

Ordnungspolitik zwischen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

Von G. Kirsch, Fribourg

1.

Während der Prosperität der fünfziger und der sechziger Jahre mochte es scheinen, als stelle die Art und Weise, wie die Menschen in der Gesellschaft miteinander umgehen, kein Problem dar; mehr noch: Man konnte annehmen – und viele taten es –, dass der Reichtum unserer Nationen uns aus dem Reich der Notwendigkeit an die Schwelle zum Reich der Freiheit geführt habe und die Frage nicht mehr sei, wie das Böse, die Vergewaltigung des einen durch den anderen verhindert werden könne, sondern dass es lediglich darum gehe, das Gute sich entfalten zu lassen, die schenkende Hinwendung des einen zum anderen nicht zu verhindern.

Der Einbruch des wirtschaftlichen Wachstums, die nun für alle in ihren Folgen fühlbar gewordene Belastung der Umwelt, die Energiekrise haben diese von Optimismus und Gedankenlosigkeit getragene Unbekümmertheit zerstört; was ehemals eine Hoffnung war, erscheint nun als Illusion. Wir sind jetzt in aller Deutlichkeit wieder auf jenes Grundproblem zurückgeworfen, das seit Jahrhunderten, gar Jahrtausenden den Kern der gesellschaftspolitischen Reflexion ausmacht; das Problem der Knappheit der Ressourcen. Damit sind wir mit aller Nachdrücklichkeit auch wieder vor jenes Problem gestellt, das wir zeitweilig aus den Augen verloren hatten: Wie können Individuen mit ihrem virtuell grenzenlosen Glücksstreben, mit ihren virtuell unbegrenzten Bedürfnissen, also auch mit ihren virtuell schrankenlosen Zugriffsgelüsten auf die knappen Produktionsfaktoren in der Gesellschaft so miteinander umgehen, dass ihre individuelle Freiheit erhalten und der Frieden zwischen ihnen gewahrt bleibt? Dies bedeutet aber nichts anderes, als dass mit aller Dringlichkeit wieder die Frage nach den Umgangsregeln, nach der Wirtschafts-, Gesellschafts- und Staatsverfassung in den Vordergrund gerückt ist; die Ordnungsfrage ist neu gestellt.

Insofern ist es geradezu ein Zeichen der Zeit, dass die Schweizerische Gesellschaft für Statistik und Volkswirtschaft ihre diesjährige Tagung unter dem Thema «Wirtschaft, Verfassung, Sozialstaat» abhält und der Untertitel auf Zusammenhänge und Spannungen verweist: Die Zeit der einfachen ordnungspolitischen Antworten scheint vorbei; zu offenkundig ist die Komplexität der ordnungspolitischen Fragen. Dies schliesst allerdings nicht aus, dass gerade jetzt auf dem Markt der politischen Meinungen Lösungsvorschläge zur Überwindung der gegenwärtigen Krise angeboten und nachgefragt werden, die dieser Komplexität in nur höchst unzureichendem Ausmass Rechnung tragen. Doch: Was jenen, die in der

Ruhelosigkeit der Tagespolitik handeln müssen, vielleicht nachgesehen werden kann, ist jenen nicht gestattet, die in der Gesellschaft für sich die Freiräume zum Nachdenken beanspruchen.

Ehe wir uns jenen Ordnungsentwürfen, die heute in der Öffentlichkeit gehandelt werden, und der ordnungspolitischen Praxis, wie sie heute geübt wird, zuwenden, sei ein kurzer Blick in die Dogmengeschichte erlaubt; dies nicht aus musealem Interesse an längst Vergangenen, sondern auf der Suche nach einigen Elementen, die die gegenwärtige Auseinandersetzung erhellen mögen.

2.

Das Problem des friedfertigen Zusammenlebens freier Menschen entstand vor rund dreihundert Jahren, als – zum ersten Mal in der Geschichte – der Mensch als Individuum, nicht aber – wie bis dahin – als Mitglied eines überindividuellen Wert- und Sozialzusammenhanges in Erscheinung trat¹. Als Erbe einer zerfallenden Feudalordnung mit ihren Zünften und Innungen, Korporationen und Bruderschaften, Ständen und Dorfgemeinschaften, als Erbe auch eines in seiner überindividuellen Gültigkeit und Verbindlichkeit erschütterten Wert- und Glaubensgebäudes, betrat der Mensch als Individuum die Bühne der Geschichte; er war hinfort mit seinen Bedürfnissen und Nöten nicht mehr aufgehoben in einer jede Individualität übersteigenden Ordnung; auch war er hinfort mit seiner Gier und seinen Leidenschaften nicht mehr in die Zwänge einer solchen Ordnung eingebunden.

Damit aber trat jeder jedem, durch nichts als die eigene Schwäche gehemmt, Ansprüche stellend und durchsetzend gegenüber; und: Jeder war jedem, nur durch die eigene Stärke geschützt, ausgeliefert. Das Recht des Stärkeren war das Leitmotiv einer Gesellschaft, in der – wie Thomas Hobbes sich ausdrückte – der Mensch des Menschen Wolf war².

Man täusche sich nicht: So wie der überindividuelle Ordnungsbegriff der Scholastik über weite Strecken den Verhältnissen der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprochen hatte³, so war der düstere Pessimismus des Thomas Hobbes der Reflex der Wirren, wie sie als Folge des auseinanderbrechenden Feudalismus und des durch Reformation und Gegenreformation erschütterten Wertgebäudes das Bild seiner Zeit bestimmten. Es war also alles andere als eine spielerisch-beliebige Denkübung, vielmehr war es eine Antwort auf die Not und das Grauen einer durch Religionskriege und das weitgehende Fehlen jeglicher Ordnungsvorstellungen und Ordnungsinstanz geprägten Epoche, die Thomas Hobbes in

¹ Vgl. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1966, S. 123f.

² Th. Hobbes, *Leviathan*, in: W. Molesworth (Hrsg.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 2. Aufl., London 1840, Band III.

³ Vgl. J. S. Coleman, *Macht und Gesellschaftsstruktur*, Tübingen 1979, S. 14.

seinem Leviathan suchte: Wenn – wie es schien – der freie Mensch dem Menschen nur als reissender Wolf begegnen konnte, dann musste er – um des gesellschaftlichen Friedens willen – den Zwängen des totalen Staates überliefert werden. Der Leviathan, jener zum sterblichen Gott verklärte totale Staat war die Antwort von Thomas Hobbes auf ein Dilemma, das nur die Wahl zwischen individueller Unfreiheit in einem friedvollen Gemeinwesen und einer sich in einem Kampf aller gegen alle selbst zerstörenden individuellen Freiheit zu lassen schien. Die totale Unterwerfung des einzelnen unter die Herrschaft des Staates schien die einzig mögliche Alternative zur Auslieferung des Schwachen an die Gewalt des Stärkeren.

Die Erfahrungen mit dem Staat des Absolutismus und die innere Widersprüchlichkeit einer individualistischen Begründung der totalen individuellen Unfreiheit⁴ führten zu dem Bemühen, innerhalb der staatlichen Ordnung der individuellen Freiheit einen Platz zu erhalten, also doch – entgegen dem Pessimismus von Hobbes – individuelle Freiheit und gesellschaftlichen Frieden gleichzeitig zu realisieren. Dies sollte nicht erreicht werden in der Begrenzung der Staatstätigkeit; die Sorge um den gesellschaftlichen Frieden liess dies nicht zu; vielmehr sollte die Freiheit des einzelnen geschützt und erhalten werden durch eine entsprechende Ausrichtung der inneren Ordnung des Staates. Es ist von hohem Interesse, dass – nach der Herkunft des Menschen als Individuum – die erste liberale Ordnungstheorie und -politik sich auf die Verfassung des Staates und seine Organe bezog. Bei Thomas Hobbes selbst war dies zaghaft angelegt gewesen; Montesquieu griff mit seinem Konzept der Gewaltenteilung den Gedanken einer die Freiheit durch die Beschränkung der Willkür schützenden staatlichen Organisation auf und entwickelte ihn weiter⁵. In die gleiche Richtung tendierten die auf «checks and balances» abstellenden Bemühungen der Verfassungsväter der Vereinigten Staaten; in die gleiche Richtung auch wiesen die Argumente der Autoren der «Federalist Papers»⁶. Ihnen allen war gemeinsam, dass sie den Schutz der individuellen Freiheit vor dem Zugriff des totalen Staates primär durch die Beschränkung der Willkür im Staat, nicht aber durch die Begrenzung des Staates selbst anstrebten.

Es entsprach der Logik dieses Ansatzes, dass der einzelne im Staat nicht nur als Objekt, als Untertan vor den willkürlichen Übergriffen des Souveräns geschützt werden, sondern in der Folge auch als Subjekt im Staat seine individuelle Freiheit ausleben sollte. Jean-Jacques Rousseau vollzog jenen Schritt, der das Volk, nicht aber einen über das Volk gestellten einzelnen zum Souverän machte⁷.

⁴ Vgl. O. Hoeffe, Widersprüche im Leviathan: Zum Gelingen und Versagen der Hobbesschen Staatsbegründung, in: Ders. (Hrsg.), *Thomas Hobbes: Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg/Schweiz 1981, S. 113–143.

⁵ Ch. L. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Vol. 1–5, Paris 1803.

⁶ R. P. Fairfield (ed.), *The Federalist Papers*, 2. Aufl., New York 1966.

⁷ J. J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris 1963.

