

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	7 (1960)
Artikel:	Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik
Autor:	Utz, Arthur-Fridolin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761469

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik

Neuorientierung an der Sozialphilosophie

Je näher wir die Gesetze, welche die Wirtschaft einer freien Gesellschaft beherrschen, kennen, um so mehr fühlen wir das Bedürfnis nach einer Konzeption, um diese Gesetze richtig zu handhaben. Da und dort ist diese Konzeption schon so weit gediehen, daß man überhaupt das Denkschema verläßt, welches einstens bei der Gründung der freien Wirtschaft Pate gestanden hat. In der Erkenntnis, daß der Liberalismus, der an der Wiege der freien Wirtschaft stand, eine falsche Philosophie ist, versucht ein nicht unbedeutender Teil moderner Wirtschaftspolitiker, einen völlig neuen Weg zu gehen, der nicht Kapitalismus und nicht Kommunismus sein soll, aus der Überzeugung, daß eine neue Doktrin auch ein anderes Wirtschaftssystem schaffen müsse. Die Frage ist aber die, ob man nicht doch zuerst untersuchen sollte, wo d. h. an welchem systematischen Ort die Freiheitsgedanken des Liberalismus eine legitime Heimat haben könnten. Denn so unwahr kann der Liberalismus, vor allem der Neoliberalismus auch wieder nicht sein, da sich immerhin philosophisch begabte und ethisch hochstehende Persönlichkeiten für ihn entschieden haben.

Die Entwicklung der sozialen Frage ging, abgesehen von den typisch weltanschaulichen Einflüssen, unphilosophisch vor sich. Am Anfang stand der Erfolg oder Mißerfolg eines wagnisvollen Versuches. Bei Mißerfolg überdachte man die Mittel der Abhilfe. Die systematisch-philosophische Begründung der neuen Wirtschafts- und Sozialpolitik, die zugleich auch die Begründung des vorherigen Mißerfolges sein sollte, war daher mehr Nachkonstruktion als eigentliche Basis der wirtschafts-

politischen Maßnahmen. Darum müssen wir uns z. B. ernstlich darüber Rechenschaft geben, ob die augenblickliche Umstellung der neoliberalen Wirtschaftspolitik auf eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik nicht einfach eine philosophische Plakette ist für einige interventionistische Maßnahmen, die sich aus sozialpolitischen und vor allem politischen Rücksichten als notwendig erweisen. Damit soll keineswegs über die Neuorientierung der Wirtschaftspolitik des einen oder andern Landes abfällig geurteilt werden. Es gehört nun einmal zum Wesen der Ethik – und die philosophische Grundlegung der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist eine ethische, nämlich sozialethische Frage –, daß sie ihre Prinzipien aus den vielen, im tatsächlichen Leben spontan sich bildenden Werturteilen sammelt. Es ist dann Aufgabe des Sozialethikers, diese vielen Werturteile zu sammeln und systematisch zu ordnen.

Das soll im folgenden versucht werden. Wir müssen uns einmal vom Alltag trennen und das Normengebilde, welches die Gesellschaft prägt oder prägen sollte, *in sich* betrachten. Es ist dies die Frage nach der *Gesellschaftsdoktrin*. Dann haben wir die Verwirklichungsmöglichkeit dieser Wertwelt zu überlegen. Das ist das Problem des *Gesellschaftssystems*. Von hier aus dringen wir in drei Ordnungen vor: in die wirtschaftliche, die soziale und die politische Ordnung. Hier leuchten dann jene Fragen wieder auf, die uns im wirtschafts- und sozialpolitischen Alltag so ernst beschäftigen.

Doch hat diese sozialphilosophische Systematisierung einen schweren Haken: ein Stück Weltanschauung. Es ist dabei in keiner Weise an eine Glaubensüberzeugung gedacht, aber immerhin an eine Grundauffassung der Ethik, die wohl rational ist, aber geschichtlich doch durchaus die Signatur des christlichen Abendlandes trägt. Es geht dabei um die entscheidende Frage: anerkennen wir ein Gesellschaftsbild, das nicht vom Menschen geschaffen, sondern ihm aufgetragen worden ist, da er nicht der Schöpfer seiner sozialen Natur sein kann? Um also keine Täuschung über die letzten und tiefsten Fundamente einer am Menschenbild orientierten Wirtschafts- und Sozialpolitik aufkommen zu lassen, werden zunächst diese sogen. weltanschaulichen Voraussetzungen besprochen: *die ethischen Grundlagen der Gesellschaftsdoktrin*¹.

¹ Die Darstellung der Grundlagen der Ethik und Sozialethik ist hier auf das Äußerste zusammengedrängt. Wer mehr sucht, lese die entsprechenden Kapitel in meiner « Sozialethik », Band I (Heidelberg 1958) nach. Die Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus ist im Hinblick auf die Veröffentlichung von E. E. Nawroth (vgl. Fußnote 9) ebenfalls nur angedeutet.

I. Die ethische Grundlegung der Gesellschaftsdoktrin

Zum Begriff der Ethik

Unter Ethik hat man die Gesamtheit jener Normen zu verstehen, welche sich dem einzelnen Bewußtsein als verpflichtend auferlegen. Soll eine Ethik echt sein und sich nicht nur etwa in einem Bewußtsein psychologischer Natur erschöpfen, dann muß man annehmen, daß dieses Verpflichtetsein von irgendwoher kommt, d. h. eine persönliche, verpflichtende Autorität voraussetzt. Einzig in diesem Sinne ist der Charakter der Verpflichtung voll und ganz gewahrt. Verlegt man dagegen die Verpflichtung in das persönliche Bewußtsein des einzelnen, dann sieht man nicht ein, warum der Mensch sich nicht über die « Eigen-Verpflichtung » erheben, also sich selbst zur Norm machen könne.

In diesem Sinne ist der Begriff der sogenannten absoluten Norm zu verstehen : eine Norm, die sich unbedingt aufdrängt und eine rückhaltlose Unterwerfung fordert. Das « absolut » ist also zuallererst im Sinne der über dem Menschen stehenden Autorität aufzufassen. Nur in dieser Weise ist die Norm dem Zugriff des Menschen entrückt.

Man könnte allerdings die Meinung äußern, das Absolute der Normen bestände in der naturhaften und spontanen Art und Weise, wie sie sich dem menschlichen Bewußtsein aufdrängen. Allerdings gehört diese psychologische Seite ebenfalls zum Absoluten der Normen. Jedoch ist sie nur eine Konsequenz der Absolutheit der Normen als solchen. Würde sich der Absolutheitsanspruch in der naturhaften Spontaneität erschöpfen, dann wäre nicht einzusehen, warum wir von Ethik und nicht von Naturwissenschaft sprechen.

Im christlichen Denken wird dieser Sachverhalt sehr einfach ausgedrückt. Die Absolutheit der Normen kommt aus dem absoluten Gebot eines Schöpfertgottes. Da aber die Normen niemals eine echte Ethik zu konstituieren imstande wären, wenn sie nicht zugleich auch im Menschen, d. h. in dessen Bewußtsein inkarniert wären, ergibt sich für das christliche Denken die Notwendigkeit, die sittliche Veranlagung des Menschen mit dem Gebot des Schöpfers zur Einheit zu verbinden. In diesem Sinne haben die Alten das sittliche Bewußtsein des Menschen als eine « Partizipation des göttlichen Intellektes » bezeichnet.

Doch ist diese Fundierung des sittlichen Wesens des Menschen in der Metaphysik heute wohl nicht mehr modern. Vielleicht überfordert

sie unsere zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialpolitiker. Man möge aber dann doch soviel zugestehen, daß die ethischen Normen nicht aus dem freien Willen des Menschen stammen, sondern ein unabweisbares Soll darstellen, welches die Freiheit bindet. Es gibt in der inneren Erfahrung des Menschen gewisse Tatsachen, die untrüglich auf einen naturhaften sittlichen Imperativ hinweisen. Jeder von uns empfindet im Innern seiner Seele die unwahre Aussage als etwas Verwerfliches. Und wir sind uns ebenso bewußt, daß diese Verwerflichkeit einem wirklichen Verbot gleichkommt. Es bedeutet darum nicht nur Dummheit, dagegen zu handeln, sondern auch innere Schande.

Die Gleichheit der Gewissensanlage in allen Menschen

Daß die Gewissensanlage im Menschen überall die gleiche ist, wird von vielen Wissenschaftlern bestritten, wird aber von den Praktikern, vor allem von den Juristen, als selbstverständlich angenommen, sonst hätten die Kriegsverbrecher keinen Richter. Die Soziologen meinen, die Gleichheit im Gewissensspruch röhre von der sozialen Erziehung her. Anderseits ist gerade heute in der völligen Verwirrung der sittlichen Begriffe eine Tatsache auffallend, nämlich die allgemeine Überzeugung, daß bestimmte Vergehen eigentlich von jedem Menschen als wirkliche Verbrechen erkannt werden müßten. Selbst in den Menschenfressern setzt man noch ein solches Gewissen voraus, das seiner natürlichen Anlage gemäß eines Tages die von ihnen geübte Tötung von Menschen als ein Verbrechen bezeichnen muß. Wenngleich es wahr ist, daß auf internationaler Ebene, d. h. in der Außenpolitik, das Prinzip der Selbstrettung vordringlich ist und somit gemeinsame sittliche Ordnungsge setze außer Kurs gesetzt werden, so wird man doch bei allen internationalen Gesprächen ohne die gemeinsame Gewissensanlage nicht auskommen. Wenn in einer internationalen Abrüstungskonferenz sämtliche Teilnehmer das grundsätzliche Werturteil über die Verwerflichkeit des Krieges ausschalten, wird jedes Diskutieren zwecklos, denn der Existenzdrang des einzelnen Partners allein, ohne jede Einbeziehung einer natürlichen Sittlichkeit wird nie die Garantie für die Einhaltung eines Paktes geben können.

Die natürliche-sittliche Anlage als soziale Ordnungsnorm

Um zu einer wirklichen Sozialethik, d. h. zu einer Gesellschafts konzeption zu gelangen, bedarf es nicht nur der gleichen sittlichen An

lagen in jedem Menschen, vielmehr muß dieses sittliche Empfinden, das sich in jedem Menschen naturhaft im Gewissensspruch äußert, auch gleiche Normen für das Zusammenleben aufstellen. Ohne gemeinsame *Ordnungsideen* läßt sich keine Gesellschaft aufbauen. Zumindest müssen diese an höchster Stelle existieren, wo mit autoritativer Wirksamkeit das Gesellschaftsganze gelenkt wird, d. h. im Autoritätsträger, wenn die Gesellschaftsglieder von sich aus gleiches Ordnungsdenken und gleiches Ordnungswollen nicht aufbringen können.

Wenn es aber nicht nur eine natürliche *Sittlichkeit*, sondern auch ein natürliches *Recht* geben soll, dann müssen wir notwendigerweise voraussetzen, daß die sittliche Anlage eines jeden Menschen nicht nur gleiche Normen für das persönliche Verhalten, sondern auch für das Zusammenleben miteinbegreift.

Die entscheidende Frage ist nun diese : kann man in der Erfahrung solche gemeinsamen naturgegebenen und spontanen Ordnungsurteile in den Menschen nachweisen ? Greifen wir auf das Beispiel der Lüge zurück. Es ist jedem Menschen klar, daß die unwahre Aussage nicht nur seiner individuellen sittlichen Verantwortung widerspricht, sondern zugleich auch einen Mißbrauch am Mitmenschen bedeutet. Und ebenso leuchtet allen Menschen ohne weiteres ein, daß ohne Wahrhaftigkeit eine Gesellschaft nicht bestehen kann. Aus diesem Grunde genießt die ausdrückliche Bekräftigung der Wahrheitsaussage, d. h. der Eid, gesteigerte Wertschätzung. Hierbei ist es belanglos, ob der Eid die Form einer göttlichen Anrufung erhält, wenn er nur den Willen ausspricht, im Falle der Unwahrhaftigkeit schwerste Sanktion zu übernehmen.

