

Pies, Ingo

Working Paper

Wie kommt die Normativität ins Spiel? Eine ordonomische Argumentationsskizze

Diskussionspapier, No. 2011-13

Provided in Cooperation with:

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Chair of Economic Ethics

Suggested Citation: Pies, Ingo (2011) : Wie kommt die Normativität ins Spiel? Eine ordonomische Argumentationsskizze, Diskussionspapier, No. 2011-13, ISBN 978-3-86829-408-8, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Halle (Saale),
<https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:2-13207>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/170349>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



Ingo Pies

Wie kommt die Normativität ins Spiel? – Eine ordonomische Argumentationsskizze

Diskussionspapier Nr. 2011-13

des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
hrsg. von Ingo Pies,
Halle 2011

Haftungsausschluss

Diese Diskussionspapiere schaffen eine Plattform, um Diskurse und Lernen zu fördern. Der Herausgeber teilt daher nicht notwendigerweise die in diesen Diskussionspapieren geäußerten Ideen und Ansichten. Die Autoren selbst sind und bleiben verantwortlich für ihre Aussagen.

ISBN 978-3-86829-407-1 (gedruckte Form)
ISBN 978-3-86829-408-8 (elektronische Form)
ISSN 1861-3594 (Printausgabe)
ISSN 1861-3608 (Internetausgabe)

Autorenanschrift

Prof. Dr. Ingo Pies
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Juristische und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Wirtschaftswissenschaftlicher Bereich
Große Steinstraße 73
06108 Halle
Tel.: +49 (0) 345 55-23420
Email: ingo.pies@wiwi.uni-halle.de

Korrespondenzanschrift

Prof. Dr. Ingo Pies
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Juristische und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Wirtschaftswissenschaftlicher Bereich
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Große Steinstraße 73
06108 Halle
Tel.: +49 (0) 345 55-23420
Fax: +49 (0) 345 55 27385
Email: ingo.pies@wiwi.uni-halle.de

Kurzfassung

Wie kommt die Normativität ins Spiel? Die ordonomische Antwort auf diese Frage lautet lapidar: durch institutionelle Reformen. Wie voraussetzungsreich diese Antwort ist, wird durch einen Vergleich des ordonomischen Forschungsprogramms mit Friedrich Schillers politischer Reformagenda einer liberalen Ästhetik gezeigt sowie durch den Nachweis, dass sich eine zentrale Erkenntnis der Ordonomik bereits – in je unterschiedlicher Weise – in den Schriften von Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, John Rawls und Walter Eucken nachlesen lässt.

Schlüsselwörter: Ordonomik, Politikberatung, normativistischer Fehlschluss

Abstract

How do normative ideas enter the social game? The ordonomic answer to this question sounds simple: through institutional reforms. In fact, this answer entails a lot of prerequisites. This is illustrated by comparing the ordonomic approach with the political reform agenda of Friedrich Schiller's liberal aesthetics. Furthermore, it is shown that a central insight of the ordonomic research program can already be found – in quite different variations – in the writings of Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, John Rawls, and Walter Eucken.

Key Words: ordonomics, policy advice, moralistic fallacy

Wie kommt die Normativität ins Spiel? – Eine ordonomische Argumentationsskizze

Ingo Pies*

Einleitung

Im Rahmen einer auf die Gesellschaftsordnung zielenden Theoriekonzeption wird dem Begriff des „Spiels“ wohl erstmals bei Friedrich Schiller ein zentraler Stellenwert eingeräumt. In der Tat lässt sich seine Ästhetik als eine politisch ambitionierte Individualethik lesen. Sie formuliert ein Bildungsprogramm, das dazu beitragen soll, Staat und Gesellschaft freiheitlich auszurichten. Hierbei verwendet Schiller den Begriff des Spiels im Sinne eines intellektuellen Wechsel-Spiels zwischen der Gefühlsebene und der Verstandesebene eines Individuums. Diese Form des Spielens findet – *intra*-personal – im Herzen und im Kopf jedes einzelnen Menschen statt.

Die im Titel aufgeworfene Frage hat einen anderen Spielbegriff im Blick. Hier meint Spiel eine Situation des *sozialen* Mit- und Gegeneinanders, in der die Akteure nicht nur agieren oder reagieren, sondern interagieren, also vorausschauend zu berücksichtigen versuchen, welche Auswirkungen – und vor allem: welche Rückwirkungen – alternativer Verhaltensweisen zu erwarten sind. Diese Art von Spiel ist eine Entscheidungssituation mit sozialer Interdependenz strategischen Verhaltens. Anders als das von Schiller kunsttheoretisch thematisierte Spiel wird das von der Ordonomik – mit einem sozialwissenschaftlichen Rational-Choice-Ansatz – thematisierte Spiel *inter*-personal gespielt.¹ Das typische Kennzeichen einer solchermaßen zwischenmenschlichen Spielsituation besteht darin, dass das Spielergebnis nicht nur von einem einzigen Akteur abhängt, sondern stets auch dadurch bestimmt wird, wie sich die anderen verhalten. Dabei können Problemkonstellationen auftreten, die sich nicht individuell – im Wege der Charakterbildung –, sondern nur kollektiv überwinden lassen: im Modus einer politisch vereinbarten Anreizreform.

Interessanterweise wirft Schillers Ästhetik ähnliche Fragen auf wie die, die auch die Ordonomik zu beantworten versucht. Zudem setzt Schillers Theorie methodische Standards, die auch die Ordonomik einzuhalten bemüht ist. Deshalb wird hier der auf den ersten Blick vielleicht etwas ungewöhnlich anmutende Weg gewählt, Schillers Ästhetik als Kontrastfolie zu verwenden, um deutlich zu machen, wie der ordonomische Ansatz die Normativität ins Spiel bringt: Der im Titel aufgeworfenen Frage geht es darum, wie eine normative Leitidee Eingang in die Realität finden kann und Wirklichkeit zu werden vermag, wie sie also vom Denken ins Handeln gelangt. Hierauf liefert Schillers Ästhetik eine interessante Antwort, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu jener Antwort aufweist, die die Ordonomik zu geben versucht. Deshalb werden hier beide Ansätze zunächst miteinander verglichen. So-

* Für kritische Diskussionen und hilfreiche Hinweise danke ich Moritz Baßler, Gerhard Engel, Karl Homann, Andrea Maurer, Herbert Neiseke, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Matthias Will und Christof Wockenfuß.

¹ Das ordonomische Forschungsprogramm arbeitet mit vier Elementen: (a) mit einer sozialstrukturellen Analyse sozialer Dilemmata; (b) mit einer semantischen Analyse orthogonaler Positionierungen; (c) mit einem Drei-Ebenen-Schema zur integrativen Analyse von Sozialstruktur und Semantik; sowie (d) mit einer Diagnose der Moderne, die die Problemstellung und Problembearbeitung thematisch justiert. Vgl. hierzu ausführlich Pies (2009).

dann wird gezeigt, dass eine für die wissenschaftliche Politikberatung grundlegende Einsicht auch bei anderen klassischen Autoren nachgewiesen werden kann, namentlich bei Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, John Rawls und – last but not least – Walter Eucken.

En passant werden bei dieser tour d’horizon durch die klassische Literatur fünf Thesen zugrunde gelegt und – so der Anspruch – im Laufe der Argumentation auch eingelöst:

- Interdisziplinäre Forschung ist fruchtbar, wenn sie auf die jeweils theoriekonstitutiven Fragestellungen referentialisiert ist.
- Theorien müssen nicht miteinander konkurrieren. Sie können sich auch wechselseitig ergänzen. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn sie unterschiedliche Probleme – oder unterschiedliche Facetten eines Problems – bearbeiten.
- Die Ethik kann von der Ästhetik lernen.
- Die Sozialwissenschaften können von den Geisteswissenschaften lernen.
- Wissenschaftliche Politikberatung kann gesellschaftliche Lernprozesse befördern.

*1. Schillers Ästhetik als politisch ambitionierte Individualethik:
Eine ordonomische Rekonstruktion und Interpretation*

„Wie übel würde er [= der Mensch; I.P.] sich ... raten, wenn er den Weg zum Ideale einschlagen wollte, um sich den Weg zur Wirklichkeit zu ersparen!“²

((1)) Friedrich Schiller, der am 26. August 1792 von der Nationalversammlung in Paris zum französischen Ehrenbürger ernannt worden war, verarbeitet in seiner Kunsttheorie seine Enttäuschung über den Verlauf der Französischen Revolution, die er für gescheitert hält und von deren Scheitern er langfristig wirkende Rückschläge für weitere Reformbemühungen befürchtet. Seinen erstmals 1795 publizierten Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ liegen die ursprünglich nicht für eine Veröffentlichung bestimmten „Augustenburger Briefe“ zugrunde, mit denen sich Schiller für ein ihm gewährtes Drei-Jahres-Stipendium bedankte, das ihm Gelegenheit bot, sich von einer Krankheit zu erholen, seine Tätigkeit als Geschichts- und Philosophievorlesungen haltender Universitätsprofessor in Jena abubrechen und die freie Zeit zu nutzen, um sich mit Immanuel Kants Vernunftphilosophie intensiv vertraut zu machen. In dem auf den 13. Juni 1793 datierten Brief an Prinz Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg liest man:

„Wäre das Faktum wahr, – wäre der außerordentliche Fall wirklich eingetreten, dass die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden, so wollte ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen, und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Tätigkeit widmen. Aber dieses Faktum ist es eben, was ich zu bezweifeln wage. Ja, ich bin so weit entfernt, an den Anfang einer Regeneration im Politi-

² Schiller (1795, 2000; Siebenundzwanzigster Brief, S. 114). – Hinweis zur Zitierweise. Werden zwei Jahreszahlen aufgeführt, so bezieht sich die erste auf das Jahr der Erstveröffentlichung, die zweite auf das Erscheinungsjahr der aktuellen Ausgabe, aus der hier zitiert wird. Der Zusatz H.i.O. steht für „Hervorhebung(en) im Original“. In den hier wiedergegebenen Zitaten ist die Schreibweise des Originals behutsam modernisiert.

schen zu glauben, dass mir die Ereignisse der Zeit vielmehr alle Hoffnungen dazu auf Jahrhunderte benehmen.“³

Für Schiller ist klar, dass die Französische Revolution die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllt, sondern bitter enttäuscht hat. Aus seiner Sicht ist sie kein Befreiungsakt, sondern vielmehr ein Gewaltakt, der neue Unfreiheit geschaffen hat. Auf dieses Scheitern der Revolution reagiert Schiller mit einem Reformprogramm, für dessen Erfolg er „mehr als ein Jahrhundert“⁴ veranschlagt. Mit langem Atem entwirft Schiller hier eine Theorie, die – ganz im Sinne des einleitenden Mottos – praktisch werden will, indem sie auf Verwirklichung zielt: auf eine freiheitliche Veränderung der Staatsverfassung und Gesellschaftsordnung. Folgende zehn Punkte dieses Programms sind hier von besonderem Interesse.

Erstens setzt Schiller auf eine graduelle Veränderung der Gesellschaft, die scharfe Brüche vermeidet. Schließlich sollen die Menschen Nutznießer und nicht Opfer des politischen Reformprozesses werden. Dies erfordert aus seiner Sicht, die soziale Ordnung nicht zeitweise außer Kraft zu setzen, sondern sie durchgängig aufrechtzuerhalten. Einen Tabularasa-Ansatz lehnt er ab. Hierzu liest man:

„Das große Bedenken also ist, dass die physische Gesellschaft *in der Zeit* keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische *in der Idee* sich bildet, dass, um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so lässt er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staates muss gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen.“⁵

Zweitens wendet Schiller die hier getroffene Unterscheidung zwischen der (empirisch in der Realität vorfindlichen) physischen Gesellschaft in der Zeit und der (rein gedachten, als Ideal vorgestellten) moralischen Gesellschaft in der Idee auch auf den Menschen an. Er unterscheidet zwischen dem Menschen als physische Realität (in der Zeit) und dem Menschen als moralisches Ideal (in der Idee). Ausgerüstet mit dieser Unterscheidung stellt sich Schiller nun die Frage, wie diese beiden Menschen zusammenkommen können, also wie das Ideal in der Realität zur Geltung zu gelangen vermag. Im Hinblick auf den sozialen Prozess dieses Zur-Geltung-Kommens unterscheidet Schiller dann zwischen einer Reform von oben und einer Reform von unten. Im ersten Fall wird den Menschen eine neue Gesellschaftsordnung übergestülpt, die Realität wird nach Maßgabe eines Ideals zurechtgemacht. Im zweiten Fall hingegen entwickelt sich die Gesellschaftsordnung, indem die Realität allmählich in ihr Ideal hineinwächst. Schiller plädiert nun deutlich für die zweite Option und bestimmt damit sein politisches Reformprogramm als ein individuelles Bildungsprogramm, das nichts Geringeres anstrebt als „die Ausbildung der Menschheit“⁶. Hierzu liest man:

„Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin eben so viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, dass der reine Mensch den empirischen unterdrückt, dass der Staat die Individuen aufhebt; oder dadurch, dass das Individuum Staat *wird*, dass der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich *veredelt*.“⁷

Drittens identifiziert Schiller ein Hindernis, das der Veredelung des realen Menschen zum idealen Menschen im Wege steht und das folglich aus dem Weg geräumt werden muss, bevor man damit rechnen kann, dass die als Menschheitsdesiderat empfundene Umwandlung des Notstaates zum Freiheitsstaat mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen wer-

³ Schiller (1795, 2000; S. 137).

⁴ Schiller (1795, 2000; Siebenter Brief, S. 30).

⁵ Schiller (1795, 2000; Dritter Brief, S. 13, H.i.O.).

⁶ Schiller (1795, 2000; Zehnter Brief, S. 38).

⁷ Schiller (1795, 2000; Vierter Brief, S. 15, H.i.O.).

den kann.⁸ Dieses Hindernis liegt für Schiller darin begründet, dass der Mensch eine Doppelnatur hat. Einerseits ist er ein sinnlich begabtes Naturwesen; andererseits ist er ein vernunftbegabtes Verstandeswesen. Im Hinblick auf diese Doppelnatur bestimmt Schiller das Problem, welches sein Bildungsprogramm bearbeiten und lösen soll, als Vermeidung zweier Extreme, die er mit den Namen des „Wilden“ und des „Barbaren“ belegt. Konkret geht es ihm um eine Vermittlungsleistung, die den Dualismus der menschlichen Doppelnatur auflöst. Um diese Idee vor Augen zu führen, arbeitet er mit einer negativen Kennzeichnung: Aufgrund der Doppelnatur gibt es für Schiller zwei Möglichkeiten, wie der (ungebildete) Mensch seine eigentliche Bestimmung verfehlen kann. Hierzu liest man:

„Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegen gesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören.“⁹

Die Doppelnatur des Menschen besteht aus zwei Elementen, die beide gleichermaßen zur Geltung kommen sollen, ohne dass das eine sich auf Kosten des anderen verwirklicht. Insofern vertritt Schiller hier eine Symmetrie-These, dass beide Extreme gleichermaßen zu vermeiden sind. Gleichzeitig vertritt er die Asymmetrie-These, dass im Verlauf des historischen Zivilisationsprozesses das Problem des Wilden in den Hintergrund und das Problem des Barbaren in den Vordergrund getreten ist. Die für sein Bildungsprogramm zentrale Frage lautet: „[W]oran liegt es, dass wir noch immer Barbaren sind?“¹⁰

Viertens weiß sich Schiller als Zeitgenosse Kants im Zeitalter der Aufklärung. Deren Motto lautet: *sapere aude*. Schiller übersetzt dies wie folgt: „Erkühne dich, weise zu sein. Energie des Muts gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegen setzen.“¹¹ Mit dieser Be-

⁸ Zur Kennzeichnung des politischen Ziels, das Schiller anstrebt und mit seiner Kunsttheorie – sowie einer durch sie angeleiteten Kunst und Kultur – befördern möchte, findet man bei ihm folgende Aussagen: Erstens kündigt Schiller (1795, 2000; Zweiter Brief, S. 9) an, „sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, dem Bau einer wahren politischen Freiheit zu beschäftigen“. Dass er unter einer wahren politischen Freiheit ein ganz bestimmtes Zusammenspiel zwischen individueller Bildung und Staatsverfassung versteht, geht zweitens daraus hervor, wie er den Zustand kennzeichnet, in dem aus seiner Sicht die politische Freiheit (noch) nicht verwirklicht ist. Hierzu liest man bei Schiller (1795, 2000; Vierter Brief, S. 16): „Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann; und eine Staatsverfassung wird noch sehr unvollendet sein, die nur durch Aufhebung der Mannigfaltigkeit Einheit zu bewirken im Stand ist. Der Staat soll nicht bloß den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und spezifischen Charakter in den Individuen ehren, und indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern.“ Schillers politischer Freiheit liegt also eine liberale Idee zugrunde: Der Staat soll für Einheit sorgen und dabei die pluralistische Vielfalt nicht eibebnen, sondern zur Entfaltung bringen helfen. Und umgekehrt müssen, damit dies gelingen kann, die Bürger so gebildet sein, dass sie die notwendigen Gesetze aus Einsicht befolgen, ohne dies als Opfer zu empfinden.

⁹ Schiller (1795, 2000; Vierter Brief, S. 17). Die von Schiller geforderte Vermittlungsleistung muss ein Problem lösen, das darauf hinausläuft, wie Odysseus zwischen Scylla und Charybdis zu segeln. Die Herausforderung besteht darin, einen Kurs zu finden, der zugleich beide Extreme vermeidet. Für Schiller (1795, 2000; Zehnter Brief, S. 38) kommt es darauf an, „in dem Wilden die Natur in Fesseln [zu] legen und in dem Barbaren dieselbe in Freiheit [zu] setzen“.

¹⁰ Schiller (1795, 2000; Achter Brief, S. 32).

¹¹ Schiller (1795, 2000; Achter Brief, S. 32). Bei Kant (1784b, 1900 ff., S. 35, H.i.O. [WA 08 35, H.i.O.]), auf den sich Schiller hier bezieht, ohne ihn explizit zu zitieren, liest man folgende Übersetzung: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Gleich im Anschluss macht Kant – ebd., S. 35 – „Faulheit und Feigheit“ als Aufklärungshindernisse aus, so dass gar kein Zweifel daran bestehen kann, dass Schiller auf eine *für seine Zeitgenossen offensichtliche* Weise Kant paraphrasiert.

stimmung präzisiert Schiller das benötigte Bildungsprogramm als ein Programm der individuellen Charakterbildung. Die von ihm beabsichtigte Ausbildung der Menschheit ist also nicht eine einseitige Ausbildung des Denkens oder eine einseitige Ausbildung des Fühlens, sondern eine Ausbildung des Empfindungsvermögens, das Denken und Fühlen miteinander vermittelt. Bei Schiller liest sich das so:

„Nicht genug also, dass alle Aufklärung des Verstands nur insofern Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muss geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendste Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt.“¹²

Fünftens soll diese Art von Charakterbildung mit Hilfe der Kunst gelingen. Schiller zufolge kann nur sie zustande bringen, das interdependente Doppelproblem zu lösen, Staatsverfassung und Charakterbildung in einem Lernprozess einander anzunähern. Übersetzt in Schillers Metaphorik, bringe nur die Kunst das Kunststück fertig, die Räder der Uhr auszuwechseln, ohne das Uhrwerk unterdessen zum Stillstand zu bringen. Er selbst gibt hierüber wie folgt Auskunft:

„Aber ist hier nicht vielleicht ein Zirkel? Die theoretische Kultur soll die praktische herbeiführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein? Alle Verbesserung im politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen – aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müsste also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergibt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbnis rein und lauter erhalten. ... Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.“¹³

Sechstens bestimmt Schiller die Aufgabe der Kultur. Sie soll einen ganz bestimmten Beitrag zur individuellen Charakterbildung leisten. Um diesen Beitrag präzise zu bestimmen, arbeitet Schiller die Doppelnatur des Menschen weiter aus. Er hält daran fest, dass es die Extreme des Wilden und des Barbaren zu vermeiden gilt. Um nun aber das zu lösende Charakterbildungsproblem genauer zu bestimmen, unterscheidet Schiller zwischen einem (sinnlichen) Stofftrieb und einem (vernünftigen) Formtrieb des Menschen. Hierzu entwickelt er folgende Vorstellung: Beide Triebe sind notwendig. Sie können auch friedlich koexistieren. Allerdings können sie sich auch wechselseitig in die Quere kommen, wenn nicht sorgsam darauf geachtet wird, dass sie auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind. Mit dieser Ebenen-Unterscheidung ausgerüstet, nimmt Schiller seine Idee wieder auf, dass der Mensch seine eigentliche Bestimmung als Mensch in doppelter Weise verfehlen kann: durch eine Dominanz des Stofftriebs ebenso wie durch eine Dominanz des Formtriebs.¹⁴ Genau dies durch Vermittlung zu verhindern, bestimmt Schiller als Aufgabe der Kultur. Im Hinblick auf die den beiden Trieben je eigenen Bereiche – oder Sphären – schreibt er:

„Über diese [Sphären] zu wachen, und einem jeden dieser beiden Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der *Kultur*, die also beiden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig ist, und nicht bloß den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geschäft ist also doppelt: *erstlich*: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren: *zweitens*: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen. Jenes er-

¹² Schiller (1795, 2000; Achter Brief, S. 33).

¹³ Schiller (1795, 2000; Neunter Brief, S. 33).

