

Pies, Ingo

**Working Paper**

## Politischer Liberalismus: Theorie und Praxis

Diskussionspapier, No. 2012-7

**Provided in Cooperation with:**

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

*Suggested Citation:* Pies, Ingo (2012) : Politischer Liberalismus: Theorie und Praxis, Diskussionspapier, No. 2012-7, ISBN 978-3-86829-468-2, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Halle (Saale), <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:2-17573>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/170365>

**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

# Politischer Liberalismus: Theorie und Praxis

Diskussionspapier Nr. 2012-7

---

des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik  
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,  
hrsg. von Ingo Pies,  
Halle 2012

### *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 978-3-86829-467-5 (gedruckte Form)  
ISBN 978-3-86829-468-2 (elektronische Form)  
ISSN 1861-3594 (Printausgabe)  
ISSN 1861-3608 (Internetausgabe)

### *Autoranschrift*

**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](mailto: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](mailto:ingo.pies@wiwi.uni-halle.de)

*Kurzfassung*

Dieser Vortrag skizziert die Kernbotschaft des politischen Liberalismus: dass die moderne (Welt-)Gesellschaft nicht durch einen Wertekonsens, sondern durch einen Regelkonsens zusammengehalten wird. Diese theoretische Idee wird durch zahlreiche Beispiele illustriert, die ihre Praxisrelevanz vor Augen führen.

*Abstract*

This speech sketches the core idea of political liberalism : that modern (global) society does not rest on a value consensus but instead on a rule consensus. This theoretical idea is illustrated with numerous examples which underline its practical relevance.



# Politischer Liberalismus: Theorie und Praxis

Ingo Pies\*

Vor wenigen Wochen wurde mit Joachim Gauck ein erklärter Anhänger der Freiheit zum Bundespräsidenten gewählt. Im Vorfeld dieser aus bekannten Gründen kurzfristig angesetzten Wahl wurde von mancher Seite aufgeregt in Frage gestellt, ob so etwas überhaupt zulässig sei. Es stand der Vorwurf im Raum, Gauck sei als Prediger der Freiheit ein „Kandidat der kalten Herzen“<sup>1</sup>. Er selbst reagierte auf solche Vorwürfe spontan – und, wenn ich das sagen darf: für mich persönlich nicht ganz überzeugend – mit dem Hinweis, aus seiner Sicht gehöre die Verantwortung konstitutiv zur Freiheit hinzu. In seiner Antrittsrede aber gab Gauck eine qualitativ andere und, wie ich meine, deutlich substantiellere Auskunft. Hier betonte er einen konstitutiven Zusammenhang zwischen Freiheit und Gerechtigkeit. Sinngemäß sagte er: Ohne Freiheit keine Gerechtigkeit – und umgekehrt: ohne Gerechtigkeit keine Freiheit.<sup>2</sup>

Das ist ein sehr anspruchsvoller Begriff von Freiheit, weil hier von vornherein anerkannt wird, dass es Freiheit nicht *von* der Gesellschaft, sondern nur *in* der Gesellschaft geben kann und dass es deshalb auf *gerechte Regeln* des Zusammenlebens ankommt. Wer eine solche Auffassung vertritt, kann sich auf eine ganze Reihe sehr namhafter Denker stützen. Damit bin ich auch schon beim eigentlichen Thema des heutigen Abends: der Denktradition des Liberalismus und insbesondere des politischen Liberalismus, welcher ein Kind des 20. Jahrhunderts ist, während der Liberalismus allgemein bereits im 17. Jahrhundert entsteht.

## I. Liberalismus

Dass er entsteht, hat einen Grund, der mit unserer Region hier – namentlich mit Wittenberg – unmittelbar verknüpft ist. Ich erlaube mir nun, eine längere Passage aus meinem Buch (Pies 2012a; S. 29 ff., H.i.O.) vorzulesen. Darin kommt der Begriff „Semantik“ vor. Sie können das umgangssprachlich mit „Denke“ übersetzen: Semantik meint die Begriffe und Ideen sowie die ihnen zugrunde liegenden Kategorien, die gewissermaßen

---

\* Vortrag vor dem Hayek-Club Halle am 16. April 2012 anlässlich der Vorstellung des Buches „Regelkonsens statt Wertekonsens: Ordonomische Schriften zum politischen Liberalismus“. Vgl. Pies (2012a). – Für anregende Gespräche und konstruktive Kritik danke ich Thomas Brockmeier, Stefan Hielscher, Karl Homann, Martin Leschke, Christoph Lütge, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Andreas Suchanek, Till Venemann, Matthias Will und, last not least, Martina Pies. Nicht alle waren mit allem einverstanden. Um niemanden zu kompromittieren, sei ausdrücklich betont: Für umstrittene Inhalte bin allein ich verantwortlich.

<sup>1</sup> So Gesine Löttsch in den „tagesthemen“ der ARD am 20.02.2012 um 23.30 Uhr. Im Internet unter: <http://www.tagesschau.de/inland/linkspartei360.html>

<sup>2</sup> In seiner Antrittsrede unmittelbar nach seiner Wahl zum Bundespräsidenten am 23. März 2012 sagte Joachim Gauck (2012; S. 3 f.): „Freiheit ist eine notwendige Bedingung von Gerechtigkeit. Denn was Gerechtigkeit – auch soziale Gerechtigkeit – bedeutet und was wir tun müssen, um ihr näherzukommen, lässt sich nicht paternalistisch anordnen, sondern nur in intensiver demokratischer Diskussion und Debatte klären. Umgekehrt ist das Bemühen um Gerechtigkeit unerlässlich für die Bewahrung der Freiheit. Wenn die Zahl der Menschen wächst, die den Eindruck haben, ihr Staat meine es mit dem Bekenntnis zu einer gerechten Ordnung in der Gesellschaft nicht ernst, sinkt das Vertrauen in die Demokratie. »Unser Land« muss also ein Land sein, das beides verbindet: Freiheit als Bedingung für Gerechtigkeit – und Gerechtigkeit als Bedingung dafür, Freiheit und Selbstverwirklichung erlebbar zu machen.“

den sprachlichen Denkraum aufspannen, innerhalb dessen wir uns in der Öffentlichkeit politisch verständigen.

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 [= die Denke] 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 ... 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 Religionskonflikt, der auch mit kriegerischen Mitteln geführt wurde. ...

... Dieser Religionskonflikt ... bestimmte naturgemäß auch die öffentliche Wahrnehmung ... Allerdings zeigte sich hier eine gewisse Einseitigkeit. Retrospektiv kann man diagnostizieren, dass den streitenden Zeitgenossen der ... 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 ... latent – im Hintergrund – vorhanden ist, auch wenn es anreizbedingt nicht handlungsdominant wird. ... 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 Seelenverdammnis. Auf diese Weise entwickelt die Semantik [= die Denke] einen konfliktverschärfenden Charakterzug. Dessen Motto lautet – jenseits aller christlichen Nächstenliebe: „live and let die“.

... Eine wichtige Folge dieser semantischen [= den Denkraum betreffenden] Verengung ... 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. ... Genau damit aber wurde ein Kreislauf geschlossen, der dazu führte, dass die Blockade immer fester wurde ...

... 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 ... 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.

... Mit dieser neuen Fragestellung öffnete die Toleranzidee das zuvor semantisch blockierte Metaspiel 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 ... gelingt, die Alternativen so zu strukturieren, dass nur noch diese Wahl übrigbleibt, dann nimmt die Verhandlung die Form eines Spiels reiner Interessenharmonie an, in dem es nicht schwerfällt, sich auf einen wechselseitig vorteilhaften Frieden zu einigen ...

... 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 ... 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: ... [Heute] tritt die Dimension der Harmonie in den Vordergrund, die des Konflikts in den Hintergrund. Es kommt zu einem Win-Win-Gleichgewicht ...

... 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 Religionskrieg 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 [= eine geeignete Denke und Sprache] 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: ... [Solch grundlegende Perspektivwechsel] fallen nicht vom Himmel. Sie müssen *erarbeitet* werden.

Bitte erlauben Sie mir noch, einen Teil der sich anschließenden Fußnote zu zitieren. Dort heißt es (Pies 2012a, Fußnote 3, S. 32):

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. ... [Interessanterweise] teilt ... 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.“

Soweit meine rekonstruierende – grob skizzenhafte – Darstellung, wie der Liberalismus als Reaktion auf die Religionskämpfe des 17. Jahrhunderts entstanden ist. Ich komme nun zum politischen Liberalismus, der ein Kind des 20. Jahrhunderts ist.

