Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 79 (1999)
Heft: 2

Rubrik: Dossier : Markt und Menschenwürde

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: 18.01.2026

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

Detmar Doering, *geboren 1957, studierte Philosophie und Geschichte an der Universität zu Köln und am University College London. Promotion 1989 im Fach Philosophie. 1980–1983 Gründungslandesvorsitzender der Jungen Liberalen in Nordrhein-Westfalen; 1990–1994 Referent für Ordnungspolitik und Grundsatzfragen bei der Friedrich-Naumann-Stiftung in Königswinter. Seit 1995 Stellvertretender Leiter (Bereich Wissenschaft) des Liberalen Instituts in Königswinter.*

Marktwirtschaft und Selbstorganisierende Gesellschaft

Ein Zerrbild geht um in Europa. Als «Neoliberalismus» oder «Marktliberalismus» ist es bekannt. Die Modepropheten sind sich einig: Hier läge eine Weltverschwörung vor, die im Namen der «Globalisierung» eine Utopie realisieren wolle, in der nichts als die Befriedigung von Selbstsucht und Profitgier mehr bestehen könne. Das Ende der Moral stehe bevor.

So oder so ähnlich sieht das Zerrbild «Neoliberalismus» aus, das in den Medien Kontinentaleuropas kursiert. Ein Zerrbild muss es wohl sein, denn man wird in dieser Welt vergeblich ernstzunehmende Leute finden, die einer solchen Utopie der Selbstsucht anhängen. Der peruanische Schriftsteller *Mario Vargas Llosa* sagte kürzlich nicht ohne Berechtigung, er kenne niemanden, der sich «neo-liberal» nenne. Wer also auf die Fiktion des «Neoliberalismus» zielt, will etwas anderes treffen, nämlich den echten Liberalismus. Es handelt sich um den antiliberalen Kampfbegriff der neunziger Jahre schlechthin.

Dieser echte Liberalismus ist natürlich alles andere als eine Philosophie der Unmoral. Im Gegenteil, er besitzt eine äusserst strikte und kohärente Moral: den Universalismus der unveräusserbaren Menschenrechte. Worin denn nun diese Rechte bestehen, darüber hat es immer wieder abweichende Meinungen gegeben. Rechte sind in der heutigen Diskussion häufig nur noch Ansprüche, die man über den Staat an seine Mitbürger erhebt, und die subjektiv als besonders dringlich eingestuft werden. An wen und wieviel Ansprüche erhoben werden sollen, bleibt unklar, d.h. politischer Verhandlung, d.h. der Macht überlassen. Ein solches Verständnis von «Rechten» ist nicht liberal und universalistisch, sondern beliebig. Das liberale Verständnis von Rechten ist hingegen nicht beliebig und kann es auch nicht sein. Es geht schliesslich um den Schutz des Individuums vor Übergriffen. Lässt man den potentiellen Übergreifern beliebige Interpretationsspielräume über die Rechtssphäre des Individuums, dann ist es mit diesem Schutz schnell vorbei.

Die Moral des Eigentums

Der von *John Locke* entwickelte, liberale Begriff von Rechten dreht sich um das Eigentum. Mag sein, dass dies dem Liberalismus sein «materialistisches» Image eingetragen hat, doch *Locke* versteht unter Eigentum etwas wesentlich Umfassenderes als materiellen Reichtum. Er vertritt ein moralphilosophisches Konzept. *Property* bedeutet zunächst einmal nichts anderes als Respekt vor der Person. Ein Mensch gehört sich selbst und niemandem sonst! Von *self-ownership* spricht man in Amerika. Damit ist jeder Gewalt eine physische Grenze gesetzt. «Äusseres» Eigentum kann ein Mensch nur dann legitim erwerben, wenn er dabei andere Personen nicht verletzt, d.h. durch Erstbenutzung freier Ressourcen, durch Tausch, durch Geschenk oder durch Vertrag. Nur eine solche liberale Auffassung ist im Sinne *Kants* als universale Maxime, d.h. als kategorischer Imperativ denkbar.

Eigentum – das Eigentum des einzelnen an sich selbst – beinhaltet also einen sehr strikten Moralcode – einen so strikten Code, dass ihm bisher noch keine menschliche Gesellschaft völlig gerecht wurde; eine Utopie, der man sich nur annähern

kann. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen. *Erstens:* Eine durch ein solches rigides Rechtsverständnis konstituierte «Gesellschaft» ist immer und *per se* eine «Selbstorganisierende Gesellschaft». *Zweitens:* Eine so konstituierte Gesellschaft kann die Marktwirtschaft nicht durch Zwang einschränken.

Zum ersten Punkt: Dort, wo Menschen sich selbst gehören, organisieren sie sich freiwillig. Dort, wo Zwang herrscht, werden sie organisiert. Daher scheint der Begriff «Selbstorganisierende Gesellschaft» auf den ersten Blick mit dem Begriff «liberale Gesellschaft» weitgehend identisch. Das einzige, was einen Liberalen ein wenig skeptisch machen könnte, wäre der Begriff «Gesellschaft», der meist recht unpräzise und holistisch gebraucht wird. In der Lockeschen Theorie ist die Sache noch klar. Die durch Kontrakt begründete Rechtsgemeinschaft ist die Gesellschaft. Ein dieser Rechtsgemeinschaft übergeordnetes «gesellschaftliches Ziel» oder gar eine inhaltliche Identität, die über den bindenden Rechtscharakter des Vertrages hinausgeht, gibt es nicht. *«There is no such thing as society»,* sagte *Margaret Thatcher* einmal zu Recht. Sie wollte damit jene Post-68er treffen, die immer davon sprachen, dass die «Gesellschaft» an allem schuld und deshalb auch für alles Mögliche verantwortlich sei. Gesellschaften können weder schuldig noch verantwortlich sein; dies können nur Individuen. Das, was heute meist «Gesellschaft» genannt wird, ist in Wirklichkeit eine verkürzte Beschreibung von einem hochkomplexen Interagieren zwischen Individuen. Das gilt sowohl für liberale (d.h. sich vollständig selbstorganisierende) wie für unfreie (d.h. Teilgruppen «selbstorganisieren» sich zu Lasten anderer Teilgruppen) «Gesellschaften». Letztere basieren eben nur nicht auf einem universalistischen, liberalen Verständnis von Rechten als Eigentumsrechten.

Zum zweiten: Wo Mensch und Eigentum durch Recht geschützt sind, da kann der freie Austausch von Eigentumsrechten – also die Marktwirtschaft – nicht legitimerweise unterbunden werden. Es mag natürlich andere legitime Formen menschlichen Interagierens geben als kaufen und verkaufen. Echt solidarisches oder liebenswertes Handeln darf nicht durch staatlichen Zwang unterbunden werden. Natürlich kann man sich in einem rein theoretischen Denkmodell auch einen strikt auf Freiwilligkeit basierenden Kollektivanarchismus mit Gütergemeinschaft als Alternative zur Marktwirtschaft vorstellen. Es ist aber nicht anzunehmen, dass diese Ordnung stabil wäre. Hält sie sich an ihr Freiwilligkeitsgebot, dann werden immer wieder Individuen und Gruppen ausscheren, um doch Marktwirtschaft zu praktizieren. Da man sich realistischerweise eine kollektiv-anarchistische Gesellschaft kaum als ökonomisch erfolgreich denken kann, würde dies sicher sehr häufig geschehen. Entweder löst sich dann die kollektivanarchistische Gesellschaft auf (vielleicht als genossenschaftliches Unternehmen in einem freien Wettbewerb mit anderen Unternehmen) oder sie versucht die Abwanderung mit Zwang zu verhindern und gleitet in einen kollektivistischen Totalitarismus ab.

Menschen werden immer kaufen und verkaufen und auch etwas für ihre Mitmenschen tun.

Erzwungener Gemeinsinn?

Eine liberale Selbstorganisation wird also immer mit einer freien Marktwirtschaft verknüpft sein. Es kommt hierbei gar nicht auf ein bestimmtes Menschenbild an. Die Frage danach ist von geringerer Bedeutung für die liberale Theorie als man gemeinhin annimmt. Das Recht des einzelnen ist nicht davon tangiert, ob er Egoist oder Altruist ist. Man braucht keine Reduktion auf den egoistischen *Homo oeconomicus* zu verfechten, um Liberaler zu sein. Menschen werden immer kaufen und verkaufen und auch etwas für ihre Mitmenschen tun.

Hier erhebt sich nun sowohl von konservativer als auch von sozialistischer Seite Widerspruch (im Kommunitarismus scheinen beide fusioniert zu haben). Die blosse theoretische Möglichkeit, in einer liberalen Selbstorganisation auch generös und altruistisch zu sein, nütze nichts, meint man dort unisono. Der Markt würde diese Möglichkeit ständig unterminieren. Jedes kollektive Kapital an Gemeinsinn würde erodiert, zumindest aber würde die Eigentumsmoral nichts Positives zum Aufbau eines solchen Kapitals beitragen.

Man kann diesem Argument schon rein logisch entgegenhalten, dass jedes Abweichen vom liberalen Rechts- und Eigen-

tumsgedanken nichts anderes als erzwungenen Gemeinsinn produziert – d.h. in Wirklichkeit keinen Gemeinsinn. Zumindest ist die Freiheit eine notwendige Voraussetzung, allerdings keine notwendigerweise hinreichende Bedingung. Angesichts der Komplexität zwischenmenschlicher Interaktion in modernen Grossgesellschaften kann es im übrigen keine notwendig hinreichenden Bedingungen dafür geben. Auch die politische Dekretierung kann (und wird in den meisten Fällen) hier fehlschlagen. Tatsächlich kann aber Freiheit dennoch ein Motor für eine Gesellschaft sein, die «selbstorganisiert» ist und zugleich Werte und Institutionen gemeinschaftlichen Zusammenlebens produziert. Zunächst einmal gibt es schon innerhalb einer marktwirtschaftlichen Ordnung so etwas wie eine Moral des Eigentums, die der Markt generiert und deren Erzwingung auch für die Teilnehmer lohnend ist. Dazu gehört etwa Gewaltverzicht und Vertragstreue.

Markt generiert Kultur der Interaktion

Die Wirkung, die dadurch hervorgebracht wird, wird gerne unterschätzt und als nicht wesentlich betrachtet. Erst der Blick darauf, was passiert, wenn auch der marktwirtschaftliche Aspekt der gesamten Freiheit abgeschafft ist, verschafft Klarheit. Chile und die Länder des ehemaligen Sowjetimperiums liefern ein Beispiel. Beide hatten Systeme der Unfreiheit – Chile unter *Pinochet,* das Sowjetimperium unter den Kommunisten. Chile liess während dieser Zeit die Marktwirtschaft intakt (ja verbesserte sie sogar), im Sowjetimperium war sie abgeschafft. Vergleicht man, wie leicht oder schwer die Transformation zu einer stabilen rechtsstaatlichen Demokratie jeweils fiel, so ist klar, dass dies in Chile besser gelang. Warum? Die alltägliche, von der Wirtschaftsfreiheit generierte «Kultur» der menschlichen Interaktion war noch intakt geblieben. Die Gesellschaft blieb in einer wesentlichen Sphäre weiterhin in der Lage, sich selbst zu organisieren und entsprechende Verhaltenscodices und Institutionen zu bewahren, während im Kommunismus alles auf deren Zerstörung hinauslief. Tatsächlich ist es die staatliche Planwirtschaft, die eine Gesellschaft atomisiert, und nicht die Marktwirtschaft. Über die blosse «formale» Einhaltung von Eigentums- und Vertragsrechten hinaus wird der Marktprozess (zum Teil als unbeabsichtigte Konsequenz) immer noch mehr an Kultur des Zusammenlebens produzieren. Ein trivial anmutendes Beispiel ist die Mode. Sie konstituiert ohne Zwang Gemeinsames, bisweilen sogar Gruppenidentität. Eine Kultur des Zusammenenlebens entsteht, weil ohne Firmenkultur, spezifische regionale Terminologie, Unternehmensführungsstil oder spezielle Vertrauensbildung beim Kunden die Transaktionskosten bei Marktprozessen zu gross würden. Eine Marktwirtschaft, die sich kein Ethos schafft (was es in der Praxis kaum je gab) ist ineffizienter als eine, die dies tut. Alles dies ermöglicht auch ausserhalb des Wirtschaftsbereiches eine stärkere Befähigung zur Selbstorganisation.

