

5 Fazit

Viele Menschen haben heutzutage Störgefühle, wenn die Rede auf den Liberalismus kommt. Nicht nur hinsichtlich liberaler Politik besteht derzeit eine wachsende Skepsis. Auch an der Philosophie der Freiheit selbst werden Zweifel angemeldet. Das politische und das philosophische Problem hängen zusammen. Die Unfähigkeit des politischen Liberalismus, sich zu drängenden sozialen und ökologischen Herausforderungen klar zu positionieren, hat auch mit der Verwirrung über den eigentlichen Gehalt der Freiheitsidee zu tun. Da die überkommenen Begriffe (vor allem von *negativer* versus *positiver* Freiheit) nicht weiterführen (vgl. Abschnitt 1.2), habe ich eine neue Terminologie vorgeschlagen. Die in den vorangegangenen Kapiteln erarbeitete und erprobte Unterscheidung von *quantitativer* und *qualitativer* Freiheit liefert meines Erachtens größere konzeptionelle Klarheit als alle bisher angebotenen Terminologien.

Während es quantitativ gedachter Freiheit auf ein »je mehr, desto besser« an Freiheitsoptionen ankommt, setzt qualitativ ausgerichtete Freiheit ihren Akzent auf ein »je besser, desto mehr«. Quantitative Freiheit umschreibt ein maximierendes Grundanliegen, dem es um die höchstmögliche *Anzahl* oder die größtmögliche *Ausdehnung* individueller Wahlmöglichkeiten geht. Die Idee der qualitativen Freiheit will uns demgegenüber für das notwendige *Bewerten*, *Schaffen* und *Verändern* jener Möglichkeiten sensibilisieren: einige sollten wir besonders fördern, andere weniger. Während *quantitative* Freiheit darauf sinnt, *wieviel* Freiheit dem Einzelnen gewährt wird, achtet *qualitative* Freiheit darauf, *welche* Freiheiten wir einander einräumen und *wessen* Freiheit wir ermöglichen. Bildlich ausgedrückt: Quantitative Freiheitstheorien betrachten Freiheit wie einen Bogen Papier, der umso kleiner wird, an je mehr Personen Stückchen davon ausgeteilt werden. Es liegt also im Interesse der Einzelnen, andere Menschen von jenem knappen Gut auszuschließen, um den eigenen Anteil daran zu vergrößern. Qualitative Freiheit tendiert dagegen dazu, Freiheit wie ein Licht anzusehen, dessen Leuchtkraft umso stärker wird, an desto mehr Personen es weiter gegeben wird.

Aber es geht hier um mehr als nur um Begrifflichkeiten, nämlich um eine neue Architektonik des liberalen Denkens, die es ermöglicht, Variationen im

Freiheitsverständnis des philosophischen Liberalismus zu integrieren. Dies gelingt durch die Unterscheidung verschiedenster *Begriffe* von Freiheit (*was* ein Gemeinwesen als Freiheiten schätzt und schützt) von der *Idee* qualitativer Freiheit (*dass* jene Konkretisierung vorgenommen wird). Weil die *Idee qualitativer Freiheit* strukturelle Gleichheit mit substantieller Diversität in den *Freiheitsbegriffen* verbinden kann, vermag der von ihr getragene Liberalismus seine *Einheit im Prinzip* bei gleichzeitiger *Pluralität in der Ausformung* zu bewahren.

Beides lässt sich vereinbaren, wenn wir beim Nachdenken über Freiheit sauber unterscheiden zwischen einem Beitrag der *Philosophen* zur *Idee* der Freiheit und den durch Diskurs der *Bürger* entwickelten *Begriffen* – Konzeptionen und Programmen – von Freiheit. Diese Differenzierung ist gerade bei der Frage nach den praktischen Konsequenzen liberaler Theorie zu beachten. Es macht einen wichtigen Unterschied, ob Autoren (auf der Ebene der *polity*) philosophische Reflexionen zu Verfassungs- und Verfahrensfragen anstellen, oder ob sie sich auf dem Hintergrund solcher Überlegungen als Mitbürger zu Fragen politischer Programmatik (*policy*) und Prozesse (*politics*) äußern. Das eine erlaubt mehr Gewissheit und Genauigkeit, das andere verlangt eher Konkretheit und Lebensnähe. Ich halte es daher für einen entscheidenden Vorzug meiner Theorie gegenüber bisherigen Entwürfen, dass sie diese Differenzierung ermöglicht und verteidigt. So kann vermieden werden, dass politische Differenzen zu philosophischen Oppositionen führen und umgekehrt.

Das Haus der Freiheit hat viele Zimmer; die liberale Idee kann verschiedenen Liberalismen Heimat bieten. Die unterschiedlichen Typen liberalen Denkens, die sich historisch wie kulturell ausgeformt haben, sollten daher nicht gegeneinander ausgespielt, sondern anhand des sie verbindenden Grundanliegens ausgesöhnt werden. Darum will ich an dieser Stelle ganz ausdrücklich auf die unterschiedlichen Stimmen aufmerksam machen, mit denen ich im Folgenden spreche. Während ich im *Rückblick* auf die bisher rekonstruierten Theorien (Abschnitt 5.1) die *wissenschaftlichen* Ergebnisse dieser Untersuchung systematisiere, spreche ich danach weniger als *akademischer Philosoph*, sondern vielmehr als *Bürger* und *Weltbürger*. Im *Hinblick* sowohl auf die gegenwärtigen Probleme liberalen Denkens in Wirtschaft und Politik (Abschnitt 5.2) als auch im *Ausblick* auf noch zu führende Diskussionen in kosmopolitischer Hinsicht (Abschnitt 5.3) führe ich meine eigenen liberalen Überzeugungen aus.

Dieser Wechsel aus der bisweilen farblosen Prosa der Philosophie in die Mundart des bunten Lebens erfolgt, um die praktische Relevanz der vorausgegangenen Studien herauszuheben und um zum Mitvollziehen der zuvor vorgeschlagenen Gedankenfiguren zu ermuntern. Um den akademisch-grauen Konstruktionen der Freiheitsphilosophie zu Farbigkeit zu verhelfen, werde ich meine eigenen wirtschaftsethischen und politischen Stellungnahmen in den hier angefertigten Theorierahmen einsetzen; nicht, um sie durchzusetzen

oder um politische Reflexe abzurufen, sondern um zu politik- und wirtschaftsphilosophischen Reflexionen einzuladen.

5.1 RÜCKBLICK

Um Freiheit als universale Idee auszuweisen, ist sie kosmopolitisch als tauglich zu erweisen. Nicht nur bei der Herstellung derjenigen sozialen, wirtschaftlichen sowie ökologischen und kulturellen Bedingungen, die ihre globale Verwirklichung dauerhaft sichern, sondern auch im Hinblick auf ihre Prozeduralisierung. Die Globalität der Freiheit verlangt, alle Menschen – nah wie fern lebende Personen, gegenwärtige wie zukünftige Generationen – an der Konkretisierung der Freiheitsidee, direkt oder repräsentativ, zu beteiligen: Ohne Mitbestimmung keine Durchbestimmung, ohne prozedurale Differenzierung keine substantielle Ausdifferenzierung der Freiheit!

Allein darum schon muss sich der Diskurs über Freiheit auf die Werte hin öffnen, die Individuen in und aus Freiheit anstreben. Freiheit ist Selbstzweck, aber nicht alleiniges Ziel menschlichen Lebens. Deswegen widmeten wir uns in den Kapiteln dieses Buches durchgängig den Fragen: Wie kann Freiheit durch autonome Bindungen und selbstverfügte Grenzen an Qualität gewinnen, anstatt bloß an Quantität zu verlieren? Wie also können wir das Schema einer *quantitativen Maximierung* versus *Minimierung* an Optionen verlassen, um eine Konstruktion der *qualitativen Optimierung* von Freiheit zu ermöglichen? Und wie lässt sich sodann das Denken über Freiheit von jener Skala befreien, auf der bisherige Theorien es ewig zwischen den Polen der *Selbst- und Fremdbestimmung* hin- und herbewegen, ohne doch jemals eine allseitig befriedigende Einheit aus *Selbst- und Mitbestimmung* zu erreichen?

Kants Philosophie entwickelte dazu eine Theorie einer sich selbst bestimmenden Öffentlichkeit. In einem politischen Imperativ, der zur öffentlichen Selbstkritik und Transformation politischer Freiheit aufruft, legt Kant eine frühe Verteidigung reflexiver Demokratie und prozeduraler Politik vor. Kant fragt, was die Einzelnen befähigt, am öffentlichen Entwicklungsprozess gesellschaftlicher Freiheit aktiv teilzunehmen und eine Politik der Freiheit voranzubringen. Er gibt seinen Nachfolgern damit die spannende Aufgabe mit, die unverzichtbaren kulturellen, pädagogischen und ökonomischen Bedingungen zu klären, welche die Bürger benötigen, um sich an diesem Projekt freiheitlicher Politik zu beteiligen.

Kant betont, dass Freiheit uns berechtigt und ermächtigt, verschieden zu sein und dem einheitlichen liberalen Prinzip differente Ausformungen zu geben. Der Grundgedanke der Autonomie ermuntert unterschiedlichste Lebensformen. Kant zielt also auf eine Synthese aus Einheit und Differenz: *Einheit* hinsichtlich der Struktur der Freiheit, *Differenz* hinsichtlich der substantiellen,

durch durch das Prinzip der Freiheit zwar evaluierbaren, nicht aber vorzuziehenden Lebensformen. Mit der Trennung zwischen der *Idee* der Freiheit und ihrer prozeduralen Umformung in divergente *Begriffe* geben wir diese Unterscheidung hier wieder. Kant legt damit einen nach wie vor für *interkulturelle* Fragen höchst relevanten Gedanken vor. Seine Theorie kann erklären und rechtfertigen, dass Menschen je nach Kontext variierende Freiheitsverständnisse gewinnen und Freiheit abweichend ausleben. Kant muss daher die Welt nicht zu Jüngern seiner eigenen Vision gelingenden liberalen Zusammenlebens machen, damit die Anliegen seiner Freiheitstheorie sich erfüllen. Das unterscheidet ihn wohlthuend von so manchen seiner intellektuellen Nachfolger.

Fichte wollte Kant freiheitsphilosophisch überbieten. Die Philosophie sei berufen, auch die konkreten Realisierungsformen gelebter Freiheit abzuleiten und dem Staat zu diktieren, wie er diese zum Wohle wahrer Freiheit – und, falls erforderlich, auch entgegen der Freiheitsvorstellungen der Bürger – zu realisieren habe. Fichtes grundsätzlicher Gedanke: Freiheit braucht Voraussetzungen. Wer jene will, sollte diese schaffen. Es geht ihm vor allem um die Rettung der Freiheit vor ihrer Entwertung durch Not und Abhängigkeit. Fichte erkennt, dass streng asymmetrische wirtschaftliche Verhältnisse politische und kulturelle Freiheit zur Farce machen können und dass der Liberalismus nicht nur gegenüber staatlichen Übergriffen, sondern auch gegenüber ökonomischer Macht auf der Hut sein muss. Auch und gerade wer die konkreten Folgerungen nicht teilt, die Fichte zog, sollte sich mit dieser Optik eines sozial engagierten Liberalismus vertraut machen. Denn wer auf dem linken Auge blind ist, dem fehlt auch für die politische Mitte die nötige Tiefenperspektive.

Zugleich sollte uns aufmerken lassen, dass Fichte, unter dem Zeichen der Freiheit antretend, im Ergebnis zu einem erdrückend engen Staats- und Politikmodell riet. Wo also liegt der Fehler, der von der stimmigen Einsicht in die Voraussetzungshaftigkeit aller Freiheit auf die abschüssige Bahn eines linken Paternalismus führt? Als Fichte bis ins Kleinste den Aufbau, die Aufgaben und Vorgehensweisen eines Musterstaates der Freiheit deduzierte, meinte er, lediglich die von Kant übersehenen sozialphilosophischen Folgerungen aus dessen Ansatz zu ziehen. Darin irrte er. Aus Interesse an einer monolithischen Freiheitsmetaphysik verabschiedete Fichte Kants Unterscheidung zwischen *Idee* und *Begriff* der Freiheit und verspielte so die Chance, Einheit und Differenz im Liberalismus zugleich zu beherbergen. Während die Metaphysik bei Kant der *Grund* der Freiheit war, gerät sie bei Fichte zu ihrem *Abgrund*. Indem Fichte nämlich übersieht, wie man sowohl die strukturelle Allgemeinheit der Freiheitsidee verteidigen als auch deren konkrete lebensweltliche Ausführung dem Bürgerwillen anheimgeben kann, meint er, zwischen Vernunftfreiheit und demokratischer Selbstbestimmung wählen zu müssen – und opfert zuletzt die bürgerlichen Freiheiten.

Genau darin sind ihm Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) gefolgt, mit politischen Konsequenzen, die oft vergessen lassen, dass auch ihre Theorien, dem eigenen Verständnis nach, *Freiheitsphilosophien* waren. Weil sie – mit guten Gründen – jede Theorie ablehnten, die nur der »negativen« Freiheit das Wort redete, schlugen sie sich – mit weniger guten Gründen – auf die Seite einer, von ihnen kommunistisch ausgestalteten »positiven« Freiheit. Zwar dekliniert, wer heute über die sich auf Marx und Engels berufenden Regime nachdenkt, den sich im – selten authentischen – Anschluss an ihre Werke legitimierenden Sozialismus kaum in der Grammatik des Liberalismus durch. Dennoch lagen im Ringen um die Freiheit aller Bürger die philosophischen Wurzeln der sozialistischen Systeme. Solange wir dies nicht verstehen und begreifen, was hier konzeptionell schief lief, sind wir nicht dagegen gewappnet, die historisch gemachten Fehler zu wiederholen.

Diese Fehler resultieren letztlich aus einer unterkomplexen Freiheitstheorie, die zwischen dem Prinzip der Freiheit und seinen Einlösungsformen nicht klar genug unterscheidet. Denn letztlich ist es ja unerheblich, ob man Freiheit nun von links oder von rechts denkt und sie kommunistisch oder kommunitär mit Bedeutung auflädt. Entscheidend ist vielmehr, ob es beim Schritt über Konzeptionen »negativer« Freiheit hinaus schlicht zu Wunschzettelphilosophien kommt. Nicht zufällig deckt sich ja die Konzeption »positiver« Freiheit zumeist vollauf mit den gesellschaftlichen Zielen ihrer jeweiligen Autoren, welche sodann von aller Kritik immunisiert und zur Staatsaufgabe erklärt, ja verklärt werden. Erst wenn wir begreifen, dass es sich dabei nicht in erster Linie um ein autorenspezifisches, sondern um ein systemisches Problem – nämlich um ein strukturelles Defizit der Begrifflichkeit von »negativer« versus »positiver« Freiheit (vgl. hier Abschnitt 1.2) – handelt, können wir es systematisch vermeiden.

