionellen naturrechtlichen und religiösen Vorstellungen über die objektive oder absolute Geltung des Rechts diametral.⁶⁷ Der Rechtsstaat mit seiner Trennung von Legitimität und Legalität scheint seine Existenz also eher der *Überwindung* dieses Erbes zu verdanken, anstatt von ihm abhängig zu sein.

Drittens lassen sich mit der Existenz rechtsstaatlicher Institutionen Hoffnungen für eine Rehabilitation der Vision des Liberalismus in allen drei der genannten Aspekte verbinden. Das gilt selbstredend für die These von den *politischen* Vorzügen einer interessenbestimmten Gesellschaft. Ein funktionsfähiger Rechtsstaat beinhaltet eine solch weitgehende Zählung und Bändigung politischer Herrschaft zugunsten der persönlichen Rechte und Freiheiten der Bürger, wie es im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auch von Optimisten wohl kaum für möglich gehalten worden wäre. Rechtsstaatlichkeit ist als regelgebundene und regelgeleitete Machtausübung das genaue Gegenstück zu einer Willkürherrschaft. Aber die Existenz eines Rechtsstaates stützt potentiell auch die beiden anderen »Verheißungen« der liberalen Vision. Denn zum einen ist ein effizienter wirtschaftlicher Markt auf stabile rechtsstaatliche Institutionen, vor allem auf die verlässliche Garantie privater Verfügungsrechte angewiesen – rechtsstaatliche Institutionen sind auch ein wichtiger Beitrag für den *wirtschaftlichen* Wohlstand einer Nation.⁶⁸ Und zum anderen ist ein funktionsfähiger Rechtsstaat selber davon abhängig, daß sich eine genügende Anzahl der Mitglieder einer Gesellschaft auch ohne Zwangsandrohung an den Normen des Rechts orientiert. Das gilt insbesondere für die staatlich-rechtlichen Organwalter.⁶⁹ Ohne daß in einer Gesellschaft ein ausreichendes Potential an individueller *Moralität* – im Sinne einer Bereitschaft zur freiwilligen Befolgung sozialer und rechtlicher Normen – vorhanden ist, ist die stabile Existenz eines Rechtsstaates nicht denkbar.

Kann man die Existenz rechtsstaatlicher Institutionen innerhalb einer interessenbestimmten Gesellschaft erfolgreich erklären, wird diese Erklärung also sowohl eine Erklärung wichtiger Voraussetzungen für wirtschaftliche Leistungsfähigkeit als auch eine interessenbasierte Erklärung moralischen Verhaltens einschließen. Wenn man zeigen kann, daß das öf-

⁶⁷ Vgl. Weber 1921, 496 ff.

⁶⁸ Diese »Interdependenz der Ordnungen« ist ein zentraler Gegenstand im Werk Walter Euckens, vgl. Eucken 1952, 180 ff., und die Würdigung seines Werks in dem Symposium des Walter Eucken Instituts 1992.

⁶⁹ Vgl. Teil I.

fentliche Gut rechtsstaatlicher Institutionen nicht an der Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität scheitern muß, dann hätte man zumindest einen Teil der Vision zurückgewonnen, daß eine gesellschaftliche Ordnung denkbar ist, in der aufgeklärte und pragmatisch denkende Menschen in persönlicher Freiheit ihren jeweiligen Zielen und Interessen nachgehen und (trotzdem) gemeinsam zu gesellschaftlichen Verhältnissen beitragen, die sowohl vom Standpunkt wirtschaftlicher Effizienz als auch unter dem Gesichtspunkt politischer und individueller Moral begrüßenswert sind.