Die gesellschaftliche Reaktion gegen Parasyten, welche das Zusammenleben der Menschen nur für ihre eigenen Zwecke ausnützen, ist einmütig. Also auch hier liegt offenbar ein gemeinsames Ordnungsdenken vor.

Im Anblick eines offenkundigen Ungleichgewichtes innerhalb der Gesellschaft, etwa der Vereindung eines Teiles des Gesellschaftsganzen, äußert sich das Wertempfinden eines jeden durch die entsprechende Empörung gegen jene, welche dieses Elend hätten verhindern können und müssen. Und in diesen selbst erwacht infolge des Lärmes der Verelendeten das Gewissen, ungerecht gehandelt zu haben. Selbst dort, wo es sich nicht um menschliches Verschulden, sondern um eine Naturkatastrophe handelt, welche das Massenelend hervorgebracht hat, reagiert das menschliche Gewissen in Form der solidaren Hilfeverpflichtung gegenüber den Geschädigten, und zwar über alle nationalen Grenzen hinweg.

Eine aufmerksame Analyse des sittlichen Bewußtseins des Menschen kann um die Feststellung nicht herumkommen, daß es im Menschen a priori geltende Ordnungsvorstellungen gibt, die nicht nur dem einzelnen Individuum und seiner sittlichen Vollendung gelten, sondern auch der Gesamtheit der Gesellschaftsglieder. Es handelt sich also um echte soziale Normen, d. h. um solche Normen, die sich zunächst an das Ganze richten und vom Ganzen erst an den einzelnen. Nur in dieser Weise ist eine Gesellschaftskonzeption denkbar.

Die Art und Weise der Gewinnung dieser Normen ist allerdings ein schweres Problem, das in die Rechtsphilosophie gehört ².

Man kann nicht genug Wert auf die Feststellung legen, daß die sozialen Normen die Gesellschaft als Ganzes im Auge haben, diese also von oben her formen, somit nicht etwa nur ein Resultat des Normendenkens der vielen Gesellschaftsglieder sind. Die sozialen Normen sind Strukturgesetze der Gesellschaft, die gelten, bevor der einzelne sich in Freiheit für sie entscheidet. Sie integrieren a priori das Individuum im Ganzen. Sie sind also « grundsätzlich » nicht von der freien Meinungsäußerung des Individuums bestimmt. Allerdings sehen diese Normen nicht von der menschlichen Person und ihrer Freiheit ab. Die menschliche Personwürde ist in den sozialen Normen ebenso a priori enthalten, wie diese auch für das Individuum als Glied des Ganzen gelten.

Liberalismus und Neoliberalismus sehen in der Annahme von a priori geltenden Ordnungsnormen die Gefahr der Diktatur. Doch hat diese Konzeption mit Totalitarismus und Diktatur noch nichts zu tun. Nur jenes soziale Ordnungsdenken ist totalitär, das in seiner Gemeinschaftsvorstellung, d. h. in seiner Gemeinwohlidee die echte Menschenwürde mißachtet. Und nur jene soziale Lenkung ist diktatorisch, welche den freien Gewissensentscheid als sozialen Wert negiert. Es kommt also ganz darauf an, was man in das Gemeinwohl als allgemein gültigen Wert des persönlichen Wesens aufnimmt. Gegen den Liberalismus und Neoliberalismus ist festzuhalten, daß das Gemeinwohl a priori die einzelnen Gesellschaftsglieder integriert, also nicht erst das Resultat ihrer freien Äußerungen abwartet.

² Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Bd. II : Rechtsphilosophie (in Vorbereitung), Heidelberg, Kerle-Verlag.

II. Die Gesellschaftsdoktrin

Das entscheidende und zugleich schwierige Problem der Sozialethik besteht nun darin, in streng logischer Folge und zugleich mit großem Wirklichkeitssinn den Weg von den universalsten Normen des Gesellschaftslebens bis in die konkrete Formulierung hinein zu finden. Den Gedankengang etwas vorwegnehmend, können wir auch sagen : Es handelt sich um die Umformung der *Gesellschaftsdoktrin* in ein *Gesellschaftssystem*.

Zum Begriff der Gesellschaftsdoktrin

Die beiden Ausdrücke *Gesellschaftsdoktrin* und *Gesellschaftssystem* werden zwar oft unterschiedslos gebraucht. Auf terminologische Spitzfindigkeiten gehen wir hier nicht ein. Wichtiger ist, von der Sache her an die Begriffswelt heranzutreten. Die sachbegründete Unterscheidung zwischen *Gesellschaftsdoktrin* und *Gesellschaftssystem* ergibt sich, wenn man sorgfältig die Etappen verfolgt, welche unser Erkennen von den höchsten Normenvorstellungen bis in die konkrete Wirklichkeit hinein durchschreitet.

Derjenige, der ethisch denkt, stellt als erstes die Frage, welches die gemeinsamen Werte sind, die wir im Zusammenleben zu erringen trachten. Er sieht darum im Gemeinwohl ein hohes Gut, das wir zwar niemals ganz verwirklichen, dem wir aber doch zustreben müssen, wenn wir unser Gemeinschaftsleben überhaupt sinnvoll gestalten wollen. Sind diese Werte wirklich nicht nur die Frucht einer Volksbefragung, sondern die Freiheit des einzelnen a priori bindende Forderungen, dann wird man ohne weiteres erkennen, daß sie nicht nur ein Ideal darstellen, welchem zuzustreben für den einzelnen lobenswert ist, sondern echte Gemeinschaftsaufträge, die von vornherein das Ganze der Gesellschaft prägen, also Rechtsprinzipien sind, d. h. Normen, welche der Gesellschaft eine bestimmte Struktur verleihen. Es handelt sich also nicht nur um sogenannte rein «moralische» Normen.

In der sowjetischen Gesellschaftsphilosophie haben die *Gesellschaftsnormen* nicht juristischen Charakter. Dort ist das Recht erst die nächste Etappe, die nach der Ideologie kommt. Das Recht ist von der Ideologie derart getrennt, daß am Ende der gesellschaftlichen Entwicklung nur noch die Ideologie, nicht mehr das Recht übrigbleibt.

Man hat die Annahme von a priori geltenden Gesellschaftsnormen mit der Utopie vergleichen wollen. Die grobe Unkorrektheit dieser Auffassung müßte aber jedem klar sein, der Normen von Idealbildern zu unterscheiden vermag. Die Utopie spricht immer von einer konkreten Gesellschaft, die nach bestimmten, eigenwillig geformten Traumwünschen idealisiert wird. Das Gemeinwohl ist als sozialer Wert und soziales Strukturgesetz keine konkrete Gesellschaftsvorstellung, sondern vielmehr ein Hinweis, wie Gesellschaft orientiert sein müsse.

Das Gemeinwohl als Summe aller jener Werte, die der Gesellschaft ein bestimmtes Gepräge geben, wird erfaßt in der *Gesellschaftsdoktrin*. Die Gesellschaftsdoktrin ist also ein Normenganzes, das über aller Zeit steht, das aber in die Realität hineinweist, bestimmte Orientierungen gibt und dennoch keine praktisch greifbare Formulierung dessen ist, wie eine *hic et nunc* gegebene Gesellschaft gestaltet sein muß. Wir brauchen das schon anderswo³ Gesagte hier nicht mehr zu wiederholen, daß die gesellschaftlichen (wie überhaupt die ethischen) Prinzipien keine Schablonen darstellen, die man in einfacher Anwendung auf die Wirklichkeit aufkleben könnte.

Die Gesellschaftsdoktrin befindet sich auf dem höchsten Grade des Normendenkens. Es wird dabei noch in keiner Weise an die andere Seite gedacht, die bei der Verwirklichung mitspricht, nämlich an die Reaktion, welche der tatsächliche lebende Mensch auf diese Normenwelt hin empfindet und nach außen kundtut. Wenn irgendwo, dann ist gerade im sozialen Bereich diese Reaktion ausschlaggebend für die Realisierbarkeit von Normen. Davon ist aber in der Gesellschaftsdoktrin noch nicht die Rede. Es wird hier noch nicht über leichtere oder schwerere, geeignetere oder weniger geeignete praktische Durchführbarkeit gesprochen. Wo dieser Gesichtspunkt auftritt, wo also der Blick in die Gegenwart, in die Verwirklichung fällt, wendet man sich jener Etappe der Normenbildung zu, wo das *Gesellschaftssystem* geformt wird.

Der Begriff « sozial » im Rahmen der Gesellschaftsdoktrin

Man kann sich nicht eindringlich genug vor Augen halten, daß die Gesellschaftsdoktrin ein universales Wertgebäude darstellt, das zwar fähig ist, die Gesellschaft zu strukturieren, jedoch noch nichts darüber aussagt, nach welchem methodischen Prinzip man in der konkreten

³ A. F. Utz, Sozialethik, Bd. I : Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1958, 91 f.

Wirklichkeit an eine Durchformung der Gesellschaft gehen soll. Wir erkennen darum in dieser obersten Ordnung der Werte noch keineswegs die Unterscheidung zwischen wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ordnung. Hier ist alles sozial, und zwar in einem viel umfassenderen Sinne als man später von sozial sprechen wird, wenn man « sozial » und « wirtschaftlich » gegeneinander abgrenzt. Auch das Wirtschaftliche, d. h. die Güterversorgung ist unbedingt etwas Soziales in der obersten Wertordnung. Von hier stammt übrigens die Lehre, daß die Wirtschaft ein Kulturprozeß sei. Die Richtweisungen kirchlicher Instanzen im Hinblick auf soziale Belange bewegen sich durchweg auf dieser höchsten Ebene der sozialen Werte. Das ist sehr wichtig zu wissen, weil viele Wirtschaftswissenschaftler sich einfach nicht vorstellen können, daß man z. B. einen Anspruch auf Familienlohn erheben kann, bevor man über die wirtschaftlichen Möglichkeiten nachgedacht hat, d. h. bevor man sich Rechenschaft darüber gegeben hat, ob das Leistungsprinzip dadurch nicht außer Kurs gesetzt würde. Jedoch will die höchste Forderung des sogenannten Familien- oder Soziallohnes noch gar nicht entscheiden, ob dieser Soziallohn in die wirtschaftliche oder soziale Ordnung fällt – beide im engen Sinne verstanden, wie später davon die Rede sein wird. Wer alle sozialen Normen von vornherein in die dreifache Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Politik (mit Absicht sagen wir hier nicht « Staat ») einreih't, verbaut sich den Weg in eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik. So ruhmvoll es für die moderne Gesellschaftsphilosophie auch sein mochte, diese drei Ordnungen zu den Grundpfeilern des gesellschaftlichen Aufbaues gemacht zu haben, ein A-priori des Denkens über die Gesellschaft können diese drei Ordnungen niemals sein. Die Einheit wäre genau so zerschlagen, wie sie einstens zerschlagen wurde, als man die Kultur vom Zentrum des Menschen löste, nämlich von seiner sittlichen Vollkommenheit. Die gesellschaftliche Kooperation muß zunächst als gemeinsame Erarbeitung tief menschlicher Werte angesehen werden. Nur in dieser Sicht fügen sich alle gesellschaftlichen Tätigkeiten in die Ganzheit der menschlichen Vollendung ein. Halten wir diese höchste Wertordnung fest im Auge, um nachher den Sinn jener Gesetze zu verstehen, denen gemäß das gesellschaftliche Leben sich innerhalb drei unterscheidbaren Ordnungen abwickeln läßt.