Damit aber gewann eine Idee an politischer Gestaltungskraft, die ehemals bestenfalls latent vorhanden gewesen war, nun aber Karriere machen sollte: die Idee der Gleichheit. In der Tat: Hatte man erst – wie Thomas Hobbes – das Individuum, jedes Individuum als Wesen mit eigenen Rechten anerkannt, dann fehlte jeder Grund, das einen Rechte höher anzusetzen als die des anderen. Was aber auch bedeutet, dass die vormals vernachlässigte Frage nach den Mitwirkungsmöglichkeiten des einzelnen am politischen Entscheidungsprozess an Bedeutung gewann. So gesehen erweist sich die keineswegs alte Idee der liberal-individualistischen Demokratie als ein Element einer Ordnungspolitik, die neben der Freiheit des einzelnen von staatlicher Willkür die Freiheit des einzelnen zur Mitwirkung an jenen staatlichen Entscheidungen betont, deren Ergebnisse er – auch gegen seinen Willen – mitzutragen gezwungen sein wird. Noch einmal: Die Überlegungen, an deren Anfang u. a. Montesquieu und Rousseau stehen, laufen auf den Versuch hinaus, dem Hobbesschen Dilemma, zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlichem Frieden wählen zu müssen, dadurch zu entgehen, dass innerhalb des als Garanten des inneren Friedens fungierenden Staates die Freiheit des einzelnen sichergestellt ist. Nicht die Freiheit *vom* Staat, sondern die Freiheit *im* Staat ist das Ziel einer auf die Organisation des Staates zentrierten Ordnungspolitik, die – mangels hinreichender Begründung der Gegenposition – nicht anders kann, als die Gleichheit aller Bürger zu postulieren.

Es ist zu beobachten, dass – je nach Nation und Periode – der Akzent eher auf der Freiheit des Bürgers zur politischen Partizipation oder aber auf der Freiheit des Bürgers vor dem Zugriff des Staates und seiner Organe lag und liegt; es wurden und werden eher die politischen Grundrechte oder aber die politischen Grundfreiheiten betont. Je nachdem, welcher Aspekt besonders vernachlässigt wurde, drohte die Gefahr einer Entartung des Staates in eine totalitäre Demokratie; Alexis de Tocqueville hat schon sehr früh davor gewarnt⁸. Oder aber aus Angst vor der Willkür des Staates wurden Sicherheitsvorkehrungen getroffen, die das Funktionieren des Staates als Friedensagentur in Frage stellten. Für beides lassen sich Beispiele beibringen.

«Si l'Etat est fort, il nous écrase; si l'Etat est faible, nous périssons». (Paul Valéry). Von Anbeginn stand die auf den Staat bezogene individualistische Ordnungspolitik im Spannungsfeld der beiden Pole: Freiheit von staatlicher Willkür und Freiheit zur Partizipation im Staat. Diese Polarität bestimmt bis in die Gegenwart die Auseinandersetzung um die Demokratie; in diese Polarität lassen sich jene einordnen, die – einerseits – unter Betonung des Gleichheitsprinzips radikaldemokratische Vorstellungen vertreten, und jene, die – mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Verteidigung individueller Freiräume vor staatlichem Zugriff – bereit sind, Ungleichheiten in den Mitwirkungsmöglichkeiten des

⁸ Vgl. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Oeuvres Complètes, Bd. 1, Paris 1951.

einzelnen im Staat hinzunehmen⁹. Jene sind in Jeffersonschem Vertrauen in die Weisheit und Toleranz aller Bürger bereit, allen Bürgern zu gleichen Teilen virtuell unbegrenzte Partizipationsmöglichkeiten einzuräumen; diese sehen voll Misstrauen in die Einsichtsfähigkeit des gemeinen Mannes und voll Angst vor dem Aufstand der Massen¹⁰ keine andere Möglichkeit, als Sicherheitsvorkehrungen gegen die Diktatur der Mehrheit einzurichten und die Rolle von Eliten im politischen Entscheidungsprozess zu betonen¹¹.

Dass sich beide – sowohl in ihrer Argumentation als auch in ihrer Praxis – in Widersprüche verwickeln und in Sackgassen verlaufen, sollte nicht verwundern: Der Widerspruch zwischen einem liberal-individualistischen Engagement und der Tatsache, dass auch der demokratische Staat ein Herrschafts- und Zwangsinstrument ist, ist unauflösbar. Wenn dies aber richtig ist, dann ist als Konsequenz unvermeidbar, dass das Hobbessche Dilemma durch eine Ordnungspolitik, die nur den Staat zu ihrem Gegenstand hat, nicht völlig aufgelöst werden kann.

3.

Es ist denn auch kein Zufall, dass sich schon sehr früh, neben der auf die Gestaltung des Staates ausgerichteten Ordnungspolitik, eine andere politisch-intellektuelle Strömung abzeichnete. Dies wurde möglich, nachdem allmählich das Jahrhunderte alte Konzept der menschlichen Leidenschaften wenigstens zum grossen Teil durch das Konzept der ökonomischen Interessen ersetzt worden war¹². Wenn nämlich richtig war, was die Klassik postulierte, und die Menschen ökonomische Interessen, nicht aber menschliche Leidenschaften hatten, wenn richtig war, dass sich ihre Interessen auf die zu auswechselbaren Instrumenten ihrer Bedürfnisbefriedigung gewordenen Güter, gar nur auf das Geld bezogen, die liebende oder hassende Begegnung mit den übrigen Gesellschaftsmitgliedern aber ohne grosse Attraktivität und Bedeutung war, dann verkürzte sich das Problem des menschlichen Zusammenlebens in einer geizigen Welt: Aus der Frage nach einer individuellen Freiheit und gesellschaftlichen Frieden sicherstellenden *Gesellschaftsordnung* wurde die Frage nach der *Wirtschaftsordnung*. Wenn der einzelne nur Wirtschaftssubjekt war, dann brauchte er auch nur in einer Wirtschaftsordnung verortet zu werden. So wenig wie der einzelne als «citoyen» gefragt war, so gering war die Dringlichkeit der Einrichtung einer individualistisch

⁹ Vgl. J. B. Müller, *Liberalismus und Demokratie*, Stuttgart 1978.

¹⁰ Vgl. J. Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Reinbek b. Hamburg 1962.

¹¹ Vgl. T. B. Bottomore, *Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Elitproblems*, München 1966.

¹² Vgl. A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton 1977.

begründeten staatlichen Ordnung; so sehr sich der einzelne in der Rolle des «bourgeois» erschöpfte, so sehr mochte man sich mit der Einrichtung einer Wirtschaftsordnung begnügen. Die Folge: Wenn es richtig war, dass ökonomische Interessen, nicht aber menschliche Leidenschaften den Umgang der Menschen in der Gesellschaft bestimmten, dann konnte das Postulat der Freiheit vom Staat die Suche nach der Freiheit im Staat in den Hintergrund drängen; dies umso mehr als die Einbindung des Menschen in den Staat auf seine Reduzierung zum «animal politique» hinausgelaufen war. Das Drama des Thomas Hobbes und seiner Nachfolger hatte gerade darin bestanden, dass sie, um die menschlichen Leidenschaften zu bändigen, diese in die Form der politischen, d. h. Macht-Interessen gezwängt hatten.

Und genau dies geschah: Wie Albert O. Hirschman überzeugend nachgewiesen hat, bereitete die intellektuelle Diskussion des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts den Boden für einen ordnungspolitischen Entwurf, der den Staat als Hüter eines staatsfreien Raumes, nicht aber als Allokations- und Distributionsagentur in die Pflicht nahm. Dieses Ordnungskonzept wurde möglich, weil – wie eben erwähnt – das Individuum als Träger ökonomischer Interessen, nicht aber als Träger von Leidenschaften verstanden wurde. Dies erlaubte seinerseits – John Locke vollzog diesen entscheidenden Schritt –, unter dem Zeichen des Besitzindividualismus durch die Definition durchsetzbarer individueller Eigentumsrechte den Freiheitsraum des einen gegen den Freiheitsraum des anderen abzugrenzen und – was von entscheidender Bedeutung ist – im Einzelfall die Verschiebung dieser Grenzen den Verhandlungen der unmittelbar Betroffenen zu überlassen¹³. Anders, konkreter ausgedrückt: In der Folge des Lockeschen «possessive individualism» wurde es möglich, den Verkehr der Menschen in einer Welt knapper Ressourcen dem durch Eigentumsrechte geregelten, beidseitig freiwilligen Tausch von Gütern gegen Güter zu überlassen. Mochte es früher *Märkte* gegeben haben, so wurde jetzt die wettbewerblich organisierte, auf individuellen Eigentumsrechten aufbauende *Marktwirtschaft* als Form der gesellschaftlichen Ordnung möglich.

Man muss sich die Bedeutung dieses Vorgangs klar vor Augen halten: Indem der geregelte Tausch von Eigentumsrechten auf dem wettbewerblich organisierten Markt zur wichtigsten, wenn nicht gar zur alleinigen gesellschaftspolitisch relevanten Form der zwischenmenschlichen Begegnung wurde, brauchte man den Raub, die Instrumentalisierung des Schwachen durch den Starken nicht mehr zu befürchten; damit wurde aber auch das Hobbessche Grauen vor dem zum Wolf degenerierenden Menschen hinfällig. Desweiteren brauchte man jetzt nicht mehr auf die Fähigkeit des Menschen zur schenkenden Hingabe an den anderen zu vertrauen, noch brauchte man an seine Bereitschaft zur Öffnung für die Belange und die Not des Nächsten zu appellieren. Die Barmherzigkeit, die Caritas als

¹³ Vgl. C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt/M., 1967.

konstituierende Ordnungsprinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens wurden überflüssig. Weder brauchte man den Raub zu befürchten, noch war man auf das Schenken angewiesen: Auch ohne den nicht als Regel zu erwartenden Austausch von Geschenk und Gegengeschenk sollte – so die Überzeugung – die als Regel zu erwartende Gewalt des Starken über den Schwachen ausbleiben.