VIII. Der Gang der Untersuchung

Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert. Im *ersten* Teil – *Recht und Rechtsstaat in soziologischer Sicht* – geht es darum, die wesentlichen Eigenschaften herauszuarbeiten, die das Recht im allgemeinen und ein Rechtsstaat im besonderen als sozialwissenschaftliche Erklärungsgegenstände aufweisen. Es wird sich zeigen, daß sich eine Rechtsordnung soziologisch gesehen dadurch auszeichnet, daß sie eine spezifische Art von Normenordnung darstellt, die einen besonderen Regelungsgegenstand besitzt: die Anwendung von Zwang und Gewalt. Man muß sich deshalb von jener funktionalen Betrachtungsweise freimachen, die das Recht vor allem unter dem Blickwinkel erklären will, daß es zur Sicherung und Stabilisierung einer Normenordnung durch Sanktionen beiträgt. Das soziologische Charakteristikum einer Rechtsordnung und insbesondere einer rechtsstaatlichen Rechtsordnung besteht nicht darin, daß sie eine gesellschaftliche Praxis der Verhängung von Sanktionen *ist*, sondern darin, daß sie die gesellschaftliche Praxis der Verhängung von Sanktionen einer Normenordnung *unterwirft*. In einer soziologischen Erklärung des Rechts und des Rechtsstaates geht es aus diesem Grund nicht vorrangig um eine Erklärung dafür, warum es in einer Gesellschaft zur Anwendung von Zwang und Gewalt zur Durchsetzung von Normen kommt. Es geht vorrangig um eine Erklärung dafür, wie es möglich ist, daß in einer Gesellschaft die Anwendung von Zwang und Gewalt selber zu einem normativ regulierten Bereich wird.

Im *zweiten* Teil der Untersuchung – *Der Rechtsstaat in einer ökonomischen Welt* – wird erörtert, inwiefern die epochale Errungenschaft einer rechtsstaatlich gezähmten staatlichen Herrschaft mit der Annahme vereinbar ist, daß die Mitglieder einer Gesellschaft ihre Handlungen konsequent an ihren subjektiven Interessen orientieren. Kann man mit dem

ökonomischen Verhaltensmodell des ›Homo oeconomicus‹ – als Modell für das rationale und eigeninteressierte Verhalten, wie es in der Vision des Liberalismus unterstellt wird – die Entstehung und Existenz rechtsstaatlicher Institutionen erklären? Das Ergebnis wird sein, daß eine solche Erklärung *nicht* möglich ist. Auf der Grundlage dieses Verhaltensmodells läßt sich allenfalls die Entstehung und Existenz von Diktaturen und Oligarchien erklären, in denen die Herrschenden ihre Macht konsequent im eigenen Interesse einsetzen. Man kann aber nicht erklären, wie es möglich ist, daß sich die staatlichen Machthaber im Gebrauch ihrer Macht den Normen einer rechtsstaatlichen Ordnung unterwerfen. Der Rechtsstaat ist als öffentliches Gut entscheidend auf das Vorhandensein ›ziviler Tugend‹ angewiesen, d.h. auf Menschen, die aus freien Stücken ihre politischen, rechtlichen und moralischen Pflichten erfüllen und einen fairen Anteil an der Verwirklichung und dem Schutz gemeinsamer Interessen übernehmen. Die rechtlichen Institutionen einer liberalen Gesellschaft, die einen Freiraum für den einzelnen sichern und erhalten sollen, sind selber darauf angewiesen, daß die Mitglieder der Gesellschaft diesen Freiraum nicht dazu nutzen, immer und in jedem Fall nur ihre privaten Interessen zu maximieren. Mit dem Modell des Homo oeconomicus läßt sich eine solche Selbstbeschränkung nicht plausibel machen.