Auf der obersten Ebene der Gesellschaftsdoktrin erkennt man allerdings einen leichten Schein einer möglichen Unterscheidung zwischen sozialer und politischer Ordnung. In jeder Gesellschaft, wie sie auch immer heiße, ob Familie oder Staat, ist ein Unterschied zu machen

zwischen der Kooperation der Gesellschaftsglieder und der Autorität, welche diese Kooperation leitet. Doch reicht diese Unterscheidung nicht soweit, um jene politische Ordnung zu begründen, die sich erst ergibt, wenn man das *Gesellschaftssystem* erkannt hat.

III. Das Sozialsystem

Der Begriff des Sozialsystems

Nachdem man sich über den Wert bzw. über die vielen Werte Rechenschaft gegeben hat, welche dem gesellschaftlichen Leben Inhalt und Sinn geben, stellt man sich von selbst die Frage, auf welchem Wege man diesen Werten in der Gesellschaft greifbare Gestalt geben soll. Der Blick wendet sich also der Wirklichkeit zu. Man studiert mit abgewogener Klugheit das Verhalten des Menschen, sein tatsächliches Benehmen gegenüber den Gesellschaftswerten. Während man z. B. in der Gesellschaftsdoktrin das Gemeinwohl als den überragenden Gesamtwert erkannt hat, der das Einzelwohl aller Gesellschaftsglieder miteinschließt, dem darum auch die Priorität gegenüber dem Einzelwohl gebührt, sieht man sich jetzt vor die Frage gestellt, ob der tatsächliche Mensch wirklich so gesonnen ist, daß er durchweg dem Gemeinwohl den Vorzug gibt. Bei aller Hochachtung, welche die kommunistische Gesellschaftsdoktrin dem Sozialphilosophen abringt, weil sie die vorherrschende Stellung des Gemeinsamen vor dem Einzelnen herausstellt, kann sie dem Vorwurf der Utopie doch nicht entgehen, da sie die Werte mit der Methode der Verwirklichung verwechselt. Aus dem Satz: « Gemeinnutz vor Eigennutz » folgt noch nicht die Formulierung des Kommunismus. Ohne die Überlegenheit des Gemeinwohls gegenüber dem Einzelwohl zu bezweifeln, wird man doch einen anderen Weg finden als den des Kommunismus. Ein auch nur oberflächlicher Blick in die menschliche Welt belehrt uns, daß der Mensch nicht jenes ideale Wesen ist, das unmittelbar das Gemeinwohl sucht, sondern umgekehrt leichter und mit größerer Sicherheit zuerst das Eigenwohl und erst durch dieses das Gemeinwohl erstrebt.

Bei diesen Überlegungen über das wirkliche Verhalten des Menschen kommt es natürlich nicht auf jene Motive an, die vorübergehend das menschliche Handeln bestimmen, sondern vielmehr auf jene, die seine spontanen und in gewissem Sinne triebhaften Strebungen dauernd charakterisieren. Anderseits geht es nicht um das « Ewige im Menschen »,

um die untergründige Sehnsucht nach jenen Werten, die in der Sozialdoktrin betrachtet werden, sondern vielmehr um die Natur, wie sie sich tatsächlich bewegt, und zwar nicht nur da und dort, sondern immer und überall.

Unter diesen Naturveranlagungen oder, besser gesagt, Naturtendenzen des tatsächlichen Menschen wird sicherlich ein Charakteristikum ganz besonders hervorragen. Von diesem Charakteristikum aus wird man sich die große Wertwelt, welche die Sozialdoktrin enthält, einmal ansehen und sich fragen, welcher Wert nun der vordringliche sei, durch den hindurch erst die anderen Werte praktisch werden können. Man wird also auf diesem Wege « eine Systematisierung sämtlicher Gesellschaftswerte um einen einzigen Wert, der zum Ziel und Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Kooperation in der Praxis gemacht wird, » vornehmen. Eine solche Systematisierung aber nennt man *Sozialsystem*. « Die Erstellung eines Sozialsystems geschieht also dadurch, daß man eine Gesellschaftslehre auf den letzten praktischen Nenner bringt durch Herausarbeitung des zentralen Wertes. Das Sozialsystem ist demnach 'Ausdruck' oder 'Charakterisierung' einer Gesellschaftslehre oder Gesellschaftsdoktrin. »⁴

Bei der Ermittlung des Gesellschaftssystems wird das allgemeine soziale Verhalten des Menschen untersucht, wie es sich etwa in der *staatlich* organisierten Gesellschaft kundtut. Damit sind alle jene besonderen Verhaltensweisen außer acht gelassen, die den Vater, die Mutter, den Sippenangehörigen kennzeichnen. Hier treten Instinkte in Tätigkeit, die unter Umständen das gerade umgekehrte Wertverhältnis des Menschen zum Gemeinwohl beweisen, als man es innerhalb der « *societas perfecta* » feststellt, nämlich den Ersteinsatz für das Gemeinwohl und die Hintansetzung des Eigenwohls, wie dies beim Elterninstinkt eindeutig der Fall ist⁵.

Die Eigenart des Systemwertes

Die Suche nach dem Systemwert beginnt mit folgenden Fragen : Welches ist nun jener zentrale Wert, um den sich alle anderen Werte gruppieren, durch den hindurch die anderen gewissermaßen gesiebt werden ? Durch welchen Kanal werden sämtliche sozialen Aufgaben und Rechte geschleust ? Die Frage kann nur dadurch entschieden werden, daß man sich um den am meisten gefährdeten Wert kümmert. Denn unser Anliegen im Gesellschaftssystem ist doch dieses, die große Wert-

⁴ A. F. UTZ, Sozialethik I, 313.

⁵ Vgl. meine Ausführungen in : Sozialethik I, 337 f.

ordnung (Sozialdoktrin) in der konkreten Welt, in der wir leben, zu verwurzeln. Wir bemühen uns also um jene soziale Taktik, welche die umfassendste soziale Wertwelt verwirklichen hilft. Diese Taktik ist aber nicht im Sinne eines raffinierten Kunstgriffes zu verstehen, wie er in der Diplomatie üblich ist. Es handelt sich vielmehr um die Handhabung eines echten Sozialwertes, der allerdings nicht mehr nach seiner Stellung im Ganzen der Sozialdoktrin, sondern nach seiner praktischen Tauglichkeit untersucht wird. Selbst im äußersten Falle, wo z. B. in der Welt überhaupt keine Wertordnung unter den Menschen mehr zu gelten scheint, wie man das für die außenpolitische Situation annimmt (vgl. den politischen Realismus von Morgenthau, Kennan, Niebuhr), muß man noch einen sozialen Wert herausfinden, auf Grund dessen man Politik treibt. Sogar der Krieg untersteht noch einer solchen sozialen Norm.

Wie immer dieser Wert heißen mag, eines müssen wir uns von vornherein sagen, um nicht dem verhängnisvollen Irrtum des Kommunismus oder Liberalismus anheimzufallen : er darf nicht isoliert, sondern muß stets als Durchgang der anderen Werte zur sozialen Wirklichkeit unserer Gesellschaft hin verstanden werden. Anderseits ist ebenso klar, daß auf Grund dieses einen sich nun nach vorn drängenden Wertes die anderen eine gewisse Schattierung erhalten, die sie innerhalb der Gesellschaftsdoktrin nicht gehabt hätten. Würde z. B. der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als zentraler Wert bezeichnet, wie dies bei religiösen Genossenschaften und Gemeinschaften der Fall ist, dann würden damit die Freiheit und die Ausübung der Freiheit in einem ganz eigenen Lichte erscheinen, ohne daß deswegen die Menschenwürde ihres Inhaltes beraubt wäre. Dieser Gedanke ist überaus wichtig, weil man nur so verstehen kann, daß es eine demokratische Staatsidee, eine demokratische Wirtschaftsauffassung, eine monarchistische Staatsidee, eine autoritäre Wirtschaftsauffassung gibt. Je nach der Eigenart des Wertes, der als Durchgangswert für alle anderen gewählt werden muß, kann es sogar vorkommen, daß bestimmte absolute Werte als undurchführbar erklärt werden. Und das ist z. B. der Fall dort, wo die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit als Kernwert des gesamten Wertgesellschaftssystem bezeichnet wird.

Die individuelle Freiheit als Systemwert

Und wir möchten nun tatsächlich behaupten, daß die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit Träger der ganzen Wertordnung in der

Gesellschaft sein muß. Das mag zwar überraschend kommen. Von vielen Seiten hat man die « Personwürde » als Grundwert empfohlen. Wenn man jedoch die Autoren eingehender studiert, dann stellt man fest, daß darunter doch mehr oder weniger dasselbe wie die persönliche, individuelle Freiheit verstanden ist. Der Begriff der Menschenwürde ist viel zu universal und enthält zu viele Einzelwerte, als daß man sie ohne weiteres als *praktikable* Formulierung einer Gesellschaftsdoktrin, also als Grundwert eines Gesellschaftssystems bezeichnen könnte. Sie ist Doktrin-, nicht Systemwert. Man müßte sie schon interpretieren, um sie zum Systemwert zu machen. Man wird sie aber nur richtig auslegen, wenn man sie in die persönliche und individuelle Freiheit umformt.

Die Freiheit als Grundwert ergibt sich aus dem bereits erwähnten sozialen Verhalten des Menschen. Der Mensch entfaltet seinen natürlichen Instinkt und seine natürliche Aktionsfreudigkeit am leichtesten und besten, wenn er für sich selbst tätig ist, d. h. wenn er für sein Eigenwohl sorgt. Das ist eine Feststellung, die nicht nur gestern galt oder heute und morgen gilt, sondern durchweg gilt und vom Menschen überhaupt ausgesagt werden kann, wie er nun einmal existiert. Das will nun nicht heißen, daß wir den Egoismus zum Ordnungsprinzip erklären, gelinder ausgedrückt : das Eigenwohl vor das Gemeinwohl setzen. Wir müssen aber doch den Menschen dort anpacken, wo er sein, im letzten Sinne personal-sittlich verstandenes Eigenwohl mit dem Gemeinwohl identifiziert, d. h. dort, wo er sich aus eigener Wahl und Bestimmung für das Gemeinwohl einsetzt. Die Freiheit des Menschen, die als Grundwert eingesetzt wird, wird demnach verstanden als das aus persönlich-individueller Lebensauffassung geborene Verantwortungsbewußtsein. Dabei stehen wir zur Erfahrung, daß dieses Verantwortungsbewußtsein in sichererer und besserer Weise für die eigenen Belange des Einzelmenschen arbeitet. In diesem Bereich des Eigenwohls ist die vortrefflichste und höchste Leistung sozusagen garantiert. Da das Gemeinschaftsleben ohne Leistung von seiten der Individuen undenkbar ist, bedeutet das Verantwortungsbewußtsein, das der einzelne im Hinblick auf sein Eigenwohl an den Tag legt, einen mächtigen Faktor in der Verwirklichung des Gemeinwohls. Wir können also die *Freiheit*, in diesem Sinne als *Verantwortung* verstanden, die sich zuerst im Hinblick auf das *Individuum* voll und ganz auswirkt und in der Folge dem *Gemeinwohl* nutzbar wird, als sicheren *Ordnungswert der Gesellschaft* einsetzen.

Erst wenn man die Freiheit als Systemwert erkannt hat, kennt man den legitimen Ort, der den subjektiven Rechten, vor allem auch den Freiheitsrechten wie Presse-, Rede-, Versammlungsfreiheit usw., im Rechtsdenken zusteht.