Dies alles sollte möglich werden, weil der auf dem individuellen Eigentum aufbauende Tausch es erlauben würde, dass jeder einzelne seinem prinzipiell unbegrenzten Glücksstreben frei nachgehen sollte und doch das Recht der anderen nach gleichfalls freier Wohlfahrtssuche nicht verletzt würde. Erreicht werden sollte was bis dahin als unerreichbar angesehen worden war: Die Wohlfahrtssteigerung des einen sollte nicht an des anderen Wohlfahrtsminderung, sondern an dessen Wohlfahrtssteigerung gebunden sein; der einzelne sollte nicht sein Glück durch das Unglück, sondern durch das Glück des anderen machen. Der einzelne sollte verdienen was er verdient, er sollte sich nach Massgabe seiner Leistung etwas leisten können. Aus einem Null-Summen-Spiel war ein positives Nicht-Null-Summen-Spiel geworden; was ehemals als Konflikt ausgetragen werden musste, konnte nunmehr als Wettbewerb ausgelebt werden; mehr noch: Die aus dem individuellen Glücksstreben fließenden Energien wirkten sich nicht mehr – wie dies Hobbes beschrieben hatte – destruktiv aus; vielmehr konnten sie konstruktiv genutzt werden.

Für unser Thema der Verortung der Ordnungspolitik zwischen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit war dieser von langer Hand vorbereitete, von den Klassikern vollzogene Schritt von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Hobbes hatte das gerade aus den Zwängen und der Geborgenheit einer zerfallenen Feudal- und Standesordnung entlassene Individuum – um des gesellschaftlichen Friedens willen – wieder in die Unfreiheit des Leviathan, des totalen Staates führen müssen; er hatte – um des gesellschaftlichen Friedens willen – die gerade erstmals aufgetauchte individuelle Freiheit geopfert. Da er keinen Ausweg sah, wie diese Freiheit anders denn destruktiv ausgelebt werden konnte, musste er – hier liegt die Tragik des ersten konsequent individualistischen Denkers der europäischen Geistesgeschichte¹⁴ – sie preisgeben.

Jetzt aber wurde erstmals möglich, die individuelle Freiheit und den friedfertigen, nicht gewalttätigen Umgang der Menschen untereinander *gleichzeitig* mit einiger Aussicht auf Erfolg anzustreben. Die Leistung des klassischen Liberalismus ist gerade hierin zu sehen: Weder soll die individuelle Freiheit als Recht des Starken über den Schwachen in Erscheinung treten, noch soll der Friede in der Gesellschaft, der gewaltfreie Umgang der Menschen untereinander an die Aufhebung der individuellen Freiheit gebunden sein; es sollte möglich werden, der Gewalt der Menschen untereinander zu entgehen, ohne alle der Gewalt des totalen Staates

¹⁴ Vgl. G. H. Sabine, A History of Political Theory, 3. Aufl., London, Toronto 1960, S 402f.

auszuliefern. Damit wurde der Weg frei, die Ordnungspolitik weg von der Gestaltung der Staatsverfassung hin zur Gestaltung des wettbewerblich organisierten Marktes und seiner Voraussetzungen zu orientieren; dies auch dann, wenn von den Paleo- zu den Neoliberalen über zwei Jahrhunderte hinweg diesbezüglich noch bedeutsame Lernprozesse absolviert werden mussten.

4.

So sehr auch dieses Konzept des klassischen Liberalismus, die individuelle Freiheit in einer den gesellschaftlichen Frieden gewährleistenden Ordnung konstruktiv zu nutzen, als intellektuelle Leistung bewundert und als praktische Antwort auf die Probleme der Zeit anerkannt werden muss, so sehr ist zu bedenken, dass dieses Ordnungskonzept nicht ohne Kosten erreicht worden ist. Diese Kosten aber bestehen – wie sich gleich zeigen wird – primär in der Verletzung jener verbreiteten, als Grundverlangen ausgelebten Prinzipien der Gleichheit und der Brüderlichkeit. Es ist also zu fragen, ob die Freiheit um den Preis der Gleichheit und der Brüderlichkeit erreicht wurde. Es wird auch zu fragen sein – falls dies zutrifft – ob dieser Preis nicht wieder eingefordert werden kann, also die Gleichheit und die Brüderlichkeit denn doch nicht um der Freiheit willen völlig zuschanden werden müssen.

Was die Gleichheit anlangt, die – siehe oben – im Zusammenhang mit den Bemühungen zur Domestizierung des Leviathan, zum Schutz des einzelnen vor der Willkür des totalen Staates Hobbesschen Geistes und absolutistischer Praxis in den Vordergrund des Interesses gerückt war, so ist ohne Umstände festzuhalten, dass sie mit der Idee der Marktwirtschaft unvereinbar ist. Wohl soll jeder insofern dem anderen gleich sein, als er – frei wie dieser – durch Leistungserbringung die Erhöhung der eigenen Wohlfahrt anstreben kann. Doch heisst dies in keiner Weise, dass die Gleichheit so zu verstehen ist, als habe er – unabhängig von seiner Leistung, seiner Leistungsbereitschaft und seiner Leistungsfähigkeit – einen Anspruch auf ein gleich hohes Wohlfahrtsniveau wie andere; mehr noch: Wie Friedrich von Hayek überzeugend nachgewiesen hat¹⁵, steht mit der Konstruktionsidee der Marktwirtschaft die Forderung im Widerspruch, dass wer lediglich durch die Ungunst der Umstände um die Frucht seiner Leistungsbereitschaft und seiner Leistungsfähigkeit gebracht worden ist, in den Genuss von Redistributionsmassnahmen kommen sollte; gleichfalls steht – der gleichen Logik folgend – jener, der – unabhängig von seiner Leistungsbereitschaft und -fähigkeit – lediglich dem Glück, dem günstigen Zufall den Erfolg auf dem Markt verdankt, nicht in der Pflicht, den ihm so zugefallenen Wohlfahrtszuwachs ganz oder auch nur teilweise mit anderen zu

¹⁵ Vgl. F. A. v. Hayek, *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 1971.

teilen¹⁶. Dies aber heisst, dass die Marktwirtschaft Ungleichheiten in der Wohlfahrt produziert und zulässt, so wie sie auch Ungleichheiten in den Fähigkeiten und Bedürfnissen, im Leistungsvermögen und in der Leistungsbereitschaft in der Lage ist zu verarbeiten, diese teilweise gar voraussetzt. Mit der Marktwirtschaft vereinbar ist die Gleichheit nur insofern als sie darauf hinausläuft, dass niemand auf Grund leistungsunabhängiger, von ihm nicht veränderbarer Merkmale – Rasse, Geschlecht, Herkunft u.ä. – von anderen daran gehindert werden darf, mit den gleichen Startchancen wie alle anderen in den Leistungswettbewerb einzutreten; und: Dass niemand auf Grund leistungsunabhängiger, von ihm nicht veränderbarer Charakteristika davor geschützt sein darf, sich diesem Leistungswettbewerb aussetzen zu müssen. Also: Ungleichheit, ja; Privilegien, nein.

Es ist nicht schwer, in dieser Skizze das Ideal der im 19. Jahrhundert heraufkommenden bürgerlichen Gesellschaft zu erkennen, die zunehmend die Gleichheit aller nicht nur vor dem Gesetz, sondern vor sämtlichen Regeln des gesellschaftlichen Lebens postulierte, also gegen jede Art von Diskriminierung opponiert hat. Insofern kann man diesem Konzept ohne weiteres sympathische Züge zuerkennen; doch verflüchtigt sich dieser Eindruck – wenigstens bei einigen von uns – recht schnell, wenn in Rechnung gesetzt wird, dass dieses, nur dieses Verständnis des Gleichheitsprinzips mit der Konstruktionsidee der Marktwirtschaft vereinbar ist. Dies bedeutet insbesondere, dass jegliche Ungleichheit im Wohlfahrtsniveau, die nicht das Ergebnis des gestörten Wettbewerbs, des Verstosses gegen die Eigentumsordnung ist, im Rahmen des marktwirtschaftlichen Ordnungsentwurfs hingenommen werden muss. Konkret heisst dies, dass es im Rahmen des marktwirtschaftlichen Ordnungsentwurfs keinen Platz gibt für allen in gleichem (Mindest-)Ausmass zustehende Grundrechte; es existiert hier kein Recht auf Gesundheit, auf Bildung, auf Wohnung, auf Ferien, auf Arbeit. Die Praxis der Ordnungspolitik ist denn auch im 19. Jahrhundert während Jahren der Logik dieses Entwurfs mit letzter Konsequenz gefolgt. Wer nichts anbietet, was vom Markt als Leistung honoriert wird bzw. wer etwas anbietet, was vom Markt nicht als Leistung honoriert wird, kann auch – wenigstens soweit er auf sich selbst angewiesen ist – auf dem Markt nichts nachfragen, was er als Leistung benötigt. Die von andern als solche honorierte Leistung, nicht aber Bedürfnisse, die jemand haben mag, begründen Ansprüche und Rechte. Es braucht keiner besonders grossen Vorstellungskraft, um sich die Situation jener auszumalen, die, endgültig oder vorübergehend, nicht, noch nicht, nicht mehr zur Erbringung marktfähiger Leistungen in der Lage sind.