Genau bei dieser Differenzierung hilft uns die Theorie von Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), der sich die Frage vorlegt, mit welchen Verfahren man am besten der Unterscheidung zwischen Idee und Begriffen politisch gerecht wird. Krause liefert insofern auch zu Fichtes Sozialismus die entscheidende Kurskorrektur: Zweck und Mittel der Freiheit müssen harmonieren. Wer Freiheit will, solle sich des Zwangs nur unter klar definierten (qualitativen) Bedingungen und auch dann (quantitativ) nur so wenig wie möglich bedienen. Die Voraussetzungen der Freiheit sind vermittels der Freiheit der Bürger anstatt gegen dieselbe herzustellen. Die Philosophie habe den Menschen nicht einfach liberale Lebenswelten vor die Nase zu setzen. Freiheit soll Methode der Philosophie sein. Von *passiven Objekten* der Theorie werden die Bürger deshalb zu *aktiven Partizipateuren* im Programm einer sich schrittweise reflexiv selbst bestimmenden Freiheit erhoben. Krause führt also den von Kant begonnenen Gedanken zu Ende, dass Freiheit ihr eigenes Projekt ist und begründet überzeugend, warum Freiheit auf gemeinschaftliche Ziele *ausgeht*, ohne dass sie ganz und gar in ihnen *aufgeht*.

Krause zufolge kann und sollte Freiheit *zugleich* Selbstzweck und Mittel zum Zweck sein. Ihr übergeordneter intrinsischer Wert schließt ihre untergeordnete instrumentelle Bedeutung ein, nicht aus; ein Gedanke, der heute vor allem in *capability*-Theorien wiederkehrt (vgl. Kapitel 4.2): Befähigungen (*capabilities*) sollen Verwirklichungen (*functionings*) ermöglichen, nicht erzwingen. Erstere finden in Letzteren ein Ziel, aber nicht ihren Grund; und jener Grund ist und bleibt stets die Freiheit der Bürger. Die Menschen sollen nicht in liberale Verhältnisse gezwängt werden, sondern sie herbeiführen. Aus diesem Freiheitsverständnis erwachsen die unzähligen faszinierenden Innovationen des krauseschen Liberalismus (wie zum Beispiel Forderungen nach intergenerationaler Gerechtigkeit, Nachhaltigkeitsethik etc.). Wo irgend möglich setzt Krause auf *Partizipation* und involviert die Bürger *direkt* in die sie betreffenden Entscheidungsprozesse. Wo dies (noch) unmöglich ist, etwa in globalen Zusammenhängen, setzt er auf deren *indirekte* Beteiligung vermittelt *Repräsentation*. Im Zuge einer solchen weltbürgerlichen Modellierung der politischen Aufgaben nimmt Krause mit deutlichen Worten Fichtes Nationalismus zurück und richtet seinen philosophischen Liberalismus dezidiert kosmopolitisch aus.

Das in dieser auf sich selbst reflektierenden Philosophie der Freiheit beschlossene Potential für eine Umgestaltung der Lebenswelt wird besonders deutlich, wenn wir uns auf die Entwicklung des Eigentumsbegriffs von Kant, Fichte und Krause konzentrieren. Nicht zufällig liefert die Frage nach der Legitimation und der Limitation von Privateigentum einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis, welchen Typus liberalen Denkens man jeweils vor sich hat. Wo Wirtschaftsliberale gerne herausheben, wie Privateigentum die Freiheit der Einen ermöglicht, betonen Sozialliberale, wie dies nicht selten die Freiheit Anderer verhindert. Wer etwas für sich eingrenzt, grenzt andere zumeist aus. Darum macht es wenig Sinn, Privateigentum *per se* als freiheitsförderlich oder freiheitswidrig auszugeben. Weder darf man es libertär zum Inbegriff noch umgekehrt kommunistisch zur Antipode der Freiheit erheben. Die spannende Frage ist vielmehr, wie man die konkurrierenden Ansprüche vermittelt, welche Menschen an die Dinge dieser Welt stellen.

Kant hatte zur Beantwortung das Recht auf Eigentum in ein klares Ableitungsverhältnis zum Recht auf Freiheit gebracht. Angeboren, unverlierbar und unbedingt ist nur das Menschenrecht auf Freiheit. Eigentum hingegen verhält sich dazu lediglich als eine von vielen Formen und Voraussetzungen. Weil also die Freiheit stets höher steht als das Eigentum, folgt, dass ein *absoluter* Anspruch allein darauf bestehen kann, dass jeder Mensch in geschützter Weise an der Welt teilhaben und sich in ihr verdinglicht realisieren kann; auf *irgendein* Eigentum also. Auf *bestimmte* Eigentümer zur freien Nutzung haben Menschen aber stets nur *relative* Rechte; Rechte also, die mit dem höherrangigen Menschenrecht aller anderen Weltbürger zur Weltteilhabe ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Eine Welt, in der einige fast alles und alle fast nichts

besitzen, wäre auf dieser Grundlage schwerlich zu rechtfertigen. Fraglich bleibt indes bei Kant, inwieweit, mit welchen Mitteln und nach welchen Regeln die politischen Gemeinschaften die existierenden Eigentumsverhältnisse korrigieren dürfen.

Fichte meinte diesbezüglich, allein der Staat könne sowohl das allgemeine Institut des Privateigentums als auch besondere Privatvermögen rechtlich etablieren wie legitimieren. Damit wird das Privateigentum indes ganz und gar Verfügungsmasse politischen Handelns. Da aber die Staatsgemeinschaft bei Fichte nicht auf die konkreten Individuen sieht, sondern sie als Rechtssubjekte nur in ihrer Eigenschaft als Personen überhaupt achtet, erlaubt er wenig Raum für besitzrechtliche Unterschiede. Wo nicht diese und jene konkreten Menschen, sondern nur abstrakte Personen betrachtet werden, gleicht natürlich ein Individuum völlig dem anderen. Bei gleichen Rechtsgründen auf Eigentum müssen dann auch die Eigentumsverhältnisse einander weitgehend gleichen, so Fichte. Wo der besitzindividualistische Liberalismus des 19. Jahrhunderts die Freiheit der Armen stets am Zaun der Reichen enden ließ, machte es Fichte genau umgekehrt: bei ihm verhindert das Freiheitsrecht der Armen allen privaten Reichtum. Während also der Manchesterliberalismus im Privateigentum den Schutzwall der Freiheit sieht, erkennt Fichte ihn im Gemeineigentum. Wo jene das Soziale allenfalls als Substitut und Rettungsnetz des Privaten gelten lassen, definiert Fichte das Private ganz und gar als Ableitung und Unterfall des Allgemeinen.

Zwischen diesen Extremen sucht Krause die maßvolle Mitte. Statt aufs quantitative Maximieren individueller oder aber kollektiver Optionen kommt es ihm auf das qualitative Optimieren konkreter Lebenschancen an – für jegliche und alle. Im Anschluss an Kant will Krause jedem Menschen durch Eigentum und Nutzungsrechte Zugänge zur Freiheit ebnen. Ihm ist aber auch klar, dass die Menschen und ihre Lebenswelten unterschiedlich sind: Um in würdiger Freiheit zu leben, sind Menschen mit Behinderungen beispielsweise auf Hilfsleistungen angewiesen. Also darf man nicht alle Weltbürger über einen einzigen quantitativen Kamm scheren, sondern hat die qualitative Differenz der Lebensverhältnisse zu beachten. Zudem soll nicht eine einzige philosophische Doktrin, sondern die prozedurale Freiheit aller das Mittel zu freiheitsdienlichen Lebensverhältnissen sein. Also sind politische Verfahren zu ersinnen und zu rechtfertigen, mit denen durch gesetzliche Normen und solidarisches Handeln allen Menschen zu einer dinglich vermittelten Freiheit verholfen wird. – Wirklich allen Menschen? Ja, weil das Recht auf Eigentum aus dem Freiheitsrecht aller Personen folgt, obliegt, streng genommen, seine Regulierung der Menschheit insgesamt. Die jeweilig weitreichendste, sanktionsmächtige politische Ordnung kann daher nur vorläufige, nicht letztgültige Umverteilungsentscheidungen treffen. Dies bliebe einer Weltrechts-gemeinschaft vorbehalten, die aber ihrerseits wiederum im Blick auf die Rechte

zukünftiger Generationen zu handeln habe. Mit diesem Argument erreicht Krause zweierlei: Man darf heute schon in lokalen, nationalen und regionalen Gemeinwesen im Namen der Freiheit aller Beteiligten gestrige Verhältnisse korrigieren, ohne damit einer morgigen Überbietung im Namen aller Betroffenen den Weg zu verstellen.

So testen die Freiheitsphilosophien von Kant, Fichte und Krause die Chancen und Risiken *metaphysischer* Liberalismen aus, die einen auf alle Personen schlechthin sich erstreckenden Raum der Fragen und Anliegen umgreifen. Angesichts unserer weithin globalisierten Welt wird zusehends klar, dass jene Globalität metaphysischer Konstrukte eine willkommene Chance für gegenwärtiges Philosophieren bedeutet. Metaphysisches Philosophieren leitet zum Übersteigen enger zeitlicher und räumlicher Horizonte an und kann dem Denken ein geistiges Auge für Aspekte öffnen, die unseren leiblichen Augen oft verborgen bleiben. Nicht der Nationalismus, sondern der Kosmopolitismus ist die »default option« der Freiheitsmetaphysik.

Zugleich birgt jede Metaphysik Risiken. Der von Fichte erhobene Alleinvertretungsanspruch für die praktische Umsetzung von Freiheit markiert, wie schnell bisweilen die *Inklusivität* einer metaphysischen Idee zur *Exklusivität* eines bestimmten Lebens- und Politikstils umschlägt. Metaphysik kann dazu missbraucht werden, alternative Perspektiven abzuwerten und ein experimentierendes Denken abzuwehren – im vermeintlichen Besitz letzter spekulativer Wahrheiten. Und weil Denker wie Fichte und Hegel auch mit jenem doktrinären Zug ihres Denkens wirkmächtig wurden, wollten später – als die historischen und soziologischen Beschränkungen jener Perspektiven weithin offenbar geworden waren – viele Philosophen mit der Metaphysik endgültig brechen.

Jener ab 1870 immer schärfer werdenden Kritik fielen allerdings zu Unrecht auch *offene* Metaphysikentwürfe, wie der Krauses, zum Opfer. Übersehen wurde so der genuin liberale Beitrag, den ein über alles Vorfindliche hinausgreifendes metaphysisches Denken leisten kann. Krause zeigte bereits auf, was erst viel später Denker wie Popper und Dewey erneut betonten: Metaphysische Ideen und falsifikationsoffenes Denken beziehungsweise philosophische Spekulation und pragmatisches Handeln können durchaus Hand in Hand gehen – und so der Freiheit aller dienen. Statt unsere Konzeptionen im *Rückgriff* auf bestimmte spekulative Voraussetzungen festzulegen, kann es diese im *Vorgriff* auf noch unbestimmte Entwicklungen zur Veränderung freisetzen. Statt begriffliche und praktische Experimente im Namen einer höheren Realität zu untersagen, hat es dieselben vielmehr im Interesse einer immer verbesserungsfähigen Wirklichkeit stets einzufordern.

Vor allem an deutschen Universitäten setzten sich aber seinerzeit nicht jene *offenen, dynamischen* Entwürfe durch, sondern eher *geschlossene, statische* Gedankensysteme. In der Abgrenzung von jenen erprobte die Philosophie seit Ende des 19. Jahrhundert vor allem drei Alternativen. *Erstens* eine zwar pro-

nounciert metaphysische, aber nicht mehr in Systemform gegossene Philosophie (wie etwa bei Nietzsche und Kierkegaard). *Zweitens* ein radikaler – aber genau darin ebenfalls metaphysischer – Materialismus (von Feuerbach, Marx und Lenin etwa). Und *drittens* formallogische, analytische und empirische Methoden. Insbesondere letztere gaben seit der Wende ins 20. Jahrhundert immer stärker den Ton an. Das blieb für die Freiheitstheorie nicht konsequenzenlos. Im Zuge dieser theoriegeschichtlichen Entwicklung wurde die so offensichtlich sozial und kulturell geprägte Idee der Freiheit zusehends traktiert als numerisch messbares sowie algorithmisch maximierbares Ding. Das geistige Wesen der Freiheit schrumpfte zur Sache körperlicher Bewegungsfreiheit. Humanistische Reflexionen über die Idealität von Freiheit wurden durch die mechanistischen Modelle des Materialismus ersetzt. Um dieses neue Paradigma im Freiheitsdenken besser zu verstehen und die immanenten Probleme seiner quantitativen Methodik aufzulösen, haben wir uns mit zwei Denkern befasst, denen genau dieser selbstgewählte methodologische Leitfaden zum programmatischen Fallstrick wurde.

Friedrich August von Hayek (1889-1992) personifiziert ein zentrales Anliegen quantitativer Freiheitsphilosophie: Der Staat soll ein Maximum individueller Freiheit durch ein Minimum an Staatlichkeit etablieren. Weil keiner die Bestimmung der anderen erraten kann, müssen teleologische Generalpläne unterbleiben. Darum fordert Hayek eine stets hinzu lernende Politik, die auf sozialen Evolutionismus, dezentrale Informationsflüsse, subsidiäre Entscheidungsverfahren, föderale Strukturen und eigenverantwortliches Handeln in weitestgehender Privatautonomie setzt: Institutionen dürfen nicht verabsolutiert werden, sondern müssen stets überbietbar und verbesserungsfähig bleiben. Man soll sich nicht der Illusion hingeben, die Menschen und ihr Verhalten jemals ein für alle Mal vorhersagen zu können. Dies gilt auch von der und für die Wirtschaft. Hayek fordert eine demütige Wirtschaftstheorie und eine bescheidene Wirtschaftspolitik. Die erstere soll den Wahn aufgeben, das seinem Wesen nach freie Wirtschaften in mathematisch-naturgesetzlichen Formeln aufzuzeichnen; die zweite sich der Illusion entschlagen, die Wirtschaftsfreiheit durch perfekte Pläne vorzuzeichnen.

Hayek vertritt, dass es gleichermaßen Ausdruck unserer sittlichen Bestimmung ist, wie auch in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse liegt, mit den Mitteln von Recht und Politik eine Ordnung des freien ökonomischen Wettbewerbs und des freien sozialen Miteinanders zu errichten und zu schützen. Zwang soll Menschen nur in vorhersehbarer Weise widerfahren: wenn sie vorsätzlich oder fahrlässig gegen die vom Rechtsstaat erlassenen Koordinationsregeln des Zusammenlebens verstoßen, nicht aber, um ihnen ein bestimmtes Wohlverhalten abzupressen. Gleichwohl ist Freiheit für Hayek immer auch ein seiner sittlichen Nutzung zugewendetes Prinzip. Sie ist daher – anders als viele Libertäre meinen – nicht nur gegenüber Theorien zu verteidigen, die mit viel

Solidaritätspathos die Basis individueller Selbstzweckhaftigkeit und Spontaneität aufzuheben ansetzen. Sie muss auch gegen Ansätze in Schutz genommen werden, die den Wert der Freiheit rein instrumentell im Interesse einer Funktionalität für egoistisch-materielle Belange missverstehen.