Die Grenzen der Freiheit

Ehe wir in die drei Ordnungen, die wirtschaftliche, die soziale und die politische, vordringen, sei es gesagt, daß die Freiheit nicht der höchste der Werte ist. Sie kann nur den Sinn haben, die menschlichen Güter erreichbar zu machen. « Wer nichts mit seiner Freiheit anzufangen weiß, für den ist es u. U. ein subjektiver Gewinn, nicht frei entscheiden zu müssen, zumal wenn ihm anstelle der Freiheit ein größeres Maß an Sicherheit geboten wird. »⁶ Die menschliche Freiheit ist ein Gut, das man in seiner Dienstfunktion im Hinblick auf die Verwirklichung des echten Gemeinwohls einzuschätzen und zu lieben gelernt haben muß. Der Freiheit sind darum von vornherein Grenzen gesetzt. Sie darf nicht in Widerspruch stehen zu den materiellen, kulturellen und sittlichen Anliegen der Gesellschaft. Sie kann also nicht gegen den höchstmöglichen Wohlstand des Gesellschaftsganzen eingesetzt werden, « Wohlstand » nicht im materialistischen, sondern vollmenschlichen Sinne begriffen. Bewahren wir diese Wahrheit im Auge: der Systemwert muß immer dort begrenzt werden, wo er seine Dienstfunktion am Gemeinwohl zu erfüllen außerstande ist. Wer das begreift, wird nachher verstehen, daß man echte Wirtschaftspolitik nur im engen Kontakt mit den sozialen Werten pflegen darf. Dem geht es ebenfalls auf, daß die Dispositionsfreiheit über Eigentum, vor allem über den Boden, immer nur Dienstrecht im Sinne der menschlichen Werte sein kann. Dem wird erst recht klar, daß man die unterentwickelten Völker nicht vom kapitalistischen Wirtschaftsgeist Europas oder Nordamerikas aus beurteilen darf. Der Systemwert der Freiheit hat nicht unbedeutende Voraussetzungen für sein wertgetreues Funktionieren.

⁶ F. KARRENBERG, Gestalt und Kritik des Westens, Beiträge zur christlichen Sozialethik heute, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1959, 49.

IV. Die Freiheit als Systemwert in der Güterversorgung

Die wirtschaftliche Ordnung

Das Prinzip des Wirtschaftens

Der Grundsatz der Freiheit und eigenpersönlichen Verantwortung, der nichts anderes ist als der Grundsatz der subjektiven Rechte, hat im Sektor der Güterversorgung die private Eigentumsverteilung, das (begrenzte) private Eigentums- und Dispositionenrecht über Kapital und Boden und die volle persönliche Verfügungsfreiheit über die Arbeit zur Folge. Es kommt also nicht nur auf die materielle Überwindung der Knappheit an. Diese ließe sich auf kollektivem Wege erreichen. Vielmehr handelt es sich darum, die letzten geistigen und körperlichen Reserven des Menschen auf menschliche Weise zu aktivieren, um so eine Ordnung gemäß dem Leistungsprinzip zu verwirklichen. Die Anwendung der Freiheit auf den Bereich der Güterversorgung, d. h. auf die drei Produktionsfaktoren : Kapital, Boden, Arbeit, hat notwendigerweise das kapitalistische System zur Folge. Man braucht dabei keineswegs an Gewinnsucht oder sonstige Egoismen zu denken, vielmehr handelt es sich um ein rechtliches Ordnungsprinzip sowohl für den Sektor der Verteilung als auch den der Produktion, um « jene Wirtschaftsweise ..., bei der es im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzuge beistellen » (*Quadragesimo Anno*, 100). Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit ist also grundsätzlich das Verhältnis des Arbeitsvertrages. Und die Beziehung von Betrieb zu Betrieb bzw. von Unternehmung zu Unternehmung ist die der Konkurrenz.

Daß die Dispositionsfreiheit über die Produktionsfaktoren, vorab über Kapital und Boden (über diesen sogar in besonderem Maße), mit der schweren Hypothek des Gemeinwohls belastet ist, darüber brauchen wir uns hier nicht weiter zu verbreiten. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, einmal die Konsequenzen zu überdenken, welche die Freiheit als Systemwert in der Güterversorgung nach sich zieht.

Wir sind von dieser Sicht aus imstande, den Sektor der Güterversorgung als eine ganz eigene Ordnung des sozialen Lebens zu umschreiben. *Die wirtschaftliche Ordnung ist gekennzeichnet durch den freien Wettbewerb um die produktivste Verwaltung von Kapital und Boden und um die höchste Leistung der Arbeit.* Wir haben also einen ganz eigenen Sektor vor uns, den zu erkennen nicht unwichtig sein dürfte.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine materielle, sondern um eine echt menschliche Leistung: die möglichst billige und möglichst reichhaltige Zurverfügungstellung von Gütern im gegenseitigen Wettkampf. Berühren wir die brennende Frage vorläufig noch nicht, ob die reale wirtschaftliche Zielsetzung sich in diesem Wettbewerb erschöpfen dürfe oder ob es sich nur um einen in der sozialen Kooperation zu berücksichtigenden Gesichtspunkt handle. Wir kommen nicht darum herum, einmal klar logisch und formal zu denken, d. h. das Prinzip der Freiheit und der Individualrechte, das als Prinzip des Gesellschaftssystems erklärt worden ist, konsequent auf die Güterversorgung anzuwenden. Von hier aus gesehen spielt es also auch noch keine Rolle, ob hinter der menschlichen Arbeit jenes Subjekt steht, dem überhaupt zum großen Teil die Güterversorgung im Grunde gilt. Die Nachfrage ist darum unter diesem «streng wirtschaftlichen» Gesichtspunkt nicht gleich Bedarf schlechthin, sondern gleich *durch Kaufkraft gedecktem* Bedarf. Die Nachfrage spielt also einzig als Nachfrageverhalten im Hinblick auf die Preisbildung eine Rolle. Und zwar soll im Sinne der Individualrechte die Machtstellung jedes einzelnen Beteiligten, sowohl des Anbietenden wie des Nachfragenden, weitgehend atomisiert werden. Der ideale, d. h. dem Wirtschaftsprinzip entsprechende Wettbewerb ist darum der sog. *vollständige Wettbewerb*, in welchem die Macht des einzelnen gleichbedeutend ist mit «totaler Machtlosigkeit»⁷. Unter Machtlosigkeit ist «die Unfähigkeit jedes Marktbeteiligten zu verstehen ..., auf das marktmäßige Angebots- und Nachfrageniveau anders als durch Verbesserung seiner individuellen Leistungskraft bzw. durch verständige Handhabung seiner Kaufkraft einzuwirken»⁸. Es geht vom Gesichtspunkt des streng wirtschaftlichen Denkens her einzig um die Frage, wer die bessere Leistung erbringen kann. Wenn es das Kapital ist, dann wird eben die Arbeit durch das Kapital ersetzt.

Für den Wirtschaftswissenschaftler ist die formale Betrachtung der Produktivität das A und O allen Denkens. Und auch der Wirtschaftspolitiker wird ohne diese formale Sicht niemals ein echter Wirtschaftler sein.

Obwohl der formale Begriff der Wirtschaftspolitik ein verhängnisvoller Irrtum ist, gehen wir ihm im folgenden doch einmal nach, weil wir nur so in die Lage versetzt werden, die in ihm enthaltenen wertvollen Gesichtspunkte als Arbeitshypothese in einer realen Wirtschaftspolitik zu verwerten.

⁷ F. BÖHM, Wettbewerb und Monopolkampf, 1933, 20.

⁸ A. a. O.

Der formale Begriff der Wirtschaftspolitik

Da die Wirtschaftspolitik erstmals von jenen Leuten definiert wurde, die vom reinen Wirtschaftsprinzip her kommen, hat man darunter nur das verstanden, was die Wirtschaftstheoretiker sich unter wirtschaftlicher Handlung vorstellen. Alles andere also, was im Hinblick auf die durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage nicht in den Bereich der billigeren und besseren Produktion fiel, wurde aus der Wirtschaftsordnung ausgestrichen und in die sogenannte « soziale Ordnung » verwiesen. Ein Lohn z. B., der auch nach den Bedürfnissen des Arbeitenden bemessen wäre, wurde darum immer als Soziallohn, nicht als Leistungslohn bezeichnet und somit auch der sozialen Ordnung zugeteilt. Dasselbe gilt bezüglich des Bedarfs, der nicht durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage ist. Die soziale Ordnung wird so mit all dem belastet, was die Gesellschaftsdoktrin unter Güterversorgung begreift. Einzig jener Teil der Güterversorgung formiert sich nun in einer neuen, nämlich der wirtschaftlichen Ordnung, der sich durch das Mittel des Wettstreites auf dem Markt verwirklichen läßt. In dieser Sicht ist die Abtrennung und Isolierung der wirtschaftlichen Ordnung eine ausgemachte Sache.

Natürlich konnte man gewissen sozialen Anforderungen nicht widerstreben, weil sie sich durch die staatliche Macht gewissermaßen als Gegebenheiten der wirtschaftlichen Ordnung aufdrängten. Der Wirtschaftler ist sich durchaus bewußt, daß er auf einem Boden steht, den er nicht geschaffen hat. Dieser Boden kann sehr schwer vorbelastet sein, unter Umständen sogar durch politische Machenschaften. All das gehört zum sogenannten Datenkranz der Wirtschaft, ist also noch nicht Wirtschaft. Hier ist das Feld, auf welchem der Wirtschaftler steht. Die Daten sind die Zäune, innerhalb welchen ihm zu wirken vergönnt ist. Da aber, wo wirklich das Wirtschaften anfängt, da herrscht nur das Leistungsprinzip.

Natürlich kümmert sich der Wirtschaftler auch nicht um die sozialen Folgen solchen Wirtschaftens. Wenn z. B. durch Konzentration besser und billiger hergestellt werden kann, dann ist eben die Konzentration das Mittel, um zum Ziel zu gelangen. Soziale Überlegungen, einen sogenannten unternehmerischen Mittelstand zu retten, liegen diesem Wirtschaftler grundsätzlich fern, wenn der mittelständische Unternehmer nicht seinerseits beweist, daß er im Leistungskampf zu bestehen imstande ist. Der Wirtschaftler, der in diesem Sinne die wirtschaftliche Ordnung auffaßt, hat nichts dagegen, daß durch soziale Maßnahmen

etwa aufkommenden sozialen Übeln gesteuert wird. Das alles läßt er noch in seinen Datenkranz aufnehmen. Er wehrt sich aber grundsätzlich dagegen, daß man aus der Wirtschaft eine soziale Angelegenheit macht. Die soziale Aufgabe der Wirtschaft ist streng genommen dadurch erfüllt, daß der Mensch sich auf die Arena des Wettkampfes begibt.

Der Wirtschaftler, der auf diesem Boden groß geworden ist, kann sich auch mit all den sozialen Maßnahmen befreunden, welche dem arbeitenden Menschen im Betrieb das Leben und Arbeiten erleichtern. Aber auch das gehört zu den sozialen Aufgaben.

Diese Vorstellung der Wirtschaftspolitik ist die des Liberalismus. Diese Behauptung mag etwas überraschend kommen. Denn es war doch reichlich genug hervorgehoben worden, daß das Gesellschaftssystem geprägt ist durch die persönliche Freiheit und persönliche Verantwortung. Wie kann man nun auf einmal gerade in dem Sektor, wo die persönliche Freiheit und Verantwortung zur Überwindung der Knappheit der Güter eine solche Rolle spielt, die konsequente Durchführung dieses Gesellschaftsprinzips mit der Zensur des Liberalismus versehen ?⁹

Um eine Antwort auf diese Frage zu geben, haben wir uns der übergeordneten Werte zu erinnern, denen der Systemwert der Freiheit zwar vorgezogen worden ist, denen er aber im Grunde noch zu dienen hat. Wir müssen uns nämlich darüber Rechenschaft geben, daß der Systemwert nicht der höchste unter den Werten ist, sondern nur der praktische Wert, der gewissermaßen das Instrument darstellt, mit welchem alle anderen Werte in der konkreten sozialen Welt Wirklichkeit erhalten sollen. Es sei nicht abgestritten, daß alle Werte der Gesellschaftsdoktrin durch den Systemwert gewissermaßen gefärbt werden. Und es kann auch sein, wie bereits gesagt worden ist, daß bestimmte Werte sehr stark zurücktreten. Anderseits ist der Systemwert doch grundsätzlich als der Kanal aufzufassen, durch den weitmöglichst alle Werte der Gesellschaftsdoktrin hindurchgehen sollten. Der Systemwert ist also gewissermaßen belastet. Von diesen Belastungen sei im folgenden die Rede.