Man kann es auch so sagen: Die Marktwirtschaft soll, ihrer Konstruktionsidee entsprechend, den institutionellen Rahmen abgeben, innerhalb dessen die einzelnen

¹⁶ Vgl. derselbe, Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung, in: Ordo, Bd. XVIII, 1967, S. 11–13.

in gleicher Freiheit auf die Erhöhung ihrer Wohlfahrt hinarbeiten können, ohne dass der Friede in der Gesellschaft ge- oder gar zerstört wird; sie ist der Ort, wo jeder in gleichem Masse die Freiheit zu unternehmen hat, nicht aber ist sie der Ort, wo jeder rechtens in gleichem Masse die Freiheit von Mangel und Not beanspruchen kann. Die Marktwirtschaft ist der Ort der gleichen Grundfreiheiten, nicht aber der gleichen sozialen Grundrechte; es geht um die Freiheit der «pursuit of happiness», nicht aber um die Freiheit von «unhappiness».

Dass die Ausübung der Grundfreiheiten an ein – welches? – Mindestmass garantierter Grundrechte gebunden ist¹⁷, hat schon früh, so den alten John St. Mill, dazu geführt, die einseitige Betonung des individuellen Freiheitsgedankens in der Marktwirtschaft durch eine extensivere Interpretation des Gleichheitsprinzips in Richtung auf redistributive Massnahmen zu temperieren¹⁸; bis über Alexander Rüstow¹⁹ hinaus gibt es seither auch im Kreis der liberalen Orthodoxie eine Strömung, die – neben der Freiheit – dem Prinzip der Gleichheit in der Distribution einen Stellenwert in der Ordnungspolitik zuzubilligen bereit ist; die Soziale Marktwirtschaft hat aus dieser intellektuellen Strömung einen Teil ihrer Kraft gezogen. Auf die Problematik des Versuchs einer Kombination des Prinzips der Freiheit und der auch auf das Wohlfahrtsniveau bezogenen Gleichheit wird noch zurückzukommen sein.

5.

Vorerst ist aber ein zweites Element zu erwähnen, das die Reduzierung des Problems der Gesellschaftsordnung auf ein solches der Wirtschaftsordnung als Negativwert begleitet hat. Oben hiess es, der klassisch-liberale Ordnungsentwurf sei auf der Grundlage einer Umdeutung der menschlichen Leidenschaften in ökonomische Interessen möglich geworden; so habe man den Raub aus einer Regel bestenfalls in eine Ausnahme von einer Regel gemacht und man habe das Geschenk als unwahrscheinliche, weil in seiner Existenz an sehr enge Bedingungen gebundene zwischenmenschliche Begegnungsform erkannt und so – voll Realismus – das menschliche Zusammenleben in der Gesellschaft nicht davon abhängig gemacht.

Wenn aber der Raub ausgeschaltet und das Geschenk als Ausnahme abgetan werden, dann bleibt nur der Tausch. Dieser aber soll – im Rahmen der Wettbewerbsordnung – zum allseitigen Vorteil unabhängig von der Motivation der an ihm Beteiligten stattfinden; was auch heisst: Weder Wohlwollen noch Missgunst, weder Liebe noch Hass, weder Zuneigung noch Abneigung sollen das

¹⁷ Vgl. G. Kirsch, Das Recht auf dies und das Recht auf das. Soziale Grundrechte und liberale Ordnungspolitik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.1.82, Nr. 13/S. 13.

¹⁸ J. S. Mill, Principles of Political Economy, 1848.

¹⁹ Vgl. A. Rüstow, Zwischen Kapitalismus und Kommunismus, in: Ordo, Bd. II, 1949, S. 100–169.

Ergebnis des Tauschprozesses affizieren. Man kann es auch so sagen: Im Mittelpunkt des Tauschgeschäftes stehen die zu tauschenden Güter, nicht aber – mit ihren jeweiligen Eigenarten und ihrer jeweiligen Eigenwertigkeit – die tauschenden Menschen; sie sind sich gegenseitig nur insofern von Interesse, als sie Güter anzubieten haben, die für die Bedürfnisbefriedigung des jeweiligen Gegenübers von Interesse sind. Gesichts- und namenlos agieren und interagieren auf dem Markt Anbieter und Nachfrager von Gütern und Dienstleistungen; die Börse ist das Idealbild des Marktes. Zwischen den Anbietern und Nachfragern auf dem Markt liegen Waren, die verhindern, dass sie sich als Menschen rühren und berühren können. Der Grad der Vollkommenheit des Marktes misst sich auch an der Unpersönlichkeit der Begegnung der Tauschpartner.

Adam Smith hat in seinem «Wealth of Nations» diese Art des zwischenmenschlichen Umgangs voll Realismus geschildert und aus ihm die unausweichlichen ordnungspolitischen Konsequenzen gezogen²⁰. Liest man nur den «Wealth of Nations», so kann man den Eindruck haben, als sei Smith die Negativseite dieser auch durch Flüchtigkeit, Oberflächlichkeit und Mittelbarkeit gekennzeichneten Begegnungsform der Menschen auf dem Markt verborgen oder gleichgültig gewesen. Dieser Eindruck ist falsch; liest man nämlich den anderen, fast vergessenen Smith, die «Theory of Moral Sentiments»²¹, dann wird deutlich, dass die Empathie, die Berücksichtigung der Belange des anderen, das aktive Ernstnehmen des Glücksstrebens des Nächsten für Smith einerseits einen Wert darstellte, an dessen Realisierbarkeit er im Prinzip nicht zweifelte, dessen Verwirklichung er aber an bestimmte Bedingungen geknüpft sah. Die «Theory of Moral Sentiments» stellt den grossangelegten Versuch dar, diese Bedingungen aufzuzeigen und die von einer – schon hier erscheint der Gedanke, wenn auch nicht das Wort – «unseen hand» geleiteten Dynamik, auf gegenseitiger Empathie aufbauenden zwischenmenschlichen Beziehungen nachzuzeichnen, ihre Funktionen und Dysfunktionen, ihr Gedeihen und ihre Pathologie zu ergründen. Auf unser Thema bezogen heisst dies: Das Thema der Brüderlichkeit, der empathischen Öffnung für die Belange des anderen, der schenkenden Hingabe und der Öffnung für die Last und die Lust des anderen, der Bereitschaft und der Fähigkeit zum unmittelbaren Kontakt mit der Person des Nächsten, also nicht nur mit den von ihm angebotenen Gütern, war Adam Smith keineswegs aus der Optik geraten. Es ist eine wenigstens bedenkenswerte Hypothese, dass Smith mit um so grösserer Gelassenheit im «Wealth of Nations» das Thema der Brüderlichkeit, der emotional befriedigenden unmittelbaren Begegnung der Menschen untereinander ausklammern konnte, als er

²⁰ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Bd. II, Oxford 1976.

²¹ Ders., *The Theory of Moral Sentiments*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Bd. I, Oxford 1976.

es anderweitig umfassend abgehandelt hatte. Darüber hinaus: Mochten wohl im Zuge der beginnenden Industrialisierung sich die ersten Anzeichen einer Mediatisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Grundlage ökonomischer Interessen, nicht aber menschlicher Leidenschaften abzeichnen, mochten also die gesellschaftlichen Beziehungen zunehmend zu Wirtschaftsbeziehungen zwischen Marktpartnern werden, so existierte doch noch ein nennenswert grosser Raum, wo die unmittelbare Begegnung möglich war und gepflegt wurde. Allerdings ist hinzuzufügen, dass dieser Raum der Brüderlichkeit in Smiths Augen wohl in Frage gestellt schien, andernfalls er nicht selbst die Frage nach seinen Existenzbedingungen gestellt hätte.

Wie auch immer: Die Brüderlichkeit oder – so man will – die «Moral Sentiments» waren für Adam Smith kein Unthema gewesen, wie dies eine auf den «Wealth of Nations» verkürzte Lektüre des grossen Schotten wissen will.

Wenn aber richtig ist, dass die Brüderlichkeit ein durchaus akzeptiertes Thema auch des individualistisch-liberalen ordnungspolitischen Diskurses war, dann ist zu fragen, wieso und warum es im Laufe der Zeit an oder gar über den Rand des noch Zulässigen gedrängt wurde; es ist zu fragen, warum es weitgehend zum Thema von wirren Schwarmgeistern und bigotten Gesundbetern geworden ist; es ist zu fragen, warum Brüderlichkeit als Thema in einer ordnungspolitischen Diskussion lächerlich und unernst oder aber gefährlich und subversiv wirkt, warum auch die Brüderlichkeit nicht als Orientierungsmarke der Ordnungspolitik, sondern besten- oder richtiger: schlimmstenfalls als Geräuschkulisse dient, hinter der sich weniger eingestehbare Motive und Interessen verstecken.

Einer der Gründe dürfte darin gesehen werden, dass jene Reduzierung des leidenschaftlichen Menschen zum ökonomisch interessierten Marktteilnehmer, dass die Verkürzung des «homo socialis» auf den «homo oeconomicus» als Voraussetzung in die Theorie der marktwirtschaftlichen Ordnung eingegangen ist und dass auf dieser Theorie eine ordnungspolitische Praxis entwickelt wurde, die als Ergebnis – wenigstens teilweise – jenen «homo oeconomicus» hervorgebracht hat, der als Prämisse am Anfang ihrer Theorie steht. In dem Masse wie dies der Fall ist, also die Interessen die Leidenschaften tatsächlich verdrängt haben, also auch sachvermittelte, oberflächliche und flüchtige Begegnungen an die Stelle von unmittelbaren intensiven zwischenmenschlichen Beziehungen getreten sind, ist das Thema der Brüderlichkeit in der Tat obsolet geworden. In dem Masse wie die marktwirtschaftliche Ordnung die Voraussetzungen für das Entstehen und Ausleben von «Moral Sentiments» gestört hat oder haben sollte, muss auch die Beschäftigung mit dem Thema der Brüderlichkeit als weltverlorene und realitätsvergessene Träumerei erscheinen.