¹⁴ Vgl. Schiller (1795, 2000, Dreizehnter Brief, S. 52).

reicht sie durch Ausbildung des Gefühlsvermögens, dieses durch Ausbildung des Vernunftvermögens.“¹⁵

Siebtens ist es Schillers Idee der Schönheit, in der die kulturelle Vermittlung der beiden Triebe kulminiert. Diese Idee ist darauf berechnet, „die Schönheit ... als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen“¹⁶ zu wollen. Hierzu entwirft Schiller die Vorstellung von einem „reine[n] *Vernunftbegriff* der Schönheit“¹⁷. Deren Kennzeichen ist es, Leben (Stoff) und Gestalt (Form) zu vereinigen:

„Ein Marmorblock, obgleich er leblos ist und bleibt, kann darum nichts desto weniger lebende Gestalt durch den Architekt und Bildhauer werden; ein Mensch, wiewohl er lebt und Gestalt hat, ist darum noch lange keine lebende Gestalt. Dazu gehört, dass seine Gestalt Leben und sein Leben Gestalt sei. Solange wir über seine Gestalt bloß denken, ist sie leblos, bloße Abstraktion; solange wir sein Leben bloß fühlen, ist es gestaltlos, bloße Impression. Nur indem seine Form in unserer Empfindung lebt, und sein Leben in unserm Verstande sich formt, ist er lebende Gestalt, und dies wird überall der Fall sein, wo wir ihn als schön beurteilen.“¹⁸

Achtens: Mit der als lebende Gestalt bestimmten Schönheitsidee ist aus Schiller Sicht ein Ideal formuliert, das in der Wirklichkeit zwar niemals ganz erreicht werden kann, das jedoch – wie ein Leitstern – eine heuristische Orientierungsfunktion übernehmen kann, und zwar für das kulturell angeleitete Wechselspiel zwischen den beiden Trieben, die die Doppelnatur des Menschen ausmachen. Dieses Wechsel-„Spiel“ belegt Schiller mit dem ästhetischen terminus technicus „Spiel“, und die aktive Tätigkeit einer Vermittlung zwischen den in unterschiedlichen Bereichen angesiedelten Trieben nennt er „Spielen“. Im Hinblick auf dieses Spielen liest man:

„[D]urch das Ideal der Schönheit, welches die Vernunft aufstellt, ist auch ein Ideal ... aufgegeben, das der Mensch in allen seinen Spielen vor Augen haben soll. ... [D]er Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“¹⁹

Für Schiller neigt der Mensch aufgrund seiner Doppelnatur zu Vereinseitigungen, die ihn seine eigentliche Bestimmung verfehlen lassen. Insofern ist es eine bestimmte Vorstellung von Ganzheitlichkeit, Ausgeglichenheit und Selbst-Vervollkommnung, die er vor Augen hat, wenn es ihm darum geht, die Bedeutung der Schönheitsidee für das Spielen und die Bedeutung des Spielens für eine gelingende Menschwerdung zu kennzeichnen. Schiller stellt sich das so vor:

„Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben.“²⁰

¹⁵ Schiller (1795, 2000; Dreizehnter Brief, S. 51, H.i.O.). In der ersten Fußnote zum Dreizehnten Brief – ebd., S. 51, H.i.O. – findet sich folgende Erläuterung: „So notwendig es also ist, dass das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entscheide, eben so notwendig ist es, dass die Vernunft im Gebiet des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmaße. Schon indem man jedem von beiden ein Gebiet zuspricht, schließt man das andere davon aus, und setzt jedem eine Grenze, die nicht anders *als zum Nachteil beider* überschritten werden kann.“

¹⁶ Schiller (1795, 2000, Zehnter Brief, S. 42). Vgl. hierzu auch Schiller (1795, 2000, Fünfzehnter Brief, S. 59).

¹⁷ Schiller (1795, 2000, Zehnter Brief, S. 42, H.i.O.).

¹⁸ Schiller (1795, 2000; Fünfzehnter Brief, S. 59).

¹⁹ Schiller (1795, 2000, Fünfzehnter Brief, S. 62 f., H.i.O.). Erläuternd weist Schiller – ebd., S. 61, H.i.O. – darauf hin, „dass unter allen Zuständen des Menschen gerade das Spiel und *nur* das Spiel es ist, was ihn vollständig macht, und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet“.

²⁰ Schiller (1795, 2000, Achtzehnter Brief, S. 70).

Hierbei legt Schiller, neuntens, eine Idee von Vermittlung zugrunde, die als Vereinigung gedacht ist, also nichts mit Vermischung gemein hat, sondern ganz im Gegenteil erst streng unterscheidet und dann vermittelnd zusammenführt.²¹ Hierzu liest man:

„Der Übergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem tätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freiheit, und obgleich dieser Zustand an sich weder für unsere Einsichten noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellektuellen und moralischen Wert ganz und gar problematisch lässt, so ist er doch die notwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können. Mit einem Wort: Es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor ästhetisch macht.“²²

Und weiter schlussfolgert Schiller:

„Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, so weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustande der moralische sich entwickeln kann. ... Soll er [= der Mensch; I.P.] fähig und fertig sein, aus dem engen Kreis der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben, so muss er sich schon innerhalb der ersteren für die letzteren geübt und schon seine physische Bestimmung, mit einer gewissen Freiheit der Geister, d.i. nach Gesetzen der Schönheit, ausgeführt haben.“²³

Schiller hat hier ganz deutlich eine Stufenentwicklung vor Augen, bei der die Ästhetik die Aufgabe übernimmt, als eine Art Zwischenstufe zu fungieren, um die geforderte Vermittlung zu bewerkstelligen:

„Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*.“²⁴

Schiller unterscheidet analog zu diesen drei Stufen der individuellen Bildung auch drei Aspekte des Staates und weist damit der Ästhetik die Aufgabe zu, letztlich auch jene Art von Gesellschaft hervorzubringen, deren der einzelne bedarf, um sein Menschsein nicht zu verfehlen:

„Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in die Gesellschaft nötigt, und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann die Schönheit allein ihm einen *geselligen Charakter* erteilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet.“²⁵

Abschließend sei hier als zehnter Punkt hervorgehoben, dass Schiller sowohl seine politische Problemstellung als auch seinen ästhetischen Problemlösungsvorschlag im Rahmen einer Entfremdungstheorie entwickelt. Einerseits arbeitet Schiller mit einer Zeitdiagnose, die den antiken Menschen mit dem modernen vergleicht und hieraus auf eine Zerrissenheit des modernen Menschen schließt:

„Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoss, und wenn es Not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuss wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet

²¹ Vgl. Schiller (1795, 2000; Achtzehnter Brief, S. 70-73).

²² Schiller (1795, 2000; Dreiundzwanzigster Brief, S. 90).

²³ Schiller (1795, 2000; Dreiundzwanzigster Brief, S. 92 f.).

²⁴ Schiller (1795, 2000, Vierundzwanzigster Brief, S. 95, H.i.O.).

²⁵ Schiller (1795, 2000, Siebenundzwanzigster Brief, S. 120 f., H.i.O.).

sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbsttätig geben (denn wie dürfte man ihrer Freiheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk anvertrauen?), sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält. ... Und so wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd“²⁶.

Andererseits stellt Schiller dieser Entfremungsdiagnose sein ästhetisches Ideal gegenüber. Dieses Ideal weist über die zeitgenössische Realität hinaus, ist jedoch aus Schillers Sicht nicht utopisch. Vielmehr verfügt es seiner Ansicht nach über ein großes Potential, sich selbst zu verwirklichen. Als Beispiel hierfür dient Schiller die Liebe²⁷ zwischen Mann und Frau. Er argumentiert, dass die Schönheitsidee das Verhältnis der Geschlechter bereits grundlegend umgewandelt hat – und er stellt in Aussicht, dass Ähnliches auch für die gesellschaftlichen Verhältnisse zu erwarten sei. Die folgende Schilderung ist zu lesen als Schillers Kennzeichnung eines ästhetisch vermittelten Zivilisationsprozesses, der im Hinblick auf die Liebe zwischen Mann und Frau bereits erfolgt ist und der im Hinblick auf die Gesellschaft zwischen Bürgern noch bevorsteht, aber auch hier bereits erste Fortschritte vorzuweisen hat:

„Eine schönere Notwendigkeit kettet jetzt die Geschlechter zusammen, und der Herzen Anteil hilft das Bündnis bewahren, das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft. Aus ihren düsteren Fesseln entlassen, ergreift das ruhigere Auge die Gestalt, die Seele schaut in die Seele, und aus einem eigennützigen Tausche der Lust wird ein großmütiger Wechsel der Neigung. Die Begierde erweitert und erhebt sich zur Liebe, so wie die Menschheit in ihrem Gegenstand aufgeht, und der niedrige Vorteil über den Sinn wird verschmäht, um über den Willen einen edleren Sieg zu erkämpfen. Das Bedürfnis zu gefallen unterwirft den Mächtigen des Geschmacks zartem Gericht; die Lust kann er rauben, aber die Liebe muss eine Gabe sein. Um diesen höheren Preis kann er nur durch die Form, nicht durch Materie ringen. Er muss aufhören, das Gefühl als Kraft zu berühren, und als Erscheinung, dem Verstand gegenüber stehn; er muss Freiheit lassen, weil er der Freiheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter löst, so löst sie ihn – oder zielt wenigstens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft zu lösen, und nach dem Muster des freien Bundes, den sie dort zwischen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moralischen Welt zu versöhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig, und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird durch die Großmut ritterlicher Sitten verbessert. Den keine Gewalt erschrecken darf, entwaffnet die holde Röte der Scham, und Tränen ersticken eine Rache, die kein Blut löschen konnte. Selbst der Hass merkt auf der Ehre zarte Stimme, das Schwert des Überwinders verschont den entwaffneten Feind, und ein gastlicher Herd raucht dem Fremdling an der gefürchteten Küste, wo ihn sonst nur der Mord empfing.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des

²⁶ Schiller (1795, 2000; Sechster Brief, S. 23 f.).

²⁷ Für Schiller (1795, 2000; Vierzehnter Brief, S. 57, H.i.O.) hängt die Liebe mit dem ästhetischen Spiel systematisch zusammen, weil erst das Spiel zwischen Natur und Vernunft vermittelt, den Zwang aufhebt und Liebe freisetzt: „Wenn wir jemand mit Leidenschaft umfassen, der unserer Verachtung würdig ist, so empfinden wir peinlich die *Nötigung der Natur*. Wenn wir gegen einen anderen feindlich gesinnt sind, der uns Achtung abnötigt, so empfinden wir peinlich die *Nötigung der Vernunft*. Sobald er aber zugleich unsere Neigung interessiert und unsere Achtung sich erworben, so verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d.h. zugleich mit unserer Neigung und mit unserer Achtung zu spielen.“

Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im physischen als im moralischen entbindet.“²⁸

((2)) Die hier skizzierten zehn Punkte sollten ausreichen, um wenigstens einen groben Überblick über Schillers Argumentation zu gewinnen. Fragt man nun nicht, was man daraus *über* Schiller lernen kann, sondern stattdessen, was man *von* Schiller lernen kann, wenn man an Fragen wissenschaftlicher Politikberatung interessiert ist, dann sind folgende zehn Aspekte bedenkenswert.

Der erste Aspekt kann gar nicht genug betont werden: Schillers Theorie will praktisch werden. Sie ist das Vehikel, mit dem Schiller seine politischen Ambitionen verwirklichen will. Schillers Ästhetik ist nicht *l'art pour l'art*, sondern ein politisches Reformprogramm.

Der zweite Aspekt betrifft den in methodischer Hinsicht interessanten Tatbestand, dass Schiller seine ästhetische Theorie in eine Zeitdiagnose einbettet, an der sich orientiert, wie er die Problemstellung formuliert und wie er sich die Problemlösung vorstellt. Schiller arbeitet mit einer Kennzeichnung der Moderne, die aus einem Vergleich des zeitgenössischen Menschen mit dem Menschen der griechischen Antike den Schluss zieht, dass die in der Zwischenzeit historisch erzielten Vorteile für die Gattung mit gravierenden Nachteilen für das einzelne Individuum erkauft wurden.²⁹ Schillers diagnostischer Befund lautet „Entfremdung“, und seine darauf berechnete Therapie ist ein ästhetisches Programm ganzheitlicher Charakterbildung.

Der dritte Aspekt betrifft das Argument, mit dem Schiller zugleich *gegen* eine Revolution und *für* eine (friedliche, prozesshafte, Kontinuität wahrende) Reform plädiert: Aus seiner Sicht ist es die Würde des Menschen, die es hier unbedingt zu beachten gilt. Sie verbietet es, die gegenwärtige Generation zu opfern, um eine bessere Zukunft zu gewinnen. Mit dieser Begründung lehnt Schiller auch eine Reform von oben ab und befürwortet stattdessen eine Reform von unten. Die politische Freiheit soll von den Menschen selbst ausgehen, als Akt der graduellen Selbst-Befreiung.³⁰

²⁸ Schiller (1795, 2000; Siebenundzwanzigster Brief, S. 119 f.).

²⁹ Vgl. Schiller (1795, 2000; Sechster Brief, S. 20-28, insbes. S. 22). Schiller stellt der eigenen Zeit eine *ambivalente* Diagnose, d.h. er interpretiert seine Gegenwart nicht einseitig im Verfallsmodus, sondern konstatiert Fortschritt und Rückschritt durch arbeitsteilige Spezialisierung. Den Fortschritt macht er auf der Ebene der Gesellschaft – und Menschheitsgattung – aus; Rückschritte hingegen verortet er auf der Ebene des einzelnen Menschen, der aus seiner Sicht unter einem Verlust an Ganzheitlichkeit leidet. Beispielsweise liest man ebd., S. 22: „Gerne will ich ... eingestehen, dass so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können.“ Ohne ihn zu zitieren, nimmt Schiller hier deutliche Anleihen bei Kant (1984a, 1900 ff. [IaG 08]) und (1986, 1900 ff. [MAM 08]). Aus seinen Briefen ist freilich bekannt, dass Schiller diese Kant-Schriften gelesen hat und dass er von ihnen außerordentlich beeindruckt war. Insbesondere seine Lektüre der Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht hatte in Schiller den Wunsch hervorgerufen, sich mit Kants Philosophie intensiver zu beschäftigen. Vgl. hierzu den auf den 29. August 1787 datierten Brief an Gottfried Körner von Schiller (1787). – Bereits die Antrittsvorlesung von Schiller (1789) ist sehr deutlich von Kants konstruktivistischer (Geschichts-)Philosophie inspiriert.

³⁰ Man kann das auch so interpretieren, dass Schiller die Ernte des Zivilisationsprozesses einfahren will, der aus seiner Sicht bisher die Entfremdung hervorgebracht und forciert hat, zugleich aber auch – Stichwort: Aufklärung – die Vernunft so weit entwickelt hat, dass man nun – unter Beibehaltung der gesellschaftlichen Fortschrittsleistungen – die Heilung der seelischen Wunden in Angriff nehmen und eine lebensdienlichere Gesellschaft aufbauen kann. Vgl. hierzu explizit die letzten beiden Abschnitte bei Schiller (1795, 2000; Sechster Brief, S. 28). Ebenfalls einen deutlichen Hinweis in die Richtung gibt das folgende Zitat – Schiller (1795, 2000; Achtzehnter Brief, Fußnote, S. 73): „Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht

Der vierte Aspekt betrifft den Umstand, dass Schiller sich explizit mit einer Zirkelargumentation auseinandersetzt (vgl. Punkt fünf der Rekonstruktion). Er weiß: Einerseits ist der Mensch durch seine Umwelt geprägt. Andererseits prägt der Mensch seine Umwelt. Für Schillers politisches Reformprogramm hat dies die von ihm offen angesprochene Schwierigkeit zur Folge, dass die Voraussetzung für eine gelingende Reform – der gebildete Mensch – angesichts der zeitgenössischen Umstände nicht ohne weiteres verfügbar ist. Ordonomisch rekonstruiert, hat Schiller hier ein *Gleichgewicht* vor Augen, das ein ganz besonderes *Problem für die Theoriebildung* konstituiert: Das Gleichgewicht kommt dadurch zustande, dass die – politisch zu überwindenden – Umstände die Menschen entfremden und entfremdete Menschen zum Akt politischer Selbst-Befreiung nicht in der Lage sind. Gewissermaßen beißt sich hier die Katze in den Schwanz: Mit entfremdeten Bürgern ist kein vernünftiger Staat zu machen. Und ohne einen vernünftigen Staat lässt sich die Entfremdung der Bürger nicht überwinden. Diesen Zirkelbefund nimmt Schiller ernst. Im Hinblick auf seine Theoriebildung zieht er aus diesem Befund den Schluss, dass die Theorie einen geeigneten Ansatzpunkt auffinden muss, um als Theorie in die Wirklichkeit treten und in dieser Wirklichkeit die angestrebten Reformen anleiten und voranbringen zu können. Dieser Ansatzpunkt kann folglich nicht im Staat und auch nicht im Individuum liegen. Schiller sucht ihn in der Kunst auf, um von dort her den Zirkel aufzulösen.³¹

Der fünfte Aspekt betrifft die Anforderung, die Schiller an die Kunst stellt, wenn er ihr die Aufgabe zuweist, zwischen Gefühl und Vernunft zu vermitteln. Diese Vermittlung soll vereinen, nicht vermischen. Das ist der zentrale Punkt bei Schillers Schönheitsidee (vgl. Punkt neun der Rekonstruktion). Setzt man eine ordonomische Interpretationsbrille auf, dann sieht man sehr deutlich, dass Schillers Vorstellung von Vermittlung große Ähnlichkeiten mit der argumentativen Versöhnungsfigur einer „orthogonalen Positionierung“³² aufweist. Diese Ähnlichkeiten treten besonders anschaulich in folgender Passage zu Tage:

„Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch gibt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden. ... Es kommt ... auf zwei höchst verschiedene Operationen an, welche ... einander notwendig unterstützen müssen. Die Schönheit, heißt es, verknüpft zwei Zustände miteinander, *die einander entgegengesetzt* sind, und niemals Eins werden können. Von dieser Entgegensetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffassen und anerkennen, so dass beide Zustände sich auf das bestimmteste scheiden; sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht. Zweitens heißt es: jene zwei entgegengesetzten Zustände *verbindet* die Schönheit, und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beide Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Unser zweites Geschäft ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, dass beide Zustände in einem Dritten vollkommen verschwinden, und keine Spur der Teilung in dem Ganzen zurückbleibt; sonst vereinzeln wir, aber vereinigen nicht. Alle Streitigkeiten, welche jemals in der philosophischen Welt über den Begriff der Schönheit geherrscht haben, und zum Teil noch heutzutage herrschen, haben keinen anderen Ur-

geendigt hat.“ Das verständige Denken führt zur Entfremdung, und das vernünftige Denken hebt die Entfremdung wieder auf.

³¹ Folgendes Zitat zeigt, wie Schiller (1795, 2000; Vierundzwanzigster Brief, S. 95) sich die Auflösung des Zirkels vorstellt. Er schreibt über die „ästhetische Kultur“, dass sie „alles das, worüber weder Naturgesetze die menschliche Willkür binden, noch Vernunftgesetze, Gesetzen der Schönheit unterwirft, und in der Form, die sie dem äußern Leben gibt, schon das innere eröffnet“.

³² Wenn bei der Wahrnehmung eines sozialen Konflikts nur das Trennende, nicht aber auch das Verbindende im Brennpunkt der Betrachtung steht, dann kann eine „orthogonale Positionierung“ einen Perspektivwechsel herbeiführen, der das Blickfeld erweitert und dabei hilft, semantisch von der Win-Lose-Orientierung auf eine Win-Win-Orientierung umzuschalten, die das gemeinsame Interesse an einer Konfliktüberwindung in den Mittelpunkt rückt. Die Denk- und Argumentationsfigur der „orthogonalen Positionierung“ ist ein zentral wichtiges Theorieelement der Ordonomik. Vgl. hierzu Pies (2009).

sprung, als dass man die Untersuchung entweder nicht von einer gehörig strengen Unterscheidung anfang oder sie nicht bis zu einer völlig reinen Vereinigung durchführte.“³³

Der sechste Aspekt betrifft die politische Stoßrichtung von Schillers Ästhetik. Schiller zielt auf eine politische Freiheit, die seine Ästhetik als eine liberale Ästhetik qualifiziert (vgl. die Fußnote zu Punkt drei der Rekonstruktion).

Der siebte Aspekt betrifft das Stufenmodell Schillers liberaler Ästhetik (vgl. Punkt neun der Rekonstruktion). Abbildung 1 hilft, sich dieses Modell vor Augen zu führen: Auf der linken Seite ist der ästhetische Zustand die Zwischenstufe, über die der Mensch vom physischen Zustand in den moralischen zu wechseln vermag. Im physischen Zustand ist der Mensch ein Sklave der Natur; im moralischen ist er Herr über sie. Damit er lernen kann, die Natur zu beherrschen, muss der Mensch aber zunächst seine Freiheit gewinnen. Der Weg vom Natursklaven zum Naturbeherrscher führt über die mittlere Stufe einer Freiheit von der Natur, die der Mensch erfährt, indem er – im Modus ästhetischen Spielens – ein Wechselspiel zwischen der sinnlichen Ebene (Stofftrieb) und der Ebene des Vernunftdenkens (Formtrieb) vollzieht. Schiller hält diese Zwischenstufe für notwendig. Deshalb formuliert er: „Es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor ästhetisch macht.“³⁴ Die Idealvorstellung sieht so aus, dass der sinnliche Mensch sich zum Vernunftmenschen entwickeln soll, um als Vernunftmensch dennoch – allerdings auf eine emanzipierte Weise – sinnlicher Mensch zu sein. Graphisch wird dies in Abbildung 1 angezeigt, indem die Pfeile auf der linken Seite vom ästhetischen Zustand aus in beide Richtungen weisen.