## II. Politischer Liberalismus

Lassen Sie mich hier mit der Tür gleich ins Haus fallen, indem ich radikal zur These zuspitze, was man bei führenden Denkern des 20. Jahrhunderts nachlesen kann – namentlich bei John Rawls, um einen besonders wichtigen Autor zu nennen.<sup>3</sup> Meine These lautet: Wir haben heute ein strukturell ähnliches Problem wie im 17. Jahrhundert, und das erfordert eine strukturell ähnliche Lösung. Lassen Sie mich die Analogien betonen:

Unser Problem heute ist nicht, dass man als Basis des gesellschaftlichen Zusammenlebens eine *gemeinsame Religion* zu benötigen glaubt, sondern dass man glaubt, als Basis des gesellschaftlichen Zusammenlebens *gemeinsame Werte* nötig zu haben. Im 17. Jahrhundert haben wir gelernt, unsere Gesellschaft einzurichten, ohne uns dabei – in politischen Fragen – auf die *Autorität Gottes* zu berufen. Heute müssen wir lernen, unsere Gesellschaft einzurichten, ohne uns dabei – in politischen Fragen – auf eine *partikuläre Moral* zu berufen. Als im 17. Jahrhundert die Konflikte nicht mehr beherrschbar waren, haben wir gelernt, das *Toleranzprinzip* anzuwenden. Heute müssen wir lernen, das *Konsensprinzip* anzuwenden, um unsere Konflikte in den Griff zu bekommen. Im 17. Jahrhundert haben wir gelernt, in politischen Dingen *metaphysikfrei* zu argumentieren. Heute müssen wir lernen, in politischen Dingen *wert(urteils)frei* zu argumentieren, um es ganz bewusst mit einem Begriff Max Webers zu sagen. Im 17. Jahrhundert stifte-

<sup>3</sup> Vgl. Rawls (1971), (1993) sowie (2000) und (2007).

te die Religion nicht mehr Frieden, sondern *Unfrieden*, und ganz analog führt heute die Berufung auf Werte im politischen Raum nicht mehr zur Einigkeit, sondern zur *Uneinigkeit*.

Die Berufung auf Werte ist heute kein Beitrag mehr zur Lösung gesellschaftlicher Konflikte, sondern konstitutiver Bestandteil des eigentlichen Problems. Würden Werte heute noch allgemein geteilt, wäre das anders. Aber der immer weiter zunehmende Pluralismus innerhalb unserer Gesellschaft und die zunehmende Notwendigkeit, für globale Probleme auch tatsächlich globale Lösungen zu organisieren, lassen es immer unwahrscheinlicher werden, dass man auf dem Gebiet der Werte eine geeignete Konsensbasis finden kann. John Rawls spricht in diesem Zusammenhang vom „Faktum des vernünftigen Pluralismus“. Bitte erlauben Sie mir, zur weiteren Erläuterung nochmals eine Passage aus meinem Buch (Pies 2012a; S. IX) vorzulesen.

Das „Faktum des Pluralismus“ besteht in der Erkenntnis, dass es Streitfragen gibt, die sich nicht vernünftig beantworten lassen und die man deshalb am besten von der politischen Arena fernhalten sollte, in der es ja zentral um Konsensfindung geht. Historisch lässt sich diese Erkenntnis an das Ereignis der Reformation knüpfen. Die Frage, wer denn nun die richtige Religion habe, führte Katholiken und Protestanten dazu, sich wechselseitig zu bekriegen. Ein Ende der Religionskriege kam erst in Sicht, als – gestützt auf eine semantische Innovation: die neue Idee religiöser Toleranz – die sozialstrukturelle Trennung von Kirche und Staat institutionalisiert werden konnte. Diese Toleranzidee aufgreifend und fortentwickelnd, schließt Rawls auch jene Elemente moralischer Lebensführung aus der Sphäre des Politischen aus, über die heutzutage keine Einigkeit mehr herzustellen ist. Für ihn wird der Liberalismus – als *die* Philosophie der westlichen Zivilisation – erst dadurch zum „politischen Liberalismus“, dass er sich aller wertstrittigen Fragen privater Lebensführung enthält und sich ganz auf jene Verfassungsprinzipien für das gesellschaftliche Zusammenleben konzentriert, über die ein demokratischer Konsens hergestellt werden kann.

Und in der zugehörigen Fußnote heißt es dann weiter:

Der programmatische Satz zu diesem Verständnis des politischen Liberalismus lautet bei John Rawls (1993; S. 10): „[P]olitical liberalism applies the principle of toleration to philosophy itself.“ Rawls bringt damit zum Ausdruck, dass er den Toleranzgedanken von religiösen Streitfragen auf moralische Streitfragen der individuellen Lebensführung ausgedehnt sehen will.

An anderer Stelle im Buch (Pies 2012a; Fußnote 45, S. 32 f.) führe ich dies weiter aus.

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.“

Bisher habe ich Ihnen gezeigt, dass der politische Liberalismus die These vertritt, dass wir heute die Berufung auf gemeinsame Werte genau so zu den Akten legen müssen, wie wir seit dem 17. Jahrhundert die Berufung auf eine gemeinsame Religion zu den Akten gelegt haben, sofern es darum geht, im politischen Diskurs eine Verständigungsbasis zu formulieren, die uns hilft, Einigkeit darüber herzustellen, wie wir unsere Gesellschaft – und das heißt heute: unsere Weltgesellschaft – institutionell einrichten wollen.

Spätestens jetzt wird es aber höchste Zeit, auf ein Missverständnis hinzuweisen, das uns allen leicht den Blick darauf verstellen kann, worum es hier eigentlich geht: Es wäre grundfalsch, obwohl es natürlich passiert ist, den Liberalismus des 17. Jahrhunderts mit Atheismus gleichzusetzen. Und ebenso grundfalsch wäre es, obwohl es natürlich passieren wird (und auch schon bereits passiert ist), den politischen Liberalismus als amoralisch oder im buchstäblichen Sinn „wertlos“ zu (dis-)qualifizieren. Lassen Sie mich auch hier die Analogie hervorheben: Der Liberalismus des 17. Jahrhunderts ist nicht religionsfeindlich oder „gottlos“; vielmehr sieht er die Möglichkeit vor, der Religion einen durchaus immensen Stellenwert für die private Lebensführung einzuräumen. Der Liberalismus zieht lediglich die Quintessenz aus der Erkenntnis, dass das christliche Abendland nach dem *Faktum der Reformation* seine politische Einheit nicht *konfessionell* – im Modus eines *Glaubensbekenntnisses* – formulieren kann. Und analog gilt: Der politische Liberalismus ist nicht moralfeindlich oder gar „wertlos“; vielmehr sieht er die Möglichkeit vor, der partikulären Moral einen durchaus immensen Stellenwert für die private Lebensführung einzuräumen. Der politische Liberalismus zieht lediglich die Quintessenz aus der Erkenntnis, dass die moderne Weltgesellschaft nach dem *Faktum des Pluralismus* ihre politische Einheit nicht *confessorisch* – im Modus eines *Wertebekenntnisses* – formulieren kann.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Mit dieser Fußnote will ich einen weiteren Versuch unternehmen, das im Text angesprochene Missverständnis auszuräumen: Der im 17. Jahrhundert aufkommende Liberalismus polemisiert nicht gegen Gott als religiöse Instanz, aber er ändert den Status der Religion und stuft sie von einer Staatsreligion oder Gesellschaftsreligion zu einer Privatreligion zurück, die lernen muss, mit anderen Privatreligionen friedlich auszukommen. Die Trennung von Kirche und Staat ist deshalb nicht per se religionsfeindlich, ganz im Gegenteil: Sie schafft überhaupt erst die Bedingungen dafür, dass unterschiedliche Religionsauffassungen (inklusive Agnostizismus, Atheismus und religiöser Unmusikalität) friedlich miteinander koexistieren – und florieren! – können. Analog polemisiert der politische Liberalismus nicht gegen Werte, aber er ändert ihren Status und stuft sie von einer Staatsmoral oder Gesellschaftsmoral zurück zu einer Privatmoral, die lernen muss, mit anderen Privatmoralen friedlich auszukommen. Auch dies ist durchaus nicht wertefeindlich. Vielmehr werden hiermit allererst die Bedingungen dafür geschaffen, dass unterschiedliche Werte friedlich miteinander koexistieren – und florieren! – können. Eine vitale Zivilgesellschaft beispielsweise ist ja nichts anderes als der in Vereinen, Initiativen und Bewegungen organisierte Wertpluralismus der Bürger. Im Klartext: Dort, wo eine bestimmte Religion oder ein bestimmter Wert –

Ich bin Ihnen jetzt noch die Auskunft schuldig, was an die Stelle des brüchigen Wertekonsenses treten kann. Diese Auskunft gibt der Titel meines Buches. Er lautet: „Regelkonsens statt Wertekonsens“. Auch hierzu möchte ich Ihnen eine kleine Passage vorlesen (Pies 2012a; S. XI f.):

Ausgerüstet mit diesen Überlegungen, kann man sich nun der Frage zuwenden, was die moderne Gesellschaft zusammenhält. Worin genau besteht der soziale Kitt unseres Zusammenlebens, der „cement of society“? Was verbürgt die Stabilität unserer Gesellschaft?