Das rationale Wirtschaften im Lichte der personalethischen Werte

In dem grundsätzlichen Teil, in welchem die allgemeinen Normen der Sozialethik besprochen worden sind, haben wir festgestellt, daß die

⁹ Bzgl. der Weiterführung des klassischen Liberalismus in den Neoliberalismus vgl. das instruktive Werk von E. E. NAWROTH : Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Sammlung Politeia Bd. XV, Heidelberg 1961, Verlag F. H. Kerle.

Sozialethik im Grunde nichts anderes ist als eine Sektion der Personalethik. Die Personalethik bedeutet den universelleren, abstrakteren Teil der Ethik überhaupt, der sich dann in zwei Teile der Realisierung spaltet, nämlich in die Individual- und in die Sozialethik. Die Sozialethik trägt also sämtliche persönlichen Werte in den gesellschaftlichen Raum hinein.

Wir haben nun festzustellen oder zu untersuchen, in welchem Verhältnis die freie Wirtschaft, d. h. die Konkurrenzwirtschaft zu jenen universalsten Werten steht, die jedem menschlichen Handeln eigen sein müssen. Im Grunde genommen geht es hier um den Sinn der Güterwelt für den Menschen und der daraus entstehenden Verpflichtungen, welche dem Menschen obliegen, sobald er die Güter in Dienst nehmen will. Die irdischen Güter sollen dem Menschen jenen Bedarf decken, der seine körperliche und geistige, einschließlich kulturelle und moralische Vervollkommenung betrifft. Grundsätzlich ist also die Güterwelt auf den Konsum des Menschen ausgerichtet. Diese Zielsetzung wird immer im Auge zu behalten sein, wenn es darum geht, das letzte Ziel der Wirtschaft zu bestimmen. Auf dieser höchsten Ebene der Werte befindet sich jene berühmte Formel, die beinahe von jedem Philosophen und jedem weltanschaulich orientierten Wirtschaftler ausgesprochen wird, daß nämlich die Wirtschaft eine Bedarfsdeckungswirtschaft zu sein habe. Leider bedenken die betreffenden Philosophen nicht, daß sie mit dieser Forderung noch nicht auf jenem Boden stehen, den wir im strengen Sinne als wirtschaftliche Ordnung abgegrenzt haben. Fast durchweg fehlt ihnen die Einsicht in die eigentliche wirtschaftliche Ordnung. Von da aus erklären sich die sehr diktatorisch und totalitär klingenden Forderungen der Konsum- und Produktionslenkung. Wir kommen auf diesen Gedanken später noch einmal zurück. Halten wir für den Augenblick einmal fest, daß das Ziel der Güter die Bedarfsdeckung des Menschen ist, daß also dem Menschen die sittliche Pflicht obliegt, die Güter nur in diesem Sinne zu gebrauchen, d. h. im Sinne der menschlichen Vollendung.

Die sittliche Pflicht im Umgang mit den Gütern geht aber noch um ein bedeutendes weiter. Die Güter gemäß der «rechten Vernunft» benützen, bedeutet nicht nur, sie als Gebrauchsgüter im Sinne der menschlichen Vollendung zu verwenden, sondern auch, sie so zu verwenden, daß sie den möglichst besten Dienst zu erreichen imstande sind. Das will besagen, daß der Mensch im Umgang mit den Gütern nicht nur im *Ziel* rational sei (handeln gemäß der «rechten», d. h. geordneten Vernunft), sondern auch in der Art und Weise der *Benützung*: in der Vermeidung von Verschwendungen im Hinblick auf die Knappheit der Güter.

Schon auf höchster sittlicher Ebene bedeutet darum die Verschwendungen eine Sünde, weil die Güter ihrem eigentlichen Ziele nicht zugeführt werden sind.

Diese Forderung der sinnvollen Benützung der dem Menschen unterworfenen Wesen kommt in ansprechender Weise in der Zielsetzung der Tierschutzvereine zum Ausdruck. Diese wollen doch nichts anderes (oder sollten nichts anderes wollen) als die Überwachung der geordneten Benützung und Indienstnahme der Tierwelt. Die rationale Struktur des sittlichen Bewußtseins verlangt vom Menschen eine sach- und naturgerechte Benützung der äußeren Dingwelt. Wir begegnen also hier auf der höchsten Ebene der Werte dem Rationalitätsprinzip, auf das sich die Wirtschaftler mit hohem Ethos berufen. Es dürfte aber doch wichtig sein, festzustellen, daß *dieses* Rationalitätsprinzip nicht identisch ist mit jenem, das der Wirtschaftler im Sinne der reinen Wirtschaft für sich zum Gegenstand seiner Aufgabe erwählt. Das Ethos der Rationalität gehört zu den großen Trümpfen der Neoliberalen. Allerdings geben diese sich nicht genügend Rechenschaft über den Ort, den «ihre» Rationalität im System der Sozialethik einnimmt. Das Rationalitätsprinzip, dem wir auf der höchsten Ebene der Ethik begegnen und das himmelweit von dem des Neoliberalismus entfernt ist, beinhaltet folgendes: Jede Verschwendungen von irdischen Gütern, d. h. jede Nutzung dieser Güter, die nicht eingeordnet wird in das Vollkommenheitsstreben des Menschen, ist sittlich schlecht.

Die Güterversorgung im Lichte der Gesellschaftsdoktrin

Die Gesellschaftsdoktrin betrachtet die absoluten personalen Werte des Menschen als Normen des *Zusammenlebens*. Die Zielausrichtung der Güter besagt also hier nicht einfach nur Dienst an der menschlichen Person als solcher, sondern Dienst an *allen* menschlichen Personen. Vom Menschen her gesehen handelt es sich nun nicht etwa nur um die Existenzsicherung, sondern vielmehr um die Existenzsicherung als ein gemeinsames Recht aller. Der Mensch hat also die Aufgabe, die Bedarfsdeckung zu organisieren im Sinne des Existenzrechtes aller.

Das Prinzip der rationalen Nutzung der Güter, d. h. der Vermeidung jeder Verschwendungen bedeutet somit auf der Ebene der Gesellschaftsdoktrin nicht nur eine allgemeine moralische Forderung, sondern zugleich auch ein Rechtsprinzip, nämlich jede Verschwendungen zu meiden, um nicht dem andern den Zugang zu den Gütern zu verwehren.

Auch hier müssen wir wiederum betonen, daß weder das Prinzip der Bedarfsdeckung noch jenes der rationalen Nutzung der Güter das bedeutet, was im engen Bereich der wirtschaftlichen Ordnung – als sogen. reine Wirtschaft aufgefaßt – die Wirtschaftler darunter verstehen. Die sittliche Eigenart der Bedarfsdeckung und der rationalen Nutzung hat keinerlei Veränderung erfahren dadurch, daß diese beiden Werte aus der allgemeinen Personalethik in die Sozialdoktrin hinübergeholt worden sind. Das einzige, was als neu auffällt, ist ihr Charakter der juristischen Norm, der sich dem des moralischen Wertes beigesellt hat.

Wenn man die Güterversorgung auf dieser Ebene, d. h. innerhalb der Gesellschaftsdoktrin betrachtet, dann gelangt man zu jenen naturrechtlichen Forderungen, die als Grundrechte an die gesellschaftlich organisierte Güterversorgung gestellt werden: Recht auf Existenz, Existenzsicherheit, ausreichenden Lebensstandard, Recht auf Arbeit, Recht auf Freizeit usw. für alle. Hier auf dieser Ebene befindet sich also auch die Forderung des familiengerechten Einkommens.

*Die Insuffizienz der reinen Wirtschaft –
Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik als « getrennte » Sachbereiche*

Das Prinzip der besseren Leistung auf Grund freier Initiative hat uns in einen Bereich geführt, der sich klar gegen die anderen gesellschaftlichen Räume abgrenzen läßt, der aber, wenn man ihn in seiner Reinheit nimmt, ein ganz neues Problem aufgibt, das seine Existenz zu untergraben droht, nämlich die Frage, ob diese wirtschaftliche Ordnung überhaupt lebensfähig ist. Im Grunde genommen handelt es sich hierbei um die Frage, ob man das Prinzip der wirtschaftlichen Ordnung, das sich aus dem Gesellschaftssystem ergeben hat, zum ausschließlichen Maßstab der Wirtschaftspolitik machen darf. Wir röhren hiermit an die heikle Frage der Unterscheidung zwischen Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik.

An sich waren wir uns darüber klar, daß der zentrale Systemwert der Freiheit gewissermaßen nur ein Durchgangswert für alle anderen gesellschaftsdoktrinären Werte sein kann, sodaß die Formulierung dieses Systemwertes im Sektor der Güterversorgung (Leistungssteigerung auf Grund privater Initiative) gewissermaßen nur das Sieb bildet, die fundamentalen Normen der Güterversorgung, wie sie in der Gesellschaftsdoktrin enthalten sind, zu sondieren. Allerdings nehmen wir es dabei in Kauf, daß gewisse Werte in der praktischen Wirklichkeit sehr stark

relativiert werden. Wir haben uns auf politischer Ebene damit schon lange abgefunden, indem wir uns klar darüber sind, daß in der Demokratie die Normenbildung nicht von einem Magisterium, sondern von den Gesellschaftsgliedern ausgeht. Mit denselben Konsequenzen müssen wir uns selbstverständlich auch auf dem Sektor der Güterversorgung zufrieden geben. D. h. wir werden uns sagen müssen, daß in dem umgrenzten Kreis der wirtschaftlichen Ordnung, den wir im folgenden als die « reine Wirtschaft » bezeichnen wollen, nicht alle Forderungen erfüllt werden können, welche die Sozialdoktrin an den Gütersektor stellt. Wo aber finden jene Werte ihre entsprechende Erfüllung ?

Wer in der Wirtschaftspolitik einzig jene gesellschaftlichen Maßnahmen sieht, welche der reinen Wirtschaft zur Verwirklichung helfen sollen, der muß notwendigerweise alle anderen, zur Güterversorgung gehörenden Forderungen der Gesellschaftsdoktrin in die Sozialpolitik verweisen. Das *Objekt der Sozialpolitik* läßt sich von hier aus leicht bestimmen : die Sozialpolitik hat alle jene Härten, welche der wirtschaftliche Konkurrenzkampf geschaffen hat, in einem neuen, nämlich dem sozialen Raum auszugleichen, sowie alle jene, von der Gesellschaftsdoktrin an die Güterversorgung gestellten Anforderungen zu erfüllen, welche der wirtschaftliche Wettbewerb niemals realisieren kann.

Der nicht-neoliberale Leser wird wohl mit Empörung diese Zeilen lesen. Tatsächlich ist diese Konzeption von Wirtschafts- und Sozialpolitik keine andere als die des Neoliberalismus, wie er noch bis vor kurzem lebendig war. Jedoch tut es gut, einmal in diesen reinen Formalitäten zu denken, um darüber klar zu werden, wo wir eine Korrektur anzubringen haben.

Auf Grund dieses formalen Denkens, gemäß welchem die wirtschaftliche Ordnung systemgetreu durchgedacht ist, ist es also möglich, Wirtschafts- und Sozialpolitik klar voneinander zu unterscheiden.