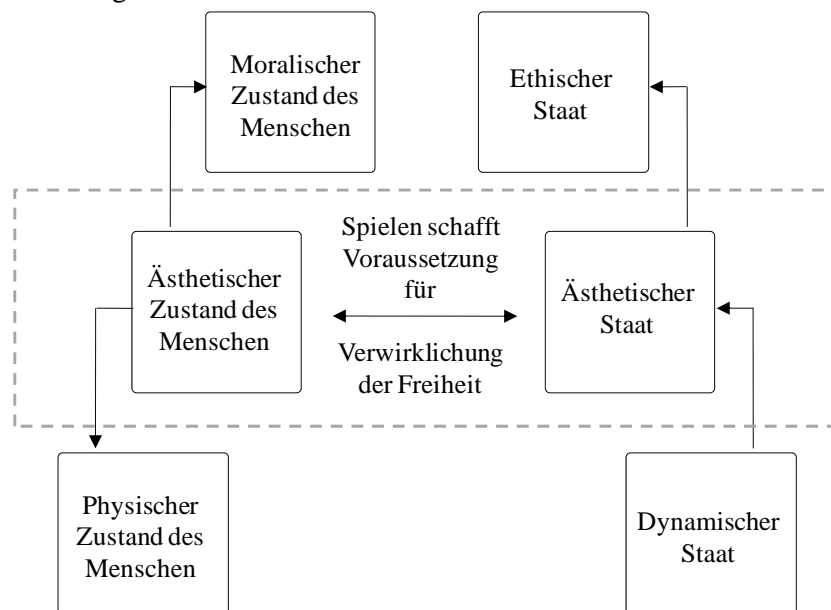


Abbildung 1: Das Stufenmodell Schillers liberaler Ästhetik

Ähnlich – aber nicht ganz identisch – verhält es sich im Hinblick auf den Staat. Hier hat Schiller einen Emanzipationsprozess vor Augen, der stufenweise angesetzt ist und eine mittlere Stufe erfordert, um von der unteren Stufe aus zur oberen zu gelangen. Die mittlere Stufe dient hier also nicht zur *Vermittlung* zwischen oberer und unterer Ebene, sondern sie dient stattdessen als echte Zwischenstufe – als *Durchgangsstadium* – auf dem Weg von

³³ Schiller (1795, 2000; Neunzehnter Brief, S. 71 f., H.i.O.).

³⁴ Schiller (1795, 2000; Dreiundzwanzigster Brief, S. 90).

unten nach oben. Dies wird durch die Richtung der Pfeile auf der rechten Seite von Abbildung 1 angezeigt.

Der dynamische Staat ist bei Schiller der Notstaat, in dem der einzelne Bürger durch Gewalt gezwungen wird, sich dem Gesetz zu unterwerfen, das ein soziales Zusammenleben allererst ermöglicht. Hier wird das Gesetz vom einzelnen Bürger – teils zu Recht, teils zu Unrecht – als Einschränkung seiner individuellen Freiheit empfunden, weil das Gesetz sich hier nicht nur am Gemeinwohl orientiert, sondern auch Partikularinteressen zu befriedigen versucht. Ganz anders verhält es sich im ethischen Staat. Hier weiß sich der einzelne Bürger im Modus des Vernunftmenschen als der eigentliche Gesetzgeber. Folglich – und genau dies macht im Kantschen Sinne die besondere Würde des Bürgers aus – ist er hier nur jenen Gesetzen unterworfen, die er sich selbst geben kann. Im ethischen Staat gelten nur die Gesetze der Vernunft. Diese Gesetze konstituieren und erweitern die Freiheit des einzelnen Bürgers.

Schiller denkt den Zivilisationsprozess als einen Weg, der seinen Ausgang in den historischen Verhältnissen des Notstaates nimmt. Der ethische Staat gilt ihm als ein anzustrebendes, aber niemals vollkommen zu erreichendes Ideal. Gleichwohl kann man sich diesem Ideal annähern und es gerade dadurch tendenziell verwirklichen. Die notwendige Etappe auf dem Weg zur Verwirklichung des Vernunftstaates sieht Schiller im ästhetischen Staat. Auch hier ist seiner Auffassung nach das ästhetische Spiel erforderlich, um – erster Schritt – den reinen Notstaat zu verlassen und sodann – zweiter Schritt – einen Lernprozess zu beginnen, in dessen Verlauf sich die politische Freiheit näherungsweise verwirklichen lässt.

Achter Aspekt: Schiller vertritt einen ästhetischen Imperialismus. Aus der Perspektive seiner auf die Kategorie der Schönheitsidee fokussierten Kunsttheorie betrachtet er – grenzüberschreitend und in diesem Sinne imperialistisch – das gesamte Spektrum von der intimen Zweierbeziehung zwischen Mann und Frau bis hin zur Staatsverfassung und zur politischen Freiheit der Menschengattung.

Neunter Aspekt: Schillers Programm ist erklärtermaßen von der Philosophie Immanuel Kants inspiriert. Ihn entnimmt er zahlreiche Anregungen, die er selbstständig weiter verarbeitet. Trotz großer Eigenständigkeit und mancher Abweichung im Detail trägt der ganze Grundzug seines Programms unverkennbar die Handschrift der Kantschen Vernunftphilosophie, wie folgendes Zitat sehr anschaulich zeigt:

„Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt.“³⁵

Andererseits kopiert Schiller Kant nicht einfach. Er lässt sich auch nicht von ihm überwältigen. Vielmehr versucht er, ihn zu überbieten. In der Tat ist es so, dass Schiller mit seiner Ästhetik eine Frage zu beantworten versucht, die er in Kants Sittenlehre vermisst, nämlich die Frage nach der Verwirklichung von Moral und Gesetz. Hier entwickelt Schiller eine Antwort, die man so bei Kant nicht findet. Schillers Antwort ist originell. Sie lautet, dass die Ästhetik der Ethik und Politik den Weg ebnet.

Vor diesem Hintergrund ist auf einen letzten, zehnten Aspekt aufmerksam zu machen. Schiller hat eine klare Vorstellung von den Aufgaben der Theoriebildung und den Möglichkeiten der Interdisziplinarität. In der Tat entwickelt er eine Perspektive, aus der für ihn erkennbar wird, wie die Natur- und Geisteswissenschaften zusammenhängen und miteinander in Verbindung gebracht werden können. Hierzu liest man:

³⁵ Schiller (1795, 2000; Fünfundzwanzigster Brief, S. 103). Vgl. auch die behutsame, weil verständnisvolle Kant-Kritik bei Schiller (1795, 2000; Dreizehnter Brief, Fußnote 1, S. 51).

„So denkt der reflektierende Mensch sich die Tugend, die Wahrheit, die Glückseligkeit; aber der handelnde Mensch wird bloß *Tugenden* üben, bloß *Wahrheiten* fassen, bloß *glückselige Tage* genießen. Diese aber auf jene zurück zu führen – an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntnis, an die Stelle des Glückes die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen.“³⁶

((3)) Betrachtet man die Rekonstruktion des Argumentationsgangs und die Interpretation der hier interessierenden Aspekte im Zusammenhang, dann sieht man, dass Schiller sich durchaus mit dem Problem befasst hat, das hier in der Titelfrage aufgeworfen wird. Diese Frage zielt darauf, wie die Normativität Eingang in die Realität finden kann und Wirklichkeit zu werden vermag. Schiller entwickelt in der Auseinandersetzung mit Kant seine originelle Antwort. Sie lautet: Die Normativität kommt durch das ästhetische Spiel – durch das Wechselspiel von Gefühl und Verstand – in die Wirklichkeit des individuellen und dann auch des – staatlich verfassten – gesellschaftlichen Lebens.

2. Schillers liberale Ästhetik als Kontrastfolie zur Ordonomik: Gemeinsamkeiten

((1)) Die Ordonomik verwendet einen anderen Spielbegriff als Schiller. Für ihn ist das ästhetische Spiel das Wechselspiel zwischen Gefühl und Verstand. Demgegenüber übernimmt die Ordonomik den Spielbegriff der ökonomischen Spieltheorie. Demnach ist ein Spiel eine soziale Situation. Gespielt wird nicht *intra*-personal, wie bei Schiller, sondern *inter*-personal: im Modus eines Aufeinandertreffens individueller Verhaltensstrategien.

Es gibt aber auch Ähnlichkeiten bzw. Übereinstimmungen. Beispielsweise ist Schiller darum bemüht, mit klaren Distinktionen zu arbeiten. So unterscheidet er zwischen Stofftrieb und Formtrieb, die strikt auseinanderzuhalten sind, damit das ästhetische Spiel die beiden Triebe vermitteln kann. *Tertium non datur*. Einen dritten Trieb gibt es nicht.³⁷ Für Schiller ist der Kosmos möglicher Triebe durch diese duale Distinktion erschöpfend bestimmt.

In dieser methodischen Hinsicht geht die Ordonomik ähnlich vor. In Anlehnung an die grundlegenden Arbeiten von Thomas Schelling sieht sie den Kosmos möglicher sozialer Spiele durch drei Archetypen erschöpfend bestimmt: (a) durch das Spiel eines reinen Interessenkonflikts, (b) durch ein Spiel antagonistischer Harmonie und (c) durch das Spiel reiner Interessenharmonie (vgl. Abb. 2).³⁸ Man kann es auch so ausdrücken: Der reine Interessenkonflikt ist ein Win-Lose-Spiel. Hier erfolgt eine individuelle Besserstellung immer zu Lasten der Mitspieler. Was der eine gewinnt, wird den anderen genommen. Demgegenüber ist die reine Interessenharmonie ein Win-Win-Spiel. Hier erfolgt eine individuelle Besserstellung immer zu Gunsten der Mitspieler. Was der eine gewinnt, kommt auch den anderen

³⁶ Schiller (1795, 2000, Sechzehnter Brief, S. 65, H.i.O.).

³⁷ Deshalb führt Schiller (1795, 2000; Vierzehnter Brief, S. 56 f.) den an sich irreführenden Begriff eines „Spieltriebs“ nur zögernd ein, und dies auch erst, nachdem er zuvor ausführlich dargelegt hat, dass am Dualismus von Stofftrieb und Formtrieb strikt festzuhalten sei. So heißt es bei Schiller (1795, 2000, Dreizehnter Brief, S. 50, H.i.O.): „Und doch sind es diese beiden Triebe, die den Begriff der Menschheit erschöpfen, und ein dritter *Grundtrieb*, der beide vermitteln könnte, ist schlechterdings ein undenkbarer Begriff.“

³⁸ Vgl. Schelling (1960, 1980; S. 88 f.). Er selbst spricht von „pure-conflict game“ und von „common-interest game“, um die beiden Enden des Spektrums zu kennzeichnen. Für den mittleren Fall verwendet er die Bezeichnung „mixed-motive game“, mit folgender Klarstellung – ebd.; S. 89: „»Mixed-motive« refers not, of course, to an individual's lack of clarity about his own preferences but rather to the ambivalence of his relation to the other player – the mixture of mutual dependence and conflict, of partnership and competition.“

zugute. Besonders interessant ist nun das Spiel antagonistischer Harmonie. Es enthält simultan beide Elemente, die in den anderen beiden Spielen jeweils nur in Reinform auftreten, ist also durch eine Mischung von Interessenkonflikt und Interessenharmonie gekennzeichnet. Diese Mischung konstituiert ein *Win-Win-Potential*.

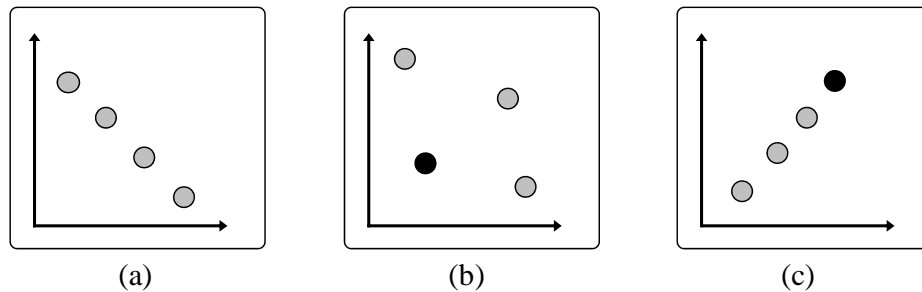


Abbildung 2: Der Kosmos möglicher Spiele³⁹

Wird dieses Win-Win-Potential nicht ausgeschöpft, so spricht man von einem sozialen Dilemma. Dessen Kennzeichen ist ein *Gleichgewicht* wechselseitiger Schlechterstellung (Lose-Lose), in Abb. 2-b repräsentiert durch den schwarzen Punkt. Dieses Gleichgewicht kommt durch eine bestimmte Anreizkonstellation zustande, die den Interessenkonflikt in den Vordergrund rückt und die latent immer noch vorhandene Interessenharmonie in den Hintergrund treten lässt.

((2)) Im Hinblick auf die besondere Anreizstruktur dieser sozialen Dilemmata können nun zwei ganz unterschiedliche Fragen gestellt werden. Die erste folgt dem Paradigma einer Handlungstheorie, die zweite dem einer Situationstheorie. Abbildung 3 hilft, sich den Unterschied vor Augen zu führen.

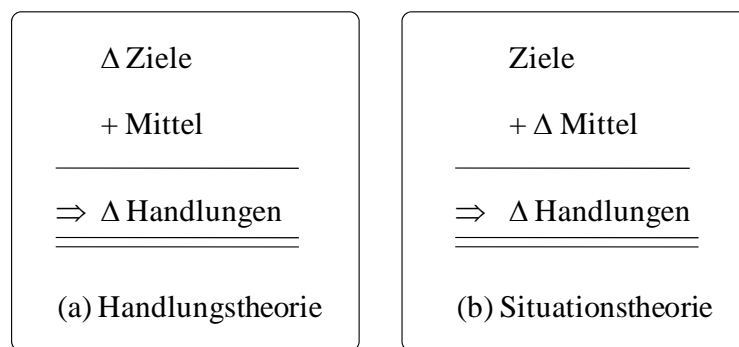


Abbildung 3: Handlungstheorie versus Situationstheorie

Die Handlungstheorie nimmt die *Perspektive eines Akteurs* ein. Die verfügbaren Mittel werden als konstant angenommen. Variabel hingegen sind die eigenen Ziele. Die für dieses Paradigma typischen Fragen lauten: Was soll ich tun? Was kann ich wollen?

Die Situationstheorie setzt anders an. Sie nimmt die *Perspektive eines Beobachters* ein und betrachtet ein soziales Spiel, in dem sich mehrere Spieler strategisch zueinander verhalten. Das Ergebnis des Spiels ist ein Gleichgewicht, das sich als stabile Kombination individueller Verhaltensstrategien einstellt. Bei dieser Betrachtungsweise werden nun die Ziele

³⁹ Eigene Darstellung in Anlehnung an Schelling (1960, 1980; S. 88 f.). An den Achsen denke man sich die Auszahlungen für die Spieler abgetragen.

der Akteure als konstant angenommen. Hingegen werden die verfügbaren Mittel als variabel gesetzt. Sie können durch institutionelle Reformen beeinflusst werden: Eine Veränderung der Spielregeln zieht Änderungen der je individuellen Spielzüge nach sich, die das Gleichgewicht des Spiels verändern können. Die für dieses Paradigma typischen Fragen lauten: Ist das Spielergebnis zufriedenstellend? Wie kann es verbessert werden?

Beide Perspektiven sind prinzipiell legitim, und beide können auch sehr fruchtbar sein. Wer sich über seine eigenen Prioritäten Klarheit verschaffen will, ist mit einer handlungstheoretischen Perspektive gut bedient. Wer über institutionelle Reformen nachdenken will, wird das situationstheoretische Paradigma als hilfreich empfinden.

((3)) Schwierigkeiten entstehen jedoch, wenn die beiden Perspektiven miteinander vermischt werden. Methodisch betrachtet, liegt hier das gleiche Problem vor, das Schiller im Blick hat, wenn er das Verhältnis von Stofftrieb und Formtrieb zu bestimmen versucht. Dabei kann es zu Missverständnissen – und laut Schiller: sogar zu Selbstmissverständnissen – kommen, wenn man die kategorial zu trennenden Betätigungsfelder dieser beiden Triebe miteinander vermischt. Schillers Vorschlag, dieses Problem mit einer – spielerischen – *Vermittlung* von Stofftrieb und Formtrieb zu lösen, basiert darauf, zwei Ebenen strikt zu unterscheiden und gerade mit Hilfe dieser Unterscheidung die an sich unnötige Verwirrung zu beseitigen. Schiller schreibt mit Bezug auf die beiden Triebe:

„Beim ersten Anblick scheint nichts einander mehr entgegengesetzt zu sein als die Tendenzen dieser beiden Triebe. ... Wahr ist es, ihre *Tendenzen* widersprechen sich, aber was wohl zu bemerken ist, nicht in *denselben Objekten*, und was nicht aufeinander trifft, kann nicht gegeneinander stoßen. ... Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie dessenungeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freie Übertretung der Natur, indem sie sich selbst missverstehen und ihre Sphären verwirren.“⁴⁰

Die hier vorliegende methodische Analogie zu Schillers Problem(lösung) lässt sich nun wie folgt ausbuchstabieren: Wird in das Paradigma der Situationstheorie unvermittelt die handlungstheoretische Perspektive eingeschmuggelt, d.h. kommt es zu einer Vermengung der Beobachterperspektive und der Fokussierung auf einen Akteur – anstatt auf das Spiel der Akteure (Plural!) –, dann resultiert die typische Fragestellung: Wie sollte der beobachtete Akteur sich in einer gegebenen Situation verhalten?

((4)) Die Kalamitäten, in die man gerät, wenn diese Ebenen-Vermischung stattfindet, lassen sich mit Hilfe von Abbildung 4 vor Augen führen. Sie zeigt anhand des aus der Spieltheorie bekannten Modells eines „Gefangenendilemmas“⁴¹, dass die spezifische Art der Fragestellung dem eigentlichen Problem kategorial unangemessen ist: Hier hat man es mit einem unglücklichen – und in der Tat verunglückten – Versuch zu tun, die Normativität ins Spiel zu bringen.

⁴⁰ Schiller (1795, 2000; Dreizehnter Brief, S. 50, H.i.O.).

⁴¹ Für eine frühe Darstellung vgl. Luce und Raiffa (1957, 1989; S. 94-97). Dort findet sich auch bereits die Einsicht, dass soziale Dilemmata normativ ambivalent sind, so dass es politisch erwünscht sein kann, ein soziales Dilemma nicht zu überwinden, sondern gerade umgekehrt zu etablieren und aufrechtzuerhalten – z.B. in Form eines wirtschaftlichen Leistungswettbewerbs auf dem Markt, durch den sich die Konkurrenten gezwungen sehen, sich zugunsten der Konsumenten ihr Leben wechselseitig schwer zu machen.

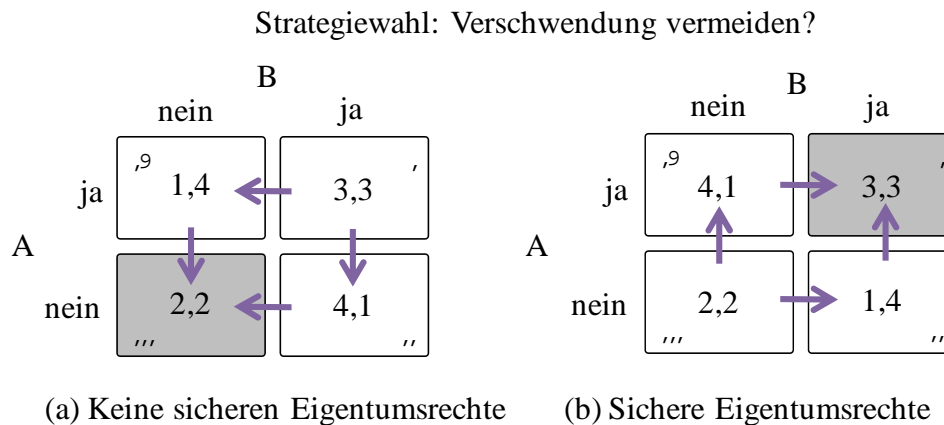


Abbildung 4: Das Gefangenendilemma und seine institutionelle Überwindung

Zur Erläuterung: In einem institutionellen Arrangement ohne Eigentumsrechte an einer natürlichen Ressource – z.B. an den klassischen Umweltmedien Boden, Wasser oder Luft – führt der wirtschaftliche Wettbewerb zwischen den Konkurrenten A und B zu einer Anreizkonstellation, die die Akteure zu Verhaltensweisen veranlasst, aufgrund deren sie sich in Quadrant III wiederfinden (vgl. Abb. 4-a). Die stabile Strategiekombination besteht darin, dass beide Akteure auf Verschwendung setzen, um Kosten zu vermeiden, die andernfalls zu Wettbewerbsnachteilen führen würden. Das ist natürlich eine missliche Situation – nicht nur für die Gesellschaft, also die Gruppe der von Umweltproblemen allgemein Betroffenen, sondern auch für die beteiligten Akteure selbst: Den Konkurrenten A und B wäre es lieber, wenn sie sich in Quadrant I befänden.