Hayek ist also, seinem Selbstverständnis nach, nicht nur der Anwalt der Freiheit der Reichen. In Hayeks Rechtsphilosophie manifestiert sich ein Begriff von Freiheit, der auf die Befähigung aller Personen zum Rechtsgebrauch und zur selbstbestimmten Partizipation an der Politik abstellt. Dies spiegelt sich auch in der Wirtschaftsphilosophie Hayeks, wo dafür argumentiert wird, seitens des Staats die *sozialen Voraussetzungen für das selbständige Wirtschaften* aller Bürger zu schaffen. Beide Forderungen gehen jedoch über den Ideeninhalt negativer Freiheit und über ein rein quantitativ-nutzentheoretisches Kalkül hinaus. Wo es ihm nötig oder wünschbar erscheint, reduziert Hayek die Freiheit der einen, um die Freiheit der anderen zu optimieren. Das aber widerspricht seinen minimalistischen Grundannahmen. Hintergründig führen also bei Hayek qualitative Leitideen (insbesondere solche der Philosophie Immanuel Kants) die Regie über eine vordergründige Dramaturgie bloß quantitativer Freiheitsmaximierung. Entgegen der noch immer vorherrschenden neoliberalen Lesart von Hayeks Theorie – gegen den sie zwar nicht gänzlich, wohl aber doch in weiten Teilen in Schutz zu nehmen ist – leistet diese also weniger eine besonders schlüssige *Konstruktion* eines quantitativen Freiheitsbegriffs als vielmehr (vgl. Abschnitt 3.1.2) einen schönen, wenngleich eher unfreiwilligen Beitrag zu dessen *Dekonstruktion*.

John Rawls (1921-2002) steht ebenfalls in einem spannungsreichen Verhältnis zu Immanuel Kant. Er will Kants Freiheitslehre zwar in etlichen Aspekten inhaltlich, nicht aber methodisch beerben. Um metaphysische Argumente zu vermeiden, versucht er, die von ihm qualitativ erstrebten Grenzen privater Freiheitlichkeit durch quantitativ ausgerichtete Nutzenkalküle zu legitimieren. Jedoch wurde Rawls von seinen Kritikern bald nachgewiesen, dass er in seiner *Theory of Justice* noch ausgiebigen Gebrauch von einer Reihe uneingestandener metaphysischer Annahmen machte. Darum legte er es in seinem Spätwerk darauf an, eine ganz und gar metaphysikfreie Begründung für die liberale Gesellschaftsordnung vorzulegen. Dies verlangte, auf jegliche substantielle Vorgaben über die Natur und Bestimmung des Menschen zu verzichten. Zugleich aber wollte Rawls im Ergebnis nicht die von ihm anvisierte tolerante, offene Gesellschaft gefährden. Deshalb versuchte er, die Gestaltungsfreiheit der den Gesellschaftsvertrag verabredenden Individuen durch bestimmte Verfahrensvorschriften zu gängeln. Er hegte bei der Aushandlung der politischen Rahmenbedingungen die rationale Tauschlogik der Bürger vorab so ein, dass sich nur sittlich akzeptable Ergebnisse als formal zulässige Verhandlungsergebnisse erweisen konnten.

Dieser Trick, inhaltliche Qualifizierungen über prozedurale Rahmenvorgaben einzuschmuggeln, ist natürlich schon an und für sich fragwürdig. Er funktioniert überdies nur, solange die Vertragsparteien miteinander in ständigen Rückwirkungsverhältnissen stehen. Als kluger Maximierer des eigenen Nutzens lässt man sich auf faire Verhandlungsbedingungen nur dann ein, wenn man solcher Bedingungen gelegentlich auch selbst bedarf. Alles hängt also von einer ungefähren Symmetrie der Nutz- und Drohpotentiale zwischen den Tauschenden ab. Strikt asymmetrisch situierte Subjekte – etwa: zukünftige Generationen oder schwerstbehinderte Menschen – kommen trotz verschiedenster Ansätze und Versuche von Rawls bei solchen Absprachen nicht überzeugend zum Zug; ihre Interessen lassen sich mithin ungestraft vernachlässigen. Das aber widerspricht dem eigentlich universal-liberalen Grundanliegen von Rawls.

Rawls untergräbt die Geltungskraft seines eigenen *Political Liberalism* im Versuch, sich aller gehaltvollen, selbst aller freiheitsphilosophischen Fundamente zu entledigen. Innerhalb bereits liberal verfasster Gesellschaften will Rawls fundamentalistischen Stimmen das politische Gehör verweigern; angesichts fundamentalistischer Regime vertritt er umgekehrt eine Politik der Nicht-Einmischung. Das erzeugt im Ergebnis ein explosives Gemisch aus ethischem Relativismus (außenpolitisch) und dogmatischem Liberalismus (innenpolitisch). Was zeigt: Quantitativ-zweckrationale Freiheit findet bei Rawls ihr notwendiges Maß nicht in und aus sich selbst, sondern allenfalls durch implizite qualitative Vorgaben, die sie aus ihrer eigenen Logik heraus weder explizieren noch affirmieren kann.

So oszillieren die Theorien von Rawls und Hayek zwischen Annahme und Ablehnung der Liberalismuskritik hin und her. Darin spiegeln sie ein Merkmal des quantitativ ausgerichteten Liberalismus insgesamt. Der quantitative Ansatz kann – auf sich allein gestellt – nicht funktionieren und treibt stets über sich selbst hinaus auf qualitative Konzeptionen hin. Letztere werden in Theorien quantitativer Freiheit meistens entweder als (prozedurale) Seitenbegrenzungen (wie bei Rawls) eingeführt oder als (materiale) Ausnahmen (wie bei Hayek). Dies zeigt: Die Antwort auf die Herausforderung der Kritik kann nicht quantitativ – auf der Schiene von alles, etwas oder nichts – gefunden werden. Ein Liberalismus, der keine Kritik anerkennt, ist dogmatisch; einer, der jede gelten lässt, relativiert sich selbst; und ein Liberalismus, der ohne erkennbare Richtwerte mal so und mal so verfährt, je nach Gutdünken der jeweiligen Autoren, bleibt theoretisch unklar und praktisch unwirksam.

Aus diesen Beobachtungen ziehen wir die Konsequenz: Die Theorie quantitativer Freiheit ist unselbständig; sie bedarf der qualitativen Ergänzung wie Fundierung. Was im Einzelnen die Freiheit fördert oder hindert, kann nicht allein aus den Vektoren einer auf physisch-quantitative Aspekte reduzierten Gedankenwelt abgeleitet werden. Es ist stets aufs Neue vor dem Hintergrund unse-

rer momentanen Daseinsdeutung zu verhandeln. Hermeneutik und Heuristik gehen dabei Hand in Hand. Je nachdem wie wir unsere Lebenswelt deuten, sehen oder übersehen wir bestimmte Lebenschancen, verstehen wir gewisse Bindungen als freiheitsdienliche Ligaturen¹ oder als Fesseln der Freiheit. Jene Deutung des Lebens wird natürlich von Person zu Person, von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit verschieden ausfallen; und dies markiert den angemessenen Ort für Metaphysik im Liberalismus.

Falsche Furcht vor der Metaphysik und ihren Methoden (etwa von Introspektion und Intuition) haben den philosophischen Liberalismus nach und nach zu einem positivistischen Physikalismus verdorren lassen, in dessen Ödnis nur das stachelige Gestrüpp zugespitzter Willkürfreiheit (*choice*) gedeihen kann. Anstatt aber die inhaltlich-normative Seite der Freiheitsidee in die vermeintliche Schmutzdecke von »metaphysical pseudo-questions« zu verbannen, muss dieser Aspekt herausgeputzt werden, damit der Liberalismus erneut glänzen kann.² Statt jedoch (mit Fichte) die Gestaltungsanfrage der Lebenswelt mit einer einzigen »großen« Metaphysik ein für allemal zu beantworten, sollten wir (mit Krause) eher die Infragestellung suchen, die, bescheidener und menschlicher, aus den vielen »kleinen« Metaphysiken, d.h. aus verschiedensten Letztbegründungssystemen, alltäglichem Orientierungswissen, aus spirituellen wie säkularen Weisheiten hervorgeht. Wenn Bürger angesichts ihrer Vorstellungen vom guten Leben an die Freiheit bestimmte *Anmutungen* zur mit-, um-, und nachweltlichen Verantwortung formulieren, so werden diese aus qualitativer (anders als aus quantitativer) Perspektive nicht als illiberale *Zumutungen* verstanden, sondern vielmehr als *Anregungen*, das liberale Denken für zukünftige Aufgaben aus- und fortzubilden.

Dies demonstriert der letzte Teil der Untersuchung: Freiheit kann nicht schlicht mit der schieren Anzahl von Wahlmöglichkeiten identifiziert werden. So wie jeder Einzelne eine kleine Anzahl attraktiver Optionen jederzeit einer großen Menge ungeliebter Wahlmöglichkeiten vorzieht, so muss auch die politische Gemeinschaft Freiheitsoptionen inhaltlich evaluieren. Dies zeigt sich insbesondere, wenn jene konfliktieren, wie etwa die Freiheit von Rauchern und Nichtrauchern in geschlossenen Räumen. Dafür bedarf es legitimer Wertmaßstäbe, die von einer Reflexion auf die Qualität der Freiheit aus deren quantitativen Radius bestimmen. Recht verstanden resultiert also quantitative Freiheit aus der Idee qualitativer Freiheit; sie ist ihr dialektisch ein- und unterzuordnen als ein den Gedankengang fortbestimmendes Moment. *Quantitative Freiheit findet in qualitativer Freiheit ihren Grund; qualitative Freiheit gibt sich in quantitativer Freiheit ihr Maß.*

1 | Vgl. Ralf Dahrendorf, *The Modern Social Conflict: The Politics of Liberty*, New Brunswick, New Jersey 2008.

2 | Charles Taylor, *What's wrong with Negative Liberty?*, S. 218.

In Kapitel 4.1 wird, stellvertretend für ökonomisches und politisches Denken im Lichte qualitativer Freiheit, die Freiheitstheorie von John Kenneth Galbraith (1908-2006) rekonstruiert. In seiner Ökonomik sucht er den Anschluss an die Sozialwissenschaften und an eine im Zeichen der Freiheit und Gerechtigkeit operierende praktische Philosophie. Indem er im Lichte ihres historischen Wandels die gesellschaftliche Gestaltbarkeit der Wirtschaft offenlegt, will Galbraith einer an der freiheitlichen Reform ihrer Lebenswelt interessierten Öffentlichkeit die konzeptionellen Mittel dazu an die Hand geben: Die Bürger sollen lernen, wirtschaftliche Macht zu identifizieren, um sie modifizieren zu können. Basierend auf einer Kritik neoklassischer Axiome (*homo oeconomicus*, perfekter Wettbewerb etc.) und darauf basierender neoliberaler Theorien von Politik und Wirtschaft (Gleichgewichtspostulate, Markteffizienz, *laissez faire* etc.), macht sich Galbraith für eine Demokratisierung der Ökonomie auf dem Wege einer reflexiv-selbstkritischen Ökonomik stark. Galbraith entkleidet die Wirtschaftswissenschaften des Gewands wertfreier (Natur-)Wissenschaft, das die implizite Normativität der Ökonomik überdeckt. Er verfährt dagegen die Offenlegung der sowohl Ökonomie wie Ökonomik leitenden Wertvorstellungen. Nur so können wir die wirtschaftlichen Institutionen und Ordnungsparameter in Freiheit mitbestimmen.

Wer angesichts des Verhältnisses von Individuum und Staat auf die freiheitssichernde Rolle des Rechts dränge, müsse auch das Potential von Betrieben, Banken und Börsen beachten, die Freiheit der Weltbürger zu mehren oder zu mindern. Galbraith zeigt auf, welche gewaltige Rolle wirtschaftlichen Unternehmen bei der Gestaltung von Meinung, Macht und Markt zufällt. Damit unsere Freiheit nicht auf ihre kommerziellen Aspekte reduziert wird, strengt Galbraith eine Debatte über die qualitativen Dimensionen von Freiheit (Lebensqualität etc.) an und fordert eine Demokratisierung der Wirtschaftspolitik ein. Galbraith will so die einseitig auf Maximierung des Materiellen ausgerichteten Tendenzen der Wirtschaft durch gesellschaftliche Gegenkräfte (*countervailing powers*) austarieren. Diese sollen im Dienste der Freiheit aller ein Leben jenseits wirtschaftlicher cost-benefit Analysen ermöglichen und die Präsenz öffentlicher Güter stärken.

Amartya Sen (* 1933) nähert sich der nämlichen Frage nach der Qualität von Freiheit anders: von einer Reflexion auf die Grundvermögen (*capabilities*) der Einzelnen her. Weil es Sen nicht um abstrakte Freiräume, sondern um konkrete Freiheiten, d.h. um jene *comprehensive outcomes* zu tun ist, die aus unseren wirtschaftlichen wie politischen Einrichtungen für das Leben der Bürger folgen, spricht er sich für ein Konzept von *substantive freedom* aus. Dieses zielt darauf ab, die vereinseitigten Aspekte anderer Freiheitstheorien in sich zu vereinen und im Brennpunkt individueller Lebenschancen zu bündeln. Sen konzipiert daher politische Autonomie so, dass sie die Wahl wirtschaftlicher Ziele und Erfolgskriterien mit formell-prozeduralen Anforderungen von Libe-

ralität harmonisiert. Formale und materiale Dimensionen der Freiheit sollen nicht gegeneinander ausgespielt, sondern ausbalanciert werden. Denn an der freiheitlichen Debatte um die vorzugswürdigen Qualitäten der politisch zu fördernden Freiheiten kommt keine Gesellschaft vorbei, so Sen. Eine wahrhafte Liberalisierung unserer Lebenswelt setzt eine prozedurale Emanzipierung der Wirtschaft und der die Wirtschaftspolitik materiell leitenden Zwecke voraus. Quantitativ maximiert kann schließlich nur werden, was der Qualität nach definiert ist. Jene Definition aber soll *demokratisch nach qualitativen Maßstäben, nicht technokratisch nach quantitativen Maßgaben* erfolgen.