Tatsächlich ist es die staatliche Planwirtschaft, die eine Gesellschaft atomisiert, und nicht die Marktwirtschaft.

Ein Blick auf die Geschichte zeigt dies. Alle diejenigen, die einen moralischen Verfallsprozess seit dem 19. Jahrhundert – der grossen Zeit der bürgerlichen Moral – mit mehr oder minder guten Gründen konstatieren, um ihn der zunehmenden Marktliberalisierung zuzuschreiben, irren sich. Seit dem viktorianischen Zeitalter hat fast überall in der Welt die Marktfreiheit drastisch abgenommen. Der Verfall der Sitten korrespondierte eher mit dem Aufstieg des Wohlfahrtsstaats. Selbst die achtziger Jahre – das vermeintliche *age of greed* der *Reagan / Thatcher*-Jahre, das von den Medien immer wieder als moralzersetzend beklagt wurde (der Erfolg von «Dallas» im Fernsehen schien dafür symptomatisch) – sahen in Wirklichkeit eine Grössenzunahme des Wohlfahrtsstaates – zumindest, was seine Kosten anging. Umgekehrt: Die Zeit, in welcher der (Markt-) Liberalismus sich weitgehend durchsetzte, wird heute als «viktorianisches Zeitalter» verspottet, weil es die Moral so hoch einschätzte, dass man es meist als «spiessig» bezeichnet. Das, was wir heute als das intakte «bürgerliche» Modell der Familie beschreiben, entsteht erst wirklich in dieser Zeit. Dies widerlegt auch die These, dass der Liberalismus einen ererbten «Kapitalstock von Moral» aus früheren Zeiten erodieren lasse. Die grosse Zeit des Liberalismus im 19. Jahrhundert war – nach dem durchaus weniger sittenstrengen 18. Jahrhundert – überaus «moralproduzierend».

Die Zerstörung von privat (selbst-) organisierter Gemeinschaftsfürsorge ist ein Problem historischen Ausmasses. Es soll hier nicht gesagt werden, dass private Hilfe im 19. Jahrhundert alle Probleme der Welt gelöst habe. Niemand – weder Private noch der Staat – kann so etwas versprechen. Jedoch war das Ausmass der privaten Philanthropie im Vergleich zu heute enorm. Dabei ist zu bemerken – nur, um den Zusammenhang von selbstorganisierender Fürsorge und selbstorganisierender Marktwirtschaft zu unterstreichen –, dass hier gerade die radikalsten Marktliberalen mit die aktivste Rolle spielten. Dazu gehören die zu Unrecht vielgeschmähten «Manchester-Liberalen» wie *John Bright* und *Richard Cobden* in England oder *Hermann Schulze-Delitzsch* und *Friedrich Harkort* in Deutschland. Sie waren die Mitbegründer des Genossenschaftswesens und der Arbeitervereine – eine Konzeption, die bewusst zur Verhinderung von Verstaatlichung und Entmündigung bei der Fürsorge entwickelt wurde.

Die grosse Zeit des Liberalismus im 19. Jahrhundert war – nach dem durchaus weniger sittenstrengen 18. Jahrhundert – überaus «moral-produzierend».

Die Zahlen sprechen für sich. Als im Jahre 1911 in England 11,5 Millionen Menschen erstmals in die gesetzliche Sozialversicherung gezwungen werden, ist dies keineswegs der Riesenfortschritt, den spätere Geschichtsmythologie daraus macht. Diese Mythologie, die immer noch in Schulbüchern verbreitet wird, bewirkt, dass die meisten Menschen heute glauben, die arbeitende Bevölkerung sei zuvor den Widrigkeiten des Lebens schutzlos ausgesetzt gewesen – bis sich fürsorgliche Politiker ihrer annahm. Die Wirklichkeit ist anders. 1911 sind bereits über 9 Millionen Menschen (privat!) versichert.

In Deutschland, wo der konservative Fürst *Bismarck* gegen den erbitterten Widerstand der Linksliberalen (deren Genossenschaftswesen damit zerschlagen werden soll) als Erster die Sozialversicherung einführt, ist die Situation kaum anders. Zwei Drittel derer, die nun ver-

Geldwechsler mit Waage. Holzschnitt aus einem 1493/94 in Florenz gedruckten Buch.

sichert werden, waren bereits zuvor entsprechend versichert.

In anderen Bereichen «sozialer» Staatstätigkeit sieht es ähnlich aus. Der kanadische Ökonom *Edwin G. West* entdeckt in seiner 1965 erschienenen Studie «Education and the State» über das englische Schulsystem, dass die Alphabetisierungsquote vor der Einführung des staatlichen Grundschulwesens durch den *Foster Act* von 1870 genauso hoch ist wie heute. Eltern und gemeinnützige freiwillige Vereinigungen sind also bereit, Verantwortung für die Bildung der Kinder zu übernehmen. Von dieser Verantwortung ist dank der Verstaatlichung des Schulwesens nichts mehr übriggeblieben. Der englische Sozialwissenschaftler *David G. Green* nimmt sich in seinem Buch «Reinventing Civil Society» 1993 der Organisation des Gesundheitswesens in England an. Er entdeckt, dass der Umfang privater Kooperativen und Versicherungen bisher immer unterschätzt wurde. Allein die schon seit dem 18. Jahrhundert bestehenden *Friendly Societies* haben noch 1910 4734538 Mitglieder. Vor allem stellt *Green* fest, dass diese verschiedenen Institutionen immer direkt dem Patienten gegenüber verantwortlich sind, von denen sie schliesslich abhängen. Sie übten daher wirklich Kostendruck auf Ärzte und Hospitäler aus. Es existierte ein Wettbewerb, der niemanden aus der Verantwortung liess. Alles dies wird durch die von vermeintlich «verantwortungs bewussten» Politikern durchgeführte Nationalisierung des Gesundheitswesens 1948 zerstört. Unterversorgung und Kostenexplosion stehen daher heute auf der Tagesordnung.

Der britische «National Health Service» ist nicht das einzige Beispiel, wo der Staat bewusst oder unbewusst die «selbstorganisierte» Fürsorge zerstörte. Er tat es immer vor dem Hintergrund einer marktfeindlichen Ideologie.

Es ist also keine hohle Phrase, dass der moderne Wohlfahrtsstaat die wohltätigen und verantwortungsvollen Bausteine der Gesellschaft in einem unvorstellbaren Masse zerstört hat.

Es ist keine hohle Phrase, dass der moderne Wohlfahrtsstaat die wohltätigen und verantwortungsvollen Bausteine der Gesellschaft in einem unvorstellbaren Masse zerstört hat.

Privatisierung als Anreiz moralischer Evolution

Die Propaganda des staatlichen Wohlfahrtsapparats hat uns systematisch vergessen lassen, wieviel Grossartiges eine freie, «selbstorganisierende» Bürgergesellschaft leisten kann, die wieder reale Eigenverantwortung realen Individuen zurückgibt.

Gibt es einen Weg zurück zu mehr «Selbstorganisation»? Sicher, alleine der Druck der leeren öffentlichen Kassen macht die Privatisierung bisher öffentlicher Betriebe und Beteiligungen fast schon zur unausweichlichen Notwendigkeit. Liberale fordern dies natürlich nicht nur aus Einsicht in die Notwendigkeit, sondern aus prinzipieller ökonomischer und moralischer Überzeugung. Soweit also die Wirtschaft im engeren Sinne betroffen ist, lässt sich Selbstorganisation durchaus herstellen – jedenfalls gründlicher und in grösserem Umfange als es jetzt noch geschieht. Reicht dies aber aus, um die gesamte Fähigkeit zur gesellschaftlichen Selbstorganisation wiederherzustellen? Der Übergang zu mehr Marktwirtschaft führt nicht automatisch zu mehr gemeinnütziger Eigeninitiative im Fürsorgebereich. In Osteuropa hat er in vielen Fällen zu einer bindungs- und rücksichtslosen Ellbogenmentalität geführt, die mit einer Nostalgie zugunsten des alten Regimes beantwortet wird. Man muss sich vor Augen führen, dass die lange Abwesenheit von echtem Eigentum auch die Moral des Eigentums gründlich zerstört hat. Die Reetablierung von rechtlich gesichertem Eigentum kann hier zunächst nur Voraussetzungen für eine Entwicklung schaffen. Eine wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Kultur kann nur selten von heute auf morgen geschaffen werden. Es sind die Anreize, die durch die Rechts- und Eigentumsordnung gesetzt werden, welche entscheiden, ob die moralische Evolution erfolgreich sein wird und in der Lage ist, sogar tief verwurzelte kulturelle Blockaden zu überwinden.

Dies sollte uns aber nicht daran hindern, durch Privatisierung die richtigen Anreize für eine solche Evolution zu setzen. Das gilt natürlich vor allem für jenen Bereich, der besonders dazu angetan ist, dem einzelnen den Gemeinsinn «abzukaufen» und *moral hazards* zu kreieren, d.h. ihn zur Überbeanspruchung öffentlicher Ressourcen zu animieren. Man soll sich dabei selbstredend keine Illusionen machen, ob eine solche Politik vollständig realisierbar ist. Es ist schon aus anthropologischer Sicht unwahrscheinlich, dass

Menschen einen Staat akzeptieren, der nicht ein wenig paternalistisch ist (unser Instinktapparat, so hat *Friedrich August von Hayek* einmal bemerkt, entstand in einer Zeit, in der der Mensch in der solidarischen Kleinhorde lebte). Auch kann es durchaus sein, dass minimale soziale Absicherungen für das Überleben der Gesamtordnung notwendig sind. Vor allem aber hat der Staat sich selbst Probleme geschaffen, die ihn und sein Tun für eine Weile weiter legitimieren, selbst wenn man eigentlich über die Legitimität des Ganzen seine Zweifel hegt. So kann etwa das staatliche Rentenversicherungssystem, das jetzt noch auf einem «Generationenvertrag» basiert, nicht einfach auf Kapitaldeckungsverfahren umgestellt und dann privatisiert werden. Die gegenwärtigen Rentner – Beitragszahler allemal! – können ja nicht entschädigungslos in das soziale Nichts geworfen werden. Zwischen 40 (optimistische Schätzung des Kronberger Kreises) und 70 Jahren (Schätzung der Arbeitsgemeinschaft Selbständiger Unternehmer) würde die Umstellung in Deutschland dauern.

Dort, wo Privatisierung, d.h. die Überführung in die Marktwirtschaft, zumindest zunächst nicht möglich ist, kann man zumindest über förderliche Anreizsysteme nachdenken. Wer sich aus der Abhängigkeit vom Arbeitslosengeld emanzipiert und einen Job mit geringer Bezahlung annimmt, könnte etwa Lohnzuschüsse beziehen; wer sich für ein Jobangebot «zu fein» ist, kann Kürzungen hinnehmen. So oder so ähnlich, könnte man in vielen Bereichen wenigstens Verbesserungen schaffen. Der Privatisierung muss aber dennoch der Vorrang vor jeder noch so cleveren Politik, die – mehr oder minder unvollkommen – Marktanreize simuliert, gegeben werden.

Solidarität ist nur echte Solidarität, wenn sich jeder bemüht, zunächst einmal nicht die Solidarität anderer zu bemühen.

Wie man einen solchen Politikwechsel bewerkstelligen soll, darauf gibt es keine Patentantwort. Muss erst die Krise des Wohlfahrtsstaats so virulent werden, dass den Menschen keine andere Wahl mehr bleibt, als die, den Weg zur freien Marktwirtschaft zu gehen? Das ist ein Spiel mit hohem Risiko, denn es ist nicht auszuschliessen, dass am Ende diejenigen, die vom Wohlfahrtsstaat abhängen, den autoritären Ausweg suchen.