Nun können aber kaum Zweifel daran erlaubt sein, dass die Menschen nicht völlig zu Wirtschaftssubjekten geworden sind. Sind sie dies nicht, dann muss eine Gesellschaftspolitik, die sich in einer auf das Wirtschaftliche beschränkten

Ordnungspolitik erschöpft, einen Teil des Problems des menschlichen Zusammenlebens verfehlen; dann mag im günstigen Fall die Versorgung der ökonomisch interessierten Wirtschaftssubjekte gelingen, die Behausung der auch emotional-leidenschaftlich engagieren Menschen in der Gesellschaft aber wird – wenigstens über mehr oder weniger weite Strecken – misslingen. Das Stichwort lautet: Entfremdung. Dass man Karl Marx und dem, was aus seiner Theorie geworden ist, kritisch gegenübersteht, ist kein hinreichender Grund, sich dem mit dem Reizwort der Entfremdung angesprochenen Problem zu entziehen²².

Wenn es aber zutrifft, dass die affektiv befriedigende Behausung des Menschen in der Gesellschaft allein über die wettbewerblich organisierte Ordnung des Marktes nicht bewerkstelligt werden kann, also – abgekürzt – die Brüderlichkeit auf dem Marktplatz weder gesucht werden soll noch gefunden werden kann, dann ist entweder der resignierte Schluss zu ziehen, dass die Brüderlichkeit halt dem Geschäft zum Opfer fallen muss oder dass um der Brüderlichkeit, der Mitmenschlichkeit willen auf die inhumane Marktwirtschaft zu verzichten ist. Anders ausgedrückt: Man kann für die Freiheit schenkende und Vereinzelung erzwingende Marktwirtschaft oder für die Geborgenheit verheissende und Gebundenheit fordernde Brüderlichkeit optieren. Es ist zu fragen, ob dies die einzig mögliche Alternative ist.

6.

Aus der Erkenntnis und Erfahrung heraus, dass der Markt zum Ausgleich ökonomischer Interessen, nicht aber zur Begegnung von Menschen taugt, dass er dies nur nach Massgabe der Existenz individueller Eigentumsrechte zu leisten in der Lage ist, dass er gleichzeitig einerseits laufend Ungleichheiten schafft und – andererseits – erreichte Positionen in Frage stellt, dass in ihm die Leistung und der Zufall, nicht aber das Bedürfnis den Verdienst bestimmen, hat man schon früh gefolgert, dass er der Ergänzung bedarf. Auf der Suche nach dieser Ergänzung traf man auf den Staat. Dies war kein Zufall, insofern andere als staatliche Kollektive wie sie die vorindustrielle Gesellschaft strukturiert hatten, zerfallen oder zur völligen Bedeutungslosigkeit herabgesunken waren. Die Folge war, dass man die individuelle Freiheit und den gesellschaftlichen Frieden, die die marktwirtschaftliche Ordnung im Rahmen ihrer Funktionstüchtigkeit gewährleistet hatte, in Frage stellte: Die Interessengegensätze, die auf dem Markt als Wettbewerb ausgetragen und konstruktiv genutzt werden konnten, traten jetzt wieder als Konflikte in Erscheinung. Die Klage über den Wohlfahrtsstaat hat hier ihren Kern. Das Auseinanderfallen von Leistung und Gegenleistung konfrontiert die Bürger im

²² Vgl. G. Kirsch, Entfremdung – der Preis der Freiheit?, in: M. Timmermann (Hrsg.), 1983: Marx, Keynes, Schumpeter, erscheint demnächst.

Staat wieder in einer Null-Summen-Situation, in der jeder nur gewinnen kann, was ein anderer verliert. Der so wieder entstandene Konflikt ist im wesentlichen ein Verteilungskonflikt, ohne dass – wie auf dem Markt – das Bemühen eines jeden, seine Wohlfahrt zu erhöhen, zur Steigerung der Wohlfahrt der Kontrahenten führt. Dem entspricht, dass die Funktionstüchtigkeit der staatlichen Institutionen in Gefahr gerät; im Gegensatz zum Markt, dessen Qualität mit steigendem Wettbewerb steigt, geraten staatliche Institutionen durch zunehmendes Konfliktpotential unter Druck, mit der Folge, dass was seit Hobbes' Tagen ein zentrales Thema der auf den Staat bezogenen Ordnungspolitik war und ist, nämlich die staatliche Willkür verhindernden und staatsbürgerliche Partizipation ermöglichenden Regeln und Verfahren, wieder in den Vordergrund des Interesses rücken.

Dass damit die Idee der Gleichheit auch an Bedeutung gewinnt, ist nicht verwunderlich: Zum einen ist die Abkehr von marktwirtschaftlichen Allokations- und Distributionsverfahren wenigstens zum Teil auf die als unerträglich empfundene Existenz von Ungleichheiten im Verteilungsergebnis zurückzuführen; dass dabei übersehen wurde, dass eine funktionierende Marktordnung Verteilungsvorteile schafft *und abschafft*, also im Zweifel eine ungleiche Verteilung, aber keine Privilegien kennt, hat zum verbreiteten Unwillen gegenüber dem marktwirtschaftlichen Verteilungsverfahren beigetragen. Zum anderen bleibt in einem kollektiven Verteilungssystem, das die reine Bedürfnisanmeldung, nicht aber den Leistungsbeitrag zum Kriterium der Ver- und Zuteilung macht, kein anderes Kriterium als das der Gleichheit, was – angesichts der Schwierigkeiten bei der Kontrolle der Bedürftigkeit – nur zu leicht zu Gleichmacherei und Gängelei führt.

Es ist hier nicht der Ort, den Einwänden und Vorwürfen gegen den Wohlfahrtsstaat im einzelnen nachzugehen; es muss der Hinweis genügen, dass mit dem wenigstens teilweisen Auszug aus dem Markt und der damit einhergehenden Entkoppelung der Wohlfahrtssteigerung des einen von der Wohlfahrtssteigerung des anderen, wieder jene Situation, in der Thomas Hobbes sich befand, erreicht ist: Die Wahl zwischen gesellschaftlichem Frieden und individueller Freiheit ist wieder unumgänglich. Der Bürokratismus des Wohlfahrtsstaates, der nicht ohne Grund als freiheitswidrig empfunden wird, stellt nichts anderes als den nicht durchgehend erfolgreichen Versuch dar, den Schwachen und Ehrlichen nicht zum Opfer des Starken und Cleveren werden zu lassen, dem Leistungsunfähigen nicht unter Hinweis auf den Leistungsunwilligen das Notwendige vorzuenthalten; es wird versucht, die durch nichts als das jeweilige Durchsetzungsvermögen begrenzten Ansprüche der einzelnen mit den durch nichts als die jeweilige Schwäche ermöglichten Beiträge der einzelnen in Übereinstimmung zu halten²³.

Ein weiteres Element hat dazu beigetragen, im Staat den dem Marktplatz überlegenen Ort der gesellschaftlichen Begegnung zu erblicken: Dem Händler, dem

²³ Vgl. *M. Janowitz, Social Control of the Welfare State*, New York, Oxford, Amsterdam 1976.

Produzenten, schlicht: dem wirtschaftenden Menschen ist selten, wenn überhaupt, die Würde zuerkannt worden, die dem «civis», dem «citoyen» angeblich eigen ist. Es lag also nahe, die – wie es hiess – auf dem Markt entfremdeten Menschen zu sich selbst zu führen, indem man sie in die Rolle des Bürgers hineinwachsen liess und das, was in den Verantwortungsbereich des Staates fiel, vermehrte. Dabei wurde übersehen, dass der «homo politicus» – so man denn von Entfremdung reden will – genau so sehr entfremdet ist wie der «homo oeconomicus». Machtinteressen wie sie im politischen System eine Rolle spielen, sind von menschlichen Leidenschaften im Zweifel genau so weit entfernt wie ökonomische Interessen; politische Freunde haben mit Freundschaft genau so viel zu tun wie Geschäftsfreunde: Nichts.

7.

So gesehen, erweist sich der in Reaktion auf tatsächliche oder vermeintliche Defizienzen der marktwirtschaftlichen Ordnung entstandene Wohlfahrtsstaat als der Ort, an dem ein geradezu aussichtsloser Kampf um die Erhaltung der individuellen Freiheit ausgetragen wird; er erscheint aber auch als der Ort, an dem jene Gleichheit, die für seine Glaubwürdigkeit sowohl bezüglich der *Ergebnisse* als auch bezüglich der *Entscheidungsverfahren* notwendig ist, in Frage gestellt ist. Gerade wegen der Schwierigkeiten bei der Ermittlung der Bedürftigkeit und der Leistungsfähigkeit, gerade weil die Kompetenzen der einzelnen, die Verwaltungsmaschine des Wohlfahrtsstaates zu ihren jeweiligen Gunsten zu beeinflussen und in Anspruch zu nehmen, unterschiedlich stark ausgeprägt sind, schafft der Staat dort, wo er Gleichheit in Aussicht stellt, Ungleichheiten²⁴. Es ist richtig, dass die Fähigkeiten der einzelnen, marktfähige Leistungen zu erbringen, ungleichmässig sind, und – entsprechend – Verteilungsungleichheiten entstehen; doch gilt auch was man – mit Hinweis auf die formale Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz – nicht selten übersehen hat: Die Fähigkeit der einzelnen, am politischen System zu partizipieren, sind ungleich verteilt; mit der Folge, dass auch hier Ungleichheiten das Ergebnis der politischen Willensbildung sind, weil die Handhabung, Nutzung und Inanspruchnahme staatlicher Umverteilungsmassnahmen wohl recht ungleichmässig erfolgt.