Die Sozialpolitik und die soziale Ordnung

Selbstverständlich ist durch diesen Begriff der Sozialpolitik nicht der gesamte Sektor der sozialen Ordnung gedeckt. In die soziale Ordnung gehören überhaupt sämtliche zwischenmenschlichen Beziehungen, durch welche jene menschlichen Werte (im weitesten Sinne genommen : materiellen, intellektuellen, sittlichen und religiösen) in gemeinsamer Zusammenarbeit geschaffen werden sollen, welche die menschliche Person zur Vollkommenheit führen. Wir müssen bedenken, daß die soziale

Ordnung im Systemdenken beinahe das ganze Erbe der Sozialdoktrin übernehmen muß mit Ausnahme dessen, was nach dem Freiheitsprinzip in die wirtschaftliche und in die politische Ordnung abfällt. Der weitgespannte gesellschaftliche Bereich entläßt also aufgrund des Systemdenkens einzig jene gesellschaftlichen Kooperationen in die wirtschaftliche Ordnung, welche die gemäß dem Konkurrenzprinzip veranstaltete Güterversorgung betreffen. Die soziale Ordnung ist demnach sehr umfangreich. Die den Staat angehenden Obliegenheiten in diesem Sektor lassen sich durch folgende Begriffe andeuten: Gesellschaftspolitik, Kulturpolitik, Bevölkerungspolitik, Sozialreform, Sozialpolitik.

An sich besagen Gesellschaftspolitik und Sozialpolitik rein terminologisch dasselbe. Sachlich wird aber etwas grundsätzlich verschiedenes damit bezeichnet. Die Gesellschaftspolitik ist die universalste gesellschaftliche Planung. Sie ist demnach eine Forderung der Gesellschaftsdoktrin. Die Sozialpolitik aber ergibt sich erst auf dem Boden des Gesellschaftssystems, d. h. jenes Gesellschaftssystems, das die freie Initiative im Raum der Güterversorgung zum Grundgesetz der Produktion und der Verteilung macht.

Das Gültige am neoliberalen Begriff der Wirtschafts- und Sozialpolitik

Diese streng formal logische Sicht der Wirtschafts- und Sozialpolitik entspricht voll und ganz dem Systemdenken, allerdings in seiner isolierten Form. Aber man wird nicht ohne weiteres den Stab über ein solches Denken brechen dürfen, da hier immerhin Ernst gemacht wird mit der wirtschaftlichen Ordnung, so wie diese sich aus dem Systemwert der Freiheit ergibt. Wollte man dieser wirtschaftlichen Ordnung, d. h. also der reinen Wirtschaft jede Wirklichkeit abstreiten, dann würde man überhaupt den Ausgangspunkt, von dem aus man in dieses wirtschaftliche Denken eingedrungen ist, nämlich die menschliche Natur, so wie sie lebt und lebt, als etwas Unwirkliches bezeichnen.

Und dennoch müssen wir uns fragen, ob diese reine Wirtschaft, d. h. also die wirtschaftliche Ordnung, wie sie sich aus dem reinen Systemdenken ergibt, ausreicht, um ein genügendes Feld für eine Wirtschaftspolitik abzugeben, oder ob es nicht vielmehr dringend notwendig ist, sich auch noch auf dem Boden des Systems daran zu erinnern, daß auf höchster Ebene, nämlich in der Gesellschaftsdoktrin, die wirtschaftliche Kooperation von der sozialen nicht trennbar ist. Um zu verhindern, daß nun auf einmal das Systemdenken außer Kurs gesetzt,

daß also plötzlich die Aufgabe der wirtschaftlichen Ordnung (Leistungssteigerung in gegenseitiger Konkurrenz) für null und nichtig erklärt werde, hat der Neoliberalismus die Sozialpolitik genau nach den Gesetzen der reinen wirtschaftlichen Ordnung abgesteckt. Dabei lag es ihm fern, die soziale Heimat der Güterversorgung abzustreiten. Er nahm daher ohne weiteres Belastungen der Wirtschaft durch soziale und politische Daten in Kauf. Zu diesen Daten gehört z. B. auch die Forderung des Familienlohnes. Die Wirtschaft hat als Ganzes mit diesen Daten zu rechnen. Innerhalb dieser Pfähle aber gilt ein neues Gesetz, das Gesetz der Überwindung der Güterknappheit durch Leistungssteigerung in Konkurrenz. Die soziale Forderung der Güterversorgung wird dabei durch zwei Faktoren erfüllt : 1. durch die kaufkräftige Nachfrage innerhalb der wirtschaftlichen Ordnung, 2. durch eine Neuverteilung innerhalb der sozialen Ordnung gemäß dem Prinzip: Jedem nach seinen Bedürfnissen.

Dem Neoliberalismus von heute (im Gegensatz zum alten Liberalismus) liegt ein Nebeneinanderhergehen von Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik völlig fern. Im Gegenteil hatte und hat er das größte Interesse, daß der durch die soziale und politische Ordnung erstellte Datenkranz die wirtschaftliche Kooperation nicht zu sehr begrenze. Und zwar stellt er diese Forderungen gerade im Interesse einer besseren Befriedigung der sozialen Bedürfnisse, aus der einfachen Überlegung heraus, daß man zuerst produzieren muß, um verteilen zu können.

Von der « reinen » zur « gemischten » Wirtschaftspolitik – Gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik

Das Leben läßt sich nicht schematisieren. Wie das sittliche, überhaupt ganz allgemein das persönliche Leben eines Einzelmenschen eine Ganzheit darstellt und jedes einzelne Urteil im Sinne dieser Ganzheit gefällt werden muß, so ist auch das soziale Leben eine Ganzheit, und nur von hier aus lassen sich die einzelnen Ordnungen in ihrer Bedeutung erst erkennen. Wie der Wirtschaftler, d. h. derjenige, der sich einzig und allein um die reine Wirtschaft bekümmert, mit Recht vom Sozialpolitiker verlangt, daß dieser sich nicht zu weit in die wirtschaftliche Ordnung hineinwage, so kann auch der Sozialpolitiker, der doch den großen Teil, und zwar den Hauptteil der gesellschaftlichen Aufgaben übernimmt, vom Wirtschaftspolitiker erwarten, daß er sich in den Dienst jener Ordnung stellt, von der er im Grunde seine Existenz ableitet. Gewiß soll in keiner Weise die eminent praktische Bedeutung des gesellschaftlichen System-

wertes geleugnet oder herabgesetzt werden, anderseits aber muß man sich doch klar darüber sein, daß der Systemwert nur funktionale Bedeutung hat, um die Grundwerte des menschlichen Daseins in reale Münzen zu prägen. Der Systemwert soll das Bindeglied zwischen Sozialdoktrin und Wirklichkeit sein und so gewissermaßen den Kompromiß zwischen den höchsten Zielen der Gesellschaft und der Wirklichkeit herstellen. Er ist darum immer ein Kompromißwert. Bei jedem Kompromiß aber müssen wir uns fragen, wie weit wir uns von den sittlichen – in unserem Falle: von den sozialethischen Werten der Gesellschaftsdoktrin – entfernen. Wir können also niemals ausschließlich im Systemwert denken. Das hieße, eine *philosophia perennis* aus dem Systemdenken machen. Das bedeutet aber praktisch: Die wirtschaftliche Ordnung, so wie sie auf Grund des Freiheitswertes herausdestilliert worden ist, stellt wohl eine gültige Arbeitshypothese dar, ist jedoch niemals die ganze wirtschaftliche Wirklichkeit. In Erinnerung dessen also, daß die Wirtschaft ursprünglich zum *sozialen* Leben, d. h. zur sozialen Kooperation gehört, im Bewußtsein also, daß der Systemwert der Freiheit nur ein Instrument sein darf, um die höchsten Gesellschaftswerte zu verwirklichen, ist jede wirtschaftliche Entscheidung von vornherein im Hinblick auf das gesellschaftliche Ziel, d. h. das eigentlich soziale Ziel aller Kooperation abzuwägen. Wir müssen somit eine höhere Synthese suchen, auf welcher sich die sogenannte reine Wirtschaftspolitik und die Sozialpolitik treffen.

In der Hauswirtschaft sind diese Dinge evident, weil dort der Systemwert nicht diese « individualisierte » Freiheit ist wie in der staatlich organisierten Gesellschaft. Der Familienvater steckt nicht von vornherein die sozialen Ziele ab, um dann in einer folgenden, sozusagen isolierten Wirtschaftsentscheidung das zu realisieren, was noch übrig bleibt. Vielmehr wird er von vornherein gegenseitig wirtschaftliche Möglichkeiten und soziale, d. h. Familienziele abwägen, um ein echtes Kultururteil und einen Kulturentscheid zu fällen. So geht er z. B. vor, wenn er die Berufswahl seines Sohnes gemeinsam im Familienkreis überlegt.

Wenngleich infolge des Systemwertes der individuellen Freiheit das Wirtschaften in der großen Gesellschaft (Staat) im Gegensatz zur Familie mehr nach dem Nützlichkeitsgesetz abläuft, so müssen doch wirtschaftliche Nützlichkeitsfragen und kulturelle Zielsetzungen gegeneinander gehalten und gemeinsam in einem einzigen Urteil und Entscheid formuliert werden. Auf diese Weise gelangt man auf einer höheren Ebene zur Einheit zwischen der sogenannten « reinen » Wirtschaftspolitik und der Sozialpolitik, d. h. zur gesellschaftsstrukturierten Wirt-

schaftspolitik. Einzig auf dieser höheren Ebene ist es möglich, die Arbeitskraft nicht mehr als eine Ware, die etwa dem Kapital gleich- oder gar untergeordnet wäre, zu betrachten, sondern sie vielmehr als das aufzufassen, was sie wirklich ist, nämlich Anstrengung des Menschen im Hinblick auf die kulturellen Zielsetzungen des gesellschaftlichen Lebens. Von hier aus läßt sich erst die Politik der Vollbeschäftigung und der Integrierung des Arbeitnehmers in der Gesellschaft begreifen. Von da aus ist es auch erst möglich, eine Wirtschaftspolitik zu betreiben, welche weitgehendes Verständnis für den selbständigen Unternehmer-eigentümer (den sogenannten mittelständischen Unternehmer, und zwar nicht nur den handwerklichen, sondern vor allem auch den industriellen) beweist¹⁰. Erst auf diesem Boden ist ein Urteil zu fällen, gemäß welchem Maßstab die industrielle Konzentration zu begrüßen oder zurückzuweisen ist. Vom Gesichtswinkel der reinen Wirtschaft aus würde man den Blick stets nur in materialistischer Orientierung auf die wirtschaftliche Produktivität richten. Man wäre nie imstande, die echt menschlichen Konsumbedürfnisse abzuschätzen, d. h. einen Bedarf anzuerkennen, der in der Konkurrenz nicht ersticken darf.

Die gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik setzt keineswegs das Prinzip der Produktivität außer Kurs. Es muß selbstverständlich auch diese Wirtschaftspolitik sich darüber Rechenschaft geben, daß der Grundsatz des Privateigentums und damit der gegenseitigen Konkurrenz einen entscheidenden Ordnungsfaktor darstellt. Die Frage des Familienlohnes wird darum nicht auf betrieblicher Basis gelöst werden können. Die Familienausgleichskasse auf höchster Ebene wird nicht außer Kraft gesetzt. Anderseits bedeutet es doch einen nicht zu übersehenden Unterschied, ob man die Frage des Familienlohnes innerhalb einer gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik behandelt oder einfach als vorgegebenes Datum in Kauf nimmt, das durch den politischen Druck der Interessenverbände erzwungen worden ist. Daß eine solche gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik eine ordentliche Portion moralischen Verhaltens in der demokratisch geeinten Gesellschaft voraussetzt, ist klar und sei nur beiläufig erwähnt.

¹⁰ Vgl. hierzu: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid, hrsg. von A. F. Utz. Sammlung Politeia Bd. XII, Heidelberg 1958, F. H. Kerle-Verlag. Wie der Kongreß bewiesen hat, führen auch rein wirtschaftliche Überlegungen zur Befürwortung des mittelständischen Betriebs. Jedoch kommt man dabei kaum weiter als bis zum Handwerksbetrieb.