Somit bestätigen die qualitativen Freiheitstheorien von Galbraith und Sen eine bereits aus unseren Studien zur Metaphysik der Freiheit (Kapitel 2) vertraute Einsicht. *Freiheit wird zwar um ihrer selbst willen gesucht, kann sich aber nicht selbst genügen; sie muss frei sein, um sich zu binden, und sie muss sich binden, um wahrhaft frei zu bleiben.*³ Was vielleicht paradox klingt, ist es nicht. Die Spannung beider Aussagen löst sich auf, wie gezeigt, in der Unterscheidung zwischen *Idee* und *Begriff* qualitativer Freiheit. Was die Idee der qualitativen Freiheit als Selbstzweck *schützt*, *schätzt* man im Lichte konkreter Freiheitsbegriffe um der Ziele willen, die man (nur) in Freiheit erreicht. Wem es etwa gelingt, mit Schiller zu reden, »eines Freundes Freund zu sein«,⁴ der wird in jener Freundschaft weniger die abstrakte Manifestation seiner Freiheit suchen, als vielmehr das konkrete Wohl dieses Freundes und dieser Freundschaft. Wo Freundschaft gelingt, stärkt sie die Freunde auch individuell, indem sie ihnen zu neuen, tieferen und stärkeren Beziehungen verhilft: Sie bekräftigt die Autonomie der Einzelnen im Verhältnis jeweils zu sich, zu einander, zur Welt. Gelingende Freundschaft kann jedoch nicht erzwungen werden, sie ist nur als freiwillige Bindung denkbar. Was Freiheit und Freundschaft für uns leisten können, erfahren wir nur, wenn wir sie an sich zu schätzen wissen. Der instrumentelle Wert von Freiheit kann von ihrer intrinsischen Würde nicht abgelöst werden.

Dass Freiheit überhaupt inhaltlich bestimmt werden muss (sprich: die allgemeine Idee qualitativer Freiheit), entscheidet noch nicht, was im Namen dieser Idee gefordert und gefördert werden soll (sprich: der besondere jeweilige Begriff von Freiheit). Da die Theorie der qualitativen Freiheit zwischen ihrer einheitlichen Leitvorstellung und deren vielfältigen Einlösungsformen differen-

3 | Dies ist ein in der katholischen Sozialtheologie seit Thomas von Aquin oft durchdeklinierter Gedanke: Die Abhängigkeit und die Abkünftigkeit der auswählenden Willkürfreiheit von der sittlichen Willensfreiheit beziehungsweise der »freedom of indifference« von der »freedom for excellence«; dazu siehe näher: Leo XIII, *Human Liberty, Encyclical Letter*, New York 1941 und Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, Washington, D.C. 1995.

4 | Schiller, Werke, I, S. 133 (*Ode an die Freude*).

ziert, kann sie verschiedenste Freiheitsbegriffe (negative, positive, substantielle, emanzipative, republikanische, prozedurale etc.) integrieren. Der Idee qualitativer Freiheit schwebt also kein »one size fits all«-Modell substantiell-liberaler Lebensverhältnisse vor. Im Vergleich: Während quantitative Ansätze alle Menschen zur Optionenmaximierung antreiben, rät die Idee der qualitativen Freiheit zu Offenheit und Diversität. Sie erlaubt es etwa, eine durch Mannigfaltigkeit bestimmte Optionenvielfalt einer möglicherweise nur zahlenmäßig imposanten Optionenmenge vorzuziehen. Qualitative Überlegungen müssen daher der quantitativen Vermessung individueller und sozialer Freiheitsräume vorausgehen und diese anleiten. So kann qualitative Freiheit quantitative Belange implementieren und dimensionieren.

Ein qualitativer Liberalismus erstrebt eine Vielfalt der Lebenschancen. Gerade weil aber Vielfalt – anders als Vielzahl – schon an sich ein qualitativer Begriff ist, kommt man nicht um die Frage »Welche Freiheit?« herum. Auch Libertäre stellen sich diese Frage, glauben jedoch, dass allein ihre Antwort selig macht. In solchem Dogmatismus liegt indes ein zentrales Problem des gegenwärtigen Liberalismus. Man streitet *gegeneinander über* die Freiheit, nicht *miteinander für* sie; mit dem Ergebnis, dass verschiedene Gruppen, die sich selbst allesamt als *Freunde der Freiheit* feiern, einander als *Feinde der Freiheit* verfemen. Hier schafft die Idee der qualitativen Freiheit Abhilfe, indem sie Uniformität meidet und uns ermuntert, je nach Situation und Kontext unterschiedliche Konzeptionen auszuprobieren. Denn das generelle Postulat der Idee der qualitativen Freiheit, *dass* über die Qualität von Freiheit debattiert werden müsse, lässt verschiedene Plädoyers zu, *welche* Freiheiten im gegebenen religiösen, kulturellen und geographischen Kontext jeweils anzustreben sind.

Qualitativ gedacht kann sich die Idee der Freiheit so kritisch wie konstruktiv auf ihre Umwelten beziehen. Die Idee der qualitativen Freiheit ist relational gedacht. Somit stellt im qualitativ ausgerichteten Liberalismus die Kontextualisierung von Freiheiten keine Ausnahme zur Regel dar, sondern einen Ausdruck ihres Prinzips. Zum Beispiel erstreckt sich, um ein Beispiel von Martha Nussbaum aufzugreifen, in Deutschland das Grundrecht auf Meinungsäußerungsfreiheit nicht auf die »Ausschwitz-Lüge«. Umgekehrt aber wird, angesichts der Verfolgung von sogenannter »Entarteter Kunst« in den 1930er und 1940er Jahren, das Grundrecht auf Kunstfreiheit schrankenlos gewährt. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen Deutschlands mit dem Dritten Reich ist beides verständlich; und ebenso auch, dass andere freiheitliche Gemeinwesen hier andere Schwerpunkte setzen.⁵

5 | Vgl. Claus Dierksmeier, »Die Würde der Kunst – Überlegungen zu Schutzbereich und Schranken eines schrankenlosen Grundrechts«, in: *Juristenzeitung (JZ)*, 18, No. 55 (2000): 883-889.

Folglich ist der *politische* Streit um die Bedeutung von Freiheit sowie um konkrete Freiheiten nicht zu beklagen, sondern zu begrüßen. Er mediatisiert und meliorisiert die Geltungsansprüche aller gesellschaftlichen Kräfte. Prozedural umgesetzt konstituiert und konstruiert sich politische Freiheit hierüber selbst. Am Streit um die beste Konzeption der Freiheit sowie ihre angemessenen Ziele zerbricht das Gemeinwesen nicht; aus ihm wird es immer wieder aufs Neue kommunikativ erzeugt.⁶ Somit kann liberales Denken im Streit über unterschiedliche Freiheitsvorstellungen viel gewinnen. Statt stets einen Angriff auf liberale Positionen zu wittern, ermutigt die Theorie qualitativer Freiheit dazu auch in wertkonservativen, ökologischen oder sozialen Forderungen mögliche Bemühungen um die Nachhaltigkeit freiheitlicher Lebensverhältnisse zu erkennen. So mancher politische Mittelweg wird dann nicht länger als illiberaler Abweg erscheinen, sondern als gerade Route einer auf ihre natürlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen reflektierenden Freiheit.

Darum auch sollte von der Freiheitstheorie nicht nur auf den Staat und die Parteien geschaut werden, wo es um die Konkretisierung der Freiheit geht. Ohne zivilgesellschaftliches Vordenken und erprobendes Handeln – sei es im kooperativen Agieren der Bürgerschaft, durch wettbewerbliche Innovation seitens der Wirtschaft oder im Zuge der Wahrheitssuche der Wissenschaft – fehlen der Politik die nötigen Erfahrungen und Anschauungen, um ihre Ziele mit Augenmaß zu verfolgen. Was die Gesellschaft nicht kennt, wird die Politik nicht können.

Natürlich kann nicht jeder Freiheitsbegriff legitim die Idee qualitativer Freiheit konkretisieren. Gegen totalitäre Definitionen muss sich jeder Liberalismus wehren. Aber wie? Mit welchen Verfahren soll der Schritt von der Idee zu den Begriffen qualitativer Freiheit vollzogen werden? Klarerweise muss jene Prozeduralisierung ihrerseits im Lichte der Idee qualitativer Freiheit erfolgen; Philosophen sprechen diesbezüglich gerne von einer Iteration der Idee in ihrer Anwendung: Die Idee der Freiheit verlangt nach freiheitlichen Verfahren zur Konkretisierung ihrer selbst. Nur Verfahren, die offen sind für die Partizipation aller, um deren Freiheit es geht, werden diesem Anspruch gerecht. Dass Freiheit qualitativ gedacht wird, legt zwar nicht fest, *was* jeweils als qualitative Freiheit zu gelten hat, zeigt aber schon auf, *wie* eine Gesellschaft dies (nicht) ermitteln sollte. Entscheidungsverfahren, welche Einzelne und Gruppen diskriminieren und verhindern, dass Minderheiten heute so geschützt werden, dass sie morgen zwanglos zu Mehrheiten werden können, sind im Lichte der Idee der qualitativen Freiheit unzulässig.

Die Idee der qualitativen Freiheit hat strukturell in allen ihren Konkretisierungen identifizierbar zu bleiben. Dafür eignet sich – im Rückblick auf die

6 | Vgl. Volker Gerhardt (Hg.), *Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990.

politische Fassung des kategorischen Imperativs Kants (vgl. Abschnitt 2.1.4) sowie auf Krauses Entwurf eines partizipativen Liberalismus (vgl. Abschnitt 2.3.4) – als Testverfahren der gedankliche Rollentausch: Wer etwa seine Bewegungsfreiheit durch die Unterdrückung anderer ausüben will, untergräbt die von ihm in Anspruch genommene Freiheit. Wer seine Freiheit so umsetzt, dass, falls die Rollen getauscht würden, ihm keine Freiheit bliebe, widerspricht sich und untergräbt so die Geltungskraft seines eigenen Freiheitsverlangens. Nur ein solcher Freiheitsbegriff kann daher als Übersetzung der Idee qualitativer Freiheit gelten, der seine kritische Universalisierung und Selbstanwendung übersteht.⁷ Die menschliche Selbstbestimmung, Grund und Ziel der Idee der qualitativen Freiheit, gerät allen konkreten Begriffen qualitativer Freiheit zum Maß.

Freiheit meint also immer auch die Freiheit der anders Lebenden. Ein Gebrauch von Freiheit, der schwer umkehrbare Pfadabhängigkeiten schafft, steht unter einer weit höheren Begründungslast als einer, dessen Wirkung leichthin reversibel ist. Ökonomisch haben wir schon lange anerkannt: Wer ein temporäres Monopol dazu nutzt, dass andere auf Dauer keinen Marktzugang gewinnen können, gebraucht seine Freiheit unzulässigerweise zur Verhinderung der Freiheit anderer. Gilt dasselbe auch ökologisch? Wer etwa um wirtschaftlicher Zwecke willen das Wattenmeer ruiniert, schließt damit nicht nur gegenwärtig unzählige andere freiheitliche Nutzungen desselben Lebensraums aus, sondern auch zukünftig. Dürfen solche Handlungen gleichgesetzt werden mit Aktionen, welche die Freiheiten anderer begünstigen oder gar erst ermöglichen? Sicherlich nicht.

Da also der qualitativen Freiheit in ihrer Rückbindung an das auf alle Personen zielende Recht auf Selbstbestimmung klare Kriterien als Parameter ihrer Konkretisierung zu Gebote stehen, ist keine kontextuelle Verwässerung der liberalen Grundanliegen zu befürchten. So kann qualitative Freiheit trennscharf unterscheiden zwischen sinnvoller Kritik am gegenwärtigen Liberalismus und dem unkritischen Ausverkauf liberaler Grundwerte an sich wandelnde Moden und Geschmäcker. Qualitative Freiheit liefert daher eben jenen liberalen Grundrechtsschutz, den viele bei Konzeptionen quantitativer Freiheit suchen; allerdings ohne die im Theoriedickicht des quantitativen Denkens verborgenen Altlasten.

Natürlich ist kein Kraut dagegen gewachsen, dass trotzdem einige im Namen der Idee qualitativer Freiheit illiberale Vorhaben verfechten. Dennoch hilft es nichts, sich zur Vermeidung dessen mit einem minimalistisch-quantitativen Freiheitsbegriff einzumauern. Wer glaubt, einen Freund am besten vor

7 | Zur Genalogie dieser Gedanken aus dem Geiste der »Goldenen Regel« und im Hinblick auf ein die Menschen aller Regionen verbindendes Weltethos vgl. Martin Bauschke, *Die Goldene Regel: Staunen – Verstehen – Handeln*, Berlin 2010.

Angriffen zu bewahren, indem er ihn lebendig begräbt, irrt genauso fatal wie die Diskussionsverweigerer auf Seiten negativer und quantitativer Freiheitskonzeptionen. Freiheit braucht Luft zum Atmen. Wer ihr diese Luft durch allzu enge negativ-libertäre oder quantitativ-liberale Einschnürungen abschneidet, wird die Kraft der Freiheit schwächen, nicht stärken. Wer von vorneherein eine Debatte über die qualitativen Ziele und Voraussetzungen von Freiheit verweigert, erstickt den liberalen Geist und verwehrt, dass dieser sich im Forum öffentlicher Auseinandersetzungen bewährt. Der umgekehrte Weg verspricht mehr Aussicht auf Erfolg: die Öffnung der Idee der Freiheit auf die konkreten Ziele und Nöte der Menschen hin. Freiheit will ja nicht nur verteidigt, sondern auch erobert werden. Optionen autonomen Lebens müssen nicht nur geschützt, sondern vielfach erst geschaffen und immer wieder neu errungen werden. Unterlassungen können daher genauso wie Taten unsere Lebenschancen reduzieren. Nicht nur zum Abbau von Gefahren benötigen Menschen die politische Gemeinschaft; auch zum Aufbau freier Lebensformen. Wir sollten uns daher den Liberalismus nicht als Atlas denken, der über das Abstützen der ewig selben Last mürrisch wird, sondern als glücklichen Sisyphus, dem der immer neue Aufstieg zur Freiheit als das beste aller Ziele, als der schönste aller Wege erscheint.

Welche politischen Prozeduren im Einzelnen für welche gesellschaftlichen und politischen Aufgaben taugen, sollte nicht von Metaphysikern vom Katheder herab beantwortet werden. Als Zielvorgabe einer im Namen der Freiheit vertretenen Politik darf aber gelten, dass sie populär, jedoch nicht populistisch gerate. Sie strebt nach so viel Bürgerbeteiligung wie möglich und lebt mit so viel Staat wie nötig. Das ins Werk zu setzen, ist eine *politische*, keine philosophische Aufgabe: verschiedenste Instanzenwege, bürgergesellschaftliche Deliberation, direkte Demokratie, öffentliche Dialoge, Planungszellen, Bürgerforen, Befragungen, Mediationsverfahren etc. kommen hierfür in Frage.⁸ Hier besteht momentan noch viel Handlungsbedarf und eine große Forschungslücke – gerade mit Blick auf die zunehmende Globalisierung und Virtualisierung unserer Lebenswelt und die sich daraus ergebenden Probleme angemessener Mitbestimmung. Denn stets müssen sich die Formen der Freiheitspolitik der Zeit anpassen. Technische und zivilisatorische Innovationen verändern natürlich die Erfahrung von Freiheit und damit auch die Anforderungen an ihren politischen Gebrauch.⁹ Wenn man Demokratie als »Selbst-

8 | Vgl. Raban D. Fuhrmann, *Der Bürger der Bürgergesellschaft: »Bürgergutachten« auf Grund von fünf »Bürgergutachtenzellen« nach dem Verfahren »Planungszelle«*, Berlin 1999.