Schaut man auf diese Situation nun mit der verwirrenden Perspektive einer vermischten Situations- und Handlungstheorie, dann folgt ganz natürlich die Auffassung, Akteur A sollte sich anders verhalten. Wird dieses Ansinnen – etwa als Appell – an ihn herangetragen, so verbindet sich damit die Zumutung eines Opfers: Würde A sein Verhalten ändern, so käme dies einem Zustandswechsel von Quadrant III nach Quadrant IV gleich. A würde einen individuellen Nachteil erleiden und sich dadurch vergleichsweise schlechterstellen. Sein Payoff würde von 2 auf 1 sinken.

((5)) Die semantischen Konsequenzen einer solchen (verfehlten) Situationswahrnehmung lassen sich mit Hilfe von Abbildung 5 zur Anschauung bringen. Auf die Frage, warum sich Akteur A dem Ansinnen verweigert, aktiv etwas zur Vermeidung von Umweltproblemen zu tun, lautet die Antwort, dass es offensichtlich das Eigeninteresse von A ist, das dem moralischen Anliegen des Umweltschutzes im Weg steht. Die Vermischung von Handlungs- und Situationstheorie führt so geradewegs in die Vorstellung eines Tradeoffs (vgl. Abb. 5a).

In Abbildung 5-a wird der Tradeoff durch die negativ geneigte schwarze Linie repräsentiert. Ausgehend vom Status quo (Punkt S) ist innerhalb dieses Paradigmas zu befürchten, dass eine forcierte Verfolgung des eigenen Interesses (Pfeil 1) aufgrund des Tradeoffs (Pfeil 2) zur forcierten Verschwendung natürlicher Ressourcen führt und damit notwendig zu Lasten der Umweltinteressen (Pfeil 3) geht. Umgekehrt legt dieses Paradigma die Erwartung nahe, dass sich die Umweltinteressen nur dann fördern lassen (Pfeil 4), wenn man die Tradeoff-Linie in süd-östlicher Richtung entlangwandert (Pfeil 5), was dann freilich impliziert, dass der handelnde Akteur Einbußen hinsichtlich seines Eigeninteresses (Pfeil 6) in Kauf zu nehmen hat. Zusammengefasst gelangt dieses Paradigma zu der Diagnose, dass ein

überbordendes Eigeninteresse – vulgo „Egoismus“ – dem moralischen Anliegen des Umweltschutzes im Wege steht und dass folglich eine Bändigung oder Mäßigung des Eigeninteresses erforderlich sei, um das normativ erwünschte Anliegen – vulgo „Moral“ – zur Geltung zu bringen.

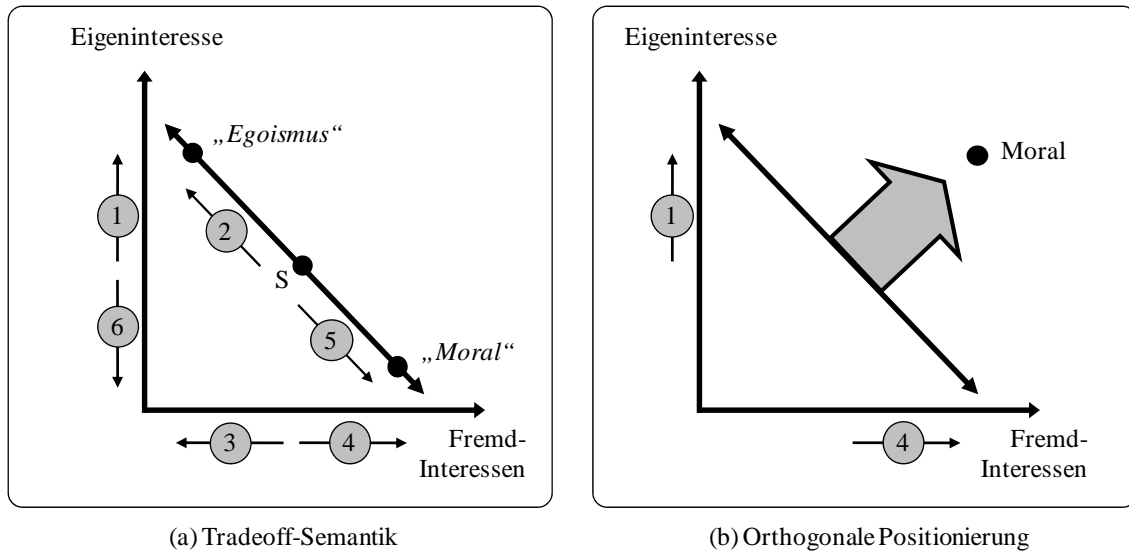


Abbildung 5: Tradeoff-Semantik und orthogonale Positionierung

((6)) Aus ordonomischer Sicht ist nun darauf aufmerksam zu machen, dass man es hier mit einer Situation zu tun hat, für die die handlungstheoretische Perspektive kategorial unangemessen ist. Sie verleitet nämlich dazu, die falsche Frage zu stellen. Das zugrunde liegende Problem lässt sich nicht lösen, indem *ein* Akteur sein Verhalten ändert. Es lässt sich nur dann lösen, wenn das Verhaltensgleichgewicht geändert wird. Hierfür aber müssen *alle* beteiligten Akteure ihr Verhalten simultan umstellen. Und genau das ist nur dann zu erwarten, wenn eine institutionelle Reform die Fehlanreize korrigiert. Am Beispiel: Werden an der natürlichen Ressource Eigentumsrechte eingeführt, dann lässt sich für ihre Nutzung ein Preis fordern, der es für jeden einzelnen Akteur individuell vorteilhaft macht, von Verschwendung auf einen sparsamen Umgang mit der Ressource umzuschalten. Die institutionelle Reform sorgt dann dafür, dass das Set der Spielregeln verändert und mithin ein anderes Spiel gespielt wird. In diesem neuen Spiel stellt sich Quadrant I als neues Gleichgewicht ein (vgl. Abb. 4-b).

((7)) Aus ordonomischer Sicht geht es also – ganz analog zu Schillers Problemlösung – darum, zwei unterschiedliche Ebenen strikt auseinanderzuhalten, damit eine unnötige Verwirrung vermieden wird: Die verwirrende, ‚falsche‘ Frage lautet: Welche Verhaltensänderungen sollte ein Akteur in einem gegebenen Spiel vornehmen? Wer so fragt, nimmt die Situation als gegeben und unterstellt lediglich das Ausmaß der eigeninteressierten Motivation als variabel. Demgegenüber lautet die ‚richtige‘, weil vergleichsweise produktivere Frage: Wie müsste das Spiel beschaffen sein, damit die Akteure sich in ihrem eigenen Interesse so verhalten, wie dies gesellschaftlich erwünscht ist?

Die falsche Frage mündet denknotwendig in eine polemische Frontstellung gegen das Eigeninteresse, von dem ja angenommen wird, dass es die wesentliche Quelle des Problems ist. Diese Diagnose ist eine Fehldiagnose, die zu verfehlten Therapieansätzen anleitet. Auf diese Weise kommt es unmittelbar zur Moralisierung politischer Diskurse. Demgegen-

über verbindet sich mit der richtigen Frage der unschätzbare Vorteil, die Blickrichtung konstruktiv(istisch) auf eine (Re-)Formierung der Anreize zu richten und so dem Tatbestand Rechnung zu tragen, dass es nicht darum geht, dass sich ein einzelner Akteur in einem gegebenen Spiel anders verhält, sondern dass es stattdessen darum geht, ein verändertes Spiel herbeizuführen, in dem sich alle Akteure anreizbedingt anders verhalten (müssen). Die im Vergleich zum Tradeoff-Denken veränderte Blickrichtung lässt sich graphisch als Perspektivwechsel um 90° und mithin als „orthogonale Positionierung“ darstellen (vgl. Abb. 5-b). Dieser Perspektivwechsel lässt deutlich werden, dass es gar nicht darum geht, ob das Eigeninteresse stark oder schwach ausgeprägt ist – dies ist eine falsche Frage –, sondern dass es stattdessen darauf ankommt, das Eigeninteresse mit Hilfe von institutionellen Anreizen so auszurichten, dass die Akteure – nicht *trotz*, sondern gerade umgekehrt – *aufgrund* ihres eigeninteressierten Verhaltens das moralische Anliegen verwirklichen helfen. Die richtige Frage überwindet den falschen Gegensatz von Eigeninteresse und Gemeinwohl. Sie versöhnt diesen vermeintlichen Widerspruch und rückt damit Optionen ins Blickfeld der Betrachtung, wie das Eigeninteresse für das Gemeinwohl in Dienst genommen werden kann.⁴²

((8)) Der entscheidende Punkt, auf den es hier ankommt, lässt sich mit Hilfe des ordonomischen Drei-Ebenen-Schemas anschaulich machen (vgl. Abb. 6). Dieses Schema unterscheidet ein Basisspiel und zwei zugehörige Metaspiele.

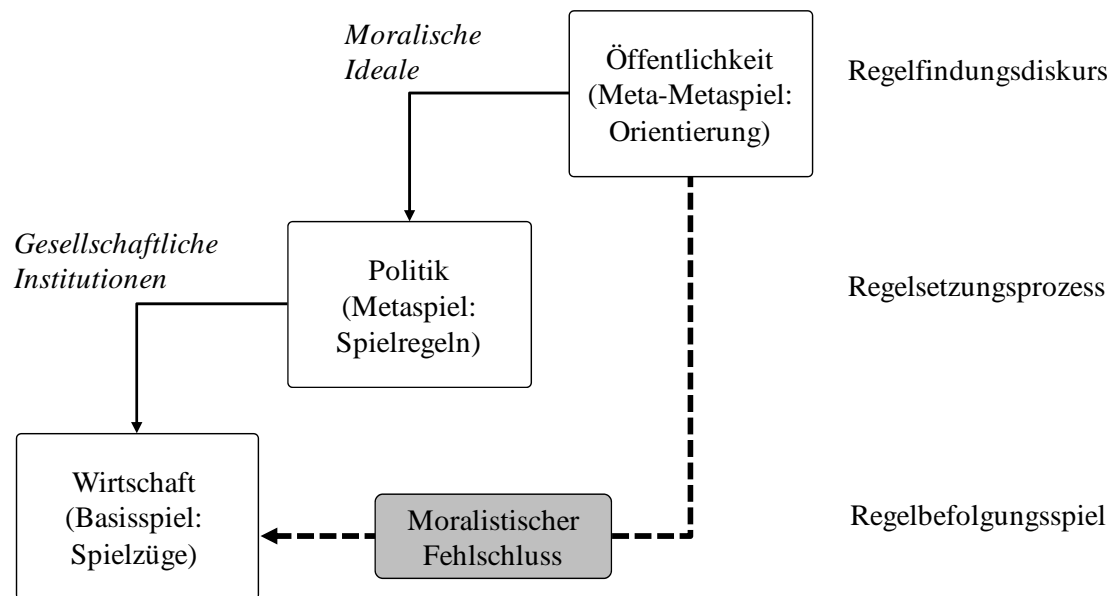


Abbildung 6: Das ordonomische Drei-Ebenen-Schema

Im Hinblick auf das oben diskutierte Umweltbeispiel mag man beispielsweise daran denken, dass in der Wirtschaft ein dilemmatisches Basisspiel gespielt wird, solange der Wettbewerb zwischen den Unternehmen – den Akteuren A und B in Abbildung 4-a – innerhalb einer Rahmenordnung erfolgt, die die Eigentumsrechte an natürlichen Ressourcen nur man-

⁴² Dass die orthogonale Positionierung eine strukturelle Ähnlichkeit zu Schillers Schönheitsidee aufweist, wurde bereits betont. Jetzt lässt sich diese Ähnlichkeit präzise bestimmen: Im Rahmen von Schillers Ästhetik ist die theoretische Funktion der Schönheitsidee der theoretischen Funktion einer orthogonalen Positionierung im Rahmen der Ordonomik insofern analog, als beide auf Versöhnung zielen: auf die Überwindung eines *vermeintlichen* Gegensatzes, der mit Hilfe einer Ebenen-Unterscheidung *kategorial* aufgelöst wird. Vgl. hierzu nochmals das ausführliche Schiller-Zitat zum fünften Aspekt der Interpretation.

gelhaft spezifiziert hat. Dieses soziale Dilemma hat zur Konsequenz, dass Umweltschutzzinteressen verletzt werden.

Genau dieser Tatbestand wird in der demokratischen Öffentlichkeit – dem Meta-Metaspiegel – als Problem wahrgenommen und kommuniziert. Hier findet eine Verständigung statt, in der man sich darauf einigt, Beiträge zum Umweltschutz als normativ erstrebenswert anzusehen. Die alles entscheidende Frage lautet nun, wie die Normativität ins Basisspiel zu bringen versucht wird. Hierfür gibt es prinzipiell zwei Optionen. Die erste Option besteht darin, das Meta-Spiel der Politik auszuspähen und gewissermaßen die Abkürzung zu nehmen, direkt vom normativen Wollen ins individuelle Sollen zu springen, indem an die Akteure des Basisspiels der öffentliche Appell gerichtet wird, in einem gegebenen Spiel andere Spielzüge zu wählen, als es ihrem Eigeninteresse entspricht. Die Ordonomik kritisiert dies als Denkfehler: als „moralistischen Fehlschluss“.

Die zweite Option besteht darin, das Meta-Spiel der Politik einzuschalten, also den vermittelnden Umweg einer (Re-)Formierung institutioneller Anreize zu wählen, um es für die Akteure des Basisspiels individuell vorteilhaft zu machen, sich gemeinwohlorientiert zu verhalten.

((9)) Die ordonomische These lautet: Angesichts eines sozialen Dilemmas ist systematisch nicht zu erwarten, dass die Normativität direkt vom Denken ins Handeln fließen kann. Der Weg von der – im Meta-Metaspiegel konsentierten – Normativität ins Basisspiel führt über das Metaspiegel der (Re-)Formierung institutioneller Anreize. Wer stattdessen – in falscher Unmittelbarkeit – direkt vom Meta-Metaspiegel aus an die Akteure des Basisspiels die Aufforderung richtet, sie sollten in einem gegebenen Spiel andere Spielzüge wählen, missachtet das Eigeninteresse dieser Akteure und begeht einen moralistischen Fehlschluss.

((10)) Diese ordonomische These weist deshalb eine strukturelle Ähnlichkeit zu Schillers ästhetischer These auf, weil beide Theorien es mit einem strukturell ähnlichen Vermittlungsproblem zu tun haben. Bei Schiller ist es so, dass der sinnliche Mensch ästhetisch werden muss, bevor er vernünftig werden kann; der Kopf muss durch das Herz aufgeschlossen werden. Bei der Ordonomik ist es ähnlich: Hier muss das Basisspiel für das normative Wollen des Meta-Metaspiegels aufgeschlossen werden, indem man den Umweg über das Metaspiegel nimmt. Es ist die institutionelle (Re-)Formierung der Anreize, durch die das individuelle Können mit dem sozialen Wollen kompatibel gemacht und so der Widerspruch als vermeintlicher Widerspruch aufgelöst wird.

Der auf sein säkulares Reformprojekt der wahren politischen Freiheit gemünzte Satz Schillers: „Es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor ästhetisch macht.“⁴³ lässt sich deshalb im Hinblick auf die grundlegende Frage, wie die Normativität ins Spiel kommt, ordonomisch wie folgt paraphrasieren: „Es gibt keinen anderen Weg, das Basisspiel vernünftig zu machen, als dass man dasselbe zuvor politisch reformiert.“

3. Schillers liberale Ästhetik als Kontrastfolie zur Ordonomik: Unterschiede

Die bisherige Argumentation hat zu zeigen versucht, dass Schillers liberale Ästhetik ein politisches Reformprogramm ist (Abschnitt 1), das hinsichtlich des Theoriedesigns und hinsichtlich der Funktion einzelner theoretischer Elemente mehrere grundlegende Ähnlich-

⁴³ Schiller (1795, 2000; Dreiundzwanzigster Brief, S. 90).

keiten zur Ordonomik aufweist (Abschnitt 2). Es gibt aber auch Unterschiede zwischen beiden Ansätzen. Diese betreffen vor allem das Verhältnis zwischen Schillers Stufenmodell und dem ordonomischen Drei-Ebenen-Schema.

((1)) Zunächst ist klarzustellen, dass das ordonomische Drei-Ebenen-Schema wirklich als *Schema* gemeint ist, und zwar als Distinktionsschema, mit dessen Hilfe wichtige kategoriale Differenzierungen vorgenommen werden können. Dieses Distinktionsschema ist *nicht* ontologisch fixiert auf eine inhaltliche Gleichsetzung mit dem Dreiklang von Wirtschaft-Politik-Öffentlichkeit. Folgende Beispiele mögen das deutlich machen:

- Die Politik muss nicht unbedingt im Metaspiel verortet werden. Stattdessen ist es beispielsweise auch möglich, die parlamentarische Gesetzgebung als Basis-spiel, die Prozesse der Verfassungsgebung bzw. Verfassungsänderung als Meta-spiel und die öffentliche Diskussion als Meta-Metaspiel aufzufassen. Die Verankerung der Schuldenbremse im Grundgesetz ist ein anschauliches Beispiel hierfür.
- Alternativ ist es z.B. auch möglich, die Berichterstattung in den Medien der demokratischen Öffentlichkeit als Basis-spiel aufzufassen, die Festlegung von Seriositätsstandards, etwa durch die Medienunternehmen und/oder Journalistenverbände, als zugehöriges Metaspiel und die kritische Diskussion dazu, etwa in der Zivilgesellschaft und in der Wissenschaft, als Meta-Metaspiel.
- Auch innerhalb der Wirtschaft ist es möglich, das Schema differenziert anzuwenden. Beispielsweise kann der Wertschöpfungsprozess innerhalb eines Unternehmens als Basis-spiel betrachtet werden, die Erstellung eines Code of Conduct, der Verhaltensregeln für die Unternehmensmitarbeiter festlegt, als Meta-spiel und die Diskussion im Betriebsrat als Bestandteil des Meta-Metaspiels.
- Zudem lässt sich das Schema auch auf ganz andere Gesellschaftsbereiche anwenden. Beispielsweise lassen sich Fußballturniere als Basis-spiel auffassen. Die Spielregeln hierfür werden – im zugehörigen Metaspiel – vom Fußballverband festgelegt. Wenn die Zuschauer mit den Spielergebnissen unzufrieden sind, kann dies zu öffentlichen Diskussionen – dem zugehörigen Meta-Metaspiel – führen, die sich in Regeländerungen niederschlagen. Beispiele hierfür sind der Übergang von der Zwei-Punkte-Wertung zur Drei-Punkte-Wertung für gewonnene Spiele in der Bundesliga, die Einführung und Wiederabschaffung des „golden goal“ bei Europameisterschaften sowie diverse Reformen der Abseitsregel.
- In einer arbeitsteiligen Gesellschaft kommt es häufig vor, dass das Basis-spiel und die zugehörigen Meta-Spiele von unterschiedlichen Akteuren gespielt werden, so dass man die drei Ebenen oder Arenen zeitlich und räumlich eindeutig auseinanderhalten kann. Manchmal sind es aber auch stets dieselben Spieler, die auf allen drei Ebenen zeitgleich aktiv sind. Dann kann es sein, dass man die drei Ebenen nur noch rein gedanklich unterscheiden kann. Ein Beispiel hierfür ist, wenn Kinder auf dem Bolzplatz Fußball spielen und ein Kind zum Spielbeginn die Regel ausruft: „Drei Ecken – ein Elfer.“ Hier können Metaspiel und Meta-Metaspiel in einen Akt zusammenfallen. Ähnlich ist es, wenn zu Beginn eines Kartenspiels per Zuruf festgelegt wird, nach welchen Regeln gespielt werden soll oder wenn in einer Diskussion auf Unterbrechungsversuche mit dem Satz reagiert wird: „Ich möchte ausreden dürfen.“

((2)) Schiller setzt sein Stufenmodell zur Auflösung eines Zirkelarguments ein. Dieses besagt, dass ohne politische Freiheit die Bildung der Bürger leidet und ohne gebildete Bürger

die politische Freiheit nicht realisiert werden kann. Man kann das so interpretieren, dass Schiller das Verhältnis zwischen Individuum und Staat mit Hilfe der zivilgesellschaftlichen Instanzen von Kunst und Kultur vermitteln will. Jedenfalls sucht er explizit eine „Quelle“ auf (vgl. hierzu das Schiller-Zitat zu Punkt fünf der Rekonstruktion), aus der die Problemlösung geschöpft werden kann, weil sie von der Politik unabhängig ist, jenseits des Staates existiert und ein Eigenleben führt, das als Kraftreservoir aktiviert werden kann.

Die Ordonomik arbeitet mit einer etwas anderen Problemstellung. Das für ihre Theoriebildung grundlegende Problem besteht nicht in einem Zirkel, sondern in einer Blockade, und zwar in einer Blockade gesellschaftlicher Lernprozesse: Es gibt gesellschaftliche Missstände, die sich bis zur Persistenz verfestigen können. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn das Metaspiel außer Funktion gesetzt und folglich daran gehindert wird, dem durch ein dilemmatisches Basisspiel verursachten Missstand mittels institutioneller Reformen Abhilfe zu verschaffen. Sozialstrukturelle Reformprozesse können mit großer Langfristwirkung außer Kraft gesetzt werden, wenn das Metaspiel semantisch ausgehebelt wird und die eigentliche Blockade somit – als Denkblockade – im Meta-Metaspiel zu verorten ist.