V. Die gesellschaftliche Ordnung im Rahmen des Gesellschaftssystems

Die gesellschaftliche Ordnung ist viel weniger als die wirtschaftliche eine reine Arbeitsmethode. Sie ist es nur dort, wo sie ihr ursprüngliches Betätigungsgebiet an die wirtschaftliche Ordnung abgetreten hat, d. h. dort, wo die reine Wirtschaft ihre unabweisbare Forderung der Produktivität stellt.

Das Prinzip der Freiheit im sozialen Sektor

Die Freiheit ist an sich eine Eigenheit der menschlichen Person und gehört darum in den höchsten Bereich der Sozialdoktrin. Dennoch ist auf dieser Ebene noch nichts über das Ausmaß und die Entfaltung der persönlichen und individuellen Freiheit ausgesagt. Der Mensch erscheint voll und ganz als an die sittlichen Werte gebunden, die nicht nur individuelle, sondern auch soziale Werte sind. Zwar wird dem einzelnen volle Freiheit gewährt dort, wo er sich im Sinne des echten, an der menschlichen Natur gemessenen Gemeinwohls bewegt. Dennoch bleibt immer noch offen, wer diese Natur auslegt und in Form von sozialen Normen der Gesellschaft verkündet. Da keine Gesellschaft ohne Autorität bestehen kann, erhebt sich die Frage, wer zuerst handelt: die Gesellschaftsglieder oder die Autorität. Das Problem, wem man die Initiative in der Organisation der Gesellschaft überlassen soll, wird innerhalb der Sozialdoktrin noch nicht gelöst.

Diese Frage wird erst durch den gesellschaftlichen Systemwert entschieden. Die Freiheit des einzelnen erhält den Vortritt. Ihr traut man zunächst die Entscheidung zu. Darum die Akzentuierung des sogen. Subsidiaritätsprinzips. In der Formulierung der Doktrin besagt dieses Prinzip eigentlich nur, daß die Autorität das Gute nicht unterdrücken dürfe, das der einzelne aus freien Stücken zum Wohle der Gesamtheit zu tun gewillt ist¹¹. Auf dem Boden des Systems aber verlangt das Subsidiaritätsprinzip, daß der Autoritätsträger überhaupt erst dort Gebrauch von der Führungs- und Gesetzesgewalt machen darf, wo die individuelle Initiative versagen würde. Man achte wohl auf die Akzentverschiebung: in der Doktrin wird noch offen gelassen, wer von beiden mehr wisse, der einzelne oder der Autoritätsträger. Im System dagegen wird dem Wissen des Autoritätsträgers zunächst mißtraut und dem Wissen des einzelnen vertraut.

¹¹ Vgl. A. F. UTZ, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips, Sammlung Politeia Bd. IX, Heidelberg 1956, F. H. Kerle-Verlag.

Durch die Betonung der Freiheit erhält die soziale Ordnung ihre Prägung, ist überhaupt erst « soziale Ordnung » im Sinne einer von den anderen, nämlich der Wirtschaft und der Politik, unterscheidbaren Ordnung. So wird es erst möglich, die Politik definitiv als einen eigenen, mit gewissen eigenen Gesetzen ausgestatteten Sektor zu erkennen. Die Freiheit, die am individuellen Werturteil nicht nur das ganz eigen persönliche, sondern auch das soziale Leben mißt, fordert folgende soziale Prinzipien : Aufbau von unten nach oben, vielfältige Gruppenbildung, Dezentralisation des gesellschaftlichen Lebens, weitgehendste Enthal tung staatlicher Intervention u. a.

Allerdings liest man häufig – namentlich in katholischen Schriften –, daß der Aufbau von unten eine Forderung des absoluten Naturrechts sei. Das hieße, daß diese Norm in der Sozialdoktrin und nicht im Sozial system beheimatet wäre.

Etwas Wahres liegt in dieser Behauptung, insofern nämlich die natürlichen Gemeinschaften, über deren wesentliche Gestaltung der Mensch keine Befugnis hat, wie Ehe und Familie, von vornherein als juristische Einheiten einen eigenen Platz im Gesellschaftsgefüge verlangen. Der Rückgriff auf das absolute Naturrecht ist aber nicht so schlüssig, wenn man an die freien Gemeinschaften denkt, die mehr einem Nützlichkeitstrieb als einem ewigen sozialen Sittengesetz ihr Dasein und ihre Formung verdanken. Hier hilft nur der Systemwert der Freiheit, um die Logik herzustellen.

Bedenken gegen die Dezentralisierung

Gegen das Prinzip der Streuung, der Dezentralisation, der Auflösung in Vielheiten können allerdings nicht geringfügige Einwände erhoben werden. Erdrückt die größere Gemeinschaft notwendigerweise den einzelnen oder die kleinere Gemeinschaft ? Vermachtung und Unterdrückung gibt es in zahlreichen Mengen gerade in kleineren Gruppen. Unter vielen Gesichtspunkten ist in der Großstadt das Leben für den einzelnen erträglicher und angenehmer als in einer Dorfgemeinde. Der soziale Friede ist gerade in kleineren Gemeinden ein Problem. Der Zusammenschluß auf umfassenderer Ebene bietet sehr oft wirksamere soziale Leistungen als in der Verzettelung. Man braucht nur an die Altersversicherung zu denken. Gerade hier scheint das « prinzipielle » Festhalten an der Streuung auf die Dauer zur spießbürgerlichen Klein krämerei zu werden.

Unter dem großen Fragezeichen steht nicht zuletzt auch die Befürwortung der weitgehenden Streuung des selbständigen Unternehmertums. Dort, wo der selbständige Unternehmer eine von den Großbetrieben nicht erreichbare Produktivität aufweist, ist das Problem vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus gelöst. Es bedarf also nicht der Ableitung von einem sogenannten sozialen Prinzip. Würde man die mittelständische Wirtschaftspolitik einfach nach dem Grundsatz der produktivitätsbestimmten Betriebsgröße einrichten, dann bräuchte man davon überhaupt nicht zu reden. Das ist ja auch der Grund, warum die neoliberale Wirtschaftspolitik, die ganz vom wirtschaftlichen Denken im Sinne der «wirtschaftlichen Ordnung» herkommt, nicht versteht, wie man auf den Gedanken kommen kann, eine Unternehmensform zu proklamieren, die ihre tiefste Begründung in einem anderen Bereich als dem der reinen Wirtschaft hat. Man ist gerne bereit, eine gewisse an sozialen Forderungen gemessene Einkommenspolitik in Kauf zu nehmen. Wie aber soll die Produktion selbst einem «sinnfremden» Element unterworfen werden? Tatsächlich ist der Gedanke des freien Unternehmers (einzig in diesem Sinne ist der «Mittelstand» in der Wirtschaft ein echtes Anliegen) nur von der *sozialen* Wertordnung her begreifbar.

Trotz allem: Streuung der individuellen Freiheiten

Um diese ohne Zweifel schwerwiegenden Bedenken gegen das Aufbauprinzip der sozialen Ordnung, das, wie man sieht, unüberschaubare Konsequenzen auf die Wirtschafts- und Sozialpolitik hat, zu beheben, muß man sich über den Sinn des Systemwertes der Freiheit klar sein. Die Freiheit wurde zum Systemwert gewählt, um in der Praxis eine weitgehende Identifikation herzustellen zwischen dem, was der Einzelmensch für sich als Individuum als seine wirtschaftliche, kulturelle und auch sittliche Vollkommenheit anstrebt, und dem, was die Gemeinschaft als Ganzes fördert. Und zwar geht es dabei mehr darum, die Belange der Gemeinschaft von den vielen Einzelnen her zu sehen, als etwa die vielen Einzelnen vom Ganzen her, wie es eigentlich ursprünglich im Sinne des Gemeinwohls läge. Aber wir müssen nun einmal jenen Weg wählen, der einigermaßen den unausrottbaren menschlichen Neigungen Rechnung trägt, denen gemäß der Mensch leichter und zuverlässiger um seine eigenen Anliegen besorgt ist als um das fernliegende Gemeinwohl. In der Organisation unseres Gemeinschaftslebens ist ebenfalls zu beachten,

daß wir keinen « natürlichen » Chef haben, der mit « Vater »- oder « Mutterinstinkt » wüßte und täte, was dem echten Gemeinwohl dient, und peinlich jeden Autoritätsmißbrauch miede. Das Anliegen des Systemwertes « Freiheit » ist also nicht, die große Organisation um jeden Preis abzuriegeln, sondern vielmehr, die reichen menschlichen, besonders die sittlichen Werte des Individuums zu mobilisieren, um so die individuelle Verantwortung zu einem brauchbaren Baustein im Ganzen zu machen. Natürlich bleibt jene unabänderliche Norm, die zum Grundbestand der Gesellschaftsdoktrin gehört, bestehen: der Mensch ist, soweit er sozial ist, dem Ganzen verpflichtet und unterworfen und nicht umgekehrt¹². Die Unterordnung unter die soziale Autorität bleibt darum dort ein unabänderliches Erfordernis, wo offenkundige Ungerechtigkeiten das Gemeinschaftsleben stören und nur durch höheren Eingriff beseitigt werden können.

Das also ist der Geist der Freiheit, in welchem die Gesellschaft aufgebaut wird. Es wird nicht danach gefragt, ob der Einzelmensch in einer größeren oder in einer kleineren Gruppe « angenehmer », « confortabler », « reicher » und « unbesorgter » lebe, sondern auf welche Weise er seine persönliche Freiheit in ihrer ganzen sittlichen Würde am besten zur Geltung bringen kann.

Unter diesem Gesichtswinkel mag es manchmal gleichgültig sein, ob man sich für eine Organisation im Großen oder Kleinen entscheidet. Dort aber, wo höchstpersönliche, nämlich kulturelle und vor allem sittliche Werte (wie z. B. auch in der Berufswahl) auf dem Spiele stehen, wird man den Vorrang stets dem einzelnen und der kleineren Gruppe geben müssen.

Dieser Grund spricht aber ebenso eindringlich für die Erhaltung eines weitgestreuten selbständigen Unternehmertums, da zu guter Letzt auch die Wirtschaft (und vielleicht gerade sie) in einer wenigstens an nähernden Weise die Grundlage für eine geordnete Gesellschaft abgeben muß. Die Abgrenzung der produktivitätsbestimmten Betriebsgröße geschieht also endgültig nicht in jener Wirtschaftspolitik, die nach der « reinen » Wirtschaft ausgerichtet ist, sondern vielmehr in jener, die gesellschaftspolitische Normen miteinschließt. Diese Aufgabe ist allerdings nicht so glatt zu lösen, wie jene der « reinen » Wirtschaftspolitik. Man hat zunächst das Anliegen der Produktivität fest ins Auge zu fassen, dann aber zugleich den Gegenwert zu vergleichen, den es auf sozialer

¹² Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, Kap. 6.

Ebene zu erhalten gilt, im Bewußtsein, daß eine geordnete Gesellschaft zugleich auch der beste Garant für eine ruhige wirtschaftliche Entwicklung ist. Kurzum, es handelt sich um einen Wertvergleich und um eine Wertabwägung, welche die Wirtschaftspolitik zugleich auch zu einem sittlichen, nicht nur technisch-wirtschaftlichen Entscheid macht.