9 | Vgl. Jürgen Howaldt und Michael Schwarz, *»Soziale Innovation« im Fokus: Skizze eines gesellschaftstheoretisch inspirierten Forschungskonzepts*, Bielefeld 2010.

bestimmung der Menschheit« versteht,¹⁰ dann gilt: Wo die gesellschaftlichen Anliegen die Kompetenzen nationalen Rechts überfordern, dort hat man auch jenseits des staatlichen Denkgerüsts nach Antworten zu suchen. Zufolge der zunehmenden Verflüssigung hergebrachter Verantwortungsraster kann Politik sich heute nicht länger auf staatliche All- und Alleinzuständigkeit in festen geographischen Räumen verlassen.¹¹

Eine von Kant (Publizität) via Krause (Partizipation) zu Sen (Prozeduralität) verlaufende Gedankenlinie stellt klar heraus: Für eine zeitgerechte Umsetzung der Freiheitsidee benötigen wir eine *Demokratiepolitik*, die überall dort partizipative und/oder repräsentative Verfahren bereitstellt, wo das Leben uns ein gemeinsames Entscheiden und Handeln abfordert; zunehmend fernab des durch Parteipolitik vermessenen parlamentarischen Raumes; unterhalb und oberhalb sowie außerhalb der Entscheidungsgremien nationaler Gemeinwesen sowie immer öfter auch in digitalen Lebenswelten.¹²

Die Idee qualitativer Freiheit wehrt sich daher nicht gegen jede Fremd- und Mitbestimmung. Wo indes die Abwehrfunktion der qualitativen Freiheit zum Einsatz kommt, dort tritt sie mit voller Schärfe auf den Plan. Das richtige und wichtige Anliegen negativer Freiheitstheorien, den Individuen bestimmte Schutzräume zur Erfahrung und Erprobung ihrer eigenen Autonomie zuzusichern, findet im Rahmen qualitativer Freiheitsphilosophie unverbrüchlichen Schutz. Aber qualitativ ausgerichtetes Freiheitsdenken erstreckt sich auch – und das ist ein wichtiger Vorteil – auf asymmetrische Beziehungen.¹³ Wie wir vor allem von Karl Christian Friedrich Krause (Kapitel 2.3) und Amartya Sen (Kapitel 4.2.) gelernt haben: Nicht vertragstheoretisch bedingte Wechselseitigkeit, sondern moralphilosophisch unbedingte Allseitigkeit ist entscheidend. Auch Menschen gegenüber, von denen wir nichts zurückerhalten (können), schulden wir Gewähr und Schutz ihrer Freiheitsrechte. So verpflichtet uns qualitative Freiheit auf eine zeitliche (intergenerationale) sowie räumliche (globale) Ausweitung der Verantwortungsbezüge der Freiheit sowie auf deren interne Differenzierung: Forderungen nach einem moralisch, sozial und öko-

10 | »Demokratie arbeitet an der der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr. Politische Beteiligung wird dann mit Selbstbestimmung identisch sein.« (Jürgen Habermas, *Über den Begriff der politischen Beteiligung*, Neuwied am Rhein 1961, S. 15)

11 | Vgl. Xavier de Souza Briggs, *Democracy as Problem Solving: Civic Capacity in Communities across the Globe*, Cambridge, Massachusetts 2008, S. 13.

12 | Vgl. Hildegard Hamm-Brücher, *Und dennoch...: Nachdenken über Zeitgeschichte, Erinnern für die Zukunft*, München 2011, S. 106f.

13 | Hierin ist m.E. vollauf Brian Barry (*Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*, Berkeley 1989, S. 163) zu folgen: Gerechtigkeit muss gerade unter Asymmetriebedingungen sich bewähren; rein symmetrische Gerechtigkeit ist keine.

logisch nachhaltigen Wirtschaften werden von der Warte qualitativer Freiheit unverkrampft respektiert: als theoriekonformes Engagement zugunsten der freiheitlichen Lebenschancen gegenwärtiger sowie zukünftiger Generationen.

Aber wird mit dieser Ausweitung der Verantwortungsbezüge die Freiheitsidee nicht verunklart oder überlastet? Von quantitativer Warte aus, d.h. unter der Zielvorgabe, ein Maximum an privaten Optionen zu erreichen, mag das so erscheinen. Die Theorie qualitativer Freiheit jedoch flirtet erst gar nicht mit der Fiktion unbegrenzter Freiräume. Sie hinterfragt individuelle Freizügigkeit stets darauf, inwiefern sie der Freiheit aller zuträglich ist.¹⁴ Belastungen und Grenzen, die diesem Zweck dienen, sind daher nicht (wie in quantitativer Logik) als ungeliebte, obschon unumgängliche Freiheitsbeschränkungen anzusehen. Sie sollten (in qualitativer Denkungsart) vielmehr als Formen allseitiger Freiheitsermöglichung bejaht werden: als Akte, durch die sich Freiheit selbst verpflichtet und einschränkt. Qualitativer Liberalismus begreift Verantwortungsforderungen nicht *per se* als *negative Begrenzungen*, sondern erwägt, inwiefern es sich dabei um *positive Bestimmungen* der Freiheit handeln könnte. Oft werden ja die jeweils aufgegebenen Optionen durch die so allein erst zu gewinnenden Lebenschancen – bisweilen auch quantitativ, jedenfalls aber qualitativ – aufgewogen. Das gilt vor allem im Hinblick auf die heute mehr denn je gefährdete Nachhaltigkeit freier Lebensverhältnisse.

Die qualitative Sichtweise erlaubt den intellektuellen wie institutionellen Bruch mit Stereotypen. Viel zu lange schon haben die Schemata des quantitativen Denkens die liberale Vorstellungskraft ausgedörrt und auf lebensferne bipolare Spektren (Freiheit *versus* Zwang; Individuum *versus* Staat, privat *versus* öffentlich etc.) festgelegt. Deren theoretische Dürftigkeit und praktisches Ungenügen liegen auf der Hand. Politik findet ja fast vollständig jenseits dieser Antipoden statt. Am liebsten enthält sie sich allem physischen Zwang, um ihre Ziele zu erreichen; allein schon, um nicht kurzfristig Zustimmung und darüber langfristig ihr Mandat zu verlieren. Die Politik ist gut beraten, sich einer feingestimmten Klaviatur verschiedenster Formen von Anerkennung und Ermunterung zu bedienen, damit die Bürger gerne tun, was im allgemeinen Interesse liegt. Erfolgreiche gesellschaftliche Mitwirkung bei politischen Vorhaben verdankt sich nur sehr selten Zwangsdrohungen. Eher erfolgt sie aufgrund der hohen Binde- und Motivationswirkung attraktiver Konzepte und Symbole. Entsprechend sollte der politische Liberalismus sich an der Suche nach stimulationsreichen Formen der Mitbestimmung und gesellschaftlichen

14 | Vgl. Glenn E. Tinder, *Liberty: Rethinking an Imperiled Ideal*, Grand Rapids, Michigan 2007.

Koordination beteiligen. Hierin liegt meines Erachtens eine riesige Aufgabe für eine zukünftige liberale Philosophie der Weltbürgergesellschaft.¹⁵

Die Mittel liberaler Politik sollen – so sahen wir vor allem bei Krause und Sen – ihren Zielen entsprechen, damit Freiheit, wo irgend möglich, durch Freiheit erreicht werde. Substantielle und prozedurale Freiheit gehören also unverbrüchlich zusammen. Jede Gesellschaft muss nicht nur selber darüber befinden, welchen Rechtsschutz, welche Lebenschancen, welche Unterstützung sie ihren Bürgern gewähren will. Auch muss sie autonom die *Verfahren* für solche Entscheidungen festlegen. Die Theorie qualitativer Freiheit fragt daher nicht, wie weite Ströme bisheriger Wirtschafts- und Politiktheorie, technokratisch: »Wer hat Recht?«, sondern demokratisch: »Wer hat das Recht zu entscheiden?« und damit natürlich auch: »Wer hat das Recht zu irren?«.

So führt der Auftrag der Idee qualitativer Freiheit, die Anliegen der individuellen wie der gesellschaftlichen Freiheiten so miteinander zu vermitteln, dass alle in Freiheit leben können, auf den Demokratiebegriff – und qualifiziert ihn sogleich. Schon Kant holte die Demokratie vom Thron eines *Selbstzwecks* und wies ihr einen funktionalen Rang zu: als *Mittel* zum Zweck des autonomen Lebens aller Weltbürger. Demokratie gewinnt ihre Souveränität daher vor allem aus ihren Aufgaben. Sie soll Verfahren liefern, mit denen aus Betroffenen Beteiligte werden. Nicht weniger, aber auch nicht mehr hat sie zu leisten als die gemeinsame Bearbeitung geteilter Probleme auf der Grundlage einer deliberativen Partizipation und politischen Repräsentation der Freiheit aller. Die Idee der qualitativen Freiheit verpflichtet uns daher nicht darauf, anderswo sogleich das parlamentarische System durchzudrücken. Sie dringt aber argumentativ auf eine faire Repräsentation (samt Minderheitenschutz) der Weltbürger überall; nicht zuletzt in ihren jeweiligen nationalen Gemeinwesen.

Dass dafür parlamentarische Systeme besonders geeignet erscheinen, überzeugt. Es handelt sich hierbei aber um eine Verfahrensfrage auf der *Begriffsebene*, nicht um eine inhaltliche Vorgabe auf der *Prinzipienebene*. Etliche Gemeinwesen, die vom angloamerikanischen Politik- und Gesellschaftsmodell abweichen, treten ja keineswegs *gegen* die Idee der Freiheit *an*, sondern *für* Freiheit *ein*, wenngleich in alternativen Formen. Es kann nicht darum gehen, in übereifrigem Freiheitsimperialismus und aus vermeintlich besserem Wissen um das wahre Wesen der Freiheit eine Suppe der »Liberalisierung« zu kochen, die alle anderen sodann auszulöffeln haben. Zu paternalistisch-liberalem Gouvernantentum müssen wahre Liberale Distanz wahren. Gegen den Pauschalliberalismus quantitativer Denkart lässt sich aus der Perspektive qualitativer Freiheit präzise erkennen und benennen, dass *Divergenz in der Praxis* nicht *Differenz im Prinzip* bedeuten muss. Im prozeduralen Politikmodell des

15 | Vgl. Christopher Gohl, »Beyond Strategy: Prozedurale Politik«, in: *Zeitschrift für Politikberatung*, 1, No. 2 (2008): 191-212.

qualitativen Liberalismus ist vielmehr vorgesehen, dass die jeweiligen Zivilgesellschaften selbst definieren, in welcher Form sie ihre politische Freiheit praktizieren wollen.

Im qualitativen Liberalismus endet also die amtliche Rede der Philosophie am Scharnier von *Idee* zu *Begriff*. Angesichts konkreter Freiheitsbegriffe sprechen *Philosophen* nur als *Bürger*: ohne definitive Sicherheiten sowie in stets überstimmbaren Voten. Politische Debatten sind nicht durch philosophische Lehrformeln zu ersetzen. Wir müssen uns alle an die Auslegung der Idee der qualitativen Freiheit machen – und das stets aufs Neue. Die akademische Philosophie darf dabei keinen Anspruch auf Sonderwissen erheben; sie drängt aber auf Mitsprache im gesellschaftlichen Dialog.¹⁶ Denn wo es darum geht, aus der Menge aller politisch legitimen Optionen einige gegenüber anderen auszuzeichnen, gibt nicht abstraktes Prinzipienwissen den Ausschlag, sondern konkrete Urteilskraft. Die Politik muss, um eine farbige Formulierung von Gerald Dworkin aufzugreifen, Argumente benützen, die nicht nur von Akademikern, sondern auch von theoretisch ungebildeten, aber praktisch erfahrenen »Bauern« (*farmers*) verstanden werden können.¹⁷

Beim politischen Dialog über die angemessenen Konturen der gesellschaftlich vermittelten Freiheit sprechen nicht nur Liberale und Libertäre miteinander; sondern die entsprechenden Argumente werden von allen nur denkbaren politischen und ideologischen Lagern aus geprüft. Somit wird liberalen Anliegen eine zusätzliche Begründungslast aufgenötigt; nämlich außerhalb ihres eigenen argumentativen Kanons zu überzeugen; und das ist gut so. Auf dem Forum der Politik findet schließlich kein herrschaftsfreier Diskurs um hehre Prinzipien statt, sondern ein interessengeleiteter Streit um profane Praxis.¹⁸ Die Freunde der Freiheit müssen daher ihre Vorhaben den Anhängern anderer Werte und Ideologien schmackhaft machen. Und dies wird nur gelingen, wenn sie den Leistungsbeitrag freiheitlicher Lebensformen für *andere* (konservative, sozialdemokratische, ökologische etc.) Wertvorstellungen verdeutlichen können. (Die von Amartya Sen vorangetriebene Diskussion über das Wechselverhältnis von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit gibt dafür ein instruktives Beispiel, siehe Kapitel 4.2). Schon von daher kann sich der politische Liberalismus der Frage nach mehr oder weniger sinnvoller Freiheit, höher- oder minderwertigen, mehr oder weniger nützlichen Freiheiten nicht verweigern. Deswegen sollten Liberale dieses Gespräch nicht im Namen quantitativer Freiheit verweigern, sondern solche Diskussionen unter dem Banner qualitativer Freiheit selbst führen.

16 | Vgl. Gerhardt, *Partizipation*. Siehe auch Pettit, *Republicanism*, S. 57, 59.

17 | Vgl. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, S. 17.

18 | Vgl. Michael Walzer, *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, New Haven, Connecticut 2007.

Wie auf der psychologisch-pädagogischen Ebene, so reift und gedeiht auch in der Politik Freiheit dadurch, dass sie selber Verantwortung übernimmt und von außen verantwortlich gemacht wird. Handlung und Haftung gehören zusammen – aus liberalen Gründen. Wenn die Gesellschaft beklagt, dass etwa seitens der Finanzindustrie >Gewinne privatisiert und Verluste sozialisiert werden, so müssen Liberale darin ihr eigenes Anliegen wiedererkennen: dass einzelne Individuen und Institutionen nicht die Chancen ihrer Aktionen internalisieren, deren Risiken aber externalisieren. An der Qualität ihres Beitrags zur universellen Freiheit findet persönliche wie organisationelle Freiheit den Maßstab ihrer Bewertung – und auch ihrer Begrenzung.