((3)) Das ordonomische Problem und die Theoriestrategie zur Problemlösung werden im Folgenden anhand des historischen Beispiels illustriert, wie die nachreformatorischen Religionskriege im Europa des 17. Jahrhunderts überwunden wurden.⁴⁴ Hierbei hilft Abbildung 7. Zunächst ist die linke Seite zu betrachten. Sie zeigt ein ganz bestimmtes Zusammenspiel der drei Ebenen, das – als interessanter Sonderfall einer Interdependenz von Sozialstruktur und Semantik – einen gesellschaftlichen Lernprozess über Jahrzehnte hinweg blockiert hat. Diese Blockade hat Millionen von Menschen das Leben gekostet und das europäische Zivilisationsmodell bis an den Rand des Ruins geführt. Dies wird nun schrittweise erläutert.

Erster Schritt: Im Mittelalter hatte sich ein europäisches Zivilisationsmodell entwickelt, dessen zentrales Kennzeichen eine Kooperation von Kirche und Staat war. Geherrscht wurde von Gottes Gnaden. Die Semantik zur Legitimation der auf eine Adelshierarchie zugeschnittenen Sozialstruktur politischer Herrschaft war religiöser Natur und wurde von der römischen Kirche per Deutungsmonopol gepflegt und verwaltet. Die 1517 von Wittenberg ausgehende Reformation führte – unbeabsichtigterweise – zu einer Kirchenspaltung, die genau dieses Deutungsmonopol in Frage stellte. Insofern waren es von vornherein sowohl geistliche als auch weltliche Interessenkonflikte, die im entstehenden Konfessionsstreit auszutragen waren. In diesem Konfessionsstreit zwischen Katholiken und Protestanten sahen sich beide Seiten vor die Wahl gestellt, ob sie – dem traditionellen, im Christentum tief verwurzelten Selbstverständnis folgend – an einem religiösen Dominanzstreben festhalten wollten oder nicht. Beide Parteien befanden sich damit unversehens in einem sozialen Dilemma, in dem die eine Seite Gefahr lief, der anderen Seite zu unterliegen, so dass sich jede Partei gezwungen sah, um ihrer eigenen Existenz und Selbstbehauptung willen der anderen Partei im Modus der Missionierung deren Berechtigung abzusprechen. Die Folge war ein Religi-

⁴⁴ Man beachte bitte die Stoßrichtung der Argumentation: Hier wird nicht Theorie angewendet, um Geschichte zu rekonstruieren. Vielmehr wird umgekehrt eine in den Grundzügen allgemein bekannte Geschichte verwendet, um bestimmte Theorie-Elemente in ihrem systematischen Zusammenhang zu illustrieren. Diese Illustration verfährt mit dem geschichtlichen Material sehr selektiv und wird der Komplexität der historischen Prozesse sicherlich nicht gerecht – aber darum geht es hier ja auch gar nicht. Vielmehr geht es allein darum, die kategorialen Distinktionen des Drei-Ebenen-Schemas – und darauf basierend das *Zusammenspiel* der drei Ebenen: die *Interdependenzen* zwischen Sozialstruktur und Semantik – vor Augen zu führen. Freilich ist nicht auszuschließen, dass eine solche Illustration – im Sinne einer „conceptual history“, vgl. Pies und Hielscher (2011) – Einsichten formuliert, die zu einem besseren Verständnis geschichtlicher Zusammenhänge beitragen können. Aber das wäre nur ein angenehmer Nebeneffekt, auf den es hier nicht wirklich ankommt.

onskonflikt, der auch mit kriegerischen Mitteln geführt wurde. Diese wechselseitige Schlechterstellung ist in Abbildung 7 links unten als Lose-Lose-Gleichgewicht des Basisspiels zwischen Katholiken und Protestanten durch den schwarzen Punkt graphisch repräsentiert.

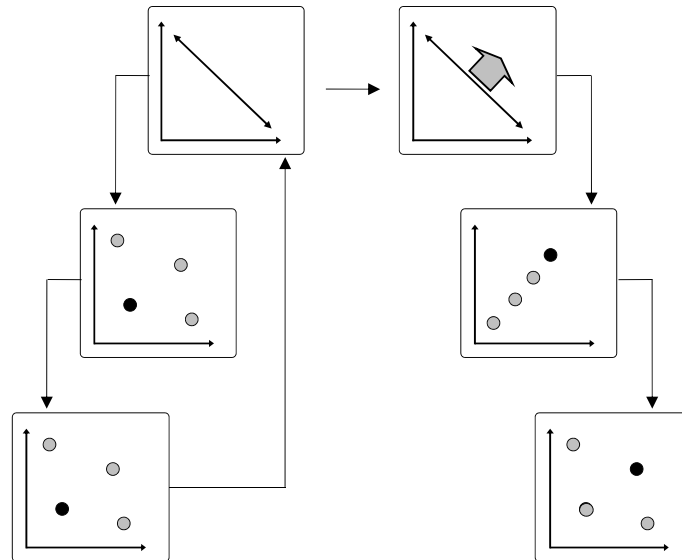


Abbildung 7: Die Blockade eines gesellschaftlichen Lernprozesses und ihre Auflösung

Zweiter Schritt: Dieser Religionskonflikt (im Basisspiel) bestimmte naturgemäß auch die öffentliche Wahrnehmung (im Meta-Metaspiegel). Allerdings zeigte sich hier eine gewisse Einseitigkeit. Retrospektiv kann man diagnostizieren, dass den streitenden Zeitgenossen der Mixed-Motive-Charakter ihres Spiels nicht klar war. Ihre Selbstwahrnehmung stand unter dem alles bestimmenden Einfluss, auf einen Interessenkonflikt fixiert zu sein, der sie trennte. Dabei übersahen sie das verbindende Element gemeinsamer Interessen, das im sozialen Dilemma des Basisspiels ja stets latent – im Hintergrund – vorhanden ist, auch wenn es anreizbedingt nicht handlungsdominant wird. In Abbildung 7 ist dies oben links durch die Tradeoff-Gerade graphisch repräsentiert: Die vorherrschende Perspektive ist blind für eine mögliche Interessenharmonie zwischen den Konfessionen. Sie sieht nur den zum Krieg eskalierenden Konflikt. Innerhalb dieser Konfliktperspektive kommen dann naturgemäß nur zwei Alternativen in Betracht: Sieg oder Niederlage, Seelenheil oder Seelenverdamnis. Auf diese Weise entwickelt die Semantik einen konfliktverschärfenden Charakterzug. Desessen Motto lautet – jenseits aller christlichen Nächstenliebe: „live and let die“.

Dritter Schritt: Eine wichtige Folge dieser semantischen Verengung im Meta-Metaspiegel bestand darin, politische Verhandlungen zwischen den Parteien unmöglich zu machen. Solange man dachte, dass die andere Partei der Erzfeind ist, konnte man mit ihr nicht verhandeln, ja man *durfte* mit ihr nicht verhandeln: jedes Entgegenkommen wäre ein unverzeihlicher Fehler gewesen, jeder Kompromiss ein Verrat und – schlimmer noch: jede Konzession ein Sakrileg. Mit diesem „mental model“ wurde die Möglichkeit sozialstruktureller Reformen semantisch blockiert. Dies hatte zur Folge, dass das Metaspiegel den dilemmatischen Charakter des Basisspiels nicht auflösen konnte, sondern ihn vielmehr in sich selbst aufnahm: Das soziale Dilemma mit seinem Lose-Lose-Gleichgewicht wurde im Metaspiegel *dupliziert* – vgl. Abbildung 7 mitte links. Genau damit aber wurde ein Kreislauf geschlossen, der dazu führte, dass die Blockade immer fester wurde: Das Verhalten im Basisspiel wurde

im Meta-Metaspiegel als Bestätigung der Konfliktwahrnehmung interpretiert, setzte mögliche Reformprozesse im Metaspiegel außer Kraft und machte es damit unausweichlich, im Basispiel am Konfliktverhalten festzuhalten.

Vierter Schritt: Aus diesem Kreislauf haben die Konfliktparteien über Jahrzehnte hinweg nicht herausgefunden. Dieses Unvermögen hat allein während des 30-jährigen Krieges in Deutschland gut ein Drittel der Menschen das Leben gekostet. Auch in anderen europäischen Staaten wurden erbitterte Kriege und Bürgerkriege geführt. Einen Ausweg fand man erst mit Hilfe der Toleranzidee, die eine orthogonale Positionierung zum Tradeoff-Denken ermöglichte – vgl. Abbildung 7 oben rechts. Der Durchbruch bestand darin, eine neue Frage zu stellen. Die alte Frage hatte gelautet, wer denn die richtige Religion habe. An ihre Stelle trat die sehr viel konstruktivere Frage, wie man sich eine friedliche und produktive Ko-Existenz unterschiedlicher Konfessionen innerhalb einer Gesellschaft vorstellen könnte.

Fünfter Schritt: Mit dieser neuen Fragestellung öffnete die Toleranzidee das zuvor semantisch blockierte Metaspiegel der Politik für Initiativen zur Beendigung des Religionskrieges. Hier rückten nun die gemeinsamen Interessen zwischen den Konfessionsparteien ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Es kam zu Verhandlungen, in denen konditionierte Friedensangebote unterbreitet und so miteinander verknüpft wurden, dass sich alle Parteien vor die Wahl gestellt sahen, ob sie einen aussichtslosen Krieg fortsetzen oder abbrechen wollten. Wenn es im Metaspiegel gelingt, die Alternativen so zu strukturieren, dass nur noch diese Wahl übrigbleibt, dann nimmt die Verhandlung die Form eines Spiels reiner Interessensharmonie an, in dem es nicht schwerfällt, sich auf einen wechselseitig vorteilhaften Frieden zu einigen – vgl. Abbildung 7 mitte rechts.

Sechster Schritt: Die Toleranzidee half, eine historisch völlig neue Frage zu stellen. Zu den wegweisenden Antworten auf die neue Frage gehörte die Trennung von Kirche und Staat. Mit der Toleranzidee verband sich aber auch die – von den Traditionalisten beider Konfessionsseiten als Zumutung empfundene – Pflicht, die Religionszugehörigkeit der Bürger, die zuvor als eine Frage der Staatsräson gegolten hatte, der individuellen Gewissensfreiheit zu überantworten. Insgesamt wurde das Verhältnis der Konfessionen von Konkurrenz auf Kooperation umgestellt – vgl. Abbildung 7 unten rechts. Dass es sich hierbei um eine antagonistische Kooperation handelt, kann man daran ablesen, welche Schwierigkeiten es beiden Seiten bis heute macht, sich ökumenisch zu verständigen. Aber trotz dieser Schwierigkeiten wird die friedliche Ko-Existenz im Vergleich zum Religionskrieg als wechselseitige Besserstellung empfunden: Im Mixed-Motive-Basispiel tritt die Dimension der Harmonie in den Vordergrund, die des Konflikts in den Hintergrund. Es kommt zu einem Win-Win-Gleichgewicht, markiert durch den schwarzen Punkt in Abbildung 7 unten rechts.

((4)) Der Erfindung und Implementierung religiöser Toleranz ist viel zu verdanken. Sie hat nicht nur die Religionskriege beendet. Weit darüber hinausgehend, hat sie der damaligen Gesellschaftsformation einen enormen Modernisierungsschub verpasst: Die Gewissensfreiheit wurde zum Kern einer entstehenden Privatsphäre, und die Trennung von Kirche und Staat machte es nötig – aber auch *möglich* –, völlig neue Legitimationsmuster für politische Herrschaft durchzuspielen. Insofern war die Toleranzidee ein wichtiger Wegbereiter für Rechtsstaat und Demokratie.

Trotz dieser alles in allem segensreichen Zivilisationsfolgen war die Toleranzidee aber kein semantischer Selbstläufer. Ihr Erfolg hat sich nicht instantan eingestellt. Vielmehr musste jahre- und sogar jahrzehntelang äußerst viel Mühe darauf verwendet werden, die Idee so auszuarbeiten, bis sie ihre historische Schlüsselfunktion erfüllen konnte, dem Reli-

gionskrieg ein Ende zu bereiten. An dieser Ideenarbeit haben viele Menschen in unterschiedlichen Rollen mitgewirkt: als Theologen, Juristen, Philosophen, Diplomaten.

Nicht immer fällt es so schwer, eine Blockade gesellschaftlicher Lernprozesse zu überwinden. Nicht immer dauert es so lange, eine Semantik zu finden, die einer (Re-)Formierung der Sozialstruktur den Weg weist. Insofern ist die Erfindung religiöser Toleranz ein besonders extremer – und deshalb interessanter – Spezialfall. Aber generell gilt: Orthogonale Positionierungen fallen nicht vom Himmel. Sie müssen *erarbeitet* werden.⁴⁵

4. Ästhetik, Ethik, Politik und die Würde des Menschen

Für Schiller ist die Würde des Menschen eine zentrale Idee. In seiner liberalen Ästhetik arbeitet er diese Idee auf eine doppelte Weise aus. Zum einen leitet er aus dieser Idee ein Plädoyer für Reformen ab. Aus seiner Sicht verletzt es die Würde des Menschen, das Opfer einer Revolution zu werden – vgl. hierzu Punkt zwei der Rekonstruktion. Zum anderen verwendet Schiller die Idee der Würde des Menschen für eine vernunftphilosophische Selbstvergewisserung seines politischen Reformprogramms liberaler Ästhetik.

Im unmittelbaren Anschluss an seine Entfremddiagnose entwickelt Schiller hierzu folgendes Argument: Erstens sei die zur Entfremdung führende Einseitigkeit der körperlichen oder geistigen Betätigung für das Individuum nachteilig, aber für die Gattung vorteilhaft. Aus seiner Sicht verdanken sich die Zivilisationsleistungen genau jener Arbeitsteilung,

⁴⁵ Die – nunmehr bereits seit Jahrhunderten andauernde – *semantische Arbeit* am Begriff der Toleranz ist noch nicht beendet. Immer noch ist dem Begriff eine gewisse Ambivalenz zu Eigen. Zwei Belege mögen dies illustrieren. (a) Zum einen schreibt Kant (1784b, 1900 ff., S. 40, H.i.O. [WA 08 37, H.i.O.]) in seinem berühmten Aufklärungsaufsatz: „Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet zu sagen: dass er es für *Pflicht* halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt“. (b) Zum anderen teilt Schillers Weimarer alter ego, Johann Wolfgang von Goethe (o.J., 1948 ff; S. 610), in seinen „Maximen und Reflexionen“ zwei Überlegungen mit, die hier unmittelbar einschlägig sind. Die erste lautet: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ Und gleich im Anschluss liest man: „Wahre Liberalität ist Anerkennung.“ – Aus ordonomischer Sicht lässt sich diese bis in die heutige Zeit fortdauernde Ambivalenz des Begriffs darauf zurückführen, dass Toleranz zum einen innerhalb eines Tradeoffs – als gönnerische Konzession – gedacht werden kann oder aber als orthogonale Positionierung – als Beilegung eines Streits, von dem man durchschaut hat, dass er mit den Mitteln Vernunft nicht rational entschieden werden kann. Der „politische Liberalismus“ im Sinne von John Rawls trägt dem systematisch Rechnung, indem er weltanschaulich umstrittene Fragen der Religion und Moral sorgsam vermeidet, um sich ganz auf den Regelungsbedarf für das zwischenmenschliche Zusammenleben zu konzentrieren, über den ein Konsens vergleichsweise leichter erreicht werden kann. Eine mustergültige Formulierung für die Argumentationsstrategie des politischen Liberalismus findet man bereits bei Ludwig von Mises (1927, S. 18): „Wir Liberalen behaupten ... nicht, dass Gott oder die Natur alle Menschen zur Freiheit bestimmt hätte, schon darum nicht, weil wir über die Absichten Gottes und der Natur nicht unterrichtet sind und es grundsätzlich vermeiden, Gott und die Natur in den Streit um irdische Dinge hereinzuziehen.“ Vor diesem Hintergrund ist es von ausgesprochen programmatischer Qualität, wenn John Rawls (1993; S. 10) den Toleranzgedanken von religiösen Streitfragen auf moralische Streitfragen der individuellen Lebensführung ausgedehnt sehen will: „[P]olitical liberalism applies the principle of toleration to philosophy itself. The religious doctrines that in previous centuries were the professed basis of society have gradually given way to principles of constitutional government that all citizens, whatever their religious view, can endorse. Comprehensive ... moral doctrines likewise cannot be endorsed by citizens generally, and they also no longer can, if they ever could, serve as the professed basis of society.“

die individuell zur Entfremdung führt.⁴⁶ Zweitens würde die bloße Fortschreibung der Entfremdung die zeitgenössische Generation zu Opfern machen, also gegen die Würde des Menschen verstoßen.⁴⁷ Da dies widersinnig sei, müsse es – drittens – möglich sein, der Entfremdung schon heute zu begegnen. Hierzu liest man:

„Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgendeinem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muss also falsch sein, dass die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muss es bei uns stehen, diese Totalität in unserer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.“⁴⁸

Schiller deduziert hier aus der Idee der Würde des Menschen die Vorstellung, dass die Arbeitsteilung Wunden schlägt, die freilich durch eine neue Form der Arbeitsteilung geheilt werden können, zu der seine liberale Ästhetik eine Anleitung zu geben versucht. Insofern trägt seine Theorie einen forciert modernistischen – und prononciert *pro*-modernen – Charakterzug.

Auch für die Ordonomik ist die Idee der Menschenwürde von eminenter Bedeutung. Ähnlich wie bei Schiller wird diese zentrale Idee so aufgefasst, dass die einzelnen Menschen keinem Zweck, und sei er auch noch so hehr, geopfert werden dürfen. Für die Ordonomik gehört es deshalb *konstitutiv* zur Würde des Menschen – jedes Menschen –, vor der Zumutung bewahrt zu werden, in gravierender Weise gegen die eigenen Interessen verstoßen zu sollen.⁴⁹

Aus der so bestimmten Menschenwürde folgt unmittelbar eine ethische Doppelkritik am moralistischen Fehlschluss: Die appellativ vorgetragene Forderung, die eigenen Interessen zu opfern, kann nicht nur – erstens – als wenig erfolgversprechend kritisiert werden. Sie kann – zweitens – auch deshalb kritisiert werden, weil sie das Eigeninteresse und damit die Würde des Menschen nicht ernst nimmt. Im Klartext: Aus ordonomischer Sicht ist der moralistische Fehlschluss, obwohl er eine moralische Rede im Munde führt, seinerseits als moralisch bedenklich einzustufen.

Dieser ethischen Doppelkritik am moralistischen Fehlschluss, dass er die Menschen drangsaliert und zugleich als Appell zumeist folgenlos verhält, liegt letztlich die Einsicht zugrunde, dass man – um der Menschenwürde willen – von einem Hiatus zwischen Denken und Handeln ausgehen muss. Dieser Hiatus hat zur Konsequenz, dass aus einem normativen Wollen nur dann ein Sollen folgt, wenn bestimmte Bedingungen – das Können betreffend –

⁴⁶ Schiller (1795, 2000; Sechster Brief, S. 27 f.): „Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. ... Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, dass die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Übungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Eben so kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen.“

⁴⁷ Schiller (1795, 2000; Sechster Brief, S. 28) schreibt im Hinblick auf die Entfremdung: „[I]n welchem Verhältnis stünden wir ... zu dem vergangenen und kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer notwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben und unserer verstümmelten Natur die beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt“.

⁴⁸ Schiller (1795, 2000; Sechster Brief, S. 28).

⁴⁹ Hier besteht eine wichtige Übereinstimmung mit Schiller (1795, 2000; Dritter Brief, S. 13), der für die Politik den Grundsatz aufstellt, dass „um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf“.

erfüllt sind. Die ordonomische These, dass die – im Meta-Metaspiegel konsentrierte – Normativität über das Metaspiegel ins Basisspiel Einzug zu halten hat, folgt unmittelbar aus diesem Hiatus zwischen Denken und Handeln und trägt ihm systematisch Rechnung.

Dass das Sollen nur bedingt – genauer: unter institutionell herzustellenden Bedingungen – aus dem Wollen folgt, ist keine neue Erkenntnis. In der Tat lässt sich die Einsicht, dass das normative Sollen ein Können voraussetzt, auf antike Wurzeln zurückführen. Beispielsweise kann man den ethischen Kernsatz „*ultra posse nemo obligatur*“ über nahezu 2000 Jahre zurückverfolgen.⁵⁰

Man kann aber noch weiter gehen und für die spezifisch ordonomische These, dass die Normativität über ein politisches Metaspiegel ins dilemmatische Basisspiel Einzug zu halten hat, nach konkreten Vorbildern suchen. Dabei fällt dann auf, dass die Einsicht in den Hiatus so grundlegend ist, dass sie von verschiedenen Autoren gewonnen wurde, aber eben immer wieder *neu* gewonnen wurde, weil es offenbar nicht gelingen wollte, diese Einsicht so zu kommunizieren, dass sie allgemein verstanden wurde und damit nicht mehr verloren werden konnte.⁵¹

Ähnlich wie Kolumbus nicht der erste, sondern gewissermaßen der *letzte* Entdecker Amerikas war, bleibt nunmehr zu hoffen, dass die Ordonomik, die sicherlich nicht die *erste* Entdeckerin des Hiatus ist, vielleicht doch die *letzte* Entdeckerin sein könnte. Dies wird davon abhängen, ob der entscheidende Punkt, auf den es ankommt, so deutlich markiert werden kann, dass er nicht wieder verwischt wird und dann alsbald in Vergessenheit gerät. Im Folgenden geht es aber zunächst nur darum, den Nachweis zu führen, dass es in der Tat gewichtige Vorläufer gibt, die – auf ihre je eigene Weise – den Hiatus für sich entdeckt und theoretisch verarbeitet haben. Zu diesen Vorläufern gehören die folgenden illustren Namen: Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, John Rawls und – last but not least – Walter Eucken.