Im *dritten* Teil der Arbeit – *Der Markt der Tugend* – wird zunächst dargelegt, daß dieses Resultat gleichwohl nicht dazu zwingt, die Schlußfolgerungen der Kritiker des Liberalismus zu übernehmen. Das ökonomische Handlungsmodell läßt sich so modifizieren, daß es zwar deutlich vom ›Standardmodell‹ des Homo oeconomicus abweicht, aber trotzdem weiterhin als adäquates Modell für ein interessenbasiertes Handeln verwendbar bleibt. Das Modell des Homo oeconomicus hat das Bild des handelnden Menschen in einer wichtigen Hinsicht verengt. Der Kern eines ›ökonomischen‹ Menschenbildes muß zwar in jedem Fall die Annahme sein, daß Menschen sich konsequent an ihrem Selbstinteresse orientieren.⁷⁰ Während aber die ökonomischen Klassiker eine solche Orientierung am Selbstinteresse immer auch in der Perspektive sahen – wie schon die antike Ethik –, welche *Eigenschaften* und *Charakterzüge* ein Mensch unter diesem Gesichtspunkt ausbilden wird,⁷¹ erörtern ihre heutigen Nachfah-

⁷⁰ »Das ist die Seele des modernen ökonomischen Menschen.« (Myers 1983, 11; meine Übersetzung)

⁷¹ Dies ist wiederum vor allem bei Hume deutlich: »Wir sehen, wenn wir Handlungen loben, nur auf die Motive, die sie hervorriefen; wir betrachten die Handlungen als Anzeichen gewisser Geistes- und Charaktereigenschaften. Das äußere Tun an sich hat keinen Wert. Wir müssen das Sittliche im Innern suchen. Da wir dies nicht unmittelbar können,

ren die Verwirklichung individueller Interessen fast ausschließlich als Problem der rationalen Entscheidungsfindung im Einzelfall, also in der Perspektive, welche *Verhaltensweise* ein Akteur in einer bestimmten Situation klugerweise wählen wird. Auf der Grundlage dieses ökonomischen *Verhaltensmodells* muß die Kluft zwischen individueller und kollektiver Rationalität angesichts der Lebensverhältnisse in der modernen Massengesellschaft allerdings als unüberwindlich erscheinen. Mit einem erweiterten Modell interessenbasierten Handelns läßt sich dagegen einsichtig machen, daß es im langfristigen Eigeninteresse von Individuen sein kann, moralische *Dispositionen* zu erwerben und damit auch die Bereitschaft, durch ihren individuellen Beitrag öffentliche Güter – wie das eines Rechtsstaates – zu erhalten und zu sichern.

Was jedoch die grundlegenden Merkmale einer liberalen Gesellschaft und ihrer sozialen Mechanismen angeht, so muß vor allem das Bild korrigiert werden, das die Klassiker der ökonomischen Theorietradition selber vermittelt haben. Insbesondere die These vom ›Doux Commerce‹, Handel und Austausch könnten allein genügend Anreize für die Herausbildung moralischer Tugenden erzeugen, ist nicht haltbar. Der anonyme kapitalistische Markt kann die destruktiven Kräfte, die sich aus unpersönlichen und auf privaten Vorteil fixierten Beziehungen ergeben, nicht genügend binden.

Aber Tauschbeziehungen auf dem Markt und Konkurrenz zwischen den Individuen sind keineswegs die einzigen und allein hervorstechenden Merkmale einer liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung – auch wenn ihre Kritiker ein solches Zerrbild häufig und erfolgreich vermitteln. In der modernen liberalen Gesellschaft sind nicht nur Handel und Austausch ›befreit‹ worden. Eine solche ›Befreiung‹ hat auch die selbstbestimmte menschliche *Assoziation* erfahren, der freiwillige Zusammenschluß zu Gemeinschaften und Gruppen. Die Bürger einer liberalen Gesellschaft genießen nicht nur die Freiheit zu individueller wirtschaftlicher Betätigung nach eigenem Entschluß, ihnen sind nicht nur die Grundrechte auf privaten Lebensraum und Schutz ihres Eigentums gegeben, sondern sie haben auch die Freiheit, sich nach eigenem Gutdünken und Ermessen mit anderen Menschen zusammenzutun und zu verbinden – sei es in Form der Gründung eines wirtschaftlichen Unternehmens zur Mehrung ihres materiellen Wohlstandes, eines Verbandes zur Vertretung gemeinsamer politischer oder wirtschaftlicher Interessen, eines Vereins zur Verfol-