Verstärkt wird dieses Phänomen durch die beobachtbare Tatsache, dass der aus einer Ordnungs- in Richtung auf eine Umverteilungsinstanz mutierte Staat auch ein Verbändestaat ist: Weil die eigene Wohlfahrt durch die Beeinflussung der Redistributionspolitik des Staates (nicht aber allein oder primär durch die eigene Leistungserbringung) erhöht werden kann, lohnt sich die unter Umständen kostspielige Bildung von Zusammenschlüssen; und: Weil solche Zusammen-

²⁴ Vgl. H. L. Wilensky, *The Welfare State and Equality*, Los Angeles, London 1975.

schlüsse Druck auf den Staat ausüben, wird dieser immer mehr in die Rolle der Umverteilungsagentur gedrängt. Ein Zirkel, in dem der Wohlfahrtsstaat seine Dynamik aus seiner Eigenschaft als Verbändestaat zieht, der seinerseits dadurch an Attraktivität gewinnt, dass er ein Wohlfahrtsstaat ist. Berücksichtigt man nun, was man spätestens seit Olson weiss, nämlich dass die Interessen der einzelnen in unterschiedlichem Ausmass organisierbar sind, dann öffnet sich auch hier ein Tor, durch das die Ungleichheit ihren Einzug in das Gemeinwesen nimmt²⁵.

Bleibt in diesem Zusammenhang nachzutragen, dass die Beziehungen zwischen den organisierten Interessen in den selteneren Fällen zufriedenstellend geregelt sind, so dass auf dieser Ebene nicht selten das nicht durch Gesetz ausser Kraft gesetzte Recht des Stärkeren gilt: Eine Situation, die an den Hobbesschen Naturzustand erinnert; nur dass jetzt die Wölfe einander nicht mehr einzeln jagen, sondern in Rudeln übereinander herfallen; nur dass jetzt nicht mehr die Rettung im Leviathan gesucht werden kann: Der Staat ist selbst weitgehend zum Beuteobjekt der organisierten Interessen geworden, was nicht ausschliesst, dass seine Bürger als einzelne Gefahr laufen, ihre Freiheit an ihn zu verlieren. Darüber hinaus: Indem alle Beteiligten sich verhalten, als befänden sie sich in einem Null-Summen-Spiel, besteht die Gefahr, dass das Spiel zu einem negativen Nicht-Null-Summen-Spiel degeneriert; Mancur Olson hat in seinem jüngsten Buch in diesem Zusammenhang ausserordentlich alarmierende Thesen aufgestellt²⁶.

Es ist wenigstens einen Gedanken wert, ob die bislang geglückte Wahrung des guten Einvernehmens, d.h. die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Friedens auf die Qualität und auf die Belastbarkeit der formellen und informellen sozialen Mechanismen zum Ausgleich von Interessenkonflikten oder aber auf die bislang noch verhältnismässig geringe Intensität der Konflikte zurückzuführen ist. Mag diesbezüglich nicht jeder Pessimismus gerechtfertigt sein, so ist doch auch nicht jeder Optimismus erlaubt.

8.

Es sieht demnach – dies als Zwischenergebnis unserer Überlegungen – sehr danach aus, als habe die wenigstens teilweise Abkehr vom Markt wohl auch dazu geführt, dass die dort generierten Ungleichheiten gemildert werden können, dass dies aber erkaufte wird durch die im politischen Entscheidungsprozess wirksam werdenden Ungleichheiten der Durchsetzungs- und Anspruchsfähigkeiten. A priori gibt es keinen Grund für die Annahme, dass jene, die zur Erbringung marktgängiger Leistungen unfähig sind, für das politische Interaktionsspiel besondere Fähigkeiten

²⁵ M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, London 1965.

²⁶ Ders., *The Rise and Decline of Nations*, New Haven, London 1982.

mitbringen²⁷. Der Staat reagiert nicht auf menschliches Elend, sondern auf politischen Druck.

Gleichfalls will es scheinen, dass mit der Verlagerung des Verteilungsproblems aus dem wettbewerblich organisierten Markt in den Staat ein Konflikt entstanden ist, der in dem Masse zum Faktor gesellschaftlichen Unfriedens wird, wie er die Institutionen und Verfahren des Staates zu überfordern droht. Dieses ohnehin trübe Bild wird noch um einiges trister, wenn man in Rechnung setzt, dass das Auswechseln einer Ungleichheit gegen eine andere und die teilweise Umwandlung des wirtschaftlichen Wettbewerbs in politischen Konflikt einhergehen mit jener Einengung der individuellen Freiheitsräume wie sie für jeden, also auch den demokratischen Staat charakteristisch ist.

9.

Und die Brüderlichkeit in all dem? Während einiger Zeit mochte es scheinen, als könne der Staat ein Hort der Brüderlichkeit sein, als könne er jenen Raum abgeben, in dem die einzelnen frei von eigenem Egoismus, weil sicher des Altruismus der anderen, schenkend und entgegennehmend arbeiten und leben würden. Jeder wäre aufgehoben in, nicht ausgeliefert an einen ihn übersteigenden Zusammenhang, in dem jeder mit jedem souverän beherrschbare Beziehungen eingehen und auflösen könnte. Die utopischen Sozialisten, Karl Marx auch in seinen spärlichen Hinweisen auf das dereinst heraufkommende Reich der Freiheit haben nachhaltig zur Verbreitung dieser Vorstellung beigetragen. «Jeder nach seinen Fähigkeiten; jedem nach seinen Bedürfnissen». Das Bild entsprach in seiner Tönung dem Gefühlsüberschwang der Romantik und passte gut in eine Welt der werdenden Staaten, wie sie im 19. Jahrhundert bestand.

Die Lebensdauer des Traumes vom Staat als Brüdergemeinschaft, nicht aber als einer auf Vernunft gegründeten und begründeten Zweckveranstaltung zur friedfertigen Konfliktbewältigung freier Menschen, ist erstaunlich angesichts der durchgehend negativen Erfahrungen mit dem so missverstandenen Staat: Robespierre liess nicht trotz, sondern im Namen der «fraternité» köpfen. Die Brüderlichkeit hat im Staat in der Regel lediglich dazu gedient, über die hässliche Wirklichkeit des Zwanges den schönen Schein der Menschlichkeit auszubreiten, jenen, die den Zwang ausübten, ein gutes Gewissen zu verschaffen und jene, die ihn erlitten, um die Kraft und die Glaubwürdigkeit des Widerstandes zu bringen. Damit ist nichts gegen die Brüderlichkeit, wohl aber vieles gegen den Staat als Hort der Brüderlichkeit gesagt.

²⁷ Vgl. L. M. Milbrath, M. L. Goel, *Political Participation, How and Why Do People Get Involved in Politics?*, Chicago 1977.

Dass die Brüderlichkeit im Staat zur Maske des Zwanges werden muss, ist nicht ohne Grund: Das, was unter dem Namen der Brüderlichkeit erörtert und angestrebt wird, ist identisch mit den eingangs erwähnten Smithschen «Moral Sentiments», jenem Ernstnehmen der Belange des anderen; in der Terminologie des Ökonomen: das bewusste und beabsichtigte Aufnehmen der Wohlfahrt des anderen in die eigene Wohlfahrtsfunktion, in der vertrauensvollen Sicherheit, dass die eigene Wohlfahrt ein Element der Wohlfahrtsfunktion des Gegenüber ist. Es handelt sich – in der Sprache Martin Bubers – um die ruhige Gewissheit, im Du das eigene Ich zu finden, weil der andere im Du das eigene Ich sucht²⁸.

Die Sprache ist verführerisch; sie verleitet leicht dazu und hat oft dazu verleitet, jene Bedingungen zu übersehen, an welche die Existenz dieser Art von Beziehungen gebunden ist und die Adam Smith, menschenfreundlich und realistisch zugleich, aufgezeigt hat. Es ist eine nicht unplausible Hypothese, dass die «Theory of Moral Sentiments» in den Hintergrund gedrängt wurde, weil ihr Realismus denn doch zu störend für den ist, der sich seinen Träumen hingeben will.

Allerdings: Die Erfahrungen, die im Laufe der Zeit mit dem im Namen der Menschlichkeit und der Brüderlichkeit agierenden Staat gemacht wurden, sind dabei, den Traum zu zerstören; die Wirklichkeit holt die Idylle ein. Wir erfahren nun, dass der Staat selbst – wie jedes Kollektiv – gefühllos und amoralisch ist. Die Kategorien von gut und böse sind ihm fremd; er kann nicht einmal *unmoralisch* sein, er ist nur *amoralisch*. Er freut sich nicht über das Wohlergehen seiner Bürger, und für ihre Not hat er kein Gefühl. Der Staat ist eine Chiffre für eine Vielzahl von kodifizierten und nichtkodifizierten Beziehungen zwischen einer Vielzahl und einer Vielfalt von Individuen; eine Chiffre aber liebt nicht und kann nicht geliebt werden. Auch Hass ist ihr fremd. Die Menschen aber, die in diesem Beziehungsgeflecht interagieren, agieren und reagieren im Rahmen dessen, was Vorschrift und Gesetz, Rolle und Position ihnen vorschreiben. Entlarvend ist die Sprache: Da werden von Sachbearbeitern Fälle ohne Ansehen der Person erledigt. Selbst jene, die in den Genuss staatlicher Umsorgung kommen, werden in die limitierte Rolle des Anspruchsberechtigten gedrängt und kommen so in den Augen ihrer Umwelt, nicht selten in ihrer eigenen Wahrnehmung, um den Wert der Einzigartigkeit ihres individuellen Schicksals. Was Jacob Burckhardt wusste²⁹, wird nun – gesellschaftstheoretisch aufbereitet – neu in den Diskurs eingeführt, so etwa von Coleman³⁰. Der Staat ist selbst dort, wo er Wohltaten verteilt, unmenschlich; und dies, nicht weil die

²⁸ M. Buber, *Ich und Du*, Heidelberg 1962.