((1)) Thomas Hobbes entwickelt seine Philosophie unter dem Eindruck des englischen Bürgerkrieges im 17. Jahrhundert. Insbesondere in seinem „Leviathan“ ist er darum bemüht, die Religion aus der Politik herauszuhalten. Zu diesem Zweck entwirft er eine negative Theologie, die zwar die Existenz Gottes konzidiert, dann aber darauf insistiert, dass weitergehende Aussagen über den Willen Gottes sich nicht auf die Autorität der Bibel berufen können. Mit dieser Argumentation bestreitet Hobbes der Religion, den Bürgern eine geeignete Verständigungsgrundlage für Entscheidungen über ihre Gesellschaftsordnung bereitzustellen zu können. Der Grundzug seiner Philosophie lautet: Die immer wieder neu aufflammenden Religionsstreitigkeiten sind vernünftig nicht zu entscheiden und sollten deshalb am besten vermieden werden. Vermeidet man sie nicht, kommt es zum Religionskrieg. Der Krieg aber ist das größte Übel; er ist die Geißel der Menschheit. Um sich von dieser Geißel

⁵⁰ Der Gedanke, dass man jenseits der eigenen Möglichkeiten nicht verpflichtet sein kann, findet sich bereits im Corpus Iuris Civilis des römischen Rechts. In den Digesten (50, 17, 185) schreibt Aulus Cornelius Celsus um 100 n. Chr.: „*Impossibilium nulla obligatio est.*“ Vgl. Spruit (2001; S. 985).

⁵¹ Bei Russell Hardin (2007; S. 56) findet sich ein interessanter Hinweis, der den merkwürdigen Umstand zu erklären vermag, warum zentrale Einsichten klassischer Autoren immer wieder in Vergessenheit geraten sind: „Both Hobbes and Hume have a grasp of the nature of strategic interactions and their role in social life that is articulate and remarkably rich in its implications for their analyses. This part of their theories was poorly understood before the latter half of the twentieth century, and they were pilloried for getting things wrong by critics who did not understand their strategic analyses.“ Aus seiner Sicht ermöglicht erst die moderne Spieltheorie, die Argumentationswege dieser Autoren – und insbesondere ihre innovativen Distinktionen – so nachzuvollziehen, dass eine konstruktive Kritik möglich wird.

zu befreien, benötigt die Politik ein neues Fundament. Dieses Fundament bereitzustellen ist das Projekt der Hobbesschen Philosophie.

Im Rahmen dieses grandiosen Theorieprojekts nimmt die für jede Politikberatung grundlegende Frage, wie die Normativität ins Spiel kommt, eine ganz spezifische Gestalt an. Die Hobbessche Frage lautet: Wie kann ein (Bürger-)Krieg durch einen Friedensschluss beendet werden? Den Bürgerkrieg fasst Hobbes als ein soziales Dilemma auf: als einen Krieg aller gegen alle, der zu einer wechselseitigen Schlechterstellung führt. Im Zustand des Krieges ist das Leben des einzelnen „solitary, poor, nasty, brutish, and short“⁵² – und damit für alle Menschen gleichermaßen unerträglich.

Hobbes argumentiert nun, dass man aus dem Kriegszustand herauskommen kann, indem man sich an das Naturrecht hält. Das Naturrecht formuliert Regeln der Vernunft, denen sich Rechte und Pflichten entnehmen lassen. Über die beiden obersten Naturrechtsregeln schreibt Hobbes:

„[I]t is a precept, or general rule of reason, *that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war.* The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, *to seek peace, and follow it.* The second, the sum of the right of nature; which is: *by all means we can, to defend ourselves.*

From this fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law; *that a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.* For as long as every man holdeth this right, of doing anything he liketh; so long are all men in the condition of war. But if other men will not lay down their right, as well as he; then there is no reason for anyone to divest himself of his: for that were to expose himself to prey, (which no man is bound to) rather than to dispose himself to peace.“⁵³

Die erste Naturrechtsregel nimmt Hobbes in zwei Teile auseinander. Der erste Teil erklärt die Friedenssuche zur Vernunftpflicht. Der zweite Teil definiert das Notrecht, im Kriegszustand alle Mittel gebrauchen zu dürfen, die zur Selbsterhaltung nötig sind. Aus der so seziierten ersten Naturrechtsregel leitet Hobbes sodann die zweite Naturrechtsregel ab. Sie formuliert die – bedingte! – Pflicht zum Friedenswillen und benennt als Bedingung, dass alle anderen ebenfalls den Frieden wollen müssen, bevor sich dann alle auf ein System gleicher Freiheiten einigen können, das den Krieg überwindet.

Der bereits hier angelegte Hiatus zwischen Friedenssuche und Friedenswille lässt sich noch deutlicher erkennen, wenn man folgende Textpassage genau studiert:

„The laws of nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always. For he that should be modest, and tractable, and perform all he promises, in such time, and place, where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature, which tend to nature's preservation. And again, he that having sufficient security, that others shall observe the same laws towards him, observes them not himself, seeth not peace, but war; and consequently the destruction of his nature by violence.“⁵⁴

Hier argumentiert Hobbes, dass alle Naturrechtsregeln dem Ziel dienen, Frieden zu schaffen, und dass der Frieden seinerseits ein Mittel ist, das der Erhaltung des eigenen Lebens dient. Hinsichtlich der Geltung von Naturrechtsregeln trifft Hobbes nun eine merkwürdige – und vor allem: denkwürdige! – Unterscheidung: Aus seiner Sicht gelten diese Regeln aus-

⁵² Hobbes (1651, 1996; Kapitel 13, Abschnitt 9, S. 84.)

⁵³ Hobbes (1651, 1996; Kapitel 14, Abschnitte 4 und 5, S. 87, H.i.O.).

⁵⁴ Hobbes (1651, 1996; Kapitel 15, Abschnitt 36, S. 105, H.i.O.).

nahmslos immer *in foro interno*; aber sie gelten nicht immer ausnahmslos *in foro externo*. Was hat man sich darunter vorzustellen?

Aus ordonomischer Sicht liegt es nahe, folgenden Deutungsvorschlag zu unterbreiten: Bei Hobbes gelten die Naturrechtsregeln stets für das Denken (= *in foro interno*; desire; Friedenssuche), nicht aber stets für das Handeln (= *in foro externo*; putting in act, Friedenswille). Hier führt er eine Konditionierung ein, die dem Hiatus und damit – nicht dem Begriff, wohl aber der Sache nach – der Menschenwürde Rechnung trägt.

Zur Erläuterung: Befindet sich die Gesellschaft im sozialen Dilemma des (Bürger-)Krieges – vgl. das Basisspiel in Abb. 7 unten links –, dann kann es um der Selbsterhaltung des einzelnen Individuums willen nicht zur Pflicht erklärt werden, den Frieden zu halten, solange die anderen dazu nicht auch bereit sind. Dies hieße andernfalls, den einzelnen zum Opfer zu machen. Befindet sich die Gesellschaft hingegen in einer Situation, in der das soziale Dilemma bereits überwunden ist – vgl. das Basisspiel in Abb. 7 unten rechts –, dann entspricht es Hobbes zufolge nicht nur der Pflicht, sondern auch der Klugheit (und dem Interesse an Selbsterhaltung), sich an das sanktionsbewehrte Gesetz zu halten und den bereits erreichten Frieden nicht zu brechen.

Unbeschadet dessen, was – je nach Kondition – auf der Handlungsebene des Basisspiels gilt, kann Hobbes für die Ebene des Meta-Metaspieles – vgl. die obere Spielebene in Abb. 7 – die *unbedingte* Pflicht ausgeben, stets den Frieden suchen zu sollen. Dies entspricht der Aufforderung, im öffentlichen Diskurs seinen eigenen Friedenswunsch zu bekunden und für Win-Win-Optionen empfänglich zu sein. Die individuelle „Fried-Fertigkeit“ – der Wunsch zum Frieden, die Friedensbereitschaft: das Geneigtsein, den Kriegszustand zu verlassen – liegt stets im eigenen Interesse, und zwar völlig unabhängig davon, ob noch Krieg herrscht oder bereits ein Frieden geschlossen wurde.

Mit seiner hochgradig differenzierten Naturrechtsargumentation markiert Hobbes folglich einen Hiatus, der erst durch die Schaffung eines institutionellen Arrangements allgemeiner Sicherheit (und begründeter Sicherheitserwartung) – vgl. das Metaspiel in Abbildung 7 mitte rechts – überwunden werden muss, bevor der Weg vom Denken zum Handeln, vom *forum internum* zum *forum externum*, vom Meta-Metaspiegel zum Basisspiel erfolgreich gegangen werden kann. Insofern arbeitet Hobbes mit einem Ansatz, der Normativität als *bedingtes* Sollen auffasst und dann – als Theorie – dazu beitragen will, diese Bedingungen in der gesellschaftlichen Praxis aktiv herzustellen.

((2)) Ähnlich wie Thomas Hobbes, arbeitet auch David Hume rund hundert Jahre später immer noch an dem Projekt, die Theologie aus der Philosophie herauszudrängen, um für die Theorie der Moral und die Theorie der Politik völlig neue – nämlich naturalistische, sozialwissenschaftliche – Zugänge zu erschließen. Persönlich hat er dafür einen hohen Preis zahlen müssen. Der Vorwurf, Atheist zu sein, hat ihn eine Universitätskarriere gekostet, die sicherlich glänzend verlaufen wäre. Aber Sätze wie dieser galten seinen Kritikern als unverzeihlich: „Generally speaking, the errors in religion are dangerous; those in philosophy only ridiculous.“⁵⁵

⁵⁵ Hume (1739/40, 2003; Buch I, Teil IV, Sektion VII, S. 194). Wie stark der Druck damals war, sich mit theologischen Bedenken auseinanderzusetzen, und welche Konzessionen damals von Hume selbst für nötig befunden wurden, geht sehr anschaulich aus folgender Passage hervor. Konfrontiert mit der Frage, ob die Unterscheidung zwischen gut und böse, zwischen Tugend und Laster „natürlich“ sei – oder ob diese Unterscheidung auf Prinzipien beruhe, die ihren Ursprung in der „Natur“ haben –, antwortet Hume (1739/40, 2003; Buch III, Teil I, Sektion II, S. 337, H.i.O.): „[O]ur answer to this question depends upon the definition of the word, Nature, than which there is none more ambiguous and equivocal. If *nature* be

Bereits in seinem philosophischen Erstlingswerk entwickelt Hume eine naturalistische Moralphilosophie. Sie unterscheidet zwischen Sein und Sollen und will nicht normativ vorschreiben, welche Moral zu gelten hat, sondern positiv erklären, welche moralischen Phänomene sich in der Gesellschaft beobachten lassen.⁵⁶ Zu diesen moralischen Phänomenen gehören die Tugenden. Für sie entwickelt Hume eine Erklärung, die darauf abstellt, dass Tugenden nicht nur gesellschaftliche nützlich sind, sondern von den Tugendhaften selbst als individuell vorteilhaft empfunden werden.

In diesem Kontext führt Hume eine neue Distinktion ein. Er unterscheidet zwischen natürlichen und künstlichen Tugenden.⁵⁷ Der Prototyp für die erste Kategorie ist das Wohlwollen, der für die zweite die Gerechtigkeit: Als natürlich gelten Hume solche Tugenden, von denen eine unmittelbare und positive Rückwirkung auf den Handelnden ausgeht. Demgegenüber sieht er künstliche Tugenden dadurch gekennzeichnet, dass von ihnen zwar positive Wirkungen auf andere ausgehen, aber nicht unmittelbar auf den Handelnden selbst. Isoliert für sich allein betrachtet, könnte die einzelne Handlung im Fall der künstlichen Tugend sogar den Eindruck erwecken, für den Handelnden nachteilig zu sein – was dem allgemeinen Definitionsmerkmal einer Tugend zu widersprechen scheint. Um diesen Widerspruch als vermeintlichen Widerspruch aufzulösen, argumentiert Hume, dass man künstliche Tugenden nicht isoliert betrachten darf, weil sich ihr sozialer Sinn – und insbesondere ihre individuelle Vorteilhaftigkeit für den Tugendhaften selbst – nur dann erschließen lässt, wenn man sie innerhalb des gesellschaftlichen Institutionensystems betrachtet.

Das Kriterium dieser von Hume eingeführten Distinktion beruht auf einer Abschätzung der Konsequenzen, die individuelles Handeln im Rahmen einer Gesellschaftsordnung entfaltet: Natürliche Tugenden sind für den Tugendhaften unmittelbar nützlich, während bei künstlichen Tugenden die positive Rückwirkung institutionell vermittelt wird (und deshalb dem einzelnen Handlungsakt oft nicht unmittelbar anzusehen ist). Am klarsten ausgearbeitet findet sich dieses Argument im Anhang III seiner rund zehn Jahre später publizierten Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Hier erläutert Hume den zentralen Punkt seiner Unterscheidung mit Hilfe einer sehr anschaulichen Metapher:

„The happiness and prosperity of mankind, arising from the social virtue of benevolence and its subdivisions, may be compared to a wall, built by many hands; which still rises by each stone, that is heaped upon it, and receives increase proportional to the diligence and care of each workman. The same happiness, raised by the social virtue of justice and its subdivisions, may be compared to the building of a vault, where each individual stone would, of itself, fall to the ground; nor is the whole fabric supported but by the mutual assistance and combination of its corresponding parts.“⁵⁸

Humes Metapher zufolge gleicht das Wohlwollen einem Mauerbau, bei dem Stein auf Stein gelegt wird und jeder einzelne Stein für sich allein genommen dazu beiträgt, die Mauer höher werden zu lassen, während die Gerechtigkeit einem Kuppelbau gleicht, wo der einzelne Stein isoliert gar nichts ausrichten kann, weil er konstitutiv darauf angewiesen ist, durch andere Steine gestützt zu werden, ohne die er zu Boden fallen müsste.

oppos'd to miracles, not only the distinction betwixt vice and virtue is natural, but also every event, which has ever happen'd in the world, *excepting those miracles, on which our religion is founded*.“

⁵⁶ Die methodische Aufforderung, die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen – zwischen „is“ und „ought“ – nicht leichtfertig zu verwischen, findet sich bei Hume (1739/40, 2003; Buch III, Teil I, Sektion I, letzter Abschnitt, S. 334).

⁵⁷ Das gesamte Argument wird ausführlich ausgearbeitet bei Hume (1739/40, 2003; Buch III, Teil II, S. 339-408).

⁵⁸ Hume (1751, 1966; Appendix III, S. 148).

Bereits in seinem Erstlingswerk leitet Hume aus der von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Tugenden eine Schlussfolgerung ab, die eine große Nähe zur Hobbesschen Argumentation aufweist. Aber während Hobbes normativ argumentiert, legt Hume Überlegungen vor, die sich eher als rein positive Theorie qualifizieren lassen. Dies sei in zwei Punkten belegt.

Erstens: Aus Humes Sicht unterliegen alle Menschen der Tendenz, ihren Leidenschaften kurzfristig einen Vorrang gegenüber ihren langfristigen Interessen an der Aufrechterhaltung der Gesellschaftsordnung einzuräumen. Anstatt Gerechtigkeit zu üben, besteht im Einzelfall immer die Gefahr, dass man der Versuchung nachgibt. Dadurch wird eine Eskalation in Gang gesetzt, die zur Auflösung der Gesellschaftsordnung führen kann. Hume *kennzeichnet* diese Eskalationslogik völlig *wertfrei* aus dem Blickwinkel eines sozialwissenschaftlichen Beobachters, der die strategischen Konsequenzen gedanklich durchspielt:

„You have the same propension, that I have, in favour of what is contiguous above what is remote. You are, therefore, naturally carried to commit acts of injustice as well as me. Your example both pushes me forward in this way by imitation, and also affords me a new reason for any breach of equity, by shewing me, that I should be the cully of my integrity, if I alone shou'd impose on myself a severe restraint amidst the licentiousness of others.“⁵⁹

Zweitens: Gestützt auf diese Überlegung, *postuliert* Hume nun nicht den Staat als institutionelle Lösung, sondern er *erklärt*, dass der Staat entstanden sei, um Probleme kollektiven Handelns zu lösen.

„Here then is the origin of civil government and society. Men are not able radically to cure, either in themselves or others, that narrowness of soul, which makes them prefer the present to the remote. They cannot change their natures. All they can do is to change their situation, and render the observance of justice the immediate interest of some particular persons, and its violation their more remote. These persons, then, are not only induc'd to observe those rules in their own conduct, but also to constrain others to a like regularity, and enforce the dictates of equity thro' the whole society. And if it be necessary, they may also interest others more immediately in the execution of justice, and create a number of officers, civil and military, to assist them in their government. ... There is no quality in human nature, which causes more fatal errors in our conduct, than that which leads us to prefer whatever is present to the distant and remote, and makes us desire objects more according to their situation than their intrinsic value. Two neighbours may agree to drain a meadow, which they possess in common; because 'tis easy for them to know each others mind; and each must perceive, that the immediate consequence of his failing in his part, is, the abandoning the whole project. But 'tis very difficult, and indeed impossible, that a thousand persons shou'd agree in any such action; it being difficult for them to concert so complicated a design, and still more difficult for them to execute it; while each seeks a pretext to free himself of the trouble and expence, and wou'd lay the whole burden on others. Political society easily remedies both these inconveniences. ... Thus bridges are built; harbours open'd; ramparts rais'd; canals form'd; fleets equip'd; and armies disciplin'd every where, by the care of government, which, tho' compos'd of men subject to all human infirmities, becomes, by one of the finest and most subtle inventions imaginable, a composition, which is, in some measure, exempted from all these infirmities.“⁶⁰

Abschließend kann man dies so deuten: Für Hume leiden die Menschen an einer Art Willensschwäche – das ist seine individuelle Version des Hiatus zwischen Denken und Handeln. Diese Willensschwäche führt in ein soziales Dilemma, aus dem die Menschen sich nur mit Hilfe der Institution des Staates befreien können. Anders als Hobbes, demzufolge man sich im sozialen Dilemma um der eigenen Selbsterhaltung willen nicht kooperativ verhalten *darf*, argumentiert Hume hier nicht normativ. Vielmehr argumentiert er rein positiv. Hume zufolge ist davon auszugehen, dass sich die Menschen im sozialen Dilemma nicht koopera-

⁵⁹ Hume (1739/40, 2003; Buch III, Teil II, Sektion VII, S. 381).

⁶⁰ Hume (1739/40, 2003; Buch III, Teil II, Sektion VII, S. 383 f.).

tiv verhalten können und dass sich zur Lösung dieses Problems – also zur Überwindung sozialer Dilemmata – die Erfindung staatlicher Institutionen als zweckmäßig erwiesen hat.

((3)) Auch Immanuel Kant bearbeitet das Projekt, die Emanzipation der Wissenschaften von der Theologie voranzutreiben. Seine umfassende Vernunftkritik – die Kritik (a) der reinen Vernunft, (b) der praktischen Vernunft und (c) der Urteilskraft – zielt darauf ab, jene kategorialen Umstellungen zu ermitteln, die erforderlich sind, um (a) die Erkenntnis der physischen Welt ohne einen Schöpfergott und insbesondere ohne einen göttlichen Weltenlenker sowie analog (b) die Erkenntnis der sittlichen Welt möglichst weitgehend ohne die Sanktionsinstanz eines himmlischen Vaters und insbesondere eines göttlichen Weltenrichters sowie analog (c) die spontane menschliche Kreativität als Selbstschöpfung ohne göttlichen Creator und insbesondere ohne die Inspiration eines Heiligen Geistes *denken* zu können.⁶¹

Im Rahmen dieses grandiosen Theorieprojekts hat Kant auch mehrere kleine Aufsätze verfasst, in denen er darlegt, welche konkreten Schlussfolgerungen aus seiner Philosophie folgen. Hier soll zunächst seine Aufklärungsschrift zu Rate gezogen werden, weil sich ihr Kants Auffassung vom Hiatus am deutlichsten entnehmen lässt.

Im Zuge seiner Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ argumentiert Kant, dass Freiheit erforderlich sei, damit der „*Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*“⁶² möglich wird. Um dieses Argument weiter zu differenzieren, unterscheidet Kant zwei Ausprägungen oder Gebrauchsweisen der Freiheit: zum einen die Freiheit zum öffentlichen Vernunftgebrauch; zum anderen die Freiheit zum privaten Vernunftgebrauch. Hierzu liest man:

„Ich verstehe ... unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.“⁶³

Mit dieser Unterscheidung verbindet Kant folgende These:

„Der *öffentliche* Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zustande bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern.“⁶⁴

Kant liefert hierfür folgende ausführliche Begründung:

„Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittels dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonnieren; sondern man muss gehorchen. So fern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet: kann er allerdings rasonnieren, ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muss gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegesdienste Anmerkungen zu

⁶¹ Ich vertrete hier eine Kant-Interpretation, die den grundlegenden Analysen von Schönwälder-Kuntze (2010) und (2011) wichtige Impulse verdankt. Für eine spezifisch ordonomische Rekonstruktion von Kants Ethik vgl. Pies (2011a).

⁶² Kant (1784b, 1900 ff., S. 35, H.i.O. [WA 08 35, H.i.O.]).

⁶³ Kant (1784b, 1900 ff., S. 37, H.i.O. [WA 08 37, H.i.O.]).