Die öffentliche Diskussion, aber auch die wissenschaftliche Literatur bieten zwei sehr unterschiedliche Antworten auf diese Frage. Der ersten Antwortoption zufolge basiert die Gesellschaft auf einem Wertekonsens. Diese Auffassung ist sehr populär. Man begegnet ihr beispielsweise, wenn Politiker die Europäische Union als Wertegemeinschaft beschwören. Der zweiten Antwortoption zufolge basiert die Gesellschaft – und hier insbesondere die moderne (Welt-)Gesellschaft – auf einem Regelkonsens. Diese Auffassung ist sehr viel weniger populär, aber man begegnet ihr beispielsweise dort, wo von „Verfassungspatriotismus“ die Rede ist oder wo die Europäische Union nicht als Wertegemeinschaft, sondern als Rechtsgemeinschaft charakterisiert wird: als ein Staatenverbund, der durch gemeinsame Prinzipien (= Regeln) zusammengehalten wird.

Wenn man sich über die unterschiedliche Qualität der beiden Antwortoptionen Klarheit verschaffen will, so empfiehlt es sich, folgenden Lackmustest durchzuführen: Man lege sich einfach die Frage vor, wie das „Faktum des Pluralismus“ auf den jeweiligen Konsens wirkt.

Vertritt man die Position, dass ein Wertekonsens die Basis des gesellschaftlichen Zusammenhalts bietet, so lässt ein zunehmender Pluralismus – oder synonym: ein zunehmender Individualismus – die Schnittmenge gemeinsamer Werte schrumpfen und muss folglich als Gefährdung der gesellschaftlichen Kooperation eingestuft und dann letztlich auch bekämpft werden. Vertritt man hingegen die Position, dass nicht ein Wertekonsens, sondern vielmehr ein Regelkonsens die Basis des gesellschaftlichen Zusammenhalts bietet, so lässt ein zunehmender Pluralismus bzw. Individualismus diesen Regelkonsens verlässlicher und belastbarer werden. Genaugenommen sind hier zwei Effekte zu unterscheiden: Erstens steigen, je heterogener

---

z.B. als focal point in einem Koordinationsspiel oder aufgrund einer durch Selbstselektion bewirkten Mitgliederhomogenität innerhalb einer bestimmten Gruppe – auf freiwillige Zustimmung trifft, besteht aus liberaler Sicht kein Problem. Für den politischen Liberalismus beginnen die Schwierigkeiten erst dort, wo es an dieser freiwilligen Zustimmung mangelt und wo es auch durch noch so sorgfältige Argumentation nicht gelingen will, andere für die eigene Religionsauffassung oder Wertvorstellung durch Überzeugung zu gewinnen und man folglich nicht umhin kann, dies als „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ zu akzeptieren, indem man konkurrierende Auffassungen als prinzipiell gleichrangig anerkennt. – Das Kernproblem, um das es hier geht, hat Niklas Luhmann (1997; Band 2, S. 799) mit mustergültiger Klarheit formuliert: „Werte enthalten keine Regel für den Fall des Konfliktes zwischen Werten.“ Die Semantik der Werte tendiert in der politischen Arena oft zur Absolutsetzung und versperrt dann den Blick darauf, dass es zur Tagesroutine gesellschaftlicher Lernprozesse gehört, Werte aufzuwerten, abzuwerten oder umzuwerten. Deshalb erfordert der streitschlichtende Umgang mit konfligierenden Werten Regeln und Prinzipien. Dem politischen Liberalismus geht es um einen grundlegenden Perspektivwechsel, weg von der Frage, wer Recht hat, hin zu der Frage, wie man Frieden schaffen kann zwischen Bürgern, von denen jeder einzelne subjektiv glaubt, Recht zu haben, ohne freilich die anderen davon argumentativ überzeugen zu können.

die Bevölkerung wird, die Tauschvorteile im gesellschaftlichen Zusammenleben. Und zweitens wird es angesichts immer unterschiedlicherer Zielvorstellungen für die Bürger immer wichtiger, dass sie sich in Form von Regeln auf die Mittel(begrenzungen) einigen, die es ihnen erlauben, ihre je individuellen Ziele wirksam verfolgen zu können.

Fazit: Aus der Warte des Wertekonsenses muss Pluralismus als gesellschaftlich dysfunktional wahrgenommen werden. Aus der Perspektive des Regelkonsenses hingegen kann Pluralismus als gesellschaftlich funktional wahrgenommen – und auf dieser Basis auch konstruktiv gestaltet – werden. Für die Probleme der modernen Gesellschaft – und erst recht für die Probleme der entstehenden Weltgesellschaft – kommen geeignete Lösungen erst dann ins Blickfeld, wenn man nicht nach einem Wertekonsens Ausschau hält, sondern stattdessen nach einem Regelkonsens ... Aus meiner Sicht ist das die eigentliche Kernbotschaft des ... politischen Liberalismus.

Ich habe Ihnen bisher viele theoretische Überlegungen zugemutet. Lassen Sie mich nun versuchen, mit Hilfe von sechs konkreten Beispielen, die ich hier freilich nur kurz anreißen kann, vor Augen zu führen, welche weitreichenden Konsequenzen sich damit verbinden, wenn wir unseren politischen Diskurs von Wertekonsens auf Regelkonsens umstellen. Die Konsequenzen sind ähnlich weitreichend wie die seit dem 17. Jahrhundert, als wir damit begonnen haben, die Berufung auf die Autorität Gottes aus unseren politischen Diskursen zu verabschieden. Ich spitze nun bewusst zu und nehme durchaus auch Übertreibungen in Kauf, weil ich jetzt aus Zeitgründen notwendige Differenzierungen einfach weglasse – in der Hoffnung, sie notfalls dort, wo es nötig ist, in unserer Diskussion gleich nachliefern zu können.

### III. Vom Wertekonsens zum Regelkonsens: Sechs Beispiele

Erstes Beispiel: Wer glaubt, die Europäische Union sei eine Wertegemeinschaft – oder gar eine christliche Wertegemeinschaft –, hat damit bereits eine abschlägige Antwort auf die Frage präjudiziert, ob die Türkei mit ihren offenkundig andersartigen Werten zukünftig als Mitglied aufgenommen werden soll. Bitte verstehen Sie mich nicht falsch: Ich will hier gar nicht in der Sache für oder gegen eine Aufnahme der Türkei als EU-Mitglied argumentieren. Ich will nur darauf aufmerksam machen, dass diese Frage gar nicht mehr vernünftig entschieden werden kann, weil sie bereits durch den Denkraum, das Paradigma, vorentschieden ist, sofern man dem Glauben anhängt, es sei ein bestimmter Wertekonsens, der die EU zusammenhält. Pro und contra vernünftig erwägen kann man – mit einem prinzipiell offenen Ausgang, der durch ausschließlich in der Sache begründete Zweckmäßigkeitüberlegungen bestimmt wird – nur dann, wenn man sich auf die Suche nach einem Regelkonsens macht und fragt, ob die Türkei als potentieller Mitgliedsstaat zum europäischen Verfassungsmodell passt. Anderenfalls werden die relevanten Fragen gar nicht bewusst gestellt, sondern sind bereits unbewusst – und das heißt eben auch: intellektuell unkontrolliert – vorentschieden. Und wir alle wissen: Vorurteile können leicht *Fehlurteilen* den Weg weisen.