Die Idee der qualitativen Freiheit hat also ganz klar die Förderung besonders wertvoller und nachhaltiger Optionen zum Ziel. Sie wäre aber völlig missverstanden, glaubte man, dass darum die individuelle wie kollektive Auswahl allein auf solche Optionen verengt werden dürfe. Qualitativer Liberalismus weist daher einerseits die Ansicht des quantitativen Dogmas zurück, dass der Philosophie der Freiheit *alle* Optionen *gleichwertig* erscheinen müssen. Andererseits aber verwirft qualitative Freiheit auch den in manchen Metaphysiken und Religionen gepflegten Glauben, dass Freiheit sich *allein* in ganz bestimmten, zum Beispiel in besonders sittlichen Praktiken manifestiere. Qualitative Freiheit will *ermöglichen* und begünstigen, dass Personen und Gemeinwesen sich in verantwortlicher Freiheit um das Gemeinwohl kümmern; sie will dies jedoch nicht *erzwingen*. Freiheit ist zwar auf qualitativ wertvolle Güter und Aktivitäten ausgerichtet, gleichwohl übersteigt der Wert der Freiheit aber (wie insbesondere Kant, Krause und Sen uns lehrten) den Wert der Summe der von ihr realisierten Projekte.

Qualitativer Liberalismus betrachtet Freiheit daher weder (wie die Theorie quantitativer Freiheit) als *fertiges Sein* noch (wie manche metaphysische Doktrin und religiöse Dogmatik) als *festes Sollen*. In der Perspektive qualitativer Freiheit ist und bleibt Freiheit stets ein *flüssiges Werden*. Freiheit muss sich ausprobieren, scheitern und von neuem beginnen dürfen. Genauso wie ihr Sein, so ist auch ihr Sollen der aktiven Gestaltung und Fortbildung immer bedürftig. Freiheit lebt und überlebt nur in ihrem Vollzug. Was Freiheit soll, erfährt sie aus einer Reflexion auf sich selbst: Was uns als Freiheit gegeben und was uns für sie aufgegeben ist, kann nur in Freiheit identifiziert werden. Der Streit um die Freiheit und ihr wahres Verständnis muss deshalb gesellschaftlich geführt werden: im Dialog aller mit allen.

Auf der Grundlage der vorgestellten Ansätze kann als Fazit gezogen werden, dass quantitative und qualitative Freiheit keine gleichartigen, sondern hierarchisch-dialektische Konzepte darstellen. Obschon Theorien quantitativer Freiheit zumeist qualitative Überlegungen explizit zurückweisen, können sie ohne implizite Anleihe bei diesen nicht funktionieren. Ihre Rekonstruktion kommt deshalb ihrer Dekonstruktion – d.h. ihrer dialektischen Überführung

in die Kategorie der Qualität – gleich. Umgekehrt ist die Idee qualitativer Freiheit von vornherein auf die Integration des Quantitativen ausgerichtet. Qualitative Werten will quantitatives Messen sachgerecht und verhältnismäßig zum Einsatz bringen, nicht ersetzen. Qualitative Freiheit eliminiert quantitative Freiheit nicht; wohl aber deren Absolutsetzung. Während das quantitative Denken alle qualitativen Forderungen negiert und externalisiert, wird umgekehrt die quantitative Dimension vom qualitativen Ansatz affirmiert und integriert. Die Idee qualitativer Freiheit erweist sich damit als integrationsfähiger und genießt somit kategorialen Vorrang.

5.2 EINBLICK

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Liberalismuskritik erheblich vertieft und verbreitert. Daraus erwächst der praktizierten Liberalität in offenen Gesellschaften eine ernstzunehmende *Bedrohung*. Aufgrund derselben und wegen der zugleich fortbestehenden, ja im Zeitalter der Globalität noch verstärkten *Bedeutung* des Freiheitsideals sah ich mich zu dieser Untersuchung veranlasst. Dabei konnte ich natürlich nicht auf alle Strömungen der Kritik eingehen – etwa aus erkenntnistheoretischen Quellen (John Henry Newman, George Santayana) sowie aus theologischen (Karl Barth, Carl Schmitt), kommunitaristischen (Charles Taylor, Martin Walzer, Michael Sandel), ökologischen (Hans Jonas, Franz Josef Radermacher), kulturphilosophischen (Herbert Marcuse, Slavoy Zizek, Roger Scruton), postmodernen (Jean Baudrillard, George Bataille) und feministischen (Nancy Frase, Susan Moller Okin) Richtungen.¹⁹

Angesichts der Breite und Tiefe dieser Kritiken ist zweierlei herauszustellen. *Erstens*, dass diese Kritik hinsichtlich *quantitativ* ausgerichteter Freiheitstheorien oft durchaus zutrifft. Es ist wahr: Ein Liberalismus ohne qualitative Musikalität ist für viele Melodien der Lebenswelt taub und stampft stumpf einen banalen Rhythmus aus – zum Schaden nicht zuletzt der Freiheit selbst und ihrer differenzierten, inneren Harmonien. *Zweitens* gilt aber auch, dass jene Kritik weithin an einem *qualitativ* ausgerichteten Liberalismus vorbeigeht. Denn dieser widmet sich nicht erst und allein aus taktisch-pragmatischen, sondern bereits aus strategisch-prinzipiellen Gründen den Anliegen solcher Kritik. Beides möchte ich nun im Hinblick auf die gängigen Empfehlungen liberaler Denker für Wirtschaft und Politik erörtern und exemplarisch an den unterschiedlichen Menschenbildern verdeutlichen, die seitens der jeweiligen Freiheitstheorien verwendet werden. Dazu ziehe ich im Falle des quantitativen Denkens das in der Wirtschafts- wie auch der Politik- und Sozialtheorie so

19 | Vgl. hierzu bereits ausführlich: Ronald Beiner, *What's the Matter with Liberalism?*, Berkeley, California; London 1992.

verbreitete *homo oeconomicus*-Modell heran und betrachte umgekehrt für den qualitativ ausgerichteten Liberalismus die Konzeptionen der *conditio humana* und der Menschenwürde. Beide Ansätze führen, wie kaum überraschen dürfte, auf einen grundsätzlich verschiedenen Umgang mit unseren wirtschaftlichen und politischen Institutionen hin.

Bereits im Kapitel 4.2 zu Amartya Sen beschäftigten wir uns näher mit der dem *homo oeconomicus*-Modell zu Grunde liegenden Grundannahme eines stets rational nach einem Mehr an Optionen zur individuellen Präferenz Erfüllung strebenden Nutzenmaximierers. Noch immer verteidigen Teile der akademischen Ökonomik das *homo oeconomicus*-Theorem. Etwa mit dem Argument, dass dadurch nicht Realitäten beschrieben, sondern Modelle gebildet, keine Anwendungen eingeleitet, sondern allenfalls vorbereitet würden. Generalisieren, abstrahieren und vereinfachen müsse die Wissenschaft schließlich immer. In diesem Sinne liefere das Theorem doch ein hilfreiches Mittel, um strenge Wissenschaft zu betreiben und gute Vorhersagen zu treffen. Wo also läge das Problem?

Zusehends wird aber seitens der Sozialpsychologie, der *behavioral economics* und der Neuro-Ökonomik hinterfragt, ob das Modell überhaupt brauchbare Vorhersagen liefert.²⁰ Verhaltensbeobachtungen, Entscheidungstests sowie zahlreiche anthropologische, psychologische, evolutions- und neuro-ökonomische Studien zeigen übereinstimmend: Reale Menschen handeln nur selten dem Modell gemäß.²¹ Sie führen ihre Unternehmen nach davon abweichenden Kriterien, erwarten und honorieren modellwidriges Verhalten sowie investieren aufgrund alternativer Zielsetzungen. Tatsächliches ökonomisches Verhalten weist eher die Merkmale von »bounded rationality«,²² »bounded willpower«²³ und »bounded self-interest«²⁴ auf. Sozialforscher beschreiben heute die Menschen nicht als reine Vorteilsrechner, sondern als Personen, die sich um ihre Mitwelt, Umwelt und Nachwelt sorgen, an moralischem Verhalten starkes Interesse haben und dafür, wie fMRI-Scans der Belohnungszentren im Gehirn hübsch bunt illustrieren, sogar gerne (!) Opfer bringen.²⁵

20 | Vgl. Jennifer Arlen und Eric L. Talley, *Experimental Law and Economics*, Cheltenham, United Kingdom; Northampton, Massachusetts 2008.

21 | Vgl. Daniel McFadden, »Free Markets and Fettered Consumers«, in: *The American Economic Review*, 96, No. 1 (2006): 3-29.

22 | Vgl. Herbert A. Simon, *Models of Thought*, New Haven, Connecticut 1979.

23 | Vgl. Richard H. Thaler, *Quasi Rational Economics*, New York 1991; Thomas C. Schelling, *Choice and Consequence*, Cambridge, Massachusetts 1984.

24 | Vgl. Christine Jolls, Cass R. Sunstein und Richard Thaler, »A Behavioral Approach to Law and Economics«, in: *Stanford Law Review*, 50, No. 5 (1998): 1471-1550.

25 | Vgl. Ernst Fehr und Antonio Rangel, »Neuroeconomic Foundations of Economic Choice—Recent Advances«, in: *The Journal of Economic Perspectives*, 25, No. 4 (2011): 3-30.

Das *homo oeconomicus*-Modell reduziert menschliches Verhalten also so weit, dass es die Probe aufs prognostische Exempel nicht mehr besteht. Gleichwohl ist es noch immer fester Bestandteil der Wirtschaftspädagogik. Moralisches Verhalten und soziale Emotionen seien keine triftigen Einwände dagegen, heißt es von seinen Befürwortern: Sie ließen sich als *Ausnahmen zur Regel* des selbstinteressierten Verstandes ansehen und dann leichthin als modifizierende *Variablen* mit dem rationalen Selbstinteresse als fortgeltender *Konstante* verrechnen. Die Datenlage legt jedoch das genaue Gegenteil nahe: *Grundsätzlich* scheint menschliches Verhalten sozial eingebettet und moralisch grundiert; *ausnahmsweise* jedoch wird auch atomistisch-egoistisch agiert. (Nebenbei bemerkt: So hatte es auch die vormoderne Wirtschaftsphilosophie von Platon bis einschließlich Adam Smith stets gesehen²⁶).

Egal, sagen einige Apologeten: Weder auf Beschreibung noch auf Prognose kommt es an! Auch wenn das Modell weder erklärt, was gestern war, noch vorhersieht, was morgen kommt, könne es doch anraten, was heute zu tun sei. Die Logik des Eigennutzes erlaube es, Schlupflöcher unserer legalen wie sozialen Belohnungs- und Sanktionsinstitutionen zu finden. Aufgrund von Wettbewerbsdruck würden diese Schlupflöcher zunächst einige, bald aber immer mehr Personen ausnutzen, bis zuletzt nur noch der Ehrliche der Dumme ist, der sich das versagt. Zuletzt brechen dann unsere gesellschaftlichen Institutionen aufgrund fortschreitender Unterhöhlung ein. Das *homo oeconomicus*-Modell fungiere daher als nützliche *Sonde* für eben solche Einbruchstellen im Sozialgefüge und als Frühwarnsystem gegen Systemmissbrauch.²⁷

Das mag bisweilen klappen. Doch Vorsicht: Dies Erkenntniswerkzeug verhält sich keineswegs passiv wie eine observierende *Sonde*, sondern vielmehr aktiv wie eine aggressive *Säure*. Säuren legen im Laborversuch zwar verlässlich die jeweils gesuchten anorganischen Strukturen frei, aber nur indem sie alles sonstige Gewebe wegätzen. Ähnlich zersetzt das *homo oeconomicus*-Modell ihm ungleiche Menschenbilder, zum Beispiel in Form ethischer Maßstäbe und Werte. Schon seit längerem gibt es zahlreiche alarmierende Befunde, dass wirtschaftswissenschaftlich ausgebildete Studierende eine geringere Moralkompetenz aufweisen als andere.²⁸ Zunächst einmal beurteilen sie die Erfolgchancen für moralisches Verhalten geringer und neigen stärker zu materiellen und hedonistischen Zielen als Absolventen anderer Fächer. Das wirkt sich auch in ihrem Verhalten aus. Zum Beispiel erlauben solche Studierenden sich mehr »free-riding«, sind seltener bereit zu teilen, übervorteilen andere eher,

26 | Vgl. Hühn und Dierksmeier, *Will the Real A. Smith Please Stand Up!*

27 | Vgl. Karl Blome-Drees Franz Homann, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992.

28 | Einen exzellenten Überblick über die diesbezüglichen Studien liefert Juan Elegido, *Business Education and Erosion of Character*, 2009.

schummeln mehr bei Tests. Auch zeigt sich bei ihnen später im Berufsleben öfter opportunistisches bis hin zu regelverletzendem Verhalten: Sie tendieren etwa eher dazu, Sicherheits- und Gesundheitsstandards zu umgehen, Bestechungen zu akzeptieren usw. Umgekehrt findet sich bei ihnen eine geringere Bereitschaft, in öffentliche Güter zu investieren oder sich philanthropisch zu betätigen.²⁹

Studierende der Wirtschaftswissenschaften weichen also *theoretisch* in ihrem Menschenbild und *praktisch* in ihrem Verhalten von ihren Kommilitonen aus anderen Fächern ab. Sind sie zuvor schon der Moral weniger zugeneigt und schreiben sich deshalb in ökonomische Kurse ein (Selbstselektionseffekt) oder macht die ökonomische Lehre sie erst der Moral abspenstig (Indoktrinationseffekt)? Die dazu erhobenen empirischen Daten zeigen zwar einen kleinen Selbstselektionseffekt auf; zu einem weit größeren Maße aber lassen sich jene Testergebnisse auf Indoktrination im Studium zurückführen.³⁰ Was sagt uns das? Zum einen, dass das Wirtschaftsstudium praxiswirksam ist; zum anderen: in einer kaum wünschenswerten – und auch von den wirtschaftswissenschaftlichen Hochschullehrern selbst nicht gewünschten – Weise:³¹ Studierende ökonomischer Fächer urteilen skeptischer und verhalten sich zynischer.

29 | Vgl. Gerald Marwell und Ruth E. Ames, »Economists Free Ride, Does Anyone Else? Experiments on the Provision of Public Goods, IV«, in: *Journal of Public Economics*, 15, No. 3 (1981): 295-310; John R. Carter und Michael D. Irons, »Are Economists Different, and If So, Why?«, in: *The Journal of Economic Perspectives*, 5, No. 2 (1991): 171-177; Robert H. Frank, Thomas Gilovich und Dennis T. Regan, »Does Studying Economics Inhibit Cooperation?«, in: *The Journal of Economic Perspectives*, 7, No. 2 (1993): 159-171; Charles Bram Cadsby und Elizabeth Maynes, »Choosing between a Socially Efficient and Free-riding Equilibrium: Nurses Versus Economics and Business Students«, in: *Journal of Economic Behavior & Organization*, 37, No. 2 (1998): 183-192; Bruno S. Frey und Stephan Meier, »Are Political Economists Selfish and Indoctrinated? Evidence from a Natural Experiment«, in: *Economic Inquiry*, 41, No. 3 (2003): 448-462; Ariel Rubinstein, »A Sceptic's Comment on the Study of Economics«, in: *The Economic Journal*, 116, No. 510 (2006): C1-C9; Donald L. McCabe, Kenneth D. Butterfield und Linda Klebe Treviño, »Academic Dishonesty in Graduate Business Programs: Prevalence, Causes, and Proposed Action«, in: *Academy of Management Learning & Education*, 5, No. 3 (2006): 294-305.