⁶⁴ Kant (1784b, 1900 ff., S. 37, H.i.O. [WA 08 37, H.i.O.]).

machen und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Eben derselbe handelt demungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen.⁶⁵

Aus ordonomischer Sicht liegt es nahe, den öffentlichen Vernunftgebrauch im Drei-Ebenen-Schema dem Meta-Metaspiegel zuzuordnen – vgl. die obere Spielebene in Abbildung 7. Hier geht es Kant um die soziale Kommunikation von Ideen, wie das Institutionensystem der Gesellschaft verbessert werden könnte, angefangen vom Heereswesen über das Finanzwesen bis hin zum Kirchenwesen. Demgegenüber ist der private Vernunftgebrauch im Drei-Ebenen-Schema dem Basisspiel zuzuordnen – vgl. die untere Spielebene in Abbildung 7. Hier geht es Kant nicht um die Vernunft im *Denken*, sondern um den Gebrauch der Vernunft im *Handeln*. Dabei hat Kant im Wesentlichen Prinzipal-Agenten-Beziehungen vor Augen.

Die Verlässlichkeit solcher Delegationsbeziehungen ist für das Funktionieren der modernen Gesellschaft von ebenso konstitutiver Bedeutung wie der freie Diskurs für die Aufklärung des Menschen. Deshalb zielt Kants Unterscheidung darauf, beide Anforderungen kommensurabel zu machen: Aus seiner Sicht ist der Agent – völlig zu Recht – in seiner Freiheit eingeschränkt, einfach so zu handeln, wie es ihm beliebt und wie er es für richtig hält. Hier postuliert Kant eine Pflicht zum Gehorsam. Alles andere würde die Geschäfte leiden lassen, also den ordentlichen Gang der Dinge in der Gesellschaft stören. Dessen unbeschadet besteht Kant aber darauf, dass gerade deshalb, weil dies die Geschäfte *nicht* leiden lässt – und nota bene: die Gesellschaftsordnung nicht stört, sondern im Modus des Lernens voranbringt –, es *unbedingt* erlaubt sein muss, seine eigene Meinung frei zu äußern. Kant konzidiert die Einschränkung der Freiheit im Handeln, um für die vollumfängliche Freiheit des Denkens zu argumentieren.

Folglich hat man es hier mit einer sehr interessanten eigenständigen Variante des Hiatus zu tun. Anders als Hume, fasst Kant den Hiatus nicht positiv, sondern normativ auf. Aber anders als Hobbes, der ja ebenfalls normativ argumentiert, dreht Kant die Stoßrichtung des Arguments gewissermaßen um: Hobbes' Hiatus-Argument, dass das Denken nicht aufs Handeln durchschlägt, zielt auf die Aussage, dass der einzelne im dilemmatischen Basisspiel – also gedanklich *vor* der Gründung des Staates – um seiner selbst willen nicht friedlich sein darf. Kants Hiatus-Argument zielt hingegen auf die Aussage, dass der einzelne in einem fehlgeleiteten Basisspiel – gedanklich allerdings *nach* Gründung des Staates und bei Voraussetzung einer bereits funktionierenden Arbeitsteilung in der Gesellschaft – um der sozialen Ordnung willen seine Rolle weiterzuspielen hat und dass diese Rolle als absolut entkoppelt aufgefasst werden kann von der Option, zugleich im Meta-Metaspiegel im Wege öffentlicher Kritik aktiv daran mitzuwirken, das fehlgeleitete Basisspiel institutionell neu auszurichten.

Wie Hobbes und Hume auch, schreibt Kant unter den Bedingungen der Zensur. Da ist es gefährlich, allzu deutlich zu werden. Und dennoch lässt sein Text an Deutlichkeit nichts zu

⁶⁵ Kant (1784b, 1900 ff., S. 37 f., [WA 08 37 f.]).

wünschen übrig.⁶⁶ Kants Argument ist ein flammendes Plädoyer für institutionelle Reformen. Der Kerngedanke dieses Plädoyers lautet: Gerade weil es den Hiatus zwischen öffentlichem und privatem Vernunftgebrauch gibt – zwischen Denken und Handeln, zwischen Meta-Metaspiele und Basisspiel –, kann (und soll!) den Bürgern weitaus mehr Meinungsfreiheit eingeräumt werden, als seinen Zeitgenossen unter preußischen Verhältnissen bereits gewährt wurde.

Man kann es auch so ausdrücken: Hobbes will den Hiatus durch Institutionalisierung überwinden. Kant hingegen will den Hiatus zunächst einmal etablieren – und politisch umgesetzt sehen –, um gesellschaftliche Lernprozesse zu befördern, die den Hiatus dann wieder progressiv erübrigen, weil die Basisspiele durch öffentlichen Vernunftgebrauch so ausgerichtet werden, dass man in ihnen guten Gewissens seine arbeitsteilige Rolle spielen kann.⁶⁷

((4)) Hobbes, Hume und Kant entwickeln im Rahmen ihrer jeweiligen Theorieprojekte jeweils sehr elaborierte Gerechtigkeitsargumente. Insofern führt von diesen klassischen Autoren eine direkte gedankliche Verbindungslinie zu John Rawls, dessen Ansatz für „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ als Meilenstein der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gilt.⁶⁸

Bereits Hobbes hatte die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass es einen Unterschied macht, ob der Gerechtigkeitsbegriff auf Handlungen oder auf Personen bezogen wird.⁶⁹ Rawls geht nun einen Schritt weiter und bezieht seinen Gerechtigkeitsbegriff auf das Institutionensystem der Gesellschaft, die er als „Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“⁷⁰ bestimmt. Sein programmatischer Satz lautet: „Justice is the first virtue of social institutions“⁷¹. In diesem Satz wird der Tugend-Begriff in einem metaphorischen Sinne gebraucht und gleichsam entpersonifiziert.

Die Pointe dieser ungewöhnlichen Begriffsbildung liegt darin, dass Rawls darauf aufmerksam machen will, dass das Alltagsverständnis von Gerechtigkeit bzw. Fairness etwas ganz anderes ist als (s)ein Verständnis von Gerechtigkeit, das kategorial darauf zugeschnitten wird, nicht Handlungen oder Personen, sondern stattdessen das Institutionensystem der Gesellschaft (= „basic structure“) einer normativen Beurteilung zu unterziehen. Ganz in diesem Sinne schreibt Rawls explizit:

⁶⁶ Kant (1784b, 1900 ff., S. 39, [WA 08 39]): „Der Probestein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte.“

⁶⁷ Für die hier zur Diskussion gestellte Lesart, dass der Hiatus zwischen Denken und Handeln in Kants Philosophie einen zentralen Stellenwert einnimmt, sei abschließend ein weiterer Beleg angeführt: In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ erklärt Kant (1795, 1900 ff.; Anhang I, erste Fußnote, S. 373 [Zef 08 373], für ihn gehöre es zu den „Erlaubnisgesetze[n] der Vernunft“, dass von einem Staat nicht verlangt werden könne, sich innenpolitisch als Republik zu verfassen, wenn ihn dies außenpolitisch schwäche und mithin seine ernsthaft Existenz gefährde. Kant geht hier mit der von ihm postulierten Pflicht, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete Verfassung einzurichten, also durchaus flexibel um, und zwar nicht opportunistisch, sondern prudentiell: Die Pflicht besteht für ihn hinsichtlich des Vorsatzes, der Maxime; sie kann aber fallweise und zeitweise – je nach Situation – außer Kraft gesetzt werden, *sofern* dies dazu dient, das eigentliche Ziel, an dem unbeirrt festzuhalten ist, der Verwirklichung näherzubringen.

⁶⁸ Vgl. Rawls (1971, 1979). Rawls war sich dieser Verbindungslinie durchaus bewusst – und hat sich ausführlich mit allen drei Autoren beschäftigt. Vgl. Rawls (2000) und (2007).

⁶⁹ Hobbes (1651, 1996; Kapitel 15, Abschnitt 10, S. 98): „The names of just, and unjust, when they are attributed to men, signify one thing; and when they are attributed to actions, another.“

⁷⁰ Rawls (1971, 1979; S. 20).

⁷¹ Rawls (1971; S. 3).

„The way in which we think about fairness in everyday life ill prepares us for the great shift in perspective required for considering the justice of the basic structure itself.“⁷²

Aus ordonomischer Sicht liegt es nahe, das wie folgt zu interpretieren: Für Rawls gibt es einen Hiatus zwischen einerseits den Fairness-Vorstellungen des Alltagsverständes, die die Handlungen der Bürger in gesellschaftlichen Basisspielen prägen – vgl. die untere Spiel-Ebene in Abbildung 7 –, und andererseits jenen Gerechtigkeitsvorstellungen, die ganz anderen Anforderungen zu genügen haben, um sich auf der Ebene des Meta-Metaspieles – vgl. die obere Spiel-Ebene in Abbildung 7 – als funktional zu erweisen. Mit diesem Hiatus bestimmt Rawls das Grundproblem seiner Gerechtigkeitstheorie. Dieses Problem besteht darin, den Bürgern eine philosophisch instruierte Hilfestellung zu geben, mit der sie ihre Gerechtigkeitsintuitionen des Alltagsverständes selbstständig aufklären und so politisch leistungsfähig machen können.

((5)) Der letzte Autor, der hier als einer der Entdecker des Hiatus angeführt werden soll, fällt auf den ersten Blick vielleicht ein wenig aus der Reihe der illustren Namen. In der Tat gilt Walter Eucken heute als etwas aus der Mode gekommen. Seine Schriften werden mittlerweile kaum noch ernsthaft rezipiert, d.h. einer tiefgreifenden Auseinandersetzung für würdig befunden – zu Unrecht, wie sogleich gezeigt werden wird. Im Folgenden wird deutlich werden, dass Eucken profunde Theorieleistungen gelungen sind, die es als durchaus nicht vermessen erscheinen lassen, seinen Namen in einem Atemzug mit den Namen von Hobbes, Hume, Kant und Rawls anzuführen. Im Hinblick auf das Hiatus-Problem jedenfalls spielt er in der gleichen Liga und kann dort nicht nur mithalten. Faktisch überflügelt er hier die Theorieleistungen der anderen. Dies gilt es nun in drei Punkten zu zeigen.

Erster Punkt: Eucken ist in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem zeitgenössischen Problem konfrontiert, dass Sozialisten und Liberale sich unversöhnlich gegenüberstehen. Die einen plädieren für zentrale Planung, die anderen für Laissez-faire. Die einen führen für ihre Sache den Wert der Gerechtigkeit ins Feld, die anderen den der Freiheit. Interessanterweise schlägt sich Eucken nun nicht einfach auf die eine oder andere Seite.⁷³ Vielmehr entwickelt er eine orthogonale Positionierung. Diese basiert auf der Unterscheidung zwischen Spielzügen und Spielregeln – in Euckens Diktion: auf der Unterscheidung zwischen Wirtschaftsprozess und Ordnungsform, die heute primär (gewissermaßen als Re-Import) in der verfassungsökonomischen Version von James Buchanan bekannt ist, der

⁷² Rawls (1980; S. 551).

⁷³ Eucken distanziert sich nicht nur vom Sozialismus, sondern auch vom Liberalismus, den er als Altliberalismus kritisiert und dem er seinen eigenen Ordo-Liberalismus als neuen Liberalismus – als Neo-Liberalismus – gegenüberstellt. Zwei Punkte reklamiert Eucken als neu: erstens die differenzierte Aufgabenzuweisung an den Staat und zweitens eine völlig metaphysikfreie Argumentation. Im Hinblick auf die beanspruchte Legitimationsgrundlage seiner ordo-liberalen Grundsätze liest man bei Eucken (1951; S. 62 f.): „Es handelt sich also nicht um rechtsdogmatische und nicht um naturrechtliche Prinzipien. Einzelne Prinzipien – wie das Prinzip der Vertragsfreiheit oder der Haftung oder des Privateigentums – sind von Philosophen und Rechtsdenkern auch als reine Rechtsprinzipien entwickelt worden; etwa als Prinzipien des Naturrechts. Aber aus dem Naturrecht oder aus übergeordneten rechtsdogmatischen Sätzen sind sie in dem Ordnungszusammenhang, von dem hier die Rede ist, nicht abgeleitet. Zum Beispiel wird die Forderung, Privateigentum herzustellen, vielfach aus der Natur des Menschen deduziert und als ein Gebot des Naturrechts begründet. – Hier geschieht dies nicht; Privateigentum erwies sich als notwendig, um – zusammen mit den übrigen Prinzipien – eine Wettbewerbsordnung zu konstituieren. ... Auf dem positiven Zweck liegt bei allen diesen Prinzipien der Nachdruck.“⁷³ Dieser zweite Punkt, die Vermeidung metaphysischer Anleihen, lässt Eucken – in ähnlicher Weise wie auch Ludwig von Mises und Friedrich August von Hayek – zu einem Vordenker dessen werden, was John Rawls später als „politischen Liberalismus“ bezeichnet: Vgl. hierzu als Überblick – in dieser Reihenfolge – Pies und Leschke (2002), (2010), (2003) sowie (1995).

zwischen „choices within rules“ und „choices among rules“ unterscheidet.⁷⁴ Ausgerüstet mit dieser theoretischen Distinktion kann Eucken auf einen blinden Fleck der zeitgenössischen Debatte verweisen. Dort wird nämlich übersehen, dass es eine dritte Option gibt – jenseits von staatsfreier Wirtschaft und Staatswirtschaft. Euckens konstruktiv(istisch)e Argumentation zugunsten dieser dritten – ordnungspolitischen – Option kommt besonders deutlich in folgender Passage zum Ausdruck:

„Soll der Staat wenig oder viel tun? *Wenig*, so antworten die Anhänger des Laissez-faire. *Viel*, – sagen die Anhänger der Wirtschaftspolitik zentraler Planung. Einen Mittelweg suchen die Freunde von Kompromisslösungen. ... Aber das Problem sollte anders gestellt werden, um lösbar zu sein. Ob wenig oder mehr Staatstätigkeit, diese Frage geht am Wesentlichen vorbei. Es handelt sich nicht um ein quantitatives, sondern um ein qualitatives Problem. ... Welcher Art also sollte die Staatstätigkeit sein? Die Antwort lautet: Der Staat hat die *Formen*, in denen gewirtschaftet wird, zu beeinflussen, aber er hat nicht den Wirtschafts*prozess* selbst zu führen. ... Staatliche Planung der Formen – ja; staatliche Planung und Lenkung des Wirtschafts*prozesses* – nein. Den Unterschied von Form und Prozess erkennen und danach handeln, das ist wesentlich.“⁷⁵

Zweiter Punkt: Eucken gehört zu den wenigen Ökonomen des 20. Jahrhunderts, die sich nicht nur einseitig mit Modellanalysen der Sozialstruktur, sondern auch mit Analysen der Semantik beschäftigt haben. In der Tat identifiziert Eucken ein Problem intellektueller Orientierung, auf das dann sein ganzer Ansatz ausgerichtet wird: Seiner Auffassung zufolge wird der Blick auf die ordnungspolitische Fragestellung von Ideologien zugestellt, die seit geraumer Zeit tendenziell verhindert haben, dass die richtigen Antworten gefunden werden können. Seine Diagnose lautet wie folgt:

„[D]ie wirtschaftspolitischen Doktrinen, welche die meisten Menschen heute beherrschen und die auch maßgebend für die Wirtschaftspolitik sind, wurden bereits vor langer Zeit entwickelt: Es sind merkantilistische Ideen des 18. Jahrhunderts, liberale des 18. und 19. Jahrhunderts und sozialistische, die im wesentlichen während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden sind. ... Die Ideen von damals, die noch heute herrschen, sind alt und veraltet. So besteht eine Diskrepanz zwischen Realität und wirtschaftspolitischen Ideologien.“⁷⁶

Es ist also explizit eine Diskrepanz zwischen Sozialstruktur und Semantik, die Eucken hier diagnostiziert und für die er mit seinem ordnungspolitischen Ansatz eine Therapie zu entwickeln versucht.

Dritter Punkt: Eucken hat sich nicht nur mit Ordnungspolitik, sondern auch mit Ordnungsethik beschäftigt. Die folgende Passage belegt, dass Eucken hierbei auf den Hiatus zwischen Denken und Handeln gestoßen ist. Sie belegt ferner, wie konstruktivistisch Eucken vorgeht, um die von vielen Zeitgenossen als gegeben wahrgenommene Alternative zu de(kon)struieren.

„Die Antithese Eigennutz und Gemeinwohl verdeckt mehr das Problem, das hier Tag für Tag zu bewältigen ist, als dass sie es beschreibt. ... Die eine Grundansicht leugnet die Harmonie zwischen dem Handeln der einzelnen Menschen nach dem wirtschaftlichen Prinzip; die andere behauptet sie.

Beide irren. Beide glauben an eine gegebene Konstruktion der Welt in dem von ihnen behaupteten Sinne.

Nun aber zeigte die Analyse der Tatbestände, dass es von den jeweils realisierten Ordnungsformen abhängt, ob die Herstellung der Harmonie gelingt oder nicht. Wir haben also nicht Harmonie oder

⁷⁴ Vgl. Buchanan (1990; S. 11).

⁷⁵ Eucken (1951; S. 71 f., H.i.O.).

⁷⁶ Eucken (1951; S. 2).

Disharmonie als wirtschaftspolitisches Datum hinzunehmen. Vielmehr besteht die wesentliche *Aufgabe* darin, Ordnungsformen zu realisieren, in deren Rahmen sich eine Harmonie einstellt.⁷⁷

So überraschend es auch anmuten mag: Eucken gehört mit in die erste Reihe jener Autoren, die die sozialwissenschaftliche Ebenen-Unterscheidung zwischen Spielzügen und Spielregeln dazu verwenden, den moralistischen Fehlschluss zu identifizieren – und zu kritisieren, ja sogar konstruktiv zu kritisieren, indem sie den Fehlschluss argumentativ überbieten. In der Tat ist es so, dass Eucken in seiner eigenen Diktion glasklar der konzeptionellen Vorstellung Ausdruck verleiht, die Normativität über institutionelle Reformen ins Spiel zu bringen. Hierzu liest man:

„Mit Schelten gegen Eigennutz, kapitalistische Gewinnsucht u. dgl. wird das Problem, wie Einzelinteresse und Gesamtinteresse in Harmonie gebracht werden, nicht gefördert.“⁷⁸ „Von den Menschen darf nicht gefordert werden, was allein die Wirtschaftsordnung leisten kann: ein harmonisches Verhältnis zwischen Einzelinteresse und Gesamtinteresse herzustellen.“⁷⁹

Insofern darf sich die Ordonomik durchaus auf Walter Eucken berufen, wenn es darum geht, Vorbilder dafür zu benennen, wie orthogonale Positionierungen konzeptionell erarbeitet werden können. Ebenfalls vorbildlich ist, wie Eucken den moralistischen Fehlschluss normativ zurückweisen kann, weil er als Ordnungspolitiker auf die überlegene Option hinzuweisen vermag, normative Anliegen durch eine (Re-)Formierung institutioneller Anreize verwirklichen zu helfen. In der Tat gehören Ordnungspolitik und Ordnungsethik bei Eucken konstitutiv zusammen, weil das moralische Wollen – als Ordnungswollen – auf die institutionellen Rahmenbedingungen menschlichen Verhaltens gelenkt wird, um so im Wege einer Reform der Spielregeln Steuerungswirkungen zu entfalten, die das moralische Ordnungswollen Wirklichkeit werden lassen: Bei Eucken kommt die Normativität im Modus der Ordnungsgestaltung ins Spiel.⁸⁰

⁷⁷ Eucken (1952, 1990; S. 354 f., H.i.O.). Die letzten Sätze dieses Zitats lesen sich wie eine unmittelbare Reminiszenz an den Walter Eucken wohlvertrauten Immanuel Kant (1795, 1900 ff.; S. 370 H.i.O. [Zef AA 08 370, H.i.O.]), der über die Vermittlung von Politik und Moral folgendes schreibt: „Die Politik sagt: »Seid klug wie die Schlangen«; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: »und ohne Falsch wie die Tauben.« Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegenteil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen.“ Eucken stimmt also mit Kant darin überein, dass die Überwindung eines vermeintlichen Gegensatzes zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl als *Aufgabe* aufzufassen ist. Er geht jedoch insofern über Kant hinaus, als er genau jene Ebene institutioneller Reformen markiert, auf der ein situativ auftretender Gegensatz – nicht nur im Denken, sondern auch im Handeln – per Ordnungspolitik aufgelöst werden kann.

⁷⁸ Eucken (1952, 1990; S. 358).

⁷⁹ Eucken (1952, 1990; S. 368). Diese Aussage ist nicht dahingehend misszuverstehen, dass Eucken etwas gegen sittliche Erziehung hätte. Das Gegenteil ist der Fall. So vertritt beispielsweise Eucken (1952, 1990; S. 368) die Auffassung, „dass das Problem der Spannung zwischen Einzelinteresse und Gesamtinteresse durch sittliche Erziehung erleichtert, aber nicht gelöst werden kann. Sie kann z.B. wesentliche Mängel zentraler Wirtschaftslenkung nicht beseitigen. Umgekehrt wird die Bewältigung des Ordnungsproblems ... durch sittliche Erziehung erleichtert, wobei aber diese Erziehung zugleich auf die Ordnungspolitik gerichtet sein sollte.“ Vgl. hierzu auch ausführlich das Bildungskonzept bei Eucken (1938, 1947).

⁸⁰ Vgl. hierzu ausführlich Pies (2011b).