Es bleibt am Ende nur die Kraft des Argumentes. Kein geringerer als der grosse österreichische Liberale *Ludwig von Mises* schrieb denn auch bereits im Jahre 1927: *«Für den, der die Welt zum Liberalismus zurückführen will, bleibt kein anderer Weg offen als der, seine Mitbürger von der Notwendigkeit der liberalen Politik zu überzeugen.»*

Wer eine «Selbstorganisierende Gesellschaft» haben will, der will sicher auch eine solidarische Gesellschaft. Diese funktioniert nur, wenn sich alle an eine strikte Moral des Eigentums halten. Das heisst: Solidarität ist nur echte Solidarität, wenn sich jeder bemüht, zunächst einmal nicht die Solidarität anderer zu bemühen. Solidarität ist nur dann echte Solidarität, wenn sie freiwillig ist. Diese Perspektive ist auf Selbstorganisation gerichtet und vereint den Solidaritätsgedanken und das Einstehen für die freie (adjektivlose) Marktwirtschaft. Eine Gesellschaft, in der niemand auf Kosten des anderen lebt – lassen sich dafür nicht die stärksten Argumente finden? ✦

Die Tatsache, dass bestimmte Massnahmen ergriffen und immer wieder von neuem ergriffen wurden, beweist nichts dafür, dass sie nicht sinnwidrig wären. Sie beweist nur, dass die, von denen sie ausgingen, ihre Sinnwidrigkeit nicht erkannt haben.
Ludwig von Mises, Interventionismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 56. Bd., 1926, abgedruckt in: Die Österreichische Schule der Nationalökonomie, Hrsg. von Kurt Leube, Texte – Band 1, Wien 1995, Manz.

Gerd Habermann, geboren 1945, studierte Sozialwissenschaften und Philosophie an den Universitäten Frankfurt am Main, Wien, Tübingen und Konstanz. Leiter des Unternehmerinstituts in Bonn und Dozent an der dortigen Universität. Autor von: Der Wohlfahrtsstaat, Geschichte eines Irrwegs, Ullstein Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Der Markt ist kein Nihilist

Verbindliche Werte, die eine Marktwirtschaft voraussetzt

Es gibt in der intellektuellen Welt die ziemlich verbreitete Ansicht, liberale Anhänger der Marktwirtschaft seien reine Wertsubjektivisten. Der Markt fordere keine verbindlichen Wertvorstellungen, sondern ermuntere Handeln nach persönlichem Belieben. Manche unterstellen ihm geradezu Wertnihilismus: Sie erstrecken den Bereich des Pluralismus in einer freien Gesellschaft auch auf moralische Regeln[1]*. Ferner gibt es auch die seltsame Auffassung, der liberale Marktwirtschaftler kenne nur Rechte, keine Pflichten. Ferner soll der Markt gemeinschafts- und traditionsfeindlich sein, den «Egoismus» und die soziale Desintegration («Atomismus») fördern. Was ist gegen diese Ansichten einzuwenden?*

Zunächst: Der Markt beruht auf allgemein geteilten, elementaren Wertvorstellungen, ohne welche er nicht zustande käme. So wird es für sinnvoll gehalten, Leiden durch wirtschaftliches Handeln zu vermindern und Freuden zu vermehren. Es wird von den Teilnehmern des Marktes als Wert angesehen, dass Menschen sich ihre Wünsche zu erfüllen und so ihre Lebensumstände zu verbessern suchen. Das ist nichts «Selbstverständliches»! Asketische Religionen halten dieses Ziel für sinnlos und verklären die Armut und Bedürfnislosigkeit bis hin zum langsamen Selbstmord[2]. Eine weitere Basisannahme: es ist von Wert, dass das Individuum seine Ziele frei wählen und sein Wissen zur Optimierung seiner Existenz nutzen darf. Die Kollektivisten (Sozialisten / «Solidaristen») leugnen dies: Es soll nur *gemeinsame* Ziele geben. *Von Hayek* oder *Popper* sprechen deswegen mit Recht von sozialistischen *«Hordenethikern»*[3].

Dies sind elementare, meist nicht explizit formulierte Werturteile, die man hedonistisch-utilitaristisch (z. B. *Ludwig von Mises*) oder naturrechtlich (z. B. *John Locke* oder *Murray N. Rothbard*) begründen kann. Hieraus abgeleitete Werte kommen hinzu. So setzt Marktwirtschaft einen Glauben an allgemeinverbindliche moralische Regeln des Handelns voraus. So die Annahme von Regeln gerechten Verhaltens, welche Gewaltanwendung, Diebstahl, Betrug usw. bei der Durchsetzung persönlicher Interessen ausschliesst. Die Libertären sprechen in dem Zusammenhang vom *«Non-Aggressionsprinzip»*. Ferner die Überzeugung, dass das Eigentum (ausgehend von der *self-ownership:* dem Eigentum am eigenen Körper) ein zentraler Wert ist. Ohne dieses Eigentum gibt es weder Marktwirtschaft noch Freiheit. Ein Glaube an den Wert des Vertragsprinzips und eine positive Bewertung des Wettbewerbs sind weitere Ableitungen aus den Basisnormen.

Pflicht zur Selbsterhaltung

So müssen sich persönliche Wünsche moralischen Geboten (den Regeln der «Gerechtigkeit») unterordnen – und dies unterschiedslos für jedermann. Dies ist der Egalitarismus liberaler Marktwirtschaft. Darum brandmarkt ein Superindividualist wie *Friedrich Nietzsche* den Liberalismus als Variante der *«Herdenethik»*. In der Marktgesellschaft wird man eben nur gross durch Dienst an anderen: der *«Herde»* der Konsumenten eben, in deren Händen jeder Franken die gleiche Kaufkraft besitzt. In dieser Hinsicht gibt es in der sozialen Praxis der Marktgesellschaft keinen *Pluralismus* und keine Kompromisse. Es steht niemandem frei, Interessen zu verfolgen, welche die gleichen Rechte des Nächsten verletzen, also nach der Maxime zu verfahren, *«ich tue, was mir Spass macht»*. So kennt das liberale Prinzip, das der Marktwirtschaft zugrunde liegt, nicht nur Rechte, sondern ebenso Pflichten in der Achtung der Rechte anderer. Es gibt ein Primat moralischer Normen über subjek-

1 Vgl. zu den Vorurteilen gegen den Liberalismus besonders Stephen Holmes, Die Anatomie des Antiliberalismus, Hamburg 1995. Wenn in diesem Aufsatz vom Markt oft personalisierend gesprochen wird, so nur im bildlichen Sinn. Es ist dem Verfasser klar, dass Begriffe dieser Art nicht handeln können und der Markt so auch, streng genommen, kein «Nihilist» sein kann. Handeln können nur Individuen (s.u.). Was der Aufsatz von Hayeks Evolutionismus verdankt, wird jedem Kenner klar werden.

2 Vgl. Max Webers Bemerkungen über den Jainismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 2, 4. Aufl., Tübingen 1966, S. 203 ff.; «die höchste Heiligkeit erlangt, wer sich zu Tode hungert». (S. 206).

3 Vgl. Friedrich August von Hayek, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. II, Landsberg am Lech 1981, S. 181 ff.; Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 3. Aufl., Bern 1973.

tive Neigungen. Die klassischen Liberalen vertreten keinen zügellosen Selbstgenuss, sondern haben immer Freiheit von Zügellosigkeit unterschieden. Die Herrschaft des Gesetzes muss zur Not auch mit Gewalt durchgesetzt werden – vom Staat oder vorstaatlichen politischen Äquivalenten. Gewisse unmoralische Handlungen, welche die freie Zusammenarbeit und soziale Harmonie stören, sind grundsätzlich verboten. Diese moralischen Regeln beruhen nicht auf Willkür, sondern sind das Ergebnis erfolgreicher Selektion, also von Tradition. Es haben nur Gruppen überleben und wachsen können, die nach diesen Regeln gelebt haben.

Das Vertrauen auf gemeinsame Basiswerte erst stiftet das soziale Band: Die Achtung und Anerkennung der Gesetze, das Ernstnehmen von Verträgen und Verabredungen, die freie Bindung an Regeln des geschäftlichen Verkehrs, an Treu und Glauben. Nur unter der Voraussetzung der Bindung an Gesetz und Moral – und der Bindung des Gesetzes an moralische Grundsätze – können wesentliche Institutionen des Marktes wie Eigeninteresse, Privateigentum, Wettbewerb, wirtschaftliches Prinzip, sich zum besten des Ganzen auswirken. Die Voraussetzung der Freiheit ist eben eine Einschränkung der Freiheit *(von Hayek)*. Aus dieser Einschränkung wächst Vertrauen als entscheidendes soziales Grundkapital einer arbeitsteiligen Gesellschaft.

Die moralische Pflicht zur Selbsterhaltung ist kein Egoismus. Sie besagt, dass jeder zunächst für sich die Verantwortung trägt. Er hat die Pflicht, sich und seine Familie zu versorgen. Er darf diese Selbstvorsorge nicht auf seine Mitmenschen abwälzen, d.h. (ohne Not) auf Kosten anderer leben. Die Staatshilfe in persönlichen Angelegenheiten ist darum etwas, das möglichst zu vermeiden ist, wenn die Freiheit aller erhalten bleiben soll. Denn ein persönlicher Hilfsanspruch auf Staatsleistungen wird zu einem Zwang gegen andere, die Entsprechendes leisten müssen (sei dies auch über den Steuerzwang verschleiert). Diesen Standpunkt brandmarkt die solidarische Hordenethik als Egoismus. Aber der Gegensatz zur Selbsterhaltung, zum Eigeninteresse, ist nicht Hingabe an die Gemeinschaft und «Altruismus», sondern Selbsthass, Selbstkasteiung und parasitäre Ausnutzung der Gemeinschaft[4]. So wie auch der Gegensatz von Wettbewerb das Monopol und nicht, wie einige Begriffsverdreher meinen, Liebe; der Gegensatz von Eigentum die Eigentumskonfiskation durch willkürliche Herrscher, nicht die Barmherzigkeit ist; ebenso ist der Gegensatz zu Recht nicht die Pflicht, sondern Tyrannei, Sklaverei und Grausamkeit; der Gegensatz von Tausch nicht Solidarität, sondern Ausgeliefertsein und der Gegensatz von liberaler Freiheit nicht Herrschaft, sondern willkürliche Herrschaft, von Individualismus nicht Gemeinschaft, sondern nur eine erdrückende Form von Gemeinschaft, z.B. in Kasten oder Sekten ist.

Aus der Pflicht zur Selbsterhaltung lässt sich eine Tugendlehre und sogar eine Persönlichkeitstheorie ableiten. Die Ausgangsfrage ist hier: Welchen Persönlichkeitstyp setzt die freie Marktgesellschaft voraus?[5] Niemand kann dieser Pflicht ohne Disziplin, zivile Tapferkeit, Fleiss, Ord-

4 Siehe Holmes, Antiliberalismus, a.a.O., S. 443 ff.: «Die Entstellung der Begrifflichkeit».

5 Vgl. Gerd Habermann, Der Wohlfahrtsstaat. Die Geschichte eines Irrwegs, Ullstein Taschenbuch, Berlin 1997 (die Abschnitte über Goethe, Schiller und Wilhelm von Humboldt, S. 47 ff.).