30 | Vgl. Neil Gandal et al., »Personal Value Priorities of Economists«, in: *Human Relations*, 58, No. 10 (2005): 1227-1252; Sumantra Ghoshal, »Bad Management Theories Are Destroying Good Management Practices«, in: *Academy of Management Learning & Education*, (4/2005): 75-91.

31 | Vgl. Dirk C. Moosmayer, *Die Intention betriebswirtschaftlicher Hochschullehrer zur Beeinflussung von Werten: Konzeptionelle Entwicklung und globale empirische Überprüfung*, Frankfurt a.M. 2013.

Mit der kalten Rationalität des Eigennutzes nicht konform gehende Einstellungen werden von der vorherrschenden Wirtschaftspädagogik also geschwächt. Die Durchsetzung einer moralisch, sozial und ökologisch verantwortlichen Wirtschaftstheorie und einer auf ihr basierenden humanen Wirtschaftspraxis wird so erschwert.³²

Ein wichtiger Grund dafür liegt meines Erachtens in der quantitativen Denkungsart der *homo oeconomicus*-Anthropologie. Warum? Zwischen Moralphilosophen und Moralphysikologen herrscht Konsens, dass *Selbstbilder* die *Selbstwirksamkeit* beeinflussen.³³ Menschen, die sich frei und imstande glauben, moralisch zu handeln, gelingt es eher, als denen, die an ihren Gestaltungsmöglichkeiten zweifeln.³⁴ Anders sieht es aus, wo man eben diese Freiheit zufolge von Annahmen modelliert, die dem (in seiner extremen Reduziertheit zwar höchst weltfremden, aber dafür besonders mathematiktauglichen) *homo oeconomicus*-Theorem entstammen; wie etwa in der für Managementlehre nach wie vor tonangebenden *principal/agent-theory*.³⁵ Studierende werden so dazu verführt, auch außerhalb jener Modellwelten damit zu rechnen, dass sich Menschen modellgetreu (d.h. opportunistisch) verhalten.³⁶ Wenn man aber im »Agenten« einen durch und durch eigennützigem, allein finanziell motivierbaren, ansonsten aber unwilligen Vertragspartner des »Prinzipals« erkennt, was dann? Führen nicht die von solcher Theorie aus gefolgerten und geforderten Sanktionsmaßnahmen (im Unternehmen: totale Überwachung, Konditionierung, Incentivierung etc. und außerhalb: strenge Disziplinierung durch Quartalsberichterstattung gegenüber den Finanzmärkten) geradewegs in eine Abwärtsspirale? Verstärken und bewirken sie also das vorausgesetzte oppor-

32 | Vgl. Henry Mintzberg, *Managers not MBAs: A Hard Look at the Soft Practice of Managing and Management Development*, San Francisco 2004; Henry Mintzberg, Robert Simons und Kunal Basu, »Beyond Selfishness«, in: *MIT Sloan Management Review*, 44, No. 1 (2002): 67-74; Ghoshal, *Bad Management Theories Are Destroying Good Management Practices*.

33 | Vgl. John Dewey, *Democracy and Education: Freedom and Culture*, Denver 2009 (Originalausgabe: 1939).

34 | Vgl. Dierksmeier, *The Freedom-Responsibility Nexus in Management Philosophy*; sowie Michael von Grundherr, »Kompetenz, Selbstwirksamkeitserwartung und die Rolle von Vorbildern in der Ordnungsethik«, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 15, No. 3 (2014).

35 | Vgl. Michael C. Jensen und William H. Meckling, »Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure«, in: *Journal of Financial Economics*, 3, No. 4 (1976): 305-360.

36 | Vgl. Arne Manzeschke, Veronika Drews-Galle und Marburger Arbeitskreis Theologische Wirtschafts- und Technikethik, *Sei ökonomisch! Prägende Menschenbilder zwischen Modellbildung und Wirkmächtigkeit*, Berlin 2010.

tunistische Verhalten in der Praxis?³⁷ Genau das zeigt sich empirisch;³⁸ was übrigens den Vater der *principal/agent-theory*, Michael Jensen, dazu bewogen hat, sich – anders, leider, als das Gros seiner Zunft – von seinem eigenen Modell zu verabschieden und nun umgekehrt alle seine pädagogische Energie auf Theorien der *Integrity* und der *Authenticity* zu richten.³⁹

Auch die Gesellschaft insgesamt nimmt Kollateralschaden, wo immer der *homo oeconomicus* als Musterbild ökonomischer Rationalität angesehen wird und sich der Geist des Modells in eine Anleitung (oder Entschuldigung) für eigennütziges Verhalten übersetzt.⁴⁰ Wenn man nämlich den realen Menschen mit dem fiktiven *homo oeconomicus* ersetzt und diesen sich dann in imaginierten perfekten Märkten – also: unter *Ausschluss* aller Machtasymmetrien, Zugangshindernisse und Pfadabhängigkeiten, aber unter *Einschluss* vollständiger, kostenloser Information – austoben lässt, folgt als Imperativ höchster Effizienz: Wo jeder für sich selbst sorgt, ist für alle gesorgt. Im Planspiel des ökonomischen Geistes mag das angehen; außerhalb desselben aber produziert solches Denken traurige Zyniker *en masse*. Der Ehrliche, aus Angst der Dumme zu sein, begeht »präventive Defektion«, wie das in der Sprache der Spieltheoretiker heißt.⁴¹ Er bricht also, noch bevor es die anderen – eventuell – tun, mit den Geboten der Anständigkeit lieber selbst. Damit aber erzeugt er einen Anlass für andere, es ihm nach- und gleichzutun. So schlägt die durch zweifelhafte Theorie erzeugte Einbildung in eine Praxis um, als deren unzweifelhafte Abbildung die Theorie sich dann ausgibt – und verkündet: Um in der Welt nicht unterzugehen, müsse man sich eigennützig benehmen. *Quod erat demonstrandum?*

Jedoch Erfahrung folgt Beobachtung, und diese orientiert sich, bewusst oder unbewusst, gewollt oder nicht, an theoretischen Modellen. Es gibt keine Praxis ohne Theorie, weil Wirklichkeit nicht außerhalb von mentalen Modellen wahrgenommen wird. Wer im Leben nicht von selbstgemachten Gespinn-

37 | Vgl. Chris Argyris, *Increasing Leadership Effectiveness*, Malabar, Fla. 1984 (Originalausgabe: 1976).

38 | Zum Einfluß der Finanzmärkte auf Entscheidungsprozesse im Unternehmen vgl. John R. Graham, Campbell R. Harvey und Shiva Rajgopal, »The Economic Implications of Corporate Financial Reporting«, in: *Journal of Accounting and Economics*, 40, No. 1-3 (2005): 3-73.

39 | Ein besonders eindrücklicher Text hierzu ist das »Working Paper« von Werner Erhard, Michael C. Jensen, and Kari L. Granger: *Creating Leaders: An Ontological Model*, (2010): <http://hbswk.hbs.edu/item/6570.html>.

40 | Vgl. Wolfgang Amann et al. (Hg.), *Business Schools under Fire: Humanistic Management Education as the Way Forward*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2011.

41 | Vgl. K. Sridhar Moorthy, »Using Game Theory to Model Competition«, in: *Journal of Marketing Research*, 22, No. 3 (1985): 262-282.

ten gefoppt werden will, muss seinen persönlichen Anteil am eigenen Weltbild und an den Konstruktionen begreifen lernen, von denen er sich im Leben leiten lässt. Das gilt auch und gerade für das Wirtschaften. Die bisherige, ganz aufs quantitative Maximieren fokussierte Wirtschafts- und Sozialanthropologie sieht aber ihren Gegenstand – das Transaktionsverhalten des Menschen – durch eine grob verzerrte Linse, die unausgesetzt schiefe Bilder liefert. Wer dies nicht berücksichtigt, verwechselt das Spiegelkabinett seiner Projektionen mit der Welt. Und sofern Menschen sich an verzerrten Modellen ausrichten, übersetzen sich die theoretischen Mängel der Modellwelt in praktische Defizite im Leben.

Eine falsche, jedoch für wahr befundene Theorie verleitet dazu, systematisch an der Realität vorbei zu handeln. Dazu gehört etwa der weit verbreitete und handlungswirksame Glaube, man habe Egoismus ganz klar als realistisches Faktum hinzunehmen, müsse Altruismus aber als idealistische Fiktion ansehen. Doch das ist eine optische Täuschung. Eigen- wie Fremdinteressen sind beides: Werte genauso wie Fakten; normativ ungleich zu bewerten, empirisch ungleich verteilt; sicherlich. Aber ihre Differenz liegt nicht darin, dass Eigennutz in der Welt des Seins haust, die *per definitionem* der Nächstenliebe verschlossen wäre. Man ist keineswegs umso realistischer je eigennütziger man denkt und handelt, sondern man fällt solcherart nur ein – bestreitbares – Werturteil!

Das *homo oeconomicus*-Modell ähnelt insofern einem falsch eingehakten, aber durchgehend zugezogenen Reißverschluss. Vorübergehend suggeriert es Geschlossenheit, bevor es unter dem Druck realer Verhältnisse aufplatzt. Zwar verfolgen wir privaten Nutzen *nicht nur* in Formen eines moralisch richtigen Handelns, wohl aber öfters; und bisweilen sogar zum eigenen Nachteil.⁴² Das Gute wird keineswegs – wie von Vertretern des *homo oeconomicus*-Modells gerne suggeriert⁴³ – nur durch seine Vorteile *für uns*, sondern bisweilen auch *an sich* angestrebt. Auch und gerade dem muss eine für ökonomische und politische Belange zu operationalisierende Anthropologie Rechnung tragen. Ansonsten ist sie Ideologie, nicht Wissenschaft; schafft nicht Wissen, sondern verbreitet Illusionen.

Die konventionelle Ökonomik suggeriert so etwa, man könne beim Mitmenschen (Kunden, Mitarbeiter, Stakeholder etc.) auf kein Interesse an Moral setzen oder nur dann, wenn dies einen unmittelbaren finanziellen Vorteil einträgt. Dieser theoretische Ansatz verdeckt wichtige Chancen für erfolgreiches

42 | Vgl. Zak, *Neuroeconomics*; sowie Killingback und Studer, *Spatial Ultimatum Games*.

43 | Vgl. Gary S. Becker, *Economic Theory*, New Brunswick, New Jersey 2007 (Originalausgabe: 1971); Gary S. Becker, *Accounting for Tastes*; sowie Gary S. Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Chicago 1993 (Originalausgabe: 1964).

Handeln jenseits eigennützigter Kalküle. Das ist nicht nur akademisch betrüblich, sondern auch wirtschaftlich unprofitabel. Ungesehene Chancen bleiben ungenutzt. Ein *business case*, der aufgrund des *homo oeconomicus*-Modells übersehen wird, kann auch nicht positiv zu Buche schlagen.⁴⁴ Das gilt namentlich für die derzeit vielleicht spannendsten Vertreter innovativen Wirtschaftens: die *Social Entrepreneurs*, die sich strategisch von moralischen Werten leiten lassen,⁴⁵ und ihre Zwillingsbrüder in konventionellen Firmen, die *Social Intrapreneurs*.⁴⁶ Beide Gruppen richten ja nicht nur bestimmte Bereiche ihrer Unternehmenspolitik, sondern ihre gesamten Geschäftsmodelle ökologisch, sozial und/oder moralisch aus – und verdienen *damit* im doppelten Sinne des Wortes »gutes Geld« und erhalten *deswegen* Zugang zu nachhaltigkeitsorientiertem Finanzkapital.⁴⁷ Was in diesen Innovatoren gelingt, steht im Prinzip allen offen: *Wirklichkeit beweist Möglichkeit*. Dass Prinzipien zu Profiten führen können, dass also Wirtschaften zum Wohle der natürlichen wie kulturellen Mitwelt durchaus profitabel sein kann, zeigen daher auch etliche »case studies« von konventionellen Firmen und zwar von überall aus der Welt und aus jeglichen Industrien wie Wirtschaftssektoren.⁴⁸

Deswegen schon sollten moralische Themen von der ökonomischen Theorie aus- und nicht abgewiesen werden, ins Zentrum der Forschung gerückt, anstatt an den Rand der Lehrpläne gedrängt werden. Anstatt mit dem *homo oeconomicus*-Modell unausgesetzt die Wirklichkeit zu verfehlen, bestünde eine tauglichere Alternative darin, die tatsächliche *conditio humana oeconomica* zu analysieren. Realismus schafft Relevanz! Wir haben das Wesen des Menschen von den Welten her zu rekonstruieren, in und mit denen er lebt: Religion, Wis-

44 | Vgl. Dierksmeier, *The Freedom–Responsibility Nexus in Management Philosophy*.

45 | Vgl. André Habisch, »Gesellschaftliches Unternehmertum – Blinder Fleck wirtschafts- und sozialwissenschaftlicher Gemeinwohltheorien«, in: Helga Hackenberg und Stefan Empter (Hg.), *Social Entrepreneurship – Social Business: Für die Gesellschaft unternehmen*, Wiesbaden 2011; John Elkington und Pamela Hartigan, *The Power of Unreasonable People: How Social Entrepreneurs Create Markets that Change the World*, Boston, Massachusetts 2008.

46 | Vgl. Ronald Venn und Nicola Berg, »Building Competitive Advantage through Social Intrapreneurship«, in: *South Asian Journal of Global Business Research*, 2, No. 1 (2013): 104-127; Walter Baets und Erna Baets-Oldenboom, *Rethinking Growth: Social Intrapreneurship for Sustainable Performance*, Basingstoke 2009; David Grayson, Heiko Spitzbeck et al., *Social Intrapreneurism and All That Jazz*, Sheffield 2014.

47 | Vgl. Heiko Spitzbeck, Michael Pirson und Claus Dierksmeier, *Banking with Integrity: The Winners of the Financial Crisis?*, Houndsmills, Basingstoke Hampshire; New York 2011.

48 | Vgl. Ernst von Kimakowitz et al. (Hg.), *Humanistic Management in Practice*, New York 2010.

senschaft, Kunst, Moral etc.⁴⁹ – Was der Mensch ist, wird sichtbar in dem, was er schafft und schöpft.⁵⁰ Das moralische Sollen hat sein Sein in unseren Strebungen und spiegelt sich in unseren Sitten, Religionen, Kodizes, Gewohnheiten und Gebräuchen. Daher sieht eine unverkürzte Lehre vom Menschen auch auf symbolische Welten. Sie begreift, dass ideelle, spirituelle und metaphysische Bauten ebenfalls zum Menschsein und zur Behausung seines Daseins gehören. Eine langfristig erfolgreiche Firmenstrategie lässt sich folglich am besten von einem alle menschlichen Antriebskräfte umfassenden und darum auch ethisch informierten Menschenbild aufbauen.