Zweites Beispiel: Wer glaubt, unsere Gesellschaft werde durch einen Wertekonsens zusammengehalten, wird dazu neigen, gesellschaftliche Krisen auf einen Werteverfall zurückzuführen. Genau das ist bei der letzten Finanzkrise auch tatsächlich passiert. Ich lehne mich jetzt mal aus dem Fenster und formuliere bewusst provozierend: Die mitt-

lerweile über Jahre hinweg bis zum heutigen Tag quer durch alle Medien – auch die als seriös geltenden Zeitungen und Zeitschriften, Hörfunksender und Fernsehanstalten – massenmedial unters Volk gebrachte Botschaft, für die Finanzkrise der Banken sei die (vermeintliche) „Gier“ der Bankmanager verantwortlich, ist das genaue Gegenteil von Aufklärung. Es handelt sich vielmehr um Volksverdummung im großen Stil. Normalerweise beobachtet man so etwas nur in Kriegszeiten, wenn eine Regierung die Medien gleichschaltet, um bestimmte Propagandabotschaften zu lancieren. Bitte verstehen Sie mich hier nicht falsch: Ich bin kein Freund von Verschwörungstheorien, und ich bin durchaus nicht der Meinung, dass dieses Desaster medialer Berichterstattung von irgendwelchen Hintermännern mit dunklen Motiven angeordnet worden wäre. Ganz im Gegenteil, unsere Medienlandschaft ist durchaus pluralistisch verfasst. Dass sie aber *dennoch* unisono – die Meinung der fachlich zuständigen „scientific community“ souverän ignorierend – bis auf den heutigen Tag immer wieder eine falsche Diagnose kolportiert, führe ich folglich nicht auf eine *Konspiration*, sondern auf einen Mangel an *Inspiration* zurück. Die Misere ist paradigmatisch vorprogrammiert: Der medialen *Verirrung* liegt eine intellektuelle *Verwirrung* zugrunde, wenn die Diagnose auf *charakterliche Defizite* und *Werteversagen* zugeschrieben wird anstatt auf *institutionelle Defizite* und *Regulierungsversagen*. Für das tatsächlich zu beklagende Fehlverhalten waren *Fehlanreize* verantwortlich, die sich durch eine (Re-)Formierung des institutionellen Rahmens für Bankgeschäfte korrigieren lassen. Lassen Sie mich noch einen wichtigen Aspekt hinzufügen: Wer eine falsche Diagnose stellt, läuft Gefahr, die Optionen für eine geeignete Therapie aus dem Blick zu verlieren. Im Klartext: Für eine nachhaltige Lösung der Finanzkrise benötigen wir vor allem zweierlei – zum einen eine Insolvenzordnung auch für solche Banken, die derzeit als „too big to fail“ gelten; zum anderen benötigen wir eine Re-Kapitalisierung der Banken auf breiter Front, damit ihre derzeit immer noch besorgniserregende Krisenanfälligkeit abnimmt. Beides wird als Therapie erschwert, wird be- oder gar verhindert, solange als Diagnose ausgegeben wird, die vermeintliche „Gier“ der Banker sei für das Problem verantwortlich.

Drittes Beispiel: In den letzten Jahren haben wir erlebt, wie die Finanzkrise der Banken übergang in eine Krise der Staatsschulden. Wer geneigt ist, auch dies auf einen Werteverfall zurückzuführen, wird dazu tendieren, entweder die europäischen Südländer, weil sie mit Geld nun einmal nicht umgehen können, aus der Union auszuschließen, wie man am Beispiel Griechenland sehen kann – oder aber, wie man an der Behandlung Deutschlands durch die europäischen Mitglieder sehen kann, eine Besinnung auf die Werte einer Friedensunion anmahnen und eine entsprechend großzügige Zahlungsbereitschaft einfordern. Setzt man in diesem Sinne auf Wertekonsens, hat man nur die Wahl zwischen Not und Elend, zwischen Pest und Cholera. Ich glaube freilich nicht, dass dies unser Schicksal ist. Wie steht es denn mit der Suche nach einem Regelkonsens? Ich will das konkret machen: Nicht nur Griechenland, Spanien und Italien haben in den letzten Jahrzehnten den Weg hin zum Schuldenstaat beschritten, sondern auch Frankreich und Deutschland. *Jede* Demokratie unterliegt dieser Gefahr. Und das hat einen *systematischen* Grund, der mit dem Grad ökonomischer Aufklärung in der Bevölkerung zusammenhängt: Solange es bei den Bürgern populärer ist, im staatlichen Budget eher die Ausgaben als die Einnahmen zu erhöhen, können Politiker und Parteien keinen Wahlkampf gewinnen, wenn sie mit einem Programm zur Konsolidierung der Staatsfinanzen antreten. Eine in der Verfassung verankerte Schuldenbremse kann diese ökonomische Aufklärung nicht ersetzen, aber sie kann der Erkenntnis wirksam zur Geltung verhelfen, dass wir als Bürger uns alle kollektiv selbst schädigen, wenn wir die

Politiker und Parteien in einen Überbietungswettbewerb des „deficit spending“ hineintreiben, das – allen vulgärkeynesianischen Illusionen zum Trotz – konjunkturzyklusübergreifend ist und insofern in eine strukturelle Staatsverschuldung hineinführt, die auch in einer Überschuldung des Staates enden kann. Ohne institutionelle Vorkehrungen, über die ein Regelkonsens herzustellen ist, fahren wir sehenden Auges gegen die Wand und erleben auf breiter Front „Democracy in Deficit“<sup>5</sup>.

Viertes Beispiel: Wie gehen wir mit Skandalen um? Welche „Kultur der Skandalisierung“<sup>6</sup> entwickelt eine Gesellschaft? Anhänger eines Wertekonsenses neigen dazu, die Bestrafung der Person in den Vordergrund zu stellen, an deren Verhalten man Anstoß nimmt, weil sie mit diesem Verhalten zum Werteverfall beigetragen hat und dafür bestraft werden soll. Hier ist die Reaktion vergangenheitsorientiert und personenfixiert. Ganz anders liegt der Sachverhalt, wenn man die Idee eines Regelkonsenses zugrunde legt. Hier wird im buchstäblichen Sinne „Anstoß“ genommen: Man nutzt den Skandal als Impuls für einen gesellschaftlichen Lernprozess, in dem es nicht ausschließlich darum geht, eine bestimmte Person vergangenheitsorientiert zu bestrafen, sondern vielmehr darum, eine (Re-)Formierung institutioneller Anreize vorzunehmen, damit ein individuelles Fehlverhalten zukunftsorientiert unwahrscheinlicher wird. Nicht der Werteverstoß, sondern die prophylaktische Wirkung einer Regelreform und mithin die Weiterentwicklung des gesellschaftlichen Institutionensystems steht dann im Fokus der Aufmerksamkeit. Sie sehen: Die Kanalisierungswirkung moralischer Entrüstung ist in beiden Fällen sehr unterschiedlich, so dass es gerade im Hinblick auf die gesellschaftlich praktizierte „Kultur der Skandalisierung“ einen großen Unterschied macht, ob man auf Wertekonsens oder auf Regelkonsens setzt.

Fünftes Beispiel: Nationalstaaten sind aus Gemeinschaften entstandene Gesellschaften. Bitte denken Sie an die Familie, das Dorf, den Stamm. Oder denken Sie daran, dass den Bezeichnungen vieler Bundesländer immer noch zu entnehmen ist, wer sich hier im Zuge der Völkerwanderung angesiedelt hat: Bayern, Sachsen, Westfalen. Diese Gemeinschaften haben zahlreiche Gemeinsamkeiten: Sie haben eine gemeinsame Geschichte, eine gemeinsame Tradition, gemeinsame Bräuche und Sitten, eine gemeinsame Sprache oder einen gemeinsamen Dialekt, eine gemeinsame Kultur, in vielen Fällen eine gemeinsame Religion und ein gemeinsames Territorium; sie verfügen über gemeinsame Erfahrungen, über ein gemeinsames Hintergrundverständnis und über eine gemeinsame Identität. Es handelt sich um historisch über lange Zeitperioden kontinuierliche Schicksalsgemeinschaften, die – ich leugne das nicht – durchaus auch gemeinsame Werte ausgebildet haben und diesen Gemeinschaftswerten zum Teil auch noch als Gesellschaft anhängen, obwohl bereits hier, auf der nationalen Ebene, das „Faktum des Pluralismus“ unhintergebar ist. – Aber um wieviel radikaler gilt dieses „Faktum des Pluralismus“ für die die Weltgesellschaft! Hier gibt es *keine* gemeinsame Sprache, *keine* gemeinsame Kultur und insbesondere *keine* Gemeinsamkeit stiftende Geschichte zwischen den Menschen verschiedener Hautfarben und Kontinente. In vielen Fällen wird die Geschichte eher in den Kategorien von Tätern und Opfern wahrgenommen. Sie verbindet nicht, sie trennt. Denken Sie beispielsweise an die Geschichte der modernen Sklaverei oder an das historische Ausgreifen europäischer Besitzansprüche auf außereuropäisches Territorium seit nunmehr gut 500 Jahren. Lassen Sie mich auch das als These zuspitzen: Es gibt keine vorgängige Werte-Gemeinschaft auf globa-

---

<sup>5</sup> So der Buchtitel von Buchanan und Wagner (1977).