«Oeconomia». Eine Allegorie der Wirtschaft: Baugewerbe, Textilindustrie, Handel, Verkehr, Land-, Forst- und Alpwirtschaft, Weinbau, Fischerei, Jagd, Bienenzucht u.a. Im Vordergrund ein Handwerker, ein Kaufmann und ein Bauer. Der Stich von 1703 wird dem Zürcher Künstler Johannes Meyer (1655–1712) zugeschrieben. (Schweiz. Landesbibliothek, Bern)

Die Moral fordert nicht die Preisgabe von Eigeninteressen: der Vorteil von Vertrauen und Zusammenarbeit in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist gegenseitig.

nung, Entschlossenheit, Mässigung, Ausdauer, Zuverlässigkeit, Verantwortungsgefühl und Wahrhaftigkeit genügen, also ohne jene Qualitäten, die wirtschaftsfremde Romantiker gern als *«bürgerliche Tugenden»* ironisieren. Eine schöne Formulierung des Ideals bürgerlicher Tüchtigkeit findet sich z. B. bei dem Amerikaner *Benjamin Franklin.* Die liberale Fundierung der Marktwirtschaft hat also durchaus Platz für eine Tugendlehre, ja sie fordert sie, ohne deswegen einen *selbstlosen* Menschen konzipieren zu müssen. Die Moral fordert nicht die Preisgabe von Eigeninteressen. Vielmehr formuliert sie nur die mittelfristigen (recht verstandenen) Interessen des einzelnen: Der Vorteil von Vertrauen und Zusammenarbeit in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist gegenseitig. Soziobiologen[6] sprechen von *«reziprokem Altruismus»* als ethischer Erfolgsregel: *«Der wahre Egoist kooperiert[7].»* Der Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft / Gruppe fällt so in sich zusammen. Dieser *«reziproke Altruismus»* der Soziobiologen ist nichts als die in zahlreichen Kulturkreisen bekannte Goldene Regel der Gegenseitigkeit, die sich schon bei *Konfuzius* und im Alten Testament findet.

Mikrogruppen und erweiterte Ordnung

Die moralischen Regeln gelten als allgemeine Vorschriften des Verhaltens grundsätzlich für alle Mitglieder einer Gesellschaft: Ihnen unterliegen die Unternehmer genauso wie die Arbeitnehmer. Daneben haben beide Gruppen ihre besondere Berufs- und Geschäftsethik. Auch Verstösse gegen moralische Regeln kommen in allen Schichten und Berufsgruppen vor: Der Unternehmer verstösst nicht weniger häufig gegen Gesetz und moralische Vorschrift als seine Beschäftigten. Er ist nicht das amoralische Monstrum, das sozialistische Autoren aus ihm gemacht haben, während sie gleichzeitig die abhängig Beschäftigten zu moralischen Athleten stilisierten. Die Trennungslinie zwischen «Gut und Böse» verläuft nicht zwischen Schichten, sondern sie geht durch das Innere jedes einzelnen, unabhängig von seiner Stellung im Wirtschaftsprozess.

Dies alles sind Werte, die sich durch Tradition – nicht durch Erfindung eines einzelnen Verstandes und auch nicht als Ergebnis von Instinkten – herausgebildet haben, also erfolgreiche Handlungsmuster waren. Es haben nur Gruppen überlebt, die nach diesen Werten lebten. So wurde der Aufstieg einer *«erweiterten Ordnung»* (des arbeitsteiligen Marktes) möglich, auf dessen Basis heute Milliarden von Menschen ernährt werden. Wer gegen diese Grundposition einer Marktwirtschaft polemisiert, wie die Hordenethiker, muss wissen, dass er sich damit über elementare Lebensinteressen seiner Mitmenschen hinwegsetzt.

Die Primärwerte kleiner Gemeinschaften nach den Grundsätzen der Solidarität, des Teilens und des naiven Altruismus können auf dieser Ebene allerdings nicht angewendet werden. In der *«erweiterten Ordnung»* wird überwiegend für unbekannte Kunden produziert; Signale für die richtige Produktion sind die Preise und die Gewinnaussicht, nicht die Produktion für den Gebrauch. Auf der Basis der «Nächstenliebe» allein – nach den Grundsätzen der *Mutter Teresa* – könnte die erweiterte Ordnung nicht existieren, so sehr sie andererseits die Existenz von Mikrogruppen, wie z. B. der Familie, voraussetzt. *«Niemand kann die Menschheit an seinem Familienfest teilnehmen lassen»* (dies war der Irrtum des Sozialismus). Wir leben heute eben alle in zwei Ordnungen: in den unmittelbaren *face-to-face*-Beziehungen nach den moralischen Regeln von Kleingruppen und in der *«erweiterten Ordnung»,* die sich inzwischen über die ganze Erde erstreckt und deren moralische Basis der «reziproke Altruismus» ist.

Tradition und Gewohnheit

Wenn Konservative beklagen, die Marktwirtschaft sei traditionsfeindlich, so ist dies in moralischer Hinsicht falsch. Der Markt setzt eine strenge Bindung an bewährte moralische Traditionen voraus. Marktwirtschaften ohne solche Traditionen degenerieren, führen ins Chaos, welches eine Zwangsintegration durch totalitäre Ordnungen herausfordert, ohne das Ordnungsproblem zu lösen. Der *Subjektivismus* in der Marktwirtschaft setzt einen Fundus an Gemeinsamkeiten voraus, den viele unterschätzen. *Bertrand de Jouvenel* schrieb einmal: *«Wie blind*

6 Vgl. Matt Ridley, Die Biologie der Tugend. Warum es sich lohnt, gut zu sein, Berlin 1997; Franz M. Wuketits, Soziobiologie, Heidelberg, Berlin, Oxford, 1997.

7 Vgl. auch Goethes scheinbares Paradoxon: «Der Mensch muss Egoist sein, um nicht Egoist zu werden» (Wilhelm Meisters Wanderjahre, I, 6). Henry Hazlitt spricht von der «Ethik des Mutualismus» (The Foundations of Morality, New York 1994).

muss der einzelne Mensch sein, wie dummdreist, um nicht zu erkennen, dass er von dem abhängt, was andere zusammengetragen haben, und um nicht zu spüren, wie elend er in jeder Hinsicht wäre, wenn er nicht an diesem Kapital und an dieser Organisation teilhätte, wie wenig sie von seinem geringen Beitrag abhängt und wie sehr er von ihr abhängig ist!»[8] Dies gilt auch für den Bestand an moralischen Regeln.

Dezidierte Marktwirtschaftler wie *Friedrich August von Hayek* oder *Wilhelm Röpke* nehmen darum auch für Tradition, Gewohnheiten, überlieferte Sitten, ebenso wie für Religion und selbst für den *Aberglauben* Stellung, wenn diese das Überleben von zentralen Werten (wie Eigentum und Freiheit) sichern[9]. Sie polemisieren nicht gegen Gruppen und Gemeinschaften, die dieses Erbe vermitteln. Die moralischen Spielregeln und das, was das Gemeinsame zwischen Gruppen stiftet, das soziale Band ausmacht, liegen vor oder jenseits von Markt und Staat: Es sind Gefühle der Zusammengehörigkeit, die sich in Konventionen, Sitten und entsprechenden Meinungen objektivieren. Dieser transindividuelle soziale Rahmen macht Freiheit und Zusammenarbeit überhaupt erst möglich. Dies ist ein Aspekt, den besonders die amerikanischen Kommunitarier gegenwärtig mit Recht betonen[10].

Ökonomisch ausgedrückt: Sitten, Gewohnheiten, Gruppengemeinsamkeiten («Institutionen») schaffen stabile Handlungserwartungen und gegenseitiges Vertrauen als «Sozialkapital», senken damit die Transaktionskosten im individuellen Verkehr, indem sie das Handeln der Beteiligten berechenbar machen: Jeder kann sich auf den anderen im Rahmen einer freien Solidarität durch Arbeitsteilung verlassen. Dadurch werden Gerichte und Rechtsanwälte entlastet. Die Kosten der Durchsetzung von allgemeinen Verhaltensregeln sinken. Hinzu kommt die Entlastung des Individuums vom chronischen Entscheidungsdruck in allem und jedem, der ihn sonst handlungsunfähig machen würde *(Bertrand de Jouvenel: «Wir würden wahnsinnig werden, wenn sich jeden Tag die Namen der Strassen unserer Stadt ändern»)*. Durch *«Entlastungen»* dieser Art – um den Ausdruck *Arnold Gehlens* zu gebrauchen – wird der Spielraum für Freiheit erweitert. *Intakte Institutionen sind darum Standortvorteile.* Wie *Francis Fukuyama* schreibt: *«Die liberale Demokratie funktioniert dann am besten, wenn der Individualismus durch den Gemeinschaftsgeist abgemildert wird. Genauso funktioniert der Kapitalismus besser, wenn der Individualismus durch die Bereitschaft zum Zusammenschluss ausgeglichen wird (...) Zusammenarbeit ist am effizientesten, wenn sie von einem Sozialkapital gegenseitigen Vertrauens ausgehen kann, die auf gemeinsamen Vorstellungen von Loyalität, Ehrlichkeit, Pflichten usw. beruht*[11]*.»* Es gibt insoweit keinen Gegensatz zwischen liberalem und «kommunitarischem» Denken. Die Gliederung der Menschheit in Gruppen ist ein soziales Grundfaktum, das die klassischen Liberalen nie geleugnet haben. Sie waren keine «Atomisten». Die Bindung an Familie, Clan, Stamm, Nation oder an Club, Verein, Nachbarschaft, Kirche, jüngstens Computernetzwerke, also an Primär- wie Sekundärgemeinschaften steht der individuellen Freiheit nicht entgegen[12]. Der klassische Liberalismus ist nicht gemeinschaftsfeindlich, insoweit die Bindung aus freien Traditionen oder freien («gewillkürten») Entschlüssen hervorgeht.

Verfall der Werte?

Allerdings: Moralische Regeln und Institutionen werden nicht automatisch durch den Markt reproduziert, wenn die Menschen nicht der Meinung sind, dass sie wert sind, erhalten zu werden, wenn sie nicht auch als persönliche «Pflicht» aufgefasst werden. Der Wettbewerb fördert nicht ohne weiteres ihre Geltung. *Wilhelm Röpke* sprach sogar von ihm als *«Moralzehrer»: «Markt, Wettbewerb und das Spiel von Angebot und Nachfrage erzeugen* [diese] *Reserven nicht, sondern verbrauchen sie und müssen sie von den Bereichen jenseits des Marktes beziehen. Auch kein Buch der Nationalökonomie kann sie ersetzen. Selbstdisziplin, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Fairness, Ritterlichkeit, Masshalten, Gemeinsinn, Achtung vor der Menschenwürde des anderen, feste sittliche Normen, das sind alles Dinge, die die Menschen bereits mitbringen müssen, wenn sie auf den Markt gehen. Sie sind die unentbehrlichen Stützen, die ihn vor Entartung bewahren. Familie, Kirche, echte Gemeinschaften und Überlieferung müssen sie damit ausstatten*[13]*.»*

8 Bertrand de Jouvenel, Über Souveränität, Neuwied 1963, S. 302.

9 Vgl. Friedrich August von Hayek, Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1971, S. 80 ff. («Aberglaube über den Aberglauben»).

10 Vgl. hierzu den von Georgios Chatzimarkakis und Holger Hinte herausgegebenen Band: Freiheit und Gemeinsinn. Vertragen sich Liberalismus und Kommunitarismus?, Bonn 1997.

11 Francis Fukuyama, Konfuzius und Marktwirtschaft, München 1995, S. 410.

12 Es gibt immer noch einige naive Liberale, die nicht verstehen wollen, dass es abgestufte Loyalitätskreise gibt, nicht nur «ich» und die «Menschheit». Sehr schön zeigt dies ein Sprichwort aus Somalia, das bei Wuketits (a.a.O.) zitiert wird: «Ich und Somalia gegen die Welt; ich und mein Clan gegen Somalia; ich und meine Familie gegen den Clan; ich und mein Bruder gegen die Familie; ich gegen meinen Bruder», S. 93.

13 Wilhelm Röpke, Ethik und Wirtschaftsleben, in: Wolfgang Stützel (Hrsg.): Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft, Stuttgart/New York 1981, S. 439 ff.