²⁹ «Es ist eine Ausartung und philosophisch-bureaukratische Überhebung, wenn der Staat direkt das Sittliche verwirklichen will . . . Das Sittliche hat ein wesentlich anderes Forum als den Staat; es ist schon enorm viel, dass dieser das konventionelle Recht aufrecht hält. Er wird am ehesten gesund bleiben, wenn er sich seiner Natur (vielleicht sogar seines wesentlichen Ursprungs) als Notinstitut bewusst bleibt». (J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Basel 1929, S. 27f).

³⁰ J. S. Coleman, *Macht und Gesellschaftsstruktur*, a.a.O.

in ihm Agierenden und Reagierenden unmenschlich wären, sondern weil die Gesetze des staatlichen Funktionierens ihnen jene Menschlichkeit nicht erlauben, die im Eingehen auf die individuell-spezifischen Anliegen des anderen besteht³¹.

Es ist in diesem Zusammenhang eine höchst interessante Erscheinung, dass selbst Marxisten, denen man gemeinhin nicht eine besonders ausgeprägte Kollektivfeindlichkeit nachsagen kann, ab und zu Zweifel darüber kommen, ob Grosskollektive, etwa der Staat, jenen Zustand brüderlicher Gemeinschaft herbeizuführen in der Lage sind, den sie in dem marktwirtschaftlich organisierten Kapitalismus vermissen. So läuft André Gorz *«Adieux au prolétariat»*³² nicht nur auf die Anklage hinaus, die Marktwirtschaft verhindere die brüderliche Begegnung des Menschen mit dem Menschen, es ist auch der Abschied von der Vorstellung, ein sozialistischer Staat könnte die Bedingungen schaffen, in denen sich die *«Moral Sentiments»* entfalten. André Gorz führt sich und seinen Leser zu der Einsicht: Jener Entfremdung, die er in der Marktwirtschaft feststellt, lässt sich in der Verstaatlichung kein Ende bereiten. Das Ergebnis einer solchen Politik ist allenfalls, dass eine Art der Entfremdung gegen eine andere Art der Entfremdung eingetauscht wird.

Es ist wohl kein Zufall, dass gerade in dem Augenblick – eben jetzt – wo zum ersten Mal seit hundert Jahren auch bei den Gegnern der marktwirtschaftlichen Ordnung die Hoffnung schwindet, durch und über den Staat einen solidarischeren, brüderlicheren Umgang der Menschen untereinander zu erreichen, das Thema der Brüderlichkeit in der politischen Diskussion erscheint, und zwar losgelöst von jeglichen institutionellen und organisatorischen Überlegungen, losgelöst insbesondere von jeder Hoffnung auf den Staat; insofern ist der antistaatliche Affekt, den man selbst bei ins Parlament gewählten Vertretern dieser oder jener Gruppierung im nahen Ausland feststellen kann, von symptomatischer Bedeutung.

In einem weiteren Punkt noch ist die Hypostasierung der Brüderlichkeit, der Konvivialität, der Solidarität – diese Vokabeln sind austauschbar – von Interesse. Jene, die sich zu ihr als Wert bekennen, tendieren zu ihrer Verabsolutierung; d. h. so wie nicht nach den institutionell-organisatorischen, sozialen und psychologischen Voraussetzungen ihrer Realisierung gefragt wird, so wird nicht danach gefragt, in welchem – komplementären oder konfligierenden – Verhältnis sie zu den anderen Elementen des republikanischen Dreiklangs *«Liberté, Egalité, Fraternité»* steht.

³¹ Vgl. G. Kirsch, K. Mackscheidt, Ph. Herder-Dorneich, W. Dettling, *Jenseits von Markt und Macht. Eine Ordnung für den Menschen*, Baden-Baden 1982.

³² A. Gorz, *Adieux au prolétariat. Au delà du socialisme*, Paris 1980.

Diese Einseitigkeit findet allerdings ihre Entsprechung in der Unbedingtheit, mit der die Protagonisten der «Liberté» mehr Markt und weniger Staat, die Verteidiger der «Egalité» weniger Marktautomatismus und mehr Staatsinterventionismus fordern: Thatcher vs. Mitterrand. Die ordnungspolitische Diskussion der Gegenwart weist insofern bisher ungewohnte Züge auf, als die Elemente, die unter den Chiffren von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit seit mehr als zweihundert Jahren als Gestaltungsprinzipien der Republik galten, sich gleichsam verselbständigt haben; sie treten immer häufiger, jedes einzelne ohne Bezug, nicht selten in schroffer Frontstellung zu den beiden anderen auf.

Selten sind das Prinzip der Freiheit, das Prinzip der Gleichheit und das Prinzip der Brüderlichkeit mit jener konzessionslosen Schärfe vertreten worden, wie das heute der Fall ist. Der Grund hierfür dürfte darin liegen, dass – wie selten zuvor – das Gefühl verbreitet ist, dass alle drei gefährdet sind, dass die individuelle Freiheit verspielt und der gesellschaftliche Friede gefährdet, die Gleichheit nicht erreicht und die Brüderlichkeit verfehlt werden kann. Die Heftigkeit und die Einseitigkeit, mit denen die einzelnen Prinzipien vertreten und verteidigt werden, die Intoleranz, mit der die Protagonisten in der Auseinandersetzung auftreten, wären somit ein Anzeichen für deren ordnungspolitische Orientierungslosigkeit.

Ein Gutes hat allerdings die Härte und die Schärfe des gegenwärtigen ordnungspolitischen Diskurses: Die möglichen Positionen werden geklärt; in Reinkultur gibt es deren drei; nach dem Gesagten sind sie leicht zu charakterisieren³³.

Der individualistische Liberalismus: Er geht von einer tiefen Skepsis gegenüber den intellektuellen und affektiven Fähigkeiten des Menschen aus: Der einzelne kann und will sich bestenfalls um seine eigenen Angelegenheiten und die seiner unmittelbaren Nächsten kümmern; für mehr ist sein Verstand zu borniert und sein Herz zu eng. Doch wird jeder einzelne dieser ach so begrenzten, doch einzigartigen Menschen zum Massstab jeden menschlichen Handelns gemacht. Entsprechend gilt auch nur jener Ordnungsentwurf als realistisch und vertretbar, der dem Einzelnen die Verantwortung für sich und seine direkte Umgebung zuschreibt, ihn aber nicht für die vielen Entfernten und schon gar nicht für das grosse Ganze in die Pflicht nimmt. Entsprechend liegt der Akzent des individualistischen Liberalismus auf den Grundfreiheiten, d. h. auf der Sicherung jener Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen unter allen Umständen erhalten bleiben müssen, auf der Festigung jener «sanctuaries», in die sich der einzelne vor den Zugriffen Einzelner und des Staates in Sicherheit bringen kann.

³³ Vgl. G. Kirsch, Ordnungspolitik zwischen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, in: Neue Zürcher Zeitung, 26./27.2.1983, Nr. 48/S. 35.

Der kollektivistische Sozialismus: In ihm macht die Skepsis gegenüber den Fähigkeiten des Menschen einem soliden Glauben insbesondere an die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen Platz; im Prinzip ist vieles, wenn nicht alles machbar. Entsprechend tritt an die Stelle der liberalen Suche nach einer die Fähigkeiten des Menschen nicht überfordernden Ordnung die Idee des Planes und des Interventionismus. Dabei soll der Einzelne als Gesellschaftsmitglied – unter dem Stichwort der sozialen Verpflichtung – für das Ganze in die Verantwortung genommen werden, dafür aber der unmittelbaren Verantwortung für sich und die ihm Nahestehenden insofern enthoben sein, als er – wie alle übrigen – in dem grossen Ganzen, in dem er eingebunden, auch aufgehoben ist. Im kollektivistischen Sozialismus sind nicht Leistung und Gegenleistung miteinander verbunden; vielmehr entsprechen sich hier Beitrags- bzw. Steuerzahlungen und mehr oder weniger spezifizierte Anrechte auf Kollektivleistungen.

Nicht der Tausch ist im Sozialismus das primäre Begegnungsmuster zwischen den Menschen, sondern die Macht, der Zwang von oben und – im günstigen Fall – die Partizipation von unten. Es ist also nur folgerichtig, dass hier die Frage nach der Gesellschaftsordnung mit dem Entwurf einer Ordnung der staatlichen Institutionen und Verfahren beantwortet wird. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als im Sozialismus der Akzent auf den sozialen Grundrechten liegt, also auf jenes Niveau abgestellt wird, unter das bei allen Gesellschaftsmitgliedern die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse nicht fallen soll: und zwar auch dann nicht, wenn alle zwangsweise zur Finanzierung dieses Niveaus bei jenen herangezogen werden, die dazu durch die eigene Leistung nicht fähig bzw. nicht bereit sind. Für diese Betonung der sozialen Grundrechte ist ein stark egalitäres Element charakteristisch.