5. Schlussfolgerungen für die wissenschaftliche Politikberatung: Beiträge zur gesellschaftlichen (Selbst-)Aufklärung und (Selbst-)Steuerung

Die Frage, wie die Normativität ins Spiel kommt, thematisiert ein Grundlagenproblem der Beratung im Allgemeinen und der wissenschaftlichen Politikberatung im Besonderen. Bleibt dieses Grundlagenproblem ungelöst, dann kann es Wissenschaftlern leicht wie dem Philosophen Hans Jonas gehen. Aus Sorge um die Lebensbedingungen künftiger Generationen plädierte er normativ für das Prinzip Verantwortung, wusste sich hinsichtlich der Implementierung dieses Prinzips dann aber nicht anders zu helfen, als „eine wohlwollende, wohlinformierte und von der richtigen Einsicht beseelte Tyrannis“⁸¹ zu empfehlen. Demokratische Politikberatung sieht anders aus.

Um eine ebenfalls defiziente Form demokratischer Politikberatung handelt es sich, wenn Wissenschaftler – zumal aus der Sicherheit einer Lebenszeitverbeamtung heraus – den als Mandatsträgern auf Abwahl bestellten Politikern mehr Mut zu unpopulären Entscheidungen anempfehlen. Wer nicht willens oder in der Lage ist, den von den Adressaten seines Ratschlags empfundenen Sachzwang ernst zu nehmen, erliegt dem moralistischen Fehlschluss, trägt zur ohnehin schon verbreiteten Appellitis bei und belässt es damit beim frommen Wunsch, anstatt einen konstruktiven Beitrag zur Überwindung gesellschaftlicher Missstände zu leisten.

Eine wissenschaftliche Politikberatung in der Demokratie muss folglich bestimmten Anforderungen genügen, wenn sie als Theorie für die Praxis gesellschaftliche Relevanz beanspruchen will. Das ordonomische Forschungsprogramm ist darauf angelegt, durch bewusste Theoriebildungsentscheidungen die folgenden drei Kriterien zu erfüllen, die hier nun abschließend ausgewiesen und damit zur Diskussion gestellt werden sollen:

- Erster Punkt: Angesichts der Ubiquität moralistischer Fehlschlüsse – von der breiten demokratischen Öffentlichkeit bis in die engen Fachzirkel wissenschaftlicher Diskussionen hinein – gehört es zu den vornehmsten und zugleich extrem politikrelevanten Aufgaben der Wissenschaft (und hier insbesondere der Ethik), vor dieser Art des Moralisierens zu warnen. Hierfür ist die Ordonomik gut gewappnet. Zum einen kann sie erklären, dass dieser Fehlschluss auf einem Denkfehler beruht, der darin besteht, zwei Ebenen zu vermischen, die auseinanderzuhalten sind. Zum anderen kann sie die Doppelkritik formulieren, dass moralistische Fehlschlüsse als wenig aussichtsreich und zugleich als moralisch bedenklich einzustufen sind, weil sie die Würde des Menschen nicht ernstnehmen.
- Zweiter Punkt: Eine wissenschaftliche Politikberatung hat nicht auf Appelle, sondern auf Argumente zu setzen. Damit diese Argumente generiert werden können, benötigt man einen geeigneten theoretischen Ansatz. Der muss zweierlei leisten. Erstens muss er gesellschaftliche Missstände erklären können; und zweitens müssen diese Erklärungen so beschaffen sein, dass sie mögliche Ansatzpunkte identifizieren, damit die Normativität ins Spiel kommen kann. Positive und normative Analyse müssen so aufeinander abgestimmt sein, dass sie sich miteinander vermitteln lassen. Das Drei-Ebenen-Schema der Ordonomik liefert genau hierfür ein geeignetes Modell. Mit seiner Hilfe kann gedacht und kommuniziert werden, dass sich gesellschaftliche Missstände (im Basisspiel)

⁸¹ Jonas (1985; S. 262).

durch institutionelle Reformen (im Metaspiel) bekämpfen lassen, die ihrerseits durch orthogonale Positionierungen (im Meta-Metaspiel) ermöglicht und angeleitet werden können. Mittels des Drei-Ebenen-Schemas kann folglich einer wichtigen Einsicht systematisch Rechnung getragen werden: Viele Probleme – insbesondere der Politik(beratung) – sind so beschaffen, dass ihre Lösung realistischwerweise nicht darin bestehen kann, dass bei einzelnen Menschen die Normativität direkt vom Denken ins Handeln fließt. Hier gibt es einen Hiatus. Bei solchen Problemen kann eine funktionale Lösung vielmehr nur darin bestehen, die Normativität institutionell ins Spiel zu bringen und sie somit indirekt – nämlich anreizgestützt und damit umso wirkungsvoller – vom Denken ins Handeln fließen zu lassen.

- Dritter Punkt: Im Wissenschaftsbetrieb ist es üblich, dass sich einzelne Disziplinen einseitig auf Analysen entweder der Sozialstruktur oder der Semantik spezialisieren. Eine wissenschaftliche Politikberatung aber benötigt beides, weil Sozialstruktur und Semantik interdependent sind, was sich besonders dann zeigt, wenn gesellschaftliche Lernprozesse längerfristig blockiert sind. In solchen Fällen benötigt man nicht nur Ideen für Regelreformen, sondern zudem auch eine „Argumentationsgrammatik für Politikdiskurse“⁸². Genau hierauf ist das ordonomische Forschungsprogramm zugeschnitten, und zwar wiederum in doppelter Weise. Zum einen mündet die Analyse gesellschaftlicher Missstände (= defizienter Basisspiele) in institutionelle Reformvorschläge zur Überwindung sozialer Dilemmata, und zum anderen mündet die Analyse von Diskursblockaden (= defizienter Meta-Metaspiele) in Vorschläge zum Perspektivwechsel in Form orthogonaler Positionierungen. Für die Ordonomik gehört beides zusammen: Sozialstruktur *und* Semantik. Die Ordonomik zielt auf Beiträge zur gesellschaftlichen (Selbst-)Steuerung *und* (Selbst-)Aufklärung, weil es für sie ein Signum der Moderne ist, dass sich manche sozialstrukturellen Probleme der Situationsanreize nur dann lösen lassen, wenn zuvor semantische Probleme der Situationswahrnehmung gelöst werden: „Es geht darum, Handlungsblockaden im demokratischen Politikprozess auf Denkblockaden zurückzuführen und zu versuchen, solche Blockaden durch eine wissenschaftliche Rekonstruktion und Dekonstruktion der zugrunde liegenden Denkkategorien auflösen zu helfen.“⁸³

Zusammenfassung

Wie kommt die Normativität ins Spiel? Die ordonomische Antwort auf diese Frage lautet lapidar: durch institutionelle Reformen. Wie voraussetzungsreich diese Antwort ist, wird durch einen Vergleich des ordonomischen Forschungsprogramms mit Friedrich Schillers politischer Reformagenda einer liberalen Ästhetik gezeigt sowie durch den Nachweis, dass sich eine zentrale Erkenntnis der Ordonomik bereits – in je unterschiedlicher Weise – in den Schriften von Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, John Rawls und Walter Eucken nachlesen lässt.

Die Auseinandersetzung mit diesen klassischen Autoren wird gewählt, um im Wege eines Theorievergleichs auf wichtige Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinzuweisen, die

⁸² Pies (1993; S. VIII).

⁸³ Pies (2000; S. VII).

das ordonomische Forschungsprogramm bewusst anstrebt. Dem liegt die Hoffnung zugrunde, dass der hier entwickelte Argumentationsgang dazu beitragen möge, explizit in den Vordergrund treten zu lassen, was sonst zumeist implizit im Hintergrund bleibt: die Motivation von Theoriebildungsentscheidungen. Die hier entwickelten Überlegungen zur Ordonomik sollen dem Umstand Rechnung tragen, dass man Zielsetzung und Zweckmäßigkeit eines Theoriedesigns wohl nur dann in angemessener Weise verstehen bzw. konstruktiv kritisieren kann, wenn transparent ist, welche Überlegungen ausschlaggebend waren, bestimmte Theoriebildungsentscheidungen angesichts zahlreicher Alternativmöglichkeiten so und nicht anders zu treffen.

Dass es aber auch unabhängig davon überaus reizvoll war, durch die ordonomische Brille auf die Klassiker zu schauen, sei hier nicht verschwiegen. Dies gilt insbesondere für Schillers liberale Ästhetik, die ja im Allgemeinen – aber eben: fälschlicherweise – *nicht* dem Kanon klassischer Werke politischer Philosophie zugeordnet wird. Es gehört zu den besonderen Vorzügen der Theoriearbeit, dass man für sich selbst und den eigenen Ansatz besonders viel profitieren (= lernen) kann, indem man der immensen Leistung anderer Gerechtigkeit widerfahren lässt, und dies auch gerade dann, wenn diese Leistung verkannt oder vergessen zu werden droht.

Literatur

- Buchanan, James M. (1990): The Domain of Constitutional Economics, in: Constitutional Political Economy 1(1), S. 1-18.
- Eucken, Walter (1938, 1947): Nationalökonomie wozu?, 3. Aufl., Godesberg.
- Eucken, Walter (1951): Unser Zeitalter der Misserfolge. Fünf Vorträge zur Wirtschaftspolitik, Tübingen.
- Eucken, Walter (1952, 1990): Grundsätze der Wirtschaftspolitik, hrsg. von Edith Eucken und K. Paul Hensel, 6. Aufl., Tübingen.
- Goethe, Johann Wolfgang von (o.J., 1948 ff.): Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 6, Hamburg, am 1. Oktober 2011 im Internet unter: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Aphorismen+und+Aufzeichnungen/Maximen+und+Reflexionen/Aus+dem+Nachla%C3%9F/%C3%9Cber+Literatur+und+Leben>
- Hardin, Russell (2007): David Hume: Moral and Political Theorist, Oxford und New York.
- Hobbes, Thomas (1651, 1996): Leviathan, herausgegeben von John C. A. Gaskin, Oxford.
- Hobbes, Thomas (1651, 1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt a.M.
- Hume, David (1739/40, 2003): A Treatise of Human Nature, Mineola, New York.
- Hume, David (1751, 1966) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, with an introductory note by John B. Stewart, La Salle, Illinois.
- Jonas, Hans (1985): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1784a, 1990 ff.): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe), hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band VIII, S. 15-31.
- Kant, Immanuel (1784b, 1990 ff.): Was ist Aufklärung?, in: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe), hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band VIII, S. 33-42.
- Kant, Immanuel (1786, 1990 ff.): Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe), hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band VIII, S. 107-123.
- Kant, Immanuel (1795, 1990 ff.): Zum ewigen Frieden, in: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe), hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band VIII, S. 341-386.
- Luce, Duncan R. und Howard Raiffa (1957, 1989): Games and Decisions. Introduction and Critical Survey, New York.
- Mises, Ludwig von (1927): Liberalismus, Jena. Am 1. Oktober 2011 im Internet unter: http://www.mises.de/public_home/article/28/2
- Pies, Ingo (1993): Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus, Tübingen.
- Pies, Ingo (2000): Ordnungspolitik in der Demokratie. Ein ökonomischer Ansatz diskursiver Politikberatung, Tübingen.

- Pies, Ingo (2009): Das ordonomische Forschungsprogramm, in: ders.: Moral als Heuristik. Ordonomische Schriften zur Wirtschaftsethik, Berlin, S. 2-32.
- Pies, Ingo (2011a): Der wirtschaftsethische Imperativ lautet: Denkfehler vermeiden! – Sieben Lektionen des ordonomischen Forschungsprogramms, Diskussionspapier Nr. 2011-7 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle.
- Pies, Ingo (2011b): Walter Eucken als Klassiker der Ordnungsethik – Eine ordonomische Rekonstruktion, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu), Jahrgang 12, Heft 2, S. 222-249.
- Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (1995): John Rawls' politischer Liberalismus, Tübingen.
- Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (2002): Walter Euckens Ordnungspolitik, Tübingen.
- Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (2003): F.A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus, Tübingen.
- Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (2010): Ludwig von Mises' ökonomische Argumentationswissenschaft, Tübingen.
- Pies, Ingo und Stefan Hielscher (2011): Wirtschaftliches Wachstum durch politische Konstitutionalisierung: Ein ordonomischer Beitrag zur „conceptual history“ der modernen Gesellschaft, in: Ingo Pies und Martin Leschke (Hrsg.): William Baumols Markttheorie unternehmerischer Innovation, Tübingen, S. 174-184.
- Rawls, John (1971): A Theory of Justice, Oxford u.a.O.
- Rawls, John (1971, 1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- Rawls, John (1980): Kantian Constructivism in Moral Theory, in: The Journal of Philosophy 77(9), S. 515-572.
- Rawls, John (1993): Political Liberalism, New York.
- Rawls, John (2000): Lectures on the History of Moral Philosophy, herausgegeben von Barbara Herman, Cambridge, Mass. und London.
- Rawls, John (2007): Lectures on the History of Moral Philosophy, herausgegeben von Samuel Freeman, Cambridge, Mass. und London.
- Schelling, Thomas C. (1960, 1980): The Strategy of Conflict, Cambridge, Mass. und London.
- Schiller, Friedrich (1787): Brief an Gottfried Körner vom 29. August 1787, am 23. September 2011 im Internet unter: <http://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/briefe/1787/178708291.htm>
- Schiller, Friedrich (1789): Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, am 1. Oktober 2011 im Internet unter:
http://de.wikisource.org/wiki/Was_hei%C3%9Ft_und_zu_welchem_Ende_studiert_man_Universalgeschichte%3F
- Schiller, Friedrich (1795, 2000): Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen herausgegeben von Klaus L. Berghahn, Stuttgart.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): Freiheit als Norm? Moderne Theoriebildung und der Effekt Kantischer Moralphilosophie, Bielefeld.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2011): Die Figur des ‚Wetteifers‘ und ihre Funktion in Kants Ethik, Diskussionspapier Nr. 2011-11 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, hrsg. von Ingo Pies, Halle.
- Spruit, Johannes Emil (Hrsg.) (2001): Corpus Iuris Civilis, VI, Digesten 43-50, Zutphen.

*Diskussionspapiere*⁸⁴

Nr. 2011-14	Ingo Pies Die zwei Pathologien der Moderne –Eine ordonomische Argumentationsskizze
Nr. 2011-13	Ingo Pies Wie kommt die Normativität ins Spiel? – Eine ordonomische Argumentationsskizze
Nr. 2011-12	Stefan Hielscher, Ingo Pies, Vladislav Valentinov How to Foster Social Progress: An Ordonomic Perspective on Progressive Institutional Change
Nr. 2011-11	Tatjana Schönwälder-Kuntze Die Figur des ‚Wetteifers‘ und ihre Funktion in Kants Ethik
Nr. 2011-10	Ingo Pies Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik: Der Beitrag von Edmund Phelps
Nr. 2011-9	Ingo Pies, Matthias Georg Will Coase-Theorem und Organ-Transplantation: Was spricht für die Widerspruchslösung?
Nr. 2011-8	Matthias Georg Will A New Empirical Approach to Explain the Stock Market Yield: A Combination of Dynamic Panel Estimation and Factor Analysis
Nr. 2011-7	Ingo Pies Der wirtschaftsethische Imperativ lautet: Denkfehler vermeiden! – Sieben Lektionen des ordonomischen Forschungsprogramms
Nr. 2011-6	Ingo Pies System und Lebenswelt können sich wechselseitig „kolonisieren“! – Eine ordonomische Diagnose der Moderne
Nr. 2011-5	Ingo Pies Wachstum durch Wissen: Lektionen der neueren Welt(wirtschafts)geschichte
Nr. 2011-4	Ingo Pies, Peter Sass Haftung und Innovation – Ordonomische Überlegungen zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption
Nr. 2011-3	Ingo Pies Walter Eucken als Klassiker der Ordnungsethik – Eine ordonomische Rekonstruktion
Nr. 2011-2	Ingo Pies, Peter Sass Wie sollte die Managementvergütung (nicht) reguliert werden? – Ordnungspolitische Überlegungen zur Haftungsbeschränkung von und in Organisationen
Nr. 2011-1	Ingo Pies Karl Homanns Programm einer ökonomischen Ethik – „A View From Inside“ in zehn Thesen
Nr. 2010-8	Ingo Pies Moderne Ethik – Ethik der Moderne: Fünf Thesen aus ordonomischer Sicht
Nr. 2010-7	Ingo Pies Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von William Baumol
Nr. 2010-6	Ingo Pies, Stefan Hielscher Wirtschaftliches Wachstum durch politische Konstitutionalisierung: Ein ordonomischer Beitrag zur „conceptual history“ der modernen Gesellschaft

⁸⁴ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>. Hier finden sich auch die Diskussionspapiere der Jahrgänge 2003-2008.

- Nr. 2010-5 **Ingo Pies**
Das moralische Anliegen einer nachhaltigen Klimapolitik: Fünf Thesen aus Sicht einer ordonomischen Wirtschaftsethik
- Nr. 2010-4 **Ingo Pies, Peter Sass**
Verdienen Manager, was sie verdienen? – Eine wirtschaftsethische Stellungnahme
- Nr. 2010-3 **Ingo Pies**
Die Banalität des Guten: Lektionen der Wirtschaftsethik
- Nr. 2010-2 **Walter Reese-Schäfer**
Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann
- Nr. 2010-1 **Ingo Pies**
Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek und Luhmann im Vergleich
- Nr. 2009-19 **Ingo Pies, Markus Beckmann**
Whistle-Blowing heißt nicht: „verpfeifen“ – Ordonomische Überlegungen zur Korruptionsprävention durch und in Unternehmen
- Nr. 2009-18 **Ingo Pies**
Gier und Größenwahn? – Zur Wirtschaftsethik der Wirtschaftskrise
- Nr. 2009-17 **Christof Wockenfuß**
Demokratie durch Entwicklungskonkurrenz
- Nr. 2009-16 **Markus Beckmann**
Rationale Irrationalität oder „Warum lehnen die Intellektuellen den Kapitalismus ab?“ – Mises und Nozick als Impulsgeber für die ordonomische Rational-Choice-Analyse von Sozialstruktur und Semantik
- Nr. 2009-15 **Markus Beckmann**
The Social Case as a Business Case: Making Sense of Social Entrepreneurship from an Ordonomic Perspective
- Nr. 2009-14 **Stefan Hielscher**
Morality as a Factor of Production: Moral Commitments as Strategic Risk Management
- Nr. 2009-13 **Ingo Pies, Markus Beckmann, Stefan Hielscher**
Competitive Markets, Corporate Firms, and New Governance—An Ordonomic Conceptualization
- Nr. 2009-12 **Stefan Hielscher**
Zum Argumentationsmodus von Wissenschaft in der Gesellschaft: Ludwig von Mises und der Liberalismus
- Nr. 2009-11 **Ingo Pies**
Die Entwicklung der Unternehmensethik – Retrospektive und prospektive Betrachtungen aus Sicht der Ordonomik
- Nr. 2009-10 **Ingo Pies**
Ludwig von Mises als Theoretiker des Liberalismus
- Nr. 2009-9 **Ingo Pies**
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Ansatz von Ludwig von Mises
- Nr. 2009-8 **Markus Beckmann**
Diagnosen der Moderne: North, Luhmann und mögliche Folgerungen für das Rational-Choice-Forschungsprogramm
- Nr. 2009-7 **Ingo Pies**
Das ordonomische Forschungsprogramm
- Nr. 2009-6 **Ingo Pies, Markus Beckmann, Stefan Hielscher**
Sozialstruktur und Semantik – Ordonomik als Forschungsprogramm in der modernen (Welt-)Gesellschaft
- Nr. 2009-5 **Ingo Pies**
Hayeks Diagnose der Moderne – Lessons (to be) learnt für das ordonomische For-

- schungsprogramm
- Nr. 2009-4 **Ingo Pies**
Wirtschaftsethik für die Schule
- Nr. 2009-3 **Stefan Hielscher**
Moral als Produktionsfaktor: ein unternehmerischer Beitrag zum strategischen Risikomanagement am Beispiel des Kruppschen Wohlfahrtsprogramms
- Nr. 2009-2 **Ingo Pies**
Wirtschaftspolitik, soziale Sicherung und ökonomische Ethik: drei ordonomische Kurzartikel und zwei Grundlagenreflexionen
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies**
Wirtschafts- und Unternehmensethik in Halle – ein Interview und zwei Anhänge

*Wirtschaftsethik-Studien*⁸⁵

- Nr. 2010-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Sustainability in the Petroleum Industry: Theory and Practice of Voluntary Self-Commitments
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Nachhaltigkeit in der Mineralölindustrie: Theorie und Praxis freiwilliger Selbstverpflichtungen
- Nr. 2007-1 **Markus Beckmann**
Corporate Social Responsibility und Corporate Citizenship
- Nr. 2005-3 **Ingo Pies, Peter Sass, Roland Frank**
Anforderungen an eine Politik der Nachhaltigkeit – eine wirtschaftsethische Studie zur europäischen Abfallpolitik
- Nr. 2005-2 **Ingo Pies, Peter Sass, Henry Meyer zu Schwabedissen**
Prävention von Wirtschaftskriminalität: Zur Theorie und Praxis der Korruptionsbekämpfung
- Nr. 2005-1 **Valerie Schuster**
Corporate Citizenship und die UN Millennium Development Goals: Ein unternehmerischer Lernprozess am Beispiel Brasiliens
- Nr. 2004-1 **Johanna Brinkmann**
Corporate Citizenship und Public-Private Partnerships: Zum Potential der Kooperation zwischen Privatwirtschaft, Entwicklungszusammenarbeit und Zivilgesellschaft

⁸⁵ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>.