Wer die Marktwirtschaft für den Verfall dieser Werte verantwortlich macht, verkennt zunächst, dass ein abstrakter Kollektivbegriff für nichts verantwortlich gemacht werden kann. Es gibt die Marktwirtschaft als wirkende Einheit so wenig wie *die Gesellschaft, den Staat* usw. Die Verantwortlichkeit für das Handeln liegt immer nur bei einzelnen. Wo die Glieder der Familien, Kirchen, wo die Träger der staatsbürgerlichen Erziehung, die Vorbilder in Geschmack und Sitte persönlich versagen, entartet damit auch die Marktwirtschaft. Werterziehung können immer nur konkrete Personen leisten. Hier gibt es heute gewiss Defizite. Die anerzogenen Werte müssen die Nachfrage und damit auch das Angebot strukturieren helfen. Die Zensur muss im Inneren jedes einzelnen liegen.

Alle persönlich-subjektiven Wertentscheidungen müssen in Bindung an die geschilderten allgemeinen Werte und Institutionen vor sich gehen, wenn sich die freie Ordnung erhalten soll. Insoweit gibt es zwischen Freiheit und Tradition, zwischen Freiheit und Bindung, zwischen Selbsterhaltung und Tugend keinen Gegensatz. Der «Atomismus» oder Superindividualismus einiger überspitzender Libertärer hat mit den Traditionen des klassischen Liberalismus wenig zu schaffen. Der wichtigste Förderer des «Atomismus» und des «Egoismus» ist heute der Staat, der die legitimen Grenzen seiner Tätigkeit überschreitet. *Matt Ridley* hat mit Recht festgestellt, dass die zwangsmässigen Umverteilungen des Wohlfahrtsstaates auf der Geberseite nur Widerwille und Ablehnung, bei seinen Klienten aber nicht Dankbarkeit, sondern Apathie, Wut und das Bestreben erzeugen, das System auszunutzen. Der Gemeinschaftssinn schwindet überall dort, wo das Prinzip der Gegenseitigkeit durch eine zentrale Autorität ersetzt wird. Ein Bürger, der wie ein unmündiges Kind behandelt wird, verhält sich auch so. ✦

Der Gemeinschaftssinn schwindet überall dort, wo das Prinzip der Gegenseitigkeit durch eine zentrale Autorität ersetzt wird.

Die umfassende Verantwortung der Unternehmensführung

Wenn Unternehmer vom Staat – zu Recht – günstige Rahmenbedingungen verlangen und sich – ebenfalls zu Recht – gegen das in letzter Zeit sogar von bürgerlichen Parlamentariern geforderte Primat der Politik gegenüber der Wirtschaft wehren, so sind sie aufgerufen, ihre eigene Verantwortung umfassend wahrzunehmen. Sie müssen also versuchen, Aktionären, Mitarbeitern sowie der Um- und Nachwelt gleichermassen gerecht zu werden. Lassen sich diese Interessen unter einen Hut bringen? Das gemeinsame Ziel nicht nur in betrieblichen, sondern auch in wirtschaftspolitischen Auseinandersetzungen, müsste darin bestehen, das langfristige Gedeihen der Unternehmung zu gewährleisten. Es gilt, im Rahmen der oben umschriebenen unternehmerischen Notwendigkeiten das finanzielle Fundament so zu stärken, dass Einbrüche ausgeglichen und nach Möglichkeit der Erfolg auch im härteren Wettbewerb sowie in einem generell schwierigeren äusseren Umfeld nachhaltig gesichert werden kann. Kurzfristig angelegte Maximierung der ausgewiesenen Gewinne bzw. der Gewinnausschüttungen sind ebenso kontraproduktiv und verwerflich wie unangemessene Forderungen der Arbeitnehmer. Das bedeutet keine Absage an das in letzter Zeit oft missverständlich angepriesene Shareholder-Value-Prinzip (...). Gelingt es trotz Dynamik, Innovationen, Konzentration der Kräfte, klaren Führungsgrundsätzen und bester Motivation der Mitarbeiter nicht, dieses Ziel zu erreichen, so gehört es zur umfassenden Verantwortung des Unternehmers, auch bei Fusionen, ganzer oder teilweiser Betriebsschliessung menschliche Härten nach Möglichkeit zu meiden und die gebotene soziale Hilfe anzubieten.

Aus: Hans Letsch, Freiheit und Verantwortung – ein Kompass im Labyrinth politischen und wirtschaftlichen Wunschdenkens, 10 Jahre Aargauische Stiftung für Freiheit und Verantwortung in: Politik und Wirtschaft, Aarau 1998, S. 48 f.

Über Solidarität und soziale Gerechtigkeit

Kurt R. Leube
ist Professor of Economics an der Hoover Institution, Stanford University, und an der California State University at Hayvard (San Francisco). Prof. Leube war Schüler und Mitarbeiter Friedrich A. von Hayeks und leitet heute das International Institute «Austrian School of Economics» in Wien.

Für weite Teile der Bevölkerung mag es beruhigend sein zu wissen, dass heute kaum mehr die Gefahr einer heissen Sozialisierung der Produktionsfaktoren oder einer eiskalten Enteignung privaten Vermögens durch aggressive und gewaltsame Revolutionen besteht. Weniger bekannt aber ist vielleicht die Tatsache, dass die heutigen Revolutionen zumeist in der Aushöhlung, Besetzung oder sinnentstellenden Umdeutung vertrauter Begriffe, mit denen wir unsere Ideen und Überzeugungen zu beschreiben versuchen, stattfinden. Und das sehr subtil und mit erstaunlichem Erfolg.

Das Prinzip der Solidarität, in der die spontane Akzeptanz vorherrschender Verhaltensregeln, das Privateigentum und die individuelle Freiheit als gemeinschaftserhaltende Faktoren dominierten, prägte die Entwicklung unserer Zivilisationen. Das Befolgen moralischer Werte, die sich ebenso wie die unter ihnen lebenden Menschen ständig ohne vorgegebene Richtung oder Zweck weiterentwickeln und die durch die besonderen Umstände von Zeit und Raum spontan einsetzenden nachbarschaftlich organisierten Hilfs- und Vorsorgemassnahmen erwiesen sich als gesellschaftlich überaus wirksam. Sie führten zur Bildung kleiner, übersehbarer Solidargemeinschaften mit gemeinsam verfolgten Zwecken, Zielen und Absichten. Die Institution der Familie mit ihrer selbstverständlichen, biologisch bedingten Solidarität wurde so zum Kern kultureller Evolution. Es waren wohl meistens die Notwendigkeiten der Umwelt, die diese Gruppen zur gemeinsamen Verfolgung konkreter Ziele veranlasste. Der Stufe dieser eher einfachen früheren Gesellschaften sind die Menschen im Laufe der Entwicklung erst entwachsen, als unter sich ständig ändernden Bedingungen mehr und mehr Mitglieder dadurch Erfolg hatten, dass sie gerade jene Werte und Regeln des Verhaltens missachteten, die ihre angestammte alte Gemeinschaft zunächst einmal zusammengehalten hatte.

Im Zuge der industriellen Revolution, während der die Mobilität der Bevölkerung in ungeahntem Tempo zunahm und die streng geregelten Städte mit zum Teil entwurzelten Menschen überfüllte, erwiesen sich diese traditionellen und selbstverständlich gewordenen Institutionen dann schon bald als nicht mehr ausreichend. Um den aus den Fugen geratenen sozialen Strukturen, die zur Verelendung grosser Bevölkerungsteile, zur Verödung weiter Landstriche und zu Aufruhr und politischen Unruhen führten, staatlicherseits Herr zu werden, wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts eigene gesamtstaatliche Behörden gebildet, die zunächst die allgemeine Versicherung obligatorisch für alle machten. Diese Strukturzusammenbrüche und das Verschwinden der kulturellen Gruppenmilieus führten zur Zwangsmitgliedschaft in diesen Institutionen und wurden so zum Ersatz spontaner Solidarhilfe der kleinen Gemeinden. Bald war die Notwendigkeit weitgehend akzeptiert, dass in arbeitsteiligen und höchst mobilen Gesellschaftsordnungen bestimmte Institutionen, die diese nicht mehr funktionierende Familiensolidarität ersetzten, für jene Mitbürger sorgen, die unverschuldet an den Rand ihrer Existenz geraten. In der katholischen Soziallehre bildete sich ungefähr zur selben Zeit der Begriff des «Solidarismus» heraus, der ein Gesellschaftssystem beschreiben wollte, das weder vom Individual- noch vom Kollektivprinzip, sondern von der Solidarität als wechselseitiger Verbundenheit der Menschen ausgeht.

Solidarität als Norm

Spätestens seit *Auguste Comte* wird *Solidarität* in einem normativen Sinn, der von der herkömmlichen Interpretation grundlegend verschieden ist, benützt. Mit der Begründung der «Société positiviste» im Jahre 1848 durch *Comte* entstand im Laufe

der Zeit eine Art sozialer Bewegung namhafter und einflussreicher Intellektueller. Dem Zeitgeist entsprechend begann sie die Phantasien der Sozialreformer zu beflügeln.

Bei *Comte* wird eine positivistische Verpflichtung und Verantwortung gegenüber der Gesellschaft angenommen, und die *Solidarität* wird als soziale Tugend der Selbstlosigkeit zum bestimmenden moralischen Wert der Gesellschaft erhoben. Nachdem die Menschheit erst ein religiöses und dann ein metaphysisches Entwicklungsstadium durchlaufen hatte, war sie nach *Comte's* Vorstellungen nun im 19. Jahrhundert endlich in das «positive» Zeitalter eingetreten. *Comte* zufolge würde die Gesellschaft ihr Geschick fortan nach wissenschaftlichen Grundsätzen gestalten. An der Spitze aller Wissenschaften stand daher die Soziologie, die *Comte* in seinem Hauptwerk «Cours de philosophie positive» (1830) zunächst *«Soziale Physik»* nannte. Mit dieser Soziologie wollte er eine Naturwissenschaft des sozialen Lebens begründen, die sich allerdings im Laufe seiner Arbeit mehr und mehr hin zu einer sozialen Metaphysik entwickelte, die dann zu einer eher unverständlichen Menschheitsreligion degenerierte.

Comte's Ausführungen über den, wie er meint, notwendigen *consensus* zwischen den Teilen eines Gesellschaftssystems, den er mit Solidarität bezeichnet, bleiben recht leere Verallgemeinerungen, wenn nicht überhaupt Binsenweisheiten. Mit keinem Wort legt er dar, warum Institutionen – und welche – notwendig *solidarisch* auftreten oder andere wiederum mit seiner Interpretation unverträglich sein sollten.

Seit ungefähr der Mitte des vorigen Jahrhunderts begegnen wir zunehmend häufiger dem vagen Begriff der Solidarität als *positivem moralischem Wert* in der entsprechenden Literatur. Etwas später entwickelte er sich dann, gepaart mit der ebenso undefinierten «sozialen Frage», zur akademisch betriebenen Sozialpolitik. Diese neue wissenschaftliche Disziplin, die im grossen und ganzen fast bis heute die systematische Erforschung akuter gesellschaftlicher Missstände meist durch sozialpolitische Schwärmereien ersetzt, wurde von den um *Gustav von Schmoller* gescharten «Kathedersozialisten» an den preussischen Universitäten mit Erfolg und Einfluss vorgetragen[1]. Der Sozialismus ist für sie *«als Philosophie des sozialen Elends entstanden,* [und] *repräsentiert (...) eine den Arbeiterinteressen angepasste Richtung der Wissenschaft, wie die Nach-Adam Smithsche Naturlehre eine den Interessen der Unternehmer dienende Theorie geworden war»*[2]. Es scheint der Gruppe um *Schmoller* daher nur recht und billig, dass das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit *«als eine leitende Idee des Ethos nicht bloss im Recht, sondern auch in der Sitte seinen Ausdruck»*[3] findet. Ihnen zufolge ist für die Güter- und Einkommensverteilung daher immer nur *«der Staat, ist die Gesellschaft mit ihren Sitten und ihren Rechten (...) verantwortlich»*[4].