Die Gesellschaftsphilosophie des Neoliberalismus

Der Neoliberalismus hat sich in neuester Zeit um eine eigene Gesellschaftslehre bemüht. Er entwickelte hierbei etwa die Ideen der Freiheit, wie sie soeben dargelegt worden sind, mit dem einen Unterschied allerdings, daß die der Gemeinschaft vorgängige individuelle Freiheit im Sinne einer *Doktrin*, nicht eines Systems hingestellt wurde. Das bedeutet aber soviel wie *Wertmonismus*, d. h. Anerkennung nur eines einzigen sozialen Wertes, nämlich der Freiheit. Daher röhrt dann auch das Unvermögen des Neoliberalismus, die wirtschaftliche und die soziale Ordnung miteinander zu einer höheren Einheit zu verbinden. Hier liegen die tiefsten Wurzeln, die den Neoliberalismus mit dem alten Liberalismus verbinden, von hier aus erklärt sich das Unvermögen des Neoliberalismus, eine Wirtschaftspolitik im Sinne des vielgestreuten selbständigen Unternehmertums zu betreiben. Gerade die Stellungnahme zum selbständigen Unternehmer bedeutet einen Prüfstein für die Doktrin, zu der man sich bekennt. Im übrigen ist der Neoliberalismus so tief im Individualismus und Nominalismus verwurzelt, daß er allerhöchstens individualethisch, nie aber soialethisch zu denken vermag. Er wird darum den Weg zu einer gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik nur finden, wenn er eine philosophische Wendung um hundertachtzig Grad vornimmt. Ob die Neoliberalen zu dieser Selbstaufgabe je bereit sein werden?

VI. Die politische Ordnung

Das Wesen der Politik

Für Aristoteles war das Problem der Politik erschöpft in der Frage nach dem Zweck und Ziel, dem die Macht zu dienen hat. Die politische Macht wurde als die wirksame Kraft angesehen, welche alle Glieder der Gesellschaft auf das gemeinsame Ziel hinordnet. Darum wurde die Gesetzgebung als spezifische Wirkung der politischen Macht bezeichnet.

Besieht man sich einmal diese Konzeption der Politik näher, dann wird man als politische Handlungen jene Handlungen bezeichnen müssen, welche vom Machträger der *societas perfecta* ausgehen. An dieser Konzeption der Politik wird man nicht rütteln können, solange man damit einig geht, daß das Philosophieren über die hohen Werte des Gemeinschaftslebens trotz der Abstraktion sinnvolle und gültige Aussagen über den Staat zu machen imstande ist. Es wird allerdings auf dieser hohen Ebene noch nicht danach gefragt, wer der reale Träger der Gewalt sein soll, d. h. wie man es zu bewerkstelligen hat, daß die Gewalt sinnentsprechend gebraucht und nicht mißbraucht werde. Versteht man Politik im aristotelischen Sinne, dann muß man die gesamte Tätigkeit der Regierung, also die Wirtschaftspolitik, die Sozialpolitik, die Kulturpolitik usw. des Staates als politische Handlungen bezeichnen.

Solange wir unter solch allgemeinem Gesichtspunkt das Problem der politischen Machtausübung betrachten, verbleiben wir immer noch auf dem Boden der Gesellschaftsdoktrin. Hier steht die Forderung, daß die Macht sich nach dem Gesellschaftsziel auszurichten hat. Ihre Grenzen sind durch das Objekt vorbestimmt, welches der staatlichen Gemeinschaft Inhalt und Dasein verleiht. Die staatliche Macht schafft nicht die politische Gemeinschaft, sondern ist eine Wesensnotwendigkeit des bereits konstituierten staatlichen Gemeinwesens.

Mit einer solchen Betrachtung der politischen Macht befindet man sich aber noch in keiner Weise in jenem Bereich, den wir heute mit politischer Ordnung bezeichnen. Es wäre schlimm, wenn die Wirtschafts- und Sozialpolitik eine Frage der « Politik » wäre. Leider ist sie das, wenn es dem Wahlkampf zugeht. Die Wirtschafts- und Sozialpolitik ist zwar immer eine Handlung des staatlichen Ganzen. Sie dürfte aber nie eine politische Aktion sein. Wer zwischen *staatlicher Handlung* (d. h. politischer Handlung im aristotelischen Sinne) und eigentlich politischer Handlung (im modernen Sinne) unterscheiden kann, dem geht es ohne weiteres auf, daß all das, was einstens Aristoteles in der Staatsphilosophie behandelt hat und was wir sehr oft unter Staatslehre begreifen, eigentlich in den *sozialen* Raum gehört, nämlich zum Thema: der Staat als umfassendste Gesellschaft. *Politik im modernen Sinne ist erst begreiflich, wenn man im System der Freiheit denkt und die staatliche Macht als einen irgendwie dem freien Spiel der Kräfte überantworteten Gegenstand auffaßt.* Das Wort vom « freien Spiel » könnte wohl aufreizend wirken, da es doch gerade in der politischen Ordnung um etwas geht, was das Gemeinwohl sichern und endgültig festigen soll, nämlich eben um die

staatliche Macht. Anderseits verlangt aber der Systemwert, daß die individuelle Freiheit dem geringsten Risiko ausgesetzt werde. Wenn irgendwo, dann kommt man also auf Grund des Systemwertes gerade im Bereich der politischen Macht zur Forderung der Aufteilung und Aufspaltung. *Aufteilung* soll heißen: möglichst viele haben ein Anrecht auf Teilnahme an der politischen Macht, *Aufspaltung*: die Gewalt selbst soll weitmöglichst in Bereiche aufgegliedert werden (legislative, exekutive, richterliche Gewalt).

Der Liberalismus auf politischer Ebene

Die politische Ordnung, sofern sie rein formal gesehen wird, begreift also nicht mehr die Maßnahmen im Hinblick auf die Erreichung des Gemeinschaftsziels in sich. Diese sind sozialer Natur. Die Politik ist somit einzig das Kräftespiel in der Machtverteilung. Nimmt man nun diese Ordnung parallel zur wirtschaftlichen so blutig ernst, daß man in ihr ein mehr oder weniger in sich abgeschlossenes gesellschaftliches Wirkungsfeld erkennt, dann wird man auch hier nichts anderes mehr tun können, als die Spielregeln säuberlich und peinlichst genau aufzustellen und den Motor in Gang zu bringen. Es bedarf dann nur noch einer tüchtigen politischen Technik, wie ähnlich im wirtschaftlichen Sektor vom Liberalismus einzig die Befreiung des Wettbewerbs von allen «wirtschaftlichen» Fesseln ins Auge gefaßt wird.

Während in der Wirtschaftswissenschaft der Liberalismus langsam zu Ende geht, scheint er sich in den politischen Wissenschaften neu eingestellt zu haben. Es hat sich z. B. eingebürgert, die «pressure groups», die aus der wirtschaftlichen oder sozialen Ordnung in die Politik aufgestiegen sind, diskussionslos als ein politisches Phänomen in Kauf zu nehmen. In der Tat hat vom historischen Standpunkt aus jede Kraft, die sich um die politische Macht bemüht oder sich in ihr auswirkt, politische Signatur. Die positive Wissenschaft der Politik kann sich sogar rühmen, nicht abstrakt, sondern lebensvoll mit den politischen Phänomenen umzugehen, da sie jedweden Machtträger, ob wirtschaftlicher oder sozialer Natur, in ihr Register aufzunehmen versteht, wenn immer er sich auf höchster Ebene des Staates zum Kampfe meldet.

Die Tatsache, daß wirtschaftliche und soziale Verbände als normale politische Kräfte auftauchen können, scheint allerdings ein Zeugnis für eine antiliberalen Haltung zu sein. Wir haben bei der Besprechung der wirtschaftlichen Ordnung gesehen, daß der Liberalist sich bemüht

alle nicht wirtschaftlichen Überlegungen aus der Wirtschaft auszuscheiden. Die Positivisten in den politischen Wissenschaften können sich also offenbar dagegen verwahren, als liberal getadelt zu werden, da sie alle Kräfte zulassen, woher sie auch immer kommen mögen.

Doch liegt diese Auffassung der Politik ganz in der Konsequenz des Liberalismus. Denn die politische Macht ist die letzte aller Kräfte, die sich im gesellschaftlichen Leben einsetzen. Dort muß sich demnach alles treffen, was sich irgendwie auf dem Wege über die oberste Gewalt durchsetzen will. Die wirtschaftlichen Mächte sind auf dieser Ebene nicht mehr spezifisch wirtschaftliche, sondern eben politische Kräfte. Zu guter Letzt sind es also doch nur anonyme Mächte, die sich im entscheidendsten aller Kämpfe messen. Die politische Ordnung ist in diesem Denken ebenso von der höchsten Gesellschaftsdoktrin abgespalten worden wie die wirtschaftliche Ordnung im liberalen Denken. Das ist die Signatur des politischen Liberalismus.

Die «wirkliche» Politik

Die echte Lösung des politischen Problems hängt davon ab, wie es gelingt, durch das Spiel der Kräfte die gesellschaftlichen Werte in der freien staatlich geeinten Gemeinschaft zu garantieren. Wir haben uns auch hier wiederum darüber Rechenschaft zu geben, daß die politische Ordnung ebenfalls nur einen Arbeitstitel, d. h. einen Ausschnitt unseres sozialen Werturteils bedeutet. Wie können die vielen politischen Subjekte in einer den Gesellschaftsformen entsprechenden Weise zur Geltung kommen, wobei im Zweifelsfall stets die individuelle Freiheit den Vorrang hat? Das ist die Art der Problemstellung, wenn man nicht nur im System, sondern zugleich in Funktion der Doktrin denkt.

Das Problem der Anwendung gesellschaftlicher Normen mittels des Freiheitswertes wird auf politischer Ebene zu einem fast unlösbaren Rätsel. Es ist nur lösbar dort, wo die politischen Subjekte (genannt: das souveräne Volk) den Vertretern soviel Vertrauen schenken können, daß die Führung für sie kein Risiko mehr ist. Es bedarf hierzu nicht nur einer hohen Moral in der politischen Gesellschaft als Ganzem, sondern vor allem auch in den politischen Vertretern. Wo diese doppelte Bedingung nicht geschaffen ist, sinkt die Demokratie zur Technik herab und stellen sich jene verhängnisvollen Übel ein, die mit dem Namen «Bürokratismus» zusammengefaßt sind. Gelingt es nicht, auf der be-sagten moralischen Ebene eine Volksvertretung zusammenzustellen,

dann ist es eitel, weiter über die gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik und die normengebundene Sozialpolitik zu diskutieren. Der Liberalismus hat ohne Zweifel eine « glattere » Lösung anzubieten, insofern er das Vorzugsrecht der individuellen Freiheit auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Doktrin erhebt. Damit hat er ein formales Prinzip gefunden, das den Inhalt des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens vollkommen offen lässt und der stets wechselnden Entwicklung anheimgibt. Ob aber diese glatte Lösung wirklich eine Lösung ist, dürfte sehr fraglich sein. Zu guter Letzt wird eben doch immer der « Wolf » im Menschen ausbrechen, im Regierenden durch diktatorische Maßnahmen, im Regierten durch revolutionäre Selbstrettung.

Schlußfolgerung

Ohne ein der Gesellschaft *vorgegebenes*, alle menschlichen – materiellen, kulturellen und sittlichen – Werte umfassendes Ordnungsbild (Sozialdoktrin) ist ein ganzheitliches Verständnis der drei Ordnungen (der wirtschaftlichen, sozialen und politischen) und damit auch eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik unmöglich. Liberalismus und Neoliberalismus haben in Ermangelung einer echten Sozialethik aus dem Systemwert der individuellen Freiheit eine Doktrin gemacht und damit die drei Ordnungen verabsolutiert. Der Kommunismus hat in utopischem Optimismus die Gesellschaftsdoktrin, die ohnehin schon an einem verheerenden Mißverständnis des sittlichen Menschen krankt, ohne den vermittelnden Systemwert der Freiheit in die soziale Wirklichkeit hineingetragen. Die menschlichen Werte lassen sich nur in jener Gesellschaftsordnung verwirklichen, in welcher die drei Ordnungen (wirtschaftliche, soziale und politische) in relativer Eigenständigkeit berücksichtigt, jedoch zugleich in höherer Einheit zusammengesehen werden.