<sup>6</sup> Vgl. Pies (2012b).

ler Ebene. Die Menschheit ist kein Volk, und sie ist erst recht keine Familie. Die für ein friedliches und produktives Zusammenleben erforderliche Gemeinsamkeit finden wir nicht – *vergangenheitsorientiert* – durch die Suche nach einem *Wertekonsens*, sondern – wenn überhaupt, nur *zukunftsorientiert* – durch die Suche nach einem *Regelkonsens*, durch die Suche nach *gemeinsamen Interessen* an institutionellen Lösungen für gemeinsame Probleme, angefangen vom globalen Umweltschutz und Klimawandel bis hin zur Welthandelsordnung und zu Governance-Mechanismen für die Sicherstellung des Weltfriedens.

Sechstes Beispiel: Drehen wir die Perspektive mal um. Betrachten wir nicht die Weltgesellschaft mit derzeit über sieben Milliarden Menschen, sondern betrachten wir das andere Ende des Spektrums, die intime Zweierbeziehung. Bitte stellen Sie sich zwei Liebende vor, die eine eheliche Partnerschaft eingehen. Ob es sich um eine heterosexuelle oder um eine homosexuelle Partnerschaft handelt, spielt für mein Beispiel keine Rolle; aber *dass* es keine Rolle spielt, ist durchaus signifikant für das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“. Meine These ist nun die folgende: *Unter den heutigen Bedingungen ist selbst die intime Partnerschaft zweier Liebender keine reine Wertegemeinschaft*. Ohne die beharrliche Arbeit am Regelkonsens wird es hier nicht gehen. Am Ende des Tages muss geklärt sein, wer den Müll rausbringt. Wer etwas anderes glaubt, wird leicht zum Opfer einer sozialromantischen Kitschvorstellung, die das baldige Scheitern der Partnerschaft vorprogrammiert: Genausowenig, wie weiße Tünche ein Haus zusammenhalten kann, dessen Statik nicht stimmt, können auch noch so überschießende Emotionen die Dauerhaftigkeit einer Partnerschaft verbürgen, der es an Regelkonsens mangelt. Eine gelingende Liebesbeziehung macht aus den Partnern keine siamesischen Zwillinge, sie verschmelzt sie nicht, sie macht sie nicht homogen oder gar identisch, sondern verschafft ihnen ganz im Gegenteil Raum für eine je individuelle Entfaltung. Es geht nicht um *Angleichung*, sondern um *Anerkennung* im Sinne des Goetheschen Toleranzbegriffs. Eine gelingende Partnerschaft schränkt die individuelle Freiheit nicht ein, sie reduziert sie nicht auf einen Wertekonsens, sondern sie *schafft* und *entwickelt* die individuelle Freiheit. Eine gelingende Partnerschaft gewinnt auf der Basis wechselseitiger *Anerkennung* von Individualität die freie Zustimmung der Partner zur tagtäglichen Prolongierung ihrer Beziehung und ermutigt sie so in ihrem Entschluss, gemeinsam alt werden zu wollen. Als Institutionenethiker bin ich fest davon überzeugt, dass das Scheitern vieler Partnerschaften und das damit verbundene menschliche Leid in vielen Fällen vermeidbar wäre, weil es schlicht daraus resultiert, dass wir in unserer modernen Gesellschaft, die den Traditionen und Vorbildern der Vergangenheit immer schneller entwächst, die jungen Menschen mit erheblichen Orientierungsdefiziten ins Liebesleben entlassen, so dass sie auf die Notwendigkeiten und Möglichkeiten einer lebensklugen Beziehungs-Arbeit wechselseitiger Anerkennung mental und emotional schlecht vorbereitet sind.

Auch wenn ich jetzt Gefahr laufe, mir endgültig alle Sympathien zu verscherzen, will ich noch ein paar unbequeme Thesen loswerden. Die erste ist unmittelbar tagespolitischer Natur und betrifft die FDP, deren seit geraumer Zeit zu beobachtender Niedergang meiner Einschätzung nach nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass man dort in Führungskreisen offenbar gedacht hat, es reiche aus, als Wertebekennnis die Fahne der Freiheit aus dem Fenster zu hängen, um regelmäßig über die Fünfprozenthürde zu kommen. Wer so denkt, verabschiedet sich nicht nur vom politischen Liberalismus, sondern auch aus dem Politikbetrieb. Bitte nehmen Sie das einfach als einen weiteren Hinweis auf die Praxisrelevanz der hier vorgestellten Überlegungen.

Ich nehme jetzt noch einmal den Faden vom Anfang wieder auf und kehre zu Joachim Gauck zurück, dessen Antrittsrede als Bundespräsident mich dazu veranlasst, gemeinsam mit Ihnen darüber nachzudenken, worin genau eigentlich der Leitbegriff des Liberalismus bzw. des politischen Liberalismus besteht.

#### IV. Der Leitbegriff des Liberalismus

Auf den ersten Blick scheint die Frage vielleicht absurd zu sein, weil die Antwort so nahe liegt. Natürlich ist, so wird mancher versucht sein zu antworten, die *Freiheit* der Leitbegriff des Liberalismus. Und manches Mitglied eines Hayek-Clubs wird möglicherweise an die „Constitution of Liberty“ denken, an die „Verfassung der Freiheit“ – ein Buch, das von Hayek 1960 veröffentlicht hat.<sup>7</sup>

Ich selbst verstehe mich zwar nicht als Hayekianer. Aber sogar bekennenden Hayekianern wird es schwer fallen, mich in meiner Hochachtung für das wissenschaftliche Lebenswerk von Hayeks zu übertreffen, was man schon allein an den vielen Schriften *ablesen* – und in den Schriften *nachlesen* – kann, die ich über Hayek verfasst habe.<sup>8</sup> Nicht um bekennende Hayekianer zu bekehren, sondern nur, um sie zu verunsichern – mehr mag ich hier nicht beanspruchen –, will ich kurz auf zwei Punkte hinweisen. Erstens entwickelt Hayek in seinem 1960er Buch eine funktionale Rechtfertigung der Freiheit, die – Stichwort: Wissensverarbeitung – auch für diejenigen einsichtsvoll sein soll, denen ihre eigene individuelle Freiheit *nicht* als höchster Wert gilt. Das sollte zu denken geben. Zweitens schreibt Hayek in den 1970er Jahren eine Trilogie, deren zweiter Band ganz überwiegend dem Thema der Gerechtigkeit gewidmet ist.<sup>9</sup> Hier kritisiert er die Vorstellung „sozialer“ Gerechtigkeit und insistiert zugleich darauf, dass der – aus seiner Sicht – „richtig“ verstandenen Gerechtigkeit eine absolut konstitutive Rolle für die Rechtssicherheit in einer Demokratie sowie insbesondere für die Funktionsweise des Marktes zukommt.

Diese Argumentationslinie fortsetzend, vertritt John Rawls die These, der Leitbegriff des Liberalismus und insbesondere des politischen Liberalismus sei nicht die Freiheit, sondern die Gerechtigkeit. Rawls veröffentlicht 1971 eine monumentale Gerechtigkeitstheorie, die eine Antwort auf die Frage zu formulieren versucht, wie die Werte der Freiheit und der Gleichheit in einer liberalen Konzeption zusammenpassen. So betrachtet, ist es kein Zufall, dass dabei eine *Verfassungsphilosophie* herauskommt, die der Suche nach einem *Wertekonsens* eine Absage erteilt und stattdessen der Suche nach einem *Regelkonsens* das Wort redet, weil es darum geht, eine gesellschaftliche Ordnung herbeizuführen, in der unterschiedliche Werte gelebt werden können.

Joachim Gauck dreht das Rad der Entwicklung nun noch eine Stufe weiter, indem er explizit die Frage aufgreift, wie Freiheit und Gerechtigkeit zusammenhängen und als Antwort ausgibt, dass hier kein Werte-Tradeoff vorliegt, so dass man sie nicht gegeneinander ausspielen muss, sondern dass sich die beiden Werte gegenseitig bedingen. Ich

<sup>7</sup> Vgl. Hayek (1960, 1991).