Schmoller kontrollierte gemeinsam mit seinem Weggefährten Friedrich Althoff die universitäre Berufungs- und Vorlesungspolitik im Deutschen Reich bis weit in unser Jahrhundert hinein.

Als unumstrittenes Haupt der *«jüngeren deutschen historischen Schule»,* die in der blossen Beschreibung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Erscheinungen oder im Abdrucken historischer Berichte die höchste Wissenschaftlichkeit erblickte und daher exakter deduktiver Forschung meist ablehnend gegenüberstand, kontrollierte *Schmoller,* gemeinsam mit seinem Weggefährten *Friedrich Althoff,* die universitäre Berufungs- und Vorlesungspolitik im Deutschen Reich bis weit in unser Jahrhundert hinein. Die bewusste Ausschaltung theoretischer Arbeit trug wesentlich dazu bei, dass die neuen Forschungsbereiche «Sozialpolitik» oder «Wohlfahrtsstaat» in der Hauptsache zur politischen Agitation wurden (und bedauerlicherweise) wie *Carl Menger* schreibt, zur *«blinden Gegnerschaft gegen Kapital, Unternehmergeist und gegen jede individuelle Initiative und Selbstverantwortung in wirthschaftlichen Dingen»*[5] verkommen sind. Eine klare, umfassende und auch operationale Abgrenzung des Begriffes der Solidarität in der akademischen wie auch politischen Diskussion fehlt offenbar auch noch heute.

Angesichts vager Beschreibungen der Ziele und Absichten von akademisch betriebener Sozialpolitik, die für Legionen von Studenten und praktizierenden Sozialpolitikern gewissermassen verbindlich wurden, kann es kaum überraschen, wenn es in der Folge bis in unsere Tage zu schwerwiegenden Fehlkonzeptionen staatlicher Aufgaben und zu gefährlichen gesellschaftlichen Entwicklungen kommen musste. Appelle an die Solidarität, unbestimmte Schuldgefühle und vielleicht auch ein gewisses Mass an Neid, beflügelten seit

1 Vgl. Fritz Raab, Die Fortschrittsidee bei Gustav von Schmoller, Freiburt i. Br. 1934; oder Walter Eucken, Die Überwindung des Historizismus, in: Schmoller's Jahrbuch, LXII, 1938.

2 G. von Schmoller, Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und -methode, HdStW, 3te. Auflage, Bd. VIII.

3 Vgl. G. von Schmoller, Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre, Duncker & Humblot, Leipzig, 1904. Seite 79 ff.

4 Vgl. G. von Schmoller, op. cit.

5 Carl Menger, Neue Freie Presse, Wien, 6. Januar 1891.

ihrer Einführung die Phantasien zahlloser Sozialpolitiker in ihrem immer wiederkehrenden Bestreben, eine Gesellschaft nach ihren nicht näher definierten Vorstellungen über «soziale Gerechtigkeit» und vermeintlichen Ansprüchen ans Kollektiv zu konstruieren. Aus der Idee der *Sozialversicherung* wurde zunehmend eine *Umverteilungspolitik.*

Ich wende mich daher nun dem noch viel konfuseren, emotional aufgepeitschten, ja fast narkotischen Begriff der «Sozialen Gerechtigkeit» als meinem zweiten Punkt zu.

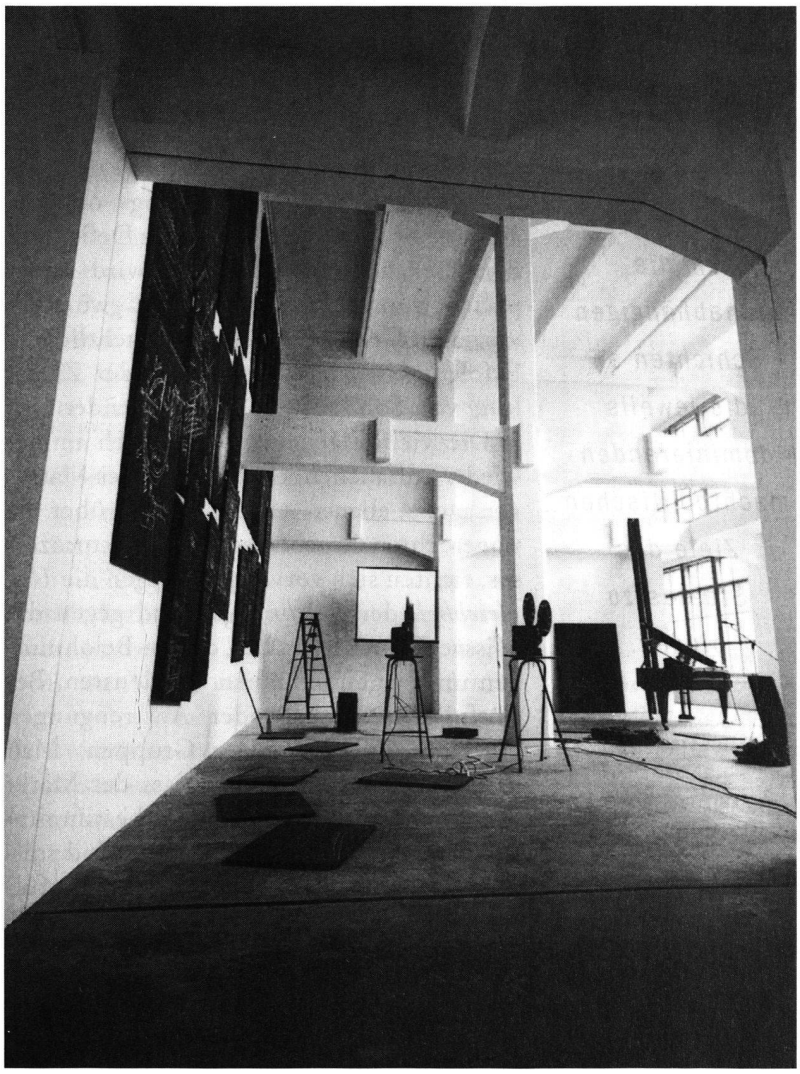
Soziale Gerechtigkeit – ein narkotischer Begriff

In Fortsetzung der Methoden «guter Policey» des 18. Jahrhunderts, im Übergang vom ländlichen Pauperismus zum städtischen Proletariat und von der Agrarwirtschaft zur Industrialisierung, entwickelte der planende und steuernde Staat unter *Bismarck* eine ungeahnte Dynamik. Politisch überaus geschickt wurde schon damals (ebenso wie heute) der moralisierende Appell an die Solidarität zwischen den Klassen in vermehrtem Masse nicht nur zur Durchsetzung staatlicher Eingriffe in die Vermögensverteilung genutzt, sondern auch um die lohnabhängigen Schichten an die jeweils dominierenden machtpolitischen Ziele des Staates zu binden. So wuchsen dem intervenierenden Staat immer mehr neue Aufgaben zu. Obwohl die «Sozial Versicherung» von ihren Anfängen an eine obligatorische Versicherung in einer vom Staat kontrollierten einheitlichen Organistaion mit Zwangsmitgliedschaft bedeutete, wich die eigentliche Idee der Vorsorge immer deutlicher der Idee der Umverteilung, wobei eine nicht näher definierte *«soziale Gerechtigkeit»* als Leitbild diente. An die Stelle des Freiheitsschutzes des Individuums als Voraussetzung für das reibungslose Funktionieren von Demokratie und Marktwirtschaft wurden mehr und mehr kollektive Wohlstandsziele gesetzt, die unter dem Deckmantel einer *sozialen Gerechtigkeit* in zahllose und unübersichtliche Gruppenbegünstigungen und Interventionen ausuferten. Ablesbar am Anstieg der Staatsquote haben bis heute mächtige Koalitionen organisierter Interessen den Sozial- oder Wohlfahrtsstaat in einer durchaus voraussehbaren Weise missbraucht und ausgedehnt. Mit der raschen Zunahme der sozialpolitischen Staatsaufgaben begann sich aber auch die Basis der Legitimität, nämlich die Zustimmungsbereitschaft der Regierten, zu verändern, so dass wir es heute mit einem Anspruchsdenken zu tun haben, das kaum noch übersehbar ist.

Sechs Punkte sind im Vorfeld einer radikalen Kritik zu beachten:

1. Wir können uns selbstverständlich die Frage stellen, ob die bewusste Wahl des Marktes als Methode zur Koordinierung wirtschaftlicher Handlungen mit seiner unsicheren, unvorhersehbaren und zufälligen Streuung der Vorteile, der Positionen oder Begabungen eine gerechte Entscheidung war. Wenn wir uns aber einmal entschlossen haben, den Markt als Verteilungsmechanismus zu gebrauchen, so ist es sinnlos, über die soziale Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Ergebnisse zu lamentieren.

Joseph Beuys, Das Kapital, 1970–1977. © Hallen für neue Kunst, Schaffhausen.



2. In Marktwirtschaften kann es keinen engen Zusammenhang zwischen subjektivem Verdienst oder individuellen Bedürfnissen und einer Belohnung geben.

3. Im Markt wird jeder nach dem Wert entlohnt, den seine speziellen Leistungen für diejenigen haben, denen er sie anbietet.

4. Der Wert seiner Leistungen steht logischerweise kaum je in einer notwendigen Beziehung zu dem, was wir umgangssprachlich sein Verdienst nennen könnten und auch nicht zu seinen Bedürfnissen.

5. In marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaften kann daher die Tatsache, dass eine Gruppe eine bestimmte Position erreicht hat, keinen Anspruch im Namen der Gerechtigkeit begründen, dieses Niveau auch weiter zu behalten.

6. So ist es irreführend von Gerechtigkeit zu sprechen, wenn es um die Frage geht, was in einer Marktwirtschaft gerecht wäre.

Der Begriff der *«sozialen Gerechtigkeit»* tauchte gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts in Italien zum erstenmal auf und bedeutete die Erzwingung von Regeln des gerechten Verhaltens. Seit *John Stuart Mill* benützen wir ihn dann synonym mit jenem der «sozialen Gerechtigkeit». In der neueren Literatur findet man mitunter auch Termini wie *economic justice* oder gar *environmental justice,* allerdings ohne je auf eine operationale, sinnhafte Definition derselben zu stossen. Heute wird dieses politisch so wirkungsvolle Schlagwort der «sozialen Gerechtigkeit» mit beachtlichem Erfolg meist zur Kaschierung der Zuteilung von Sonderinteressen verwendet.

Die vielfältigen und periodisch immer wieder auftauchenden Theorien des Marktversagens, ebenso wie die Klagen über die ungerechten Ergebnisse des Marktprozesses, richten sich vorwiegend gegen die *Ungleichheit* der *Belohnungen* und gegen das Missverhältnis zwischen diesen Belohnungen und angenommenen Verdiensten, Bedürfnissen, Leiden oder Anstrengungen einzelner Personen oder Gruppen. Man nimmt hier fälschlich an, dass der Markt ein Mittel zur Befriedigung bestimmter sozial erwünschter Resultate ist. Und sollten Märkte diese Bedingungen nicht erfüllen, so liegt der Fall eines Versagens vor, das durch soziale Interventionen repariert werden sollte, denn der Markt ist nur eine soziale Institution, die weder ein Ziel noch eine Richtung hat.

Politisch überaus geschickt wurde der moralisierende Appell an die Solidarität zwischen den Klassen in vermehrtem Masse nicht nur zur Durchsetzung staatlicher Eingriffe in die Vermögensverteilung genutzt, sondern auch um die lohnabhängigen Schichten an die jeweils dominierenden machtpolitischen Ziele des Staates zu binden.