so richten wir unsere Aufmerksamkeit auf Handlungen, als auf die äußerlichen Zeichen des Innern.« (1739, 219)

gung ideeller Zwecke oder einer Gemeinschaft, in der die ›internen Güter‹ gemeinschaftlicher Praxis als solche genossen werden sollen. Die umfassende Entwicklung freier Assoziation und Vereinigung mit selbstbestimmten Zielen, in selbstgestalteten Formen und mit selbstgewählten Partnern ist historisch ebenso ein genuines Produkt der liberalen Gesellschaft wie die universelle Ausbreitung von Marktbeziehungen. Freier Markt *und* freie Assoziation zeichnen die liberale Gesellschaft aus.

An diesem Phänomen setzt die Verteidigung der Vision des Liberalismus und damit auch die Erklärung an, wie in einer interessendominierten Gesellschaft der ›Moralbedarf‹ einer rechtsstaatlichen Ordnung gedeckt werden kann. Es wird dafür argumentiert, daß der Schutz und die Förderung der Vereinigungsfreiheit in der liberalen Gesellschaft ausschlaggebend für ihre ›moralische Produktivkraft‹ sind. Bei einer ungehinderten Entfaltung dieser Freiheit wird sich neben einem wirtschaftlichen Markt ein ›Markt der Tugend‹ bilden, auf dem eine stabile Nachfrage nach ›tugendhaften‹ und damit zur Kooperation und Zusammenarbeit geeigneten Personen entsteht. Existiert einer solcher Markt der Tugend, dann kann er mit *seiner* unsichtbaren Hand dafür sorgen, daß jenes Maß an moralkonformem Verhalten und ›Tugendhaftigkeit‹ bereitgestellt wird, das eine rechtsstaatliche Gesellschaft insgesamt benötigt. Auf dieser Grundlage lassen sich auch die spezifischen Vorbehalte des Kommunitarismus entkräften: Eine liberale Gesellschaft muß demnach weder zur ›individualistischen Vereinzelung‹ ihrer Bürger führen, noch endet sie bei der Behandlung moralischer Probleme zwangsläufig in Beliebigkeit und blindem Dezisionismus.

Die Entstehung eines Marktes der Tugend ist jedoch nicht garantiert. Eine interessendominierte Gesellschaft *kann* durchaus zu jenem ungehemmten Egoismus und rücksichtslosen Vorteilstreben führen, die ihre Kritiker ausnahmslos mit ihr verbinden. Der Liberalismus und Kapitalismus *kann* ein moralischer Mißerfolg sein – eine Theorie, die das leugnen würde, wäre empirisch falsch. Es wird sich allerdings auch erweisen, daß zu den notwendigen Grundlagen für einen funktionierenden Markt der Tugend gerade jene Bedingungen zählen, die typischerweise nur in der modernen Industriegesellschaft vorzufinden sind: eine große Zahl von Mitgliedern, anonyme und sachliche Beziehungen zwischen den Menschen, Fluktuation zwischen sozialen Gruppen und eine hohe Mobilität aller Beteiligten. Dieses Ergebnis ist das Gegenteil dessen, was nach einer weit verbreiteten Auffassung zutrifft. Nach dieser Auffassung sieht man in einer Orientierung an individuellen Interessen, kombiniert mit den Lebensbedingungen in der heutigen ›Massengesellschaft‹, die Quelle kultu-

rellen, politischen und moralischen Übels. In der folgenden Untersuchung soll dagegen deutlich werden, daß genau diese Lebensbedingungen unverzichtbare Voraussetzungen für die empirische Etablierung einer Moral sind, in der die Interessen aller Mitglieder einer Gesellschaft Berücksichtigung finden – und damit auch unverzichtbare Voraussetzungen für eine gesellschaftliche Ordnung, in der ideologische Aufklärung, politische Freiheit und wirtschaftlicher Wohlstand gemeinsam denkbar sind.