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Pies (1993; Kapitel 2 und 5), (2001; Kapitel 2 und 3), Pies und Leschke (2003) sowie Pies und Reese-Schäfer (2010). Meine Hochachtung hat auch damit zu tun, dass Hayek ein unmittelbarer Vordenker des politischen Liberalismus ist, freilich ohne diesen – erst später von John Rawls geprägten – Begriff zu benutzen. So liest man beispielsweise bereits bei Hayek (1939; S. 27): „Government by agreement is possible only if government action is confined to subjects on which people have common views.“

<sup>9</sup> Vgl. Hayek (1976, 1981).

halte das für eine sehr kluge Antwort. Erlauben Sie mir hier nur den folgenden Hinweis: Dass es ohne Freiheit keine Gerechtigkeit geben kann, kann man bei Walter Eucken nachlesen. Und die umgekehrte Variante, dass es ohne Gerechtigkeit keine Freiheit geben kann, kann man bei von Hayek nachlesen.<sup>10</sup> Hayek vertritt übrigens auch explizit die Auffassung, dass die moderne Gesellschaft nicht „ziel-verknüpft“, sondern „mittel-verknüpft“ ist, dass sie nicht über gemeinsame Werte, sondern über gemeinsame Regeln integriert ist.<sup>11</sup>

Damit komme ich zum Schluss. Ich habe Ihnen einige Passagen aus meinem Buch vorgelesen und einige der grundlegenden Überlegungen zu erläutern versucht, auch anhand von Beispielen, die Ihnen zeigen mögen, dass gerade die theoretischen Überlegungen von hoher Praxisrelevanz für unser gesellschaftliches Zusammenleben sind. Lassen Sie mich nun abschließend die Hauptbotschaft formulieren. Sie lautet: So wie im 17. Jahrhundert das *Toleranzprinzip* – im Sinne der Goetheschen Anerkennung – zum Leitbegriff des Liberalismus wurde, avanciert heute das *Konsensprinzip* zum Leitbegriff des politischen Liberalismus, allerdings nicht in der Version eines moralischen Wertekonsenses, sondern in der Version eines demokratischen *Regelkonsenses*. Um hier nicht missverstanden zu werden: Das Prinzip eines Regelkonsenses selbst ist kein Wert, sondern eine Heuristik – eine Suchanweisung – für den wert(urteils)freien Umgang mit konfligierenden Werten. *Deshalb* trägt mein Buch den programmatischen Titel: „Regelkonsens statt Wertekonsens“.

### V. Epilog

Die sich an den Vortrag anschließende Diskussion war sehr anregend und bewegte sich auf einem außerordentlich hohen Niveau – nicht nur im Hinblick auf die Praxisrelevanz der vorgestellten Überlegungen, sondern auch im Hinblick auf ihre theoretische Fundierung. Der gedankliche Austausch war um vier Fragenkomplexe zentriert. Gefragt wurde

- nach dem Ursprung und Stellenwert der Konsensidee
- nach einer Begriffsbestimmung für „Werte“
- nach dem Unterschied zwischen Werten, Regeln und Prinzipien sowie
- nach zusätzlichen Erläuterungen für die Hauptthese des Vortrags.

Da diese Fragen unmittelbar auf ein besseres Verständnis des Vortrags zielen, will ich versuchen, meine Antworten hier kurz zu skizzieren.

((1)) Mit der Konfessionsspaltung zerbrach das kirchliche Deutungsmonopol für die Legitimation politischer Herrschaft. Deshalb musste nach der Reformation eine andere Verständigungsgrundlage für das gesellschaftliche Zusammenleben in der zunächst weiter fortbestehenden Adelsgesellschaft gefunden werden. Auf diese Weise kam es zu einem Wiederaufschwung der alten Idee eines Gesellschaftsvertrags.

Einen gewissen Höhepunkt dieser gut 200jährigen Entwicklung markiert Immanuel Kant. Er schreibt in seinem berühmten Aufklärungsaufsatz: „Der Proberstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein

<sup>10</sup> Vgl. hierzu die ausführliche Analyse bei Pies (2001; S. 131).

<sup>11</sup> Vgl. Hayek (1976, 1981; S. 153 und ergänzend S. 62).

Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte.“<sup>12</sup> Damit verleiht Kant seiner Vorstellung von *Autonomie* mustergültigen Ausdruck. Ihr zufolge ist nur eine solche Gesetzgebung legitim, die sich als Selbst-Gesetzgebung (= Autonomie) der Betroffenen rekonstruieren lässt. Insofern wird hier die Legitimation der politischen Herrschaft unmittelbar und unmissverständlich an die Interessen der Beherrschten geknüpft. Das Kriterium lautet, ob das Volk dem Gesetz – und insbesondere dem durch Gesetz institutionalisierten Zwang – seine freie Zustimmung geben könnte. Genau das meint Konsens.

Einen ebenfalls markanten Ausdruck des Konsensprinzips – und eine Formulierung für den epochalen Stellenwert, den es beanspruchen darf, – findet man in Hegels Rechtsphilosophie. Dort heißt es: „Das Prinzip der modernen Welt fordert, dass, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige.“<sup>13</sup>

Vor diesem Hintergrund würde ich folgende Kennzeichnung vornehmen: Das Konsensprinzip knüpft die Legitimation politischer Herrschaft nicht länger an den Willen Gottes, sondern an den Willen des Volkes. Zunächst ist dies nur eine Heuristik für den politischen Diskurs. Aber als theoretische Idee – und mehr noch: als *das* Prinzip der modernen Welt – entfaltet sie eine solche Überzeugungskraft, dass das 19. und auch das 20. Jahrhundert ganz im Zeichen des Versuchs steht, politische Verfassungen zu entwickeln, die das Konsensprinzip mittels gesellschaftlicher Lernprozesse immer wirkungsvoller zu implementieren versuchen. Auf dieser Linie liegt die Konstitutionalisierung der Monarchie ebenso wie die Einrichtung parlamentarischer Demokratien. Und mit einem Blick auf die Zukunft würde ich sagen, dass wir mit dem gegenwärtigen Status quo das Ende der Fahnenstange noch lange nicht erreicht haben, so dass vielmehr – national sowie insbesondere international – mit weiteren Entwicklungen demokratischer Konstitutionalisierung zu rechnen ist, die darauf abzielen werden, das Konsensprinzip noch besser zur Geltung zu bringen, als dies bislang bereits der Fall ist. Solche Weiterentwicklungen sind schon allein deshalb zu erwarten, weil moderne Medien neue Möglichkeiten politischer Partizipation eröffnen und damit der „Stimme des Volkes“ auf innovative Weise Gehör verschaffen können.

((2)) Die Kritik des politischen Liberalismus richtet sich nicht gegen Werte an sich, sondern ausschließlich gegen eine missbräuchliche Berufung auf Werte, die daran zu erkennen ist, dass sie in der Politik Denk- und Handlungsblockaden auslöst. Trotz aller Mühe ist dies im Vortrag selbst wohl nicht hinreichend deutlich geworden. Deshalb nehme ich hier nun einen erneuten Anlauf, mein Argument klarzustellen.<sup>14</sup>

Aus meiner Sicht sind „Werte“ eine abgekürzte Redeweise und mithin ein diskursives Phänomen. Sie markieren Punkte, die von manchen Menschen für wichtig gehalten werden. *Warum* sie für diese Menschen wichtig sind und *inwiefern* sie beanspruchen können, auch von anderen Menschen als wichtig anerkannt zu werden, lässt sich argumentativ begründen und sachlich beurteilen. Doch nun passiert Folgendes: Anstatt die lange Gedankenkette zur Begründung *auszurollen*, macht die Semantik der Werte das genaue Gegenteil: Sie rollt die diskursive Begründungskette *zusammen* und verdichtet sie gleichsam zu einem einzigen Begriff, der dann normativ aufgeladen wird. Insofern haben Werte eine Analogie zu Definitionen.

<sup>12</sup> Kant (1784, 1900 ff., S. 39, [WA 08 39]).

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel (1820, 1993; S. 485).

<sup>14</sup> Um die Differenziertheit der Position anzudeuten, die der politische Liberalismus vertritt, möchte ich wenigstens kurz darauf hinweisen, dass es auch eine missbräuchliche Verwendung von Regeln geben kann. Die äußert sich dann beispielsweise in Überregulierung oder Fehlregulierung und Bürokratismus.

Ich halte diese Analogie für aufschlussreich: Genau so, wie Begriffsdefinitionen hilfreich sein können, können auch Werte den Diskurs *erleichtern*. Dies ist dann der Fall, wenn ein gemeinsames Verständnis vorausgesetzt werden kann, so dass sich die abgekürzte Redeweise als für die zu leistende Verständigung funktional erweist.