Dass das Schlagwort von der «sozialen Gerechtigkeit» so mächtig wurde, ist vor allem aber auf die Forderung zurückzuführen, dass einzelne Marktteilnehmer davor bewahrt werden sollen, von einer einmal erreichten gesellschaftlichen Stellung wieder absteigen zu müssen. Und wenn im Namen der «sozialen Gerechtigkeit» weitere Staatseingriffe, wie Subventionen für die Bauern oder Pensionsgarantien vorgenommen werden, so geht es meist darum, die erreichte Position einer Gruppe zu schützen. Es wird auch geschickt zum Schutz bestehender ebenso wie zur Verleihung neuer Privilegien verwendet. Selbst der politisch attraktive Appell an die *«soziale Parität»* zwischen den verschiedensten Einkommensgruppen lässt sich damit rechtfertigen.

Allerdings sind in einem System der «sozialen Gerechtigkeit» jene geschützten Positionen immer das Ergebnis derselben Kräfte, die nunmehr die relative Stellung derselben Leute herabdrücken. Schliesslich war ja die Position, welche die jetzt erst Privilegierten nun verteidigt sehen wollen, ebensowenig verdient oder gerecht erworben, wie die niedrigere Stellung, auf die sie nun herabsteigen sollten. Es ergibt sich daher der groteske Schluss, dass nun unter den neuen, geänderten Bedingungen die alten Positionen der Privilegierten nur erhalten werden können, wenn anderen Gruppierungen jene Chancen verweigert werden, denen die Privilegierten ihren Aufstieg zunächst einmal ja zu verdanken haben.

Ein neuer Typus von Gesellschaften

Es darf daher niemals das wirtschafts- und gesellschaftspolitische Ziel marktwirtschaftlicher Ordnungen sein, bestimmten Personen, Gruppen oder Koalitionen organisierter Interessen Vorteile, wie garantierte Arbeitsplätze, freies Studium oder Einkommen zuzusichern. Und man kann den Erfolg solcher Massnahmen auch nicht messen, indem man versucht, die Werte solcher Einzelergebnisse zusammenzuzählen. Aus dieser Sicht wird es deutlich, warum das Ziel der Sozialpolitik oder der Wohlfahrtsökonomie auf einem grundsätzlichen Irrtum beruht: Zum einen kann der Grad von Befriedigung, den verschiedene Gruppen erreichen, nicht sinnvoll addiert werden, und zum anderen ist das der

Bedürfnisbefriedigung zugrundeliegende Maximierungsprinzip immer rein subjektiv und kann daher nicht gesamtstaatlich erfasst werden. Gesellschaften freier Menschen sind keine Organisationen und haben daher auch keine gemeinsamen konkreten Ziele. Das Prinzip einer verteilenden Gerechtigkeit kann auf die Resultate einer Marktwirtschaft, die sich aus den spontanen Interaktionen einer Anzahl unabhängig maximierender Menschen ergeben, daher logisch nicht angewendet werden.

Die Anwendung einheitlicher und gleicher Regeln auf das Verhalten einer Vielzahl tatsächlich grundverschiedener Menschen muss zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen für diese Individuen führen. Um diese natürlich unbeabsichtigten, aber unvermeidlichen Unterschiede in der materiellen Position einzelner Personen unter politischem Erfolgszwang und Druck mit Hilfe von Regierungsmassnahmen abzubauen, begann man die Menschen nicht mehr nach gleichen, sondern nach verschiedenen Regeln zu behandeln. So kam eine vollkommen neue Vorstellung von Gerechtigkeit auf, die sich nicht mehr damit begnügte, Verhaltensregeln für die individuellen Marktteilnehmer aufzustellen, sondern bestrebt ist, für bestimmte Personen oder Gruppen bestimmte Ergebnisse zu erzielen. Langsam transformieren sich daher Gesellschaften freier und unabhängiger Menschen, gekennzeichnet durch Rechtsstaat und Marktwirtschaft zu einem fundamental anderen Typus von Gesellschaften: Im Zuge unbeschränkter Staatsmacht entstehen Organisationen, die sich durch gemeinsame Ziele oder Zwecke definieren. Die populäre Idee, die Zwangsgewalt der Regierungen einzusetzen, um «positive» Gerechtigkeit zu erzielen, muss daher langfristig die individuelle Freiheit zerstören. Diese Idee setzt ein Einverständnis über die wünschenswerten Ziele einer Verteilung voraus, die in einer Gesellschaft freier Menschen, deren Mitglieder sich weder einander noch dieselben Tatsachen kennen, aber unerreichbar bleiben muss.

Gerechtigkeit ist ein moralisches Konzept, und nur menschliches Verhalten kann als solches bezeichnet werden. Es kann daher nicht zur Beschreibung von unbeabsichtigten, spontanen oder nicht bewusst konstruierten Systemen, Zuständen oder Ergebnissen herangezogen werden. Nur wenn diese Zustände absichtlich herbeigeführt wurden oder hätten herbeigeführt werden können, macht es Sinn, die Handlungen derjenigen, die diese initiiert oder geduldet haben, als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen. In einer Gesellschaft freier Menschen aber kann niemand vorhersehen, was oder wieviel jedes einzelne Mitglied erhalten wird. So sind die Ergebnisse, die individuelle Mitglieder erzielen, weder das Resultat einer höheren Absicht, noch ist eine Institution verantwortlich für die Verteilung der Ressourcen unter den Marktteilnehmern. Die Zustände, die wir als Ergebnis marktwirtschaftlicher Aktionen antreffen, können daher im Sinne einer verteilenden Gerechtigkeit weder gerecht noch ungerecht sein. Nur in einer Organisation, deren Mitglieder im Dienste eines gemeinsam verfolgten Zieles auf Anordnung handeln, könnte dem Begriff ein Inhalt gegeben werden.

Wo niemand in der Position des Verteilers ist, kann es auch keine austeilende Gerechtigkeit geben. Nach *Friedrich August von Hayek* gilt: *«Keine denkbaren Regeln für das Verhalten der einzelnen, die sich in einer Marktwirtschaft gegenseitig mit Gütern und Dienstleistungen versorgen, könnten eine Verteilung herstellen, von der es sinnvoll wäre zu sagen, sie sei gerecht oder ungerecht*[6]*.»* Nach ihm ist es ein kategorischer Fehler, *«den Begriff der Gerechtigkeit auf andere Umstände als menschliches Handeln oder Regeln, die diese bestimmen, anzuwenden»*[7].

Der staatliche Zwang zur Vorsorge lässt sich in einer demokratisch organisierten Gesellschaft freier Menschen sachlich daher nur mit dem unbestimmten Argument erklären, dass der Durchschnittsbürger dazu neigt, seine künftigen Bedürfnisse notorisch zu unterschätzen, und das um so mehr, je weniger er besitzt. Dieses Argument wurde zur politischen Doktrin und wird in der Hauptsache dazu benützt, um als Ausnahme von den allgemeinen Freiheitsrechten den Bürger per Gesetz zur Abdeckung der Risiken in einer staatlichen Versicherung zu verpflichten. Am Ende des 20. Jahrhunderts stellt sich indes die Forderung nach einer grundsätzlichen Revision dieser zeitbedingten sozialpolitischen Massnahme, die von einer Gleichheitsdoktrin getragen ist, die weder logisch noch ethisch zu rechtfertigen ist. ✦

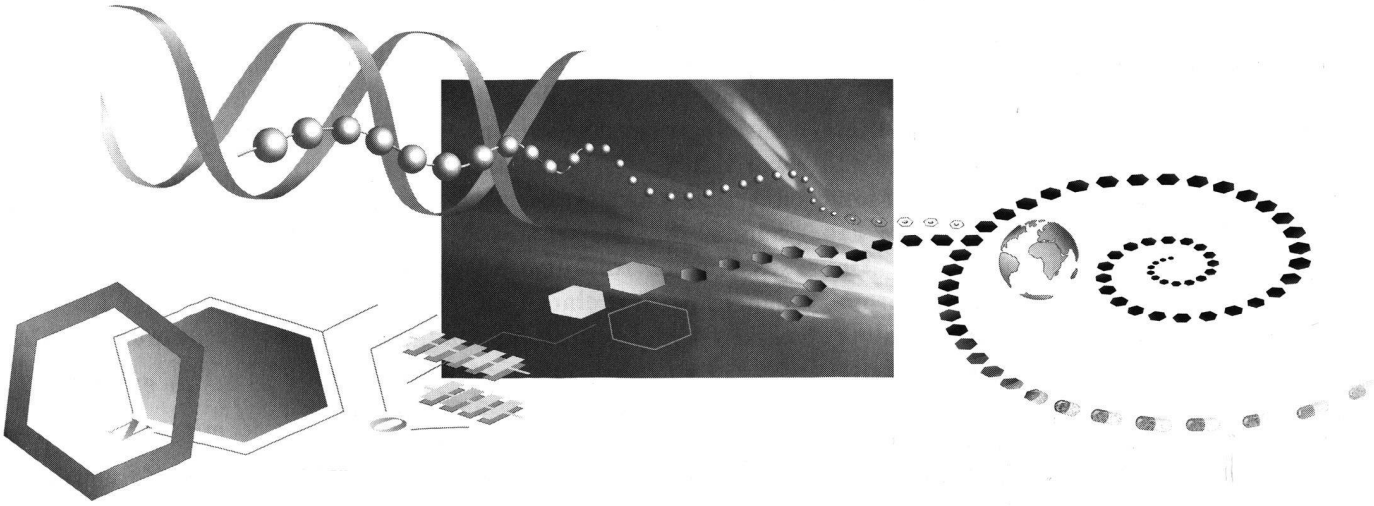
Die populäre Idee, die Zwangsgewalt der Regierungen einzusetzen, um «positive» Gerechtigkeit zu erzielen, muss langfristig die individuelle Freiheit zerstören.

6 F.A. von Hayek, Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus, W. Eucken Institut, Vorträge und Aufsätze 63, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1977.

7 Vgl. F.A. von Hayek, Law, Legislation and Liberty, Vol. II, U. of Chicago Press, Chicago 1960.

algroup lonza
fine chemicals and specialties

Synergien aus organischer Chemie und Biotechnologie:
Lonza eröffnet Perspektiven.



Lonza AG, Münchensteinerstrasse 38, CH-4002 Basel
Telefon +41 61 316 81 11, Fax +41 61 316 87 33, www.lonza.com

ADLITZ AG

Beteiligungsberatung

Vermögensverwaltung

Personalberatung

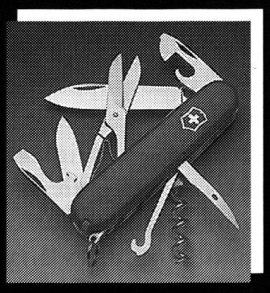
8002 Zürich
Bleicherweg 33
Hochhaus zur Palme

Telefon 01 / 281 11 18
Telefax 01 / 281 11 20

VICTORINOX

die weltberühmten
Original Schweizer Messer –
das perfekte Geschenk

- Auch Taschenmesser mit Aufschriften als Werbegeschenk sind sehr beliebt



- Profimesser für Metzger und Köche
- Messer für den gepflegten Haushalt, Scheren und Bestecke

VICTORINOX

Europas grösste Messerfabrik
CH-6438 Ibach-Schwyz

André von Moos
trat 1980 – nach seiner Ausbildung zum Dr. iur. und lic. oec. – in die STG-Coopers & Lybrand (Abteilung Revision und Betriebswirtschaft) ein. Drei Jahre später wechselte er in die von-Moos-Gruppe. Während dieser Zeit bildete er sich auch an der Harvard Business School weiter. 1992 wurde André von Moos Konzernleiter und CEO der von-Moos-Gruppe. Seit 1997 ist er selbständiger Unternehmer. Er ist Verwaltungsratsmitglied in in- und ausländischen Gesellschaften und Mitglied des Komitees des IKRK.

Langfristiges Denken als Herausforderung für globale Unternehmen

Im Dilemma zwischen kurzfristiger Gewinnmaximierung und Nachhaltigkeit

Anlässlich einer Tagung zwischen führenden Vertretern global tätiger Unternehmen sowie internationaler Organisationen vom 25. bis 27. Juni 1998 in Tällberg (Schweden) wurde die Frage diskutiert, inwieweit die «Logik des Marktes» eine nachhaltige soziale Entwicklung der Menschen in den ärmsten Ländern der Welt fördert oder sie im Gegenteil behindert.