Ökonomische Wertschöpfung erwächst nicht zuletzt aus menschlicher Wertschätzung und moralischer Wertbindung. So selbstverständlich das in den Augen etlicher Praktiker klingt, so unselbstverständlich ist es noch immer für viele ökonomisch ge- oder verbildete Akademiker. Denn noch bis vor wenigen Jahren legte man die *haute couture* der Wirtschaftsethik ganz und gar für den engen Laufsteg des *homo oeconomicus* aus. So kam es zu den äußerst schmal zugeschnittenen Korsetttagen des *Compliance Management* und einer mühsam zwischen Zuckerbrot und Peitsche eingezwängten *Corporate Social Responsibility*-Lehre. Dass etliche Unternehmer diese ihnen jegliche Bewegungsfreiheit beschneidenden Kostüme nur allzu gerne wieder loswerden wollen, wer will es ihnen verargen? Dass der praktische Erfolg dieser Programme oft ausblieb, wen wundert's?

Langsam, aber sicher ändert sich das vorherrschende Schnittmuster und erlaubt den Firmen mehr moralische Bewegungsfreiheit. Die quantitative Schere im Kopf weicht endlich einer lockereren Fadenführung, die das Einweben vom Kunden qualitativ gewünschter Muster ermöglicht. Die aktuelle Mode der Unternehmensethik stimmt sich derzeit auf eine prozedurale Designgestaltung ein, welche eher dem Muster qualitativer Freiheit entspricht.

Kunden und die Öffentlichkeit erwarten zunehmend von der Wirtschaft ein Verhalten, das zu einem *race to the top* führen kann;⁵¹ vor allem, wenn dabei NGOs (*non-governmental organizations*) als kompetente intermediäre Sachwalter mitwirken.⁵² In den vergangenen Jahren wurde durch sektor-spezifische Programme (wie der *Kimberly Process* in der Diamantenbranche oder *EITI* in der Abbauwirtschaft), durch industrieübergreifend operierende Institutionen

49 | Vgl. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven 1953; Donald Phillip Verene, *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, Evanston, Ill. 2011.

50 | Vgl. Helmuth Plessner, *Conditio humana*, Frankfurt a.M. 1983.

51 | Vgl. Sebastiaan Princen, »Trading up in the Transatlantic Relationship«, in: *Journal of Public Policy*, 24, No. 1 (2004): 127-144.

52 | Vgl. Shaomin Li et al., »Corporate social responsibility in emerging markets«, in: *Management International Review*, 50, No. 5 (2010): 635-654.

(zum Beispiel *Transparency International* und den *WWF*) sowie durch universal ausgerichtete Institutionen (*UN Global Compact*) mit den Mitteln weicher Sanktionen (organisierte Öffentlichkeit, Reputationsschäden, Kooperationsverweigerung) trotz mangelnder rechtlicher Sanktionen auf globaler Ebene viel erreicht.⁵³ Ähnliche Steuerungswirkungen entfalten ethisch ausgerichtete Finanzspritzen seitens sowohl privater Geldgeber (vom *Socially Responsibly Investing* über das *Impact Investing* hin zur *Venture Philanthropy*) als auch nationaler wie internationaler öffentlicher Institutionen (wie etwa der *Government Pension Fund of Norway* und die *Weltbank*).

An zahlreichen auf soziale, moralische sowie ökologische Nachhaltigkeit setzenden Firmen lässt sich gut ablesen, dass Unternehmen zusehends mit differenzierteren Erfolgskriterien arbeiten. Immer öfter wird Erfolg bereits im Sinne einer auf die Harmonisierung sozialer, ökologischer und finanzieller Interessen (*people, planet, profit*) ausgerichteten *triple bottom line* definiert.⁵⁴ Auch gibt Anlass zur Hoffnung, dass in Managerkreisen Begriffe wie »network governance« und »stakeholder management«⁵⁵ hoffähiger werden. Das ist qualitative Freiheit in Anwendung: Mitregieren lässt ihr Netzwerk nur eine Firma, die genau darin keinen Freiheitsverlust, sondern einen Freiheitsgewinn versteht. Und ein *Stakeholder-Dialogue* lässt sich nur produktiv führen, wenn man nicht stets schon zu wissen glaubt, worauf die Anliegen des Gegenübers hinauslaufen. Im Gegensatz zum fiktiven *homo oeconomicus* kann man reale Mitmenschen nicht algorithmisieren. Man hat mit ihnen in einen *offenen* Dialog zu treten und seine Stakeholder, sollen sie sich nicht als Opfer einer

53 | So hat beispielsweise in den letzten Jahren das Wirken von *Transparency International* die internationale Dominanz von Bestechung als eines akzeptablen Mittels der Geschäftsanbahnung gebrochen. Basierend auf mustergültiger Datenrecherche bietet *Transparency International* verlässlich Aufklärung über nationale Korruptionsniveaus an. Diese Information wird sowohl von öffentlichen wie privaten Geldgebern für Investitionsentscheidungen genutzt und schafft so Anreize zur ökonomischen Redlichkeit. Vgl. Michel van Hulst (Hg.), *Transparency International*, Leiden 2009. Zur Arbeit des *Global Compact* siehe Klaus M. Leisinger, Aron Cramer und Faris Natour, »Making Sense of the United Nations Global Compact Human Rights Principles«, in: Andreas Rasche und Georg Kell (Hg.), *The United Nations Global Compact: Achievements, Trends and Challenges*, Cambridge; New York 2010.

54 | Vgl. Klaus M. Leisinger, »Capitalism with a Human Face«, in: *Journal of Corporate Citizenship*, No. 28 (2007): 113-132.

55 | Vgl. R. Edward Freeman, »The Stakeholder Approach Revisited«, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 5, No. 3 (2004): 228-241.

PR-Kampagne vorkommen, wo möglich auch an der strategischen Unternehmensausrichtung zu *beteiligen*.⁵⁶

Ich breche diese wirtschaftsethische Modenschau hier ab: Die Geschäftsmodelle von *Social Entrepreneurs* und *Social Intrapreneurs* zeigen jedenfalls klar auf, dass Theorien irren, die, orientiert an den Prämissen des *homo oeconomicus*-Modells und quantitativer Freiheit, ethisches Wirtschaften für unrentabel ausgeben. In der Praxis muss ein Unternehmen keinesfalls wählen zwischen der Pest eines relativistischen »anything goes« und der Cholera einer Verhandlungslogik, die nur auf Eigennutzmaximierung abstellt. Beide Zugänge erlauben ja, bestenfalls, kooperative Untergleichgewichte und führen, schlimmstenfalls, zur Erosion der sozialen, kulturellen wie natürlichen Grundlagen der wirtschaftlichen Kollaboration. Darum ist schon seit jeher die Verbindung von Ethik und Erfolg das tagtägliche Brot vieler, insbesondere mittelständischer Firmen sowie Familienunternehmer und keineswegs nur eine Sache des *Social Business*-Sektors. Geschäftsmodelle, die Gewissen mit Gewinn aussöhnen, gibt es zuhauf; in der Real- wie in der Finanzökonomie.⁵⁷ Deren Gelingen zu erklären und aufzuzeigen, warum es bisweilen sogar konventionellen *business models* überlegen ist, also zu unterrichten, warum und wie »anständig wirtschaften«⁵⁸ funktioniert, das sollte zum Ziel der Wirtschaftspädagogik werden.

Einzulösen vermag diese Vorgabe allerdings erst eine Managementtheorie, die den realen Menschen zum Zentrum der ökonomischen Lehre erhebt. Die Ökonomik muss endlich den moralischen Potentialen innerhalb der Theorie denselben Status einräumen, den sie in der Praxis haben, da sie handlungs- und preiswirksam sind. Moral senkt Konflikt- und Transaktionskosten, verhilft Firmen zu freiwilliger, unvergoltener Unterstützung seitens ihrer Stakeholder und inspiriert Unternehmen zu strategischer Innovation. Die wirtschaftswissenschaftliche Ausbildung darf nicht länger die tatsächlichen Frei- und Spielräume des Managements unsichtbar machen, welche eine strategisch ausgerichtete *Corporate (Social) Responsibility* ermöglichen. Man kann schließlich nicht gestalten, was man nicht sieht. Erst wenn die Idee der Freiheit die Grundlage der Ökonomik ausmacht, wird Verantwortung als natürliches Korrelat ökonomischen Handelns verständlich, anstatt als lästiger »side constraint« desselben zu erscheinen.⁵⁹ Wir dürfen daher nicht länger Generationen von Ökonomen ausbilden, die über das stete Anblicken theoretischer Fiktionen

56 | Vgl. Jon Burchell und Joanne Cook, »Stakeholder Dialogue and Organisational Learning: Changing Relationships between Companies and NGOs«, in: *Business Ethics: A European Review*, 17, No. 1 (2008): 35-46.

57 | Vgl. Heiko Spitzack, Michael Pirson und Claus Dierksmeier, *Banking with Integrity*.

58 | Vgl. Hans Küng, *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, München 2010.

59 | Vgl. Dierksmeier und Pirson, *Modern Corporation*.

ihre Augen für die praktisch nötigen Einblicke in die Realität moralisch, sozial und nachhaltigen Wirtschaftens verderben.⁶⁰ In den wirtschaftswissenschaftlichen Curricula muss umgestellt werden von der Modellierung toter, mechanistischer Produktionsfaktoren auf das Grundprinzip überhaupt allen Wirtschaftens: das lebendige, freie menschliche Handeln. Statt mechanistischer Ökonomik brauchen wir *humanistic management*.⁶¹

Was auf der betriebswirtschaftlichen Ebene recht ist, sollte auch auf der volkswirtschaftlichen billig sein. Zwar mag für einen *homo oeconomicus* eine quantitative Steigerung des Bruttoinlandsprodukts das rationale Ziel aller Wirtschaftspolitik darstellen, für Menschen aus Fleisch und Blut ist es das noch lange nicht. Sie können und müssen qualitativ abwägen, ob ihnen mehr und mehr Produktion und Konsum tatsächlich zu einem freieren und würdigeren Leben verhelfen.⁶² Darum ist es zu begrüßen, dass man nunmehr in der makroökonomischen Debatte zusehends von eindimensional-quantitativen Standards wie dem Bruttoinlandsprodukt abrückt und sich anhand einer Fülle von alternativen Parametern zu orientieren sucht.⁶³ Die bislang tonangebende, quantitative Konzeption ökonomischer Freiheit (namentlich der *Chicago School of Economics*) weicht allmählich einer qualitativ an den sozialen, moralischen

60 | Vgl. Dierksmeier, *The Freedom-Responsibility Nexus in Management Philosophy*.

61 | Zur Geschichte und Theorie von »humanistic management« sowie zu einschlägigen Publikationen zum Thema siehe <http://humanisticmanagement.org/>.

62 | Vgl. Domènec Melé und Claus Dierksmeier (Hg.), *Human Development in Business: Values and Humanistic Management in the Encyclical Caritas in Veritate*, New York 2012.

63 | Hier eine kleine Auswahl solcher Maßstäbe (samt der sie administrierenden Institutionen in Klammern): Human Development Index (The United Nations Development Programme), The Global Gender Gap Report (The World Economic Forum), The Index of Social Health (Fordham University), American Human Development Report (The Social Science Research Council), The Calvert-Henderson Quality of Life Index; Child Development Index (Save the Children), The Child and Youth Wealth-Being Report (The Foundation for Child Development), State of the World Population Report (United Nation's Population Fund) System of National Accounts (The United Nations), The Civic Health Index (The National Council on Citizenship), Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress Counting on Care Work (University of Massachusetts), The Gender Equity and Quality of Life Report (The Center for Partnership Studies), Genuine Progress Indicator (Redefining Progress), Levy Institute Measure of Economic Well-Being (Bard College), Missing Dimensions of Poverty Data (Oxford Poverty and Human Development Initiative), National Accounts of Well-being (The New Economics Foundation), Organisation for Economic Co-operation and Development Index of Statistical Variables Real Wealth Indicators (The Center for Partnership Studies), The (Un) Happy Planet Index 2.0 (The New Economics Foundation).

und ökologischen Bedingungen ihrer eigenen Nachhaltigkeit ausgerichteten Konzeption von Wirtschaftsfreiheit. Um wirtschaftliche Verantwortung in der Praxis zu stärken, braucht es diese Wende in der Theorie. Vor allem, wenn es darum geht, in unvertrauten Konstellationen gelingende Kollaborationen zu inspirieren – über alle kulturellen Grenzen hinweg.⁶⁴

Ähnliches gilt für die Politiktheorie. Auch hier hat in den letzten Jahrzehnten das dekontextualisierte Modellieren menschlichen Verhaltens anhand des Axioms rationaler Eigennutzmaximierung um sich gegriffen; auch hier hat diese auf den isolierten Einzelnen fokussierte Linse ein schiefes Bild der Wirklichkeit geliefert. Systematisch gerieten Aspekte aus dem Blick, die nur in einer die natürliche Umwelt und die soziale Mitwelt des Menschen berücksichtigenden Perspektive aufscheinen. Darum ist auch im Interesse einer realistischeren und darum relevanteren Politiktheorie einer anderen Anthropologie das Wort zu reden und zu zeigen: Der Mensch ist ein Lebewesen, das essentiell auf andere und anderes verwiesen ist.⁶⁵ Freisein setzt Eingebundensein voraus. Freiheit ist kein autarkes Vermögen. Mitmenschen, Sitten, Gebräuche, Lebensformen befördern oder aber behindern die individuellen Lebenschancen. Freiheit gedeiht nicht allein in exklusiver Privatheit, sondern blüht auch und gerade in der Inklusivität autonomer Bindungen und Gemeinschaften auf. Folglich tritt der Sozialverbund – der Freund, die Familie, der Verein, die Firma, der Verband etc. – nicht künstlich zur Individualexistenz hinzu, sondern ist immer schon eine natürliche Form menschlicher Freiheitsverwirklichung.⁶⁶

Anders als in kontraktualistischen Theorien geht es im realen Gesellschaftsleben nicht immer streng funktional zu, sondern es kommt auch zu ungeplanter Wertschöpfung und unverzwecktem Selbstaussdruck. Menschen benötigen und benutzen einander ja keinesfalls nur zur wechselseitigen Mängelbeseitigung; sie vereinigen sich auch zu edleren Zwecken. Über Defizitkompensation hinaus streben Individuen die Vervollkommnung ihrer selbst und ihrer Umwelt an. Geselligkeit entsteht daher nicht allein durch die Kontingenz der Koexistenz, sondern – wie insbesondere Krause zeigt (Abschnitt 2.3.3) – auch durch freie Wahl von Kooperation und Kollaboration im Verfolgen von qualitativ für besonders wertvoll erachteten Zielen der Freiheit. Solche, jegliche quantitative Nutzenkalküle übersteigenden Dimensionen von Sozialität werden von der Theorie qualitativer Freiheit besonders akzentuiert. Anstatt Personenverbindungen samt und sonders – wie Sozialvertrags- und Spieltheoretiker – zweckrational zu rekonst-

64 | Vgl. Claus Dierksmeier und Anthony Celano, »Thomas Aquinas on Justice as a Global