Die Analogie kann man noch weiter treiben: Wenn die Teilnehmer am Diskurs einen bestimmten Begriff nicht einheitlich, sondern unterschiedlich auffassen, dann hilft es nicht wirklich weiter, auf seiner eigenen Definition zu bestehen und den anderen zuzumuten, sich von ihrer Interpretation zu verabschieden und stattdessen die eigene zu übernehmen. Wer dies dennoch versucht, erleichtert die Verständigung nicht, sondern *erschwert* sie. Für den Diskurs ist dies nicht funktional, sondern dysfunktional. Und genau das gilt auch für die Berufung auf Werte: Solange ein bestimmter Wert – wie etwa Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität usw. – von den Teilnehmern des Diskurses geteilt wird, reicht im Allgemeinen die bloße Nennung des Wertes, um die anderen an die – von ihnen selbst anerkannte – Wünschbarkeit des Wertes zu erinnern und zu entsprechenden Reaktionen zu veranlassen. Sobald jedoch Werte nicht mehr allgemein geteilt werden oder wenn unterschiedliche Werte gegeneinander ins Feld geführt werden, hilft es nicht, per Appell auf dem eigenen Wert zu bestehen. Ähnlich wie bei Begriffsstreitigkeiten, muss man bei Wertstreitigkeiten das diskursiv zur formelhaft abgekürzten Redeweise zusammengeschnürte Paket von Überlegungen wieder aufschnüren und die gesamte Gedankenkette ausrollen und transparent auf den Tisch legen, um eine geeignete Basis für einen Diskurs herzustellen, in dem man sich produktiv – mit Aussicht auf Einigung – streiten kann.

Dem politischen Liberalismus geht es also nur darum, der Berufung auf Werte dort Einhalt zu gebieten, wo der Werteappell – oder das beliebte Argument, etwas sei ein „Wert an sich“ – faktisch dazu tendiert, die diskursive Konsensfindung im politischen Raum zu be- oder gar verhindern. Das Beharren auf Werten, die von anderen als strittig betrachtet werden, hat eine streiterzeugende und streitverschärfende Wirkung, die im Extremfall einer Argumentationsverweigerung gleichkommt. Und nur darum geht es dem politischen Liberalismus: der gesellschaftlich befriedenden Wirkung des argumentativ geführten Diskurses den Weg zu ebnen, indem man – durch eine friedensstiftende Strategie der Vermeidung – all das aus der Sphäre des Politischen herauszuhalten versucht, worüber man sich nicht vernünftig einigen kann.

((3)) Wie hängen Werte, Regeln und Prinzipien zusammen? Ich will versuchen, auch dies mit einer Analogie zu erläutern. Betrachten wir statt der Gesellschaftsordnung die Straßenverkehrsordnung:

- Die Straßenverkehrsordnung enthält bestimmte Vorschriften (= Regeln). Beispielsweise formuliert sie die Norm, generell die rechte Straßenseite zu benutzen (Rechtsfahrgebot). Das ist eine wichtige Regel. Ferner legt die Straßenverkehrsordnung als Regel fest, wie man sich an Kreuzungen zu verhalten hat, sofern dies nicht im Einzelfall durch besondere Vorschriften abweichend geregelt ist. Die allgemeine Vorfahrtsregel lautet: rechts vor links.
- Die Teilnehmer am Straßenverkehr haben je individuelle Reiseziele, die man analog zu Werten auffassen kann. Dem Pluralismus der Werte entspricht hier im Beispiel die Unterschiedlichkeit der Reiseziele. Dabei ist nicht ausgeschlossen, sondern ausdrücklich eingeschlossen, dass manche Reisende das gleiche Ziel anstreben und deshalb auch Fahrgemeinschaften bilden können. Ausgeschlossen ist

jedoch, dass es möglich sein könnte, dass sich alle Teilnehmer am Straßenverkehr im Weg einer Kompromissbildung hinsichtlich des Ziels (bzw. Werts) auf einen gemeinsamen Nenner einigen.

- Die Straßenverkehrsordnung formuliert auch bestimmte Prinzipien. Sie enthält beispielsweise das Gebot allgemeiner Rücksichtnahme im Straßenverkehr und formuliert damit eine heuristische Maßgabe, wie man sich selbst im Konfliktfall verhalten soll. (Allgemein sind Prinzipien immer dort besonders wichtig, wo es darum geht, Regeln auszulegen und oder konkurrierende Regeln miteinander zu vereinbaren. Prinzipien sind eine Heuristik für den Umgang mit Regeln: Regeln helfen, mit unterschiedlichen Werten umzugehen; und Prinzipien helfen, mit unterschiedlichen Regeln umzugehen.)

Diese Analogie zwischen Gesellschaftsordnung und Straßenverkehrsordnung soll nicht nur deutlich machen, warum in der Politik die Vorstellung eines Wertekonsenses kategorial unangemessen ist. Sie soll auch deutlich machen, warum die Heterogenität der Ziel- bzw. Wertvorstellungen einen Regelkonsens *ermöglicht* und *stabilisiert*: Gerade deshalb, weil es im Straßenverkehr zu Konflikten kommen kann, benötigt man Regeln für eine verlässliche Erwartungsbildung und Prinzipien für die Auflösung von Konflikten. Trotz – und genaugenommen sogar: *aufgrund* – unterschiedlicher Ziele bzw. Werte kann man sich auf diese Regeln und Prinzipien einigen, weil sie es allererst ermöglichen, die einzelnen in die Lage zu versetzen, ihre je individuellen Ziele bzw. Werte wirksam zu verfolgen. *Funktionalität begründet Konsens!*<sup>15</sup>

((4)) Ich möchte abschließend noch zwei weitere Beispiele anführen, um die Grundbotschaft deutlicher vor Augen zu führen.

Erstes Beispiel: In der Unternehmenspraxis ist es mittlerweile üblich geworden, Verhaltenskodizes zu formulieren. Es macht aber einen großen Unterschied, ob man sich hierbei am Modell eines Wertekonsenses orientiert oder stattdessen am Modell eines Regelkonsenses. In der Realität lässt sich interessanterweise beides beobachten: Im ersten Fall bekennt man sich dann zum Umweltschutz oder in Sachen Korruptionsbekämpfung zum Wert der Integrität. Im zweiten Fall hingegen schreibt man in den Verhaltenskodex Regeln hinein und legt verbindliche Verfahrensroutinen fest. Beispielsweise implementiert man das Vieraugenprinzip für korruptionsanfällige Transaktionen oder etabliert ein anonymes Meldeverfahren zur Anzeige gravierender Regelver-

<sup>15</sup> Um es so klar wie möglich auszudrücken: Nach dem Faktum der Reformation wurde eine Lösung für das Problem der Glaubenspaltung gefunden. Die bestand aber nicht darin, aus Protestanten wieder Katholiken oder umgekehrt aus Katholiken nunmehr Protestanten zu machen. Sie bestand auch nicht darin, einen dritten Weg zu beschreiten: eine ökumenische Kompromisskonfession zu schaffen und die dann für alle verbindlich zu erklären. Die Lösung bestand vielmehr darin, sich auf Regeln zu einigen, die für eine Kompatibilität sich wechselseitig als unterschiedlich anerkennender Konfessionen sorgen. Analog gilt: Wenn sich die Teilnehmer im Straßenverkehr in die Quere kommen, weil sie sich z.B. gleichzeitig an einer Kreuzung begegnen, dann lässt sich dieses Problem nicht dadurch lösen, dass man in Verhandlungen über eine möglichst konsensuale Neubestimmung der Reiseziele eintritt. Die Lösung besteht vielmehr darin, Vorfahrtsregeln zu praktizieren, die gerade deshalb auf allgemeine Zustimmung treffen können, weil sie es jedem einzelnen Teilnehmer erlauben, sein individuelles Reiseziel zu erreichen. Analog gilt: Wenn man im politischen Dialog auf einen Wertedissens trifft, dann hilft es nicht, mit Werteappellen auf dem eigenen Standpunkt zu beharren. Helfen kann dann nur ein Ebenenwechsel für die politische Konsenssuche: das Umschalten von der Werte-Ebene zur Regel-Ebene. Hierin liegt eine wichtige Pointe, die man gar nicht stark genug betonen kann, weil erst sie es erlaubt, die *friedensschaffende* Funktion des politischen Liberalismus und dessen Potential für einen *produktiven* Umgang mit dem Faktum des Pluralismus einzuschätzen. Die Pointe lautet: *Wertedissens ermöglicht Regelkonsens!*

stöße („Whistle-Blowing“). Im ersten Fall läuft man Gefahr, dass die Unternehmensleitung den angestrebten Wertekonsens nur deklariert und dann bei einem bloßen Lippenbekenntnis endet, das von den Betroffenen mit Zynismus quittiert wird. Im zweiten Fall hingegen muss das Bemühen um einen Regelkonsens diskursiv umgesetzt werden. Hier müssen Argumente auf den Tisch, die über die angestrebten Anreizwirkungen der im Kodex festgelegten Regeln aufklären, um – ganz im Sinne des Kantschen Autonomieverständnisses – die aktive Zustimmung der Mitarbeiter für jene Regeln zu gewinnen, denen sie sich durch den Kodex unterworfen sehen.