Dies und die Vorstellung, dass den einen genommen werden muss, damit den anderen gegeben werden kann, erklären, warum hier der Konflikt, nicht aber der Wettbewerb, im Vordergrund steht. Man erkennt hier ohne Mühe eine Problemsituation wie jene, vor der Hobbes gestanden hatte. Insofern ist der Sozialismus weniger neu als er sich selbst versteht; seiner Logik nach ist er nicht nach-, sondern vorliberal.

Der gemeinschaftsorientierte Sozialismus: Es handelt sich hier um ein über die frühen Sozialutopien und die katholische Soziallehre tradiertes Konzept, das in der Gegenwart – unter dem Impuls der Alternativen – in mehr oder weniger grossen Teilen der Öffentlichkeit eine nicht unbeträchtliche Resonanz findet. Hier wird der Mensch wohl nicht in seinen intellektuellen, wohl aber in seinen affektiven, insbesondere in seinen Liebes- und Hingabefähigkeiten ausserordentlich hoch eingeschätzt. Der Einzelne soll nicht nur in der Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern auch in der Bedürfnisbefriedigung der anderen seine Wohlfahrt suchen wollen und finden können. Der Einzelne kann und will für sich und für alle ihm zu Nächsten gewordenen Menschen Verantwortung tragen; und da alle ihm zu

Nächsten und er allen zum Nächsten geworden, entfällt die Verpflichtung für ein jetzt entschwundenes soziales Ganzes. Nicht Leistung und Gegenleistung, nicht Beitrag und Anrecht, sondern gegenseitige Anmutung und Zuwendung kennzeichnen das Geflecht der sozialen Beziehungen, die sich weder als Tausch- noch als Machtrelationen beschreiben lassen, sondern als die Hingabe und das Annehmen von Geschenk und Gegengeschenk.

Der Einzelne ist hier weder nur für sich selbst verantwortlich, noch steht er in der Pflicht für das grosse Ganze; vielmehr ist er in der zwischenmenschlichen Solidarität aufgehoben, und diese ist weder das Ergebnis eines analytisch begreifbaren Ordnungsentwurfs liberalen Zuschnitts noch das Resultat interventionistischer Planung, sondern die Frucht gelebter Spontaneität. Auch stehen hier nicht die als bürgerlich diskreditierte Freiheit und die als kollektivistisch abgelehnte Gleichheit im Zentrum des Denkens und Fühlens, sondern die Brüderlichkeit. Hiermit in Übereinstimmung ist die Vorstellung, dass eine Gemeinschaft von Brüdern keiner Ordnung bedarf, also die Wettbewerbspolitik der Liberalen und die Institutionen und Verfassungspolitik der Sozialisten überflüssige Antworten auf schlecht gestellte Fragen sind, auf Fragen, die nur deswegen unausweichlich sind, weil man – völlig überflüssigerweise – den Menschen in die Rolle des Wirtschaftssubjektes, des Anbieters bzw. des Nachfragers, kurz: des «bourgeois» oder aber in jene des «animal politique», des «citoyen» hineingezwungen hat.

Es ist festzuhalten: Der individualistische Liberalismus, der kollektivistische Sozialismus, der gemeinschaftsorientierte Solidarismus stehen – jeder für sich – für eines der Prinzipien, die in der Tradition der politischen Kultur des Westens zusammen eine Rolle spielen. In ihrer jeweiligen Einseitigkeit laufen sie auf eine Ökonomisierung der Gesellschaft, auf eine Etatisierung der Gesellschaft oder aber auf die völlige Entökonomisierung und auf die völlige Entetatisierung hinaus. Keiner dieser drei Entwürfe liefert für sich allein eine tragbare Ordnung für das menschliche Zusammenleben. Wie sie zusammenzufügen sind, ist eine vorerst offene Frage. Die Auseinandersetzung hat gerade erst den Punkt erreicht, an dem in aller Klarheit sichtbar wird, aus welchen Elementen eine Ordnung zusammengesetzt sein muss; die ordnungspolitische Diskussion sollte jetzt eigentlich wieder jene Ebene erreichen können, auf der sie die Klassiker angesiedelt hatten, nämlich dort, wo Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gleichermassen wichtige Richtpunkte sind.

Literaturverzeichnis

- Bottomore, T. B.*, Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems, München 1966.
- Buber, M.*, Ich und Du, Heidelberg 1962.
- Burckhardt, J.*, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Basel 1929.
- Burckhardt, J.*, Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart 1966.
- Coleman, J. S.*, Macht und Gesellschaftsstruktur, Tübingen 1979.
- Fairfield, R. P.* (ed.), The Federalist Papers, 2. Aufl., New York 1966.
- Gorz, A.*, Adieux au prolétariat. Au delà du socialisme, Paris 1980.
- Hayek, F. A. v.*, Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung, in: Ordo, Bd. XVIII, 1967, S. 11–33.
- Hayek, F. A. v.*, Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1971.
- Hirschman, A. O.*, The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph, Princeton 1977.
- Hobbes, Th.*, Leviathan, in: *Molesworth, W.* (Hrsg.), The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, 2. Aufl., London 1840.
- Hoeffe, O.*, Widersprüche im Leviathan: Zum Gelingen und Versagen der Hobbesschen Staatsbegründung, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes: Anthropologie und Staatsphilosophie, Freiburg, Schweiz 1981, S. 113–42.
- Janowitz, M.*, Social Control of the Welfare State, New York, Oxford, Amsterdam 1976.
- Kirsch, G., Mackscheidt, K., Herder-Dorneich, Ph., Dettling, W.*, Jenseits von Markt und Macht. Eine Ordnung für den Menschen, Baden-Baden 1982.
- Kirsch, G.*, Das Recht auf dies und das Recht auf das. Soziale Grundrechte und liberale Ordnungspolitik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.1.1982, Nr. 13, S. 13.
- Kirsch, G.*, Ordnungspolitik zwischen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, in: Neue Zürcher Zeitung, 26./27.2.1983, Nr. 48, S. 35.
- Kirsch, G.*, Entfremdung – der Preis der Freiheit?, in: Timmermann, M. (Hrsg.), 1983: Marx, Keynes, Schumpeter, erscheint demnächst.
- Macpherson, C. B.*, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt/M. 1967.
- Milbrath, L. M., Goel, M. L.*, Political Participation. How and Why Do People Get Involved in Politics? Chicago 1977.
- Mill, J. S.*, Principles of Political Economy, 1848.
- Montesquieu, Ch. L.*, De l'esprit des lois, Vol. 1–5, Paris 1803.
- Müller, J. B.*, Liberalismus und Demokratie, Stuttgart 1978.
- Olson, M.*, The Logic of Collective Action, Cambridge, London 1965.
- Olson, M.*, The Rise and Decline of Nations, New Haven, London 1982.
- Ortega y Gasset, J.*, Der Aufstand der Massen, Reinbek b. Hamburg 1962.
- Rousseau, J. J.*, Du contrat social, Paris 1963.
- Rüstow, A.*, Zwischen Kapitalismus und Kommunismus, in: Ordo, Bd. II, 1949, S. 100–169.
- Sabine, G. H.*, A History of Political Theory, 3. Aufl., London, Toronto 1960.
- Smith, A.*, The Theory of Moral Sentiments, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Bd. I, Oxford 1976.
- Smith, A.*, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Bd. II, Oxford 1976.
- Tocqueville, A. de*, De la démocratie en Amérique, Oeuvres Complètes, Bd. 1, Paris, 1951.
- Wilensky, H. L.*, The Welfare State and Equality, Los Angeles, London 1975.

Zusammenfassung

Ordnungspolitik zwischen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

In dieser Studie wird die gegenwärtige ordnungspolitische Auseinandersetzung als der vorläufige Endpunkt eines Diskurses dargestellt, der mit der Hobbesschen Aufhebung der individuellen Freiheit um der Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens einsetzt, mit den vorliberalen Verfassungstheoretikern in Richtung auf die Betonung der Gleichheit weitergeführt wurde und im klassischen Liberalismus eine Synthese von gesellschaftlichem Frieden und individueller Freiheit, unter Hintansetzung des Gleichheitsprinzips anbot. Die Versuche der jüngeren Gegenwart, das egalitäre Element wieder einzubringen, werden als Gefahr sowohl für die individuelle Freiheit als auch für den gesellschaftlichen Frieden und als Ursache neuer Ungleichheiten analysiert. Der Ökonomisierung der Gesellschaft durch eine einseitig marktwirtschaftlich orientierte Ordnungspolitik und der Etatisierung der Gesellschaft in einem wohlfahrtsstaatlich-interventionistisch ausgerichteten Ordnungskonzept werden die ordnungsfremden Vorstellungen einer der Brüderlichkeit verpflichteten Gesellschaft gegenübergestellt.

Résumé

Politique de l'ordre entre liberté, égalité, fraternité

Cette étude analyse, à partir de l'histoire des doctrines économiques et politiques, les rapports difficiles et complexes entre les concepts de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Le débat actuel sur l'ordre économique et social est interprété comme la phase provisoirement finale du discours théorique inauguré par Thomas Hobbes, continué par les penseurs classiques de la période prélibérale de Montesquieu à Rousseau, développé par les classiques de Smith à Mill, animé par Marx et enrichi par les utopistes de tout bord.

Summary

Economic policy and liberty, equality, solidarity

This paper analyses the complex and uneasy relations between the concepts of liberty, equality and fraternity. The contemporary discussion about the economic and social order is seen as the provisional final phase of a debate that started with Hobbes' *Leviathan*, was continued by the preliberal constitutionalists and brought to a climax by the liberal classics, a debate that was animated by Marx and enriched by all kinds of utopians.