Die Globalisierung stellt Unternehmen in zunehmendem Masse vor die unternehmenspolitische Entscheidung, in welchem Ausmasse sie *Stakeholders* von Drittweltländern – beispielsweise Arbeitnehmer – am Wertzuwachs teilnehmen lassen.

Mit dem Stichwort Globalisierung wird jener Prozess umschrieben, welcher heute viele Unternehmen, und zunehmend auch kleine und mittlere Unternehmen (KMU), erfasst und diese dazu veranlasst, weltweit tätig zu sein.

Die «Logik des Marktes» fordert, dass Unternehmen ihre Beschaffungs- und Produktionskosten möglichst niedrig halten. Wo immer auf der Welt Kostendisparitäten entstehen, sind sie gezwungen, ein vorhandenes Potential an Kosteneinsparungen als Wettbewerbsvorteile zu realisieren. Da die Personal- und Infrastrukturkosten in Entwicklungsländern auf unvergleichlich tieferem Niveau sind als in hochentwickelten Industrieländern, führt dies zu einer Verlagerung von Produktionsaktivitäten in diese Länder. Dabei gilt es, die Tatsache im Auge zu behalten, dass mehr als 3 Milliarden Menschen weniger als 1 Dollar im Tag verdienen und keinen Zugang zu sauberem Wasser haben, während gleichzeitig die zehn reichsten Familien der Welt ein Vermögen unter sich vereinigen, welches 1,5 Mal grösser ist als dasjenige der 48 ärmsten Länder der Welt zusammen.

Angesichts dieser ungleichen Verteilung des Reichtums dieser Welt drängt sich Frage an die «Theorie der Marktwirtschaft» auf, welchen Beitrag die «Logik des Marktes» leistet, um die Verteilung des Wohlstandes zugunsten dieser Menschen zu fördern. Welche Spielregeln gibt es, dass Abhängigkeiten nicht ausschliesslich und prioritär als Mittel der *kurzfristigen* Gewinnmaximierung eingesetzt werden? Was sagt die «Logik des Marktes» zur Kinderarbeit, was zu menschenunwürdigen Löhnen? Was lehrt die «Logik des Marktes» zum Verhalten gegenüber Ländern, welche Menschenrechte grob verletzen? Gibt es Kräfte innerhalb (oder ausserhalb) der Marktlogik, welche das Dilemma zwischen dem Konzept des *Economic Value Added* (EVA) und einem *sustainable human development* auflösen?

Die Spielregeln der freien Konkurrenz beinhalten, dass Unternehmen stets dort produzieren, wo die Kosten am günstigsten sind. Korrigierende Mechanismen staatlicher Gesetzgeber greifen für globale Akteure wenig, supranationale Vereinbarungen wie die Menschenrechtskonvention oder die Konvention zum Schutz der Artenvielfalt und der Umwelt bleiben weitgehend unwirksam, weil sie letztlich unverbindlich sind. So arbeitet der globale Markt heute weitgehend autonom und bleibt der staatlichen Kontrolle entzogen. Dieses neue «grenzenlose» Spielfeld des Marktes ruft nach neuen Autoritäten, welche den (ethischen) Rahmen setzen, innerhalb dem sich die ökonomisch orientierte Allokation zu bewegen hat.

Langfristige Perspektiven

Die Auflösung des Dilemmas erfordert eine *langfristige* Ausrichtung der Unternehmenspolitik im Sinne des Ausgleichs von Interessen. Es liegt durchaus in der

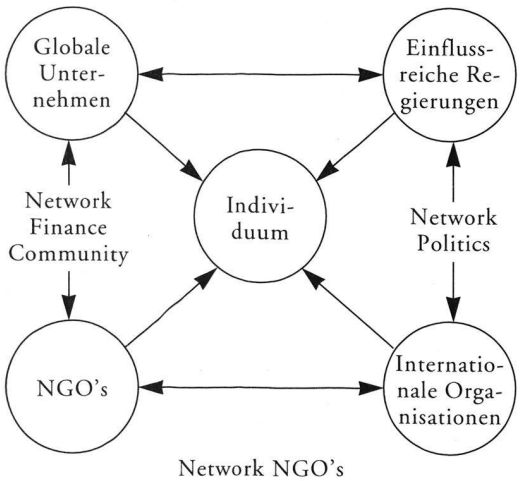
langfristigen «Logik des Marktes», wenn global tätige Unternehmen Grundwerte, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen leiten, als Geschäftsprinzipien anerkennen und diese in ihren Credos verankern, auch wenn die Ausnutzung von Abhängigkeiten kurzfristig einen betriebswirtschaftlich interessanteren Gewinnpush bewirken können; denn es wird damit die volkswirtschaftliche Basis für eine nachhaltige Nachfrage in zukünftigen Wachstumsmärkten entzogen. Das (scheinbare) Dilemma zwischen kurzfristiger Gewinnmaximierung und Nachhaltigkeit löst sich durch einen langfristig orientierten Optimierungsprozess auf. In dieser Perspektive werden die ökonomischen Allokationsprinzipien mit den Zielen einer nachhaltigen sozialen Entwicklung deckungsgleich.

Das (scheinbare) Dilemma zwischen kurzfristiger Gewinnmaximierung und Nachhaltigkeit löst sich in einer langfristigen Perspektive auf.

Globales Netzwerk von Verantwortungsträgern

Die zukünftigen «Hüter» einer *«global governance for sustainable human development»* verbinden sich so zunehmend zu einem Netzwerk. Einen weltweit durchsetzbaren Schutz der menschlich-sozialen Entwicklung kann gewährleisten, wer über eine entsprechende Autorität und Macht verfügt.

Network Business-Community



Network NGO's

Zukünftige Träger der Macht in einer sich globalisierenden Welt sind neben dem Gesetzgeber die obersten Verantwortungsträger von Weltunternehmen, die *Non Governmental Organisations,* einflussreiche nationale Regierungen sowie anerkannte internationale Organisationen; jedoch nicht isoliert, sondern nur im Verbund, als Netzwerk unter gleichgesinnten Partnern, vermögen diese Machtträger Prozesse einzuleiten, welche eine nachhaltige soziale Entwicklung in den Entwicklungsländern fördern. In der Tat sind solche Kräfte bereits am Werk:

- NGO's akzeptieren keine Lippenbekenntnisse oder blutleere Credos; sie zwingen notfalls Unternehmen über das Druckmittel der öffentlichen Meinung, Ausnutzung von Abhängigkeiten zu Lasten der Menschenrechte und der Umwelt zu unterlassen. Welches global tätige Unternehmen kann sich heute auf Dauer – auch im Lichte des *Shareholders Value* – leisten, öffentlich an den Pranger gestellt zu werden?
- Der Dialog zwischen den zukünftigen Autoritäten des globalen Marktes hat schon längst begonnen. In verschiedenen Gefässen – wie z. B. im «Business for Social Responsibility», einer Vereinigung von führenden US-Firmen – werden Standards für die soziale Nachhaltigkeit entwickelt. Anlässlich der Tagung in Tällberg wurde vorgeschlagen, ein informelles Forum zwischen leitenden Verantwortlichen globaler Unternehmen, Vertretern anerkannter internationaler Organisationen sowie ausgewählten NGO's ins Leben zu rufen, um einen konstruktiven Dialog darüber zu führen, wie der Prozess einer nachhaltigen sozialen Entwicklung mit den Zielen der Optimierung rein ökonomischer Wertschöpfungsketten in Einklang gebracht werden kann.
- Der «Council on Economic Priorities», eine Arbeitsgemeinschaft zwischen Sozialpartnern in den USA, hat die Initiative ergriffen, «Social Accountability Standards» (SA 8000) – dies in Analogie zu ISO 14001 – zu entwickeln.
- Führende, global tätige Unternehmen stellen in ihrer Verfassung den Menschen ins Zentrum. So schreibt beispielsweise *Nestlé* in den «grundlegenden Management- und Führungsprinzipien» (1997): *«Nestlé richtet sich mehr auf Menschen und Produkte aus als auf Systeme»;* und etwas weiter unten: *«Deshalb zeigt Nestlé seit jeher Respekt für die Kulturen und Traditionen aller Länder, in denen das Unternehmen seine Produkte*

vertreibt.» *Nestlé* akzeptiert daher kulturelle und soziale Unterschiede und ist gegen jede Diskriminierung. Auch andere globale Unternehmen, wie beispielsweise *Novartis,* orientieren sich zunehmend *«aus ethischen sowie geschäftspolitischen Gründen an Verhaltensnormen, welche die Gesundheit, die Sicherheit und die Umwelt achten»* (*Novartis*-Bericht 1997, Gesundheit, Sicherheit und Umwelt). Global tätige Unternehmen denken darüber nach, im Jahresbericht ein spezielles Kapitel über konkrete Schritte im Rahmen der sozialen Verantwortung einzurichten.

Pionierleistungen schaffen Wettbewerbsvorteile

Netzwerke zwischen den neuen Autoritäten einer globalen Wirtschaft ermöglichen eine *«global governance for sustainable human development».* Vieles lässt hoffen, dass die zukünftigen Verantwortungsträger einer globalen Wirtschaft ihre Verantwortung aktiv wahrnehmen. Verschiedene Unternehmen leisten konkrete und spürbare Beiträge, um die Lebensgrundlagen der Menschen in den Entwicklungsländern zu verbessern. Solche Pionierleistungen zahlen sich langfristig als Wettbewerbsvorteile aus.

Es liegt insbesondere auch im langfristigen Interesse der Wirtschaft, dass die potentiellen Wachstumsmärkte der Zukunft nicht ihrer existentiellen Grundlagen beraubt werden.

Die Uno wird unter dem Titel «2B2M» (Two Billion to Market) ein Projekt starten, welches in enger Zusammenarbeit mit der *Business Community* Vorhaben zum Auf- und Ausbau der Basisinfrastruktur und zur Steigerung des Bildungsniveaus unterstützen wird.

Schlussbemerkungen

Die «Logik des Marktes» zwingt im Zuge der Globalisierung viele Unternehmen, ihre Produktionszentren an die jeweils günstigsten Produktionsstandorte zu verlagern; diese befinden sich oft in Entwicklungsländern. Es stellt sich für jeden Unternehmer, welcher global arbeitet, die Frage, welchen Weg er zwischen kurzfristiger Gewinnmaximierung und Nachhaltigkeitsprinzip einschlägt. Führende Weltunternehmen nehmen in zunehmendem Masse in enger Zusammenarbeit mit NGO's sowie internationalen Organisationen ihre neue Verantwortung wahr, im Rahmen globaler Netzwerke dafür Sorge zu tragen, dass ökonomische Abhängigkeiten in unterentwickelten Ländern nicht missbraucht werden; denn es liegt insbesondere auch im langfristigen Interesse der *global players,* dass die potentiellen Wachstumsmärkte der Zukunft nicht ihrer existentiellen Grundlagen beraubt werden. ✦

Wer übernimmt Patenschaftsabonnemente?

Immer wieder erreichen uns Anfragen von Lesern oder Einrichtungen (zum Beispiel Bibliotheken), welche die Schweizer Monatshefte aus finanziellen Gründen nicht regelmässig beziehen können. Es ist uns nicht möglich, alle Wünsche zu erfüllen. Deshalb sind wir auf Ihre Mithilfe angewiesen. Unser Vorschlag: Übernehmen Sie ein Patenschaftsabonnement der Schweizer Monatshefte für Fr. 100.– (Ausland Fr. 121.–). Rufen Sie uns bitte an. Wir nennen Ihnen gerne Interessenten. Sie können uns auch einfach die diesem Heft beigefügte Geschenk-Abo-Karte mit oder ohne Nennung eines Begünstigten zusenden. Vielen Dank!

Unsere Adresse: Schweizer Monatshefte, Administration, Vogelsangstrasse 52, 8006 Zürich
Telefon 01/361 26 06, Telefax 01/363 70 05