Zweites Beispiel: Gerade Verhaltenskodizes zeugen immer wieder vom Phänomen des gesellschaftlichen Wertewandels<sup>16</sup>: Was früher in Unternehmen als Familiensolidarität selbstverständlich war, wird heute als Nepotismus gebrandmarkt und explizit kriminalisiert. Und weiter: Vor 1998 waren Korruptionszahlungen im Ausland von der deutschen Steuer absetzbar. Heute wird diese Art der „Beziehungspflege“ moralisch geächtet und unter Strafe gestellt.<sup>17</sup>

Der Versuch, einen Wert wie „Loyalität“ zu leben, führt im Ernstfall des Geschäftsalltags zu der interessanten Frage: Wem gegenüber bin ich eigentlich zur Loyalität verpflichtet? Gegenüber meinen Kolleginnen und Kollegen? Gegenüber dem eigenen Chef? Oder gegenüber der *Organisation* des Unternehmens, das mich als Arbeitnehmer beschäftigt? Wie verhalte ich mich im Fall eines Loyalitätskonflikts, etwa wenn mir Indizien zugänglich sind, die auf ein korruptives Verhalten der Abteilungsleitung schließen lassen? Bei solchen Fragen ähnelt das Paradigma des Wertekonsenses einer Schönwetterphilosophie, die sich für erbauliche Sonntagsreden eignen mag, nicht aber für die Suche nach einer befriedigenden Antwort. Dafür eignet sich nur das Paradigma des Regelkonsenses.

---

<sup>16</sup> Nicht Werteverfall, wohl aber Wertewandel ist ein so ubiquitäres Phänomen, das man geradezu von einem *Signum der Moderne* sprechen könnte, von einem Kennzeichen für die *Dynamik* gesellschaftlicher Lernprozesse: Auf die Veränderungen der Sexualmoral wurde bereits hingewiesen. Hier möge der Verweis auf ein weiteres Beispiel genügen: Man denke nur an die gewaltigen Verschiebungen der „Wertschätzung“, die sichtbar werden, wenn man den Wert der „Tapferkeit“ – im Sinne einer soldatischen Tugend für Kriegszeiten – mit dem Wert der „Zivilcourage“ – im Sinne einer bürgerlichen Tugend für Friedenszeiten – vergleicht.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu ausführlich Pies (2008).

### *Literatur*

- Buchanan, James M. und Richard E. Wagner (1977): *Democracy in Deficit. The Political Legacy of Lord Keynes*, New York u.a.O.
- Gauck, Joachim (2012): Bundespräsident Joachim Gauck nach seiner Vereidigung zum Bundespräsidenten im Deutschen Bundestag am 23. März 2012 in Berlin, hrsg. vom Bundespräsidialamt, am 12. April 2012 im Internet unter:  
[http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/\\_/DE/Reden/2012/03/120323-Vereidigung-des-Bundespraesidenten.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/_/DE/Reden/2012/03/120323-Vereidigung-des-Bundespraesidenten.pdf?__blob=publicationFile)
- 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>
- Hayek, Friedrich August von (1939): *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlet No. 29, hrsg. von Harry D. Gideonse, Chicago.
- Hayek, Friedrich August von (1960, 1991): *Die Verfassung der Freiheit*, 3. Aufl., Tübingen.
- Hayek, Friedrich August von (1976, 1981): *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bd. 2: *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, aus dem Amerikanischen übertragen von Martin Suhr, Landsberg am Lech.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1820, 1993): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1784, 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.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bände, Frankfurt a.M.
- Mises, Ludwig von (1927): *Liberalismus*, Jena. Am 1. Oktober 2011 im Internet unter:  
[http://www.mises.de/public\\_home/article/28/2](http://www.mises.de/public_home/article/28/2)
- Mises, Ludwig von (1922, 1981): *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis.
- Pies, Ingo (1993): *Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus*, Tübingen.
- Pies, Ingo (2001): *Eucken und von Hayek im Vergleich. Zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption*, Tübingen.
- Pies, Ingo (2008): *Wie bekämpft man Korruption? Lektionen der Wirtschafts- und Unternehmensethik für eine ‚Ordnungspolitik zweiter Ordnung‘*, Berlin.
- Pies, Ingo (2012a): *Regelkonsens statt Wertekonsens: Ordonomische Schriften zum politischen Liberalismus*, Berlin.
- Pies, Ingo (2012b): *Kultur der Skandalisierung: Sieben Thesen aus institutionenethischer Sicht*, Diskussionspapier Nr. 2012-5 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle.
- Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (2003): *F.A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, Tübingen.
- Pies, Ingo und Walter Reese-Schäfer (Hrsg.) (2010): *Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek, Luhmann*, Berlin.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Oxford u.a.O.

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.

Diskussionspapiere<sup>18</sup>

- Nr. 2012-7 **Ingo Pies**  
Politischer Liberalismus: Theorie und Praxis
- Nr. 2012-6 **Ingo Pies**  
Laudatio Max-Weber-Preis 2012
- Nr. 2012-5 **Ingo Pies**  
Kultur der Skandalisierung: Sieben Thesen aus institutionenethischer Sicht
- Nr. 2012-5 **Ingo Pies**  
Kultur der Skandalisierung: Sieben Thesen aus institutionenethischer Sicht
- Nr. 2012-4 **Matthias Georg Will**  
Eine kurze Ideengeschichte der Kapitalmarkttheorie: Fundamentaldatenanalyse, Effizienzmarkthypothese und Behavioral Finance
- Nr. 2012-3 **Ingo Pies**  
Ethik der Skandalisierung: Fünf Lektionen
- Nr. 2012-2 **Matthias Georg Will, Stefan Hielscher**  
How do Companies Invest in Corporate Social Responsibility? An Ordonomic Contribution for Empirical CSR Research
- Nr. 2012-1 **Ingo Pies, Markus Beckmann und Stefan Hielscher**  
The Political Role of the Business Firm: An Ordonomic Concept of Corporate Citizenship Developed in Comparison with the Aristotelian Idea of Individual Citizenship
- Nr. 2011-22 **Ingo Pies**  
Interview zur Schuldenkrise
- Nr. 2011-21 **Stefan Hielscher**  
Vita consumenda oder Vita activa? – Edmund Phelps und die moralische Qualität der Marktwirtschaft
- Nr. 2011-20 **Ingo Pies**  
Regelkonsens statt Wertekonsens: Die Grundidee des politischen Liberalismus
- Nr. 2011-19 **Matthias Georg Will**  
Technologischer Fortschritt und Vertrauen: Gefahrenproduktivität und Bindungsmechanismen zur Überwindung von Konflikten
- Nr. 2011-18 **Matthias Georg Will**  
Change Management und nicht-monetäre Vergütungen: Wie der organisatorische Wandel das Mitarbeiterverhalten beeinflusst
- Nr. 2011-17 **Tobias Braun**  
Wie interagieren Banken und Ratingagenturen? Eine ökonomische Analyse des Bewertungsmarktes für strukturierte Finanzprodukte
- Nr. 2011-16 **Stefan Hielscher**  
Das Unternehmen als Arrangement von horizontalen und vertikalen Dilemmastrukturen: Zur Ordonomik der Corporate Governance *in* und *durch* Unternehmen
- Nr. 2011-15 **Ingo Pies**  
Die Rolle der Institutionen: Fragen und Antworten zur Institutionenökonomik und Institutionenethik
- 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

<sup>18</sup> Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>. Hier finden sich auch die Diskussionspapiere der Jahrgänge 2003-2008.

- 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
- 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 Con-  
ceptualization
- 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 Betrachtun-  
gen 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 Risiko-  
management am Beispiel des Kruppischen 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*<sup>19</sup>

- 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 Selbst-  
verpflichtungen

<sup>19</sup> Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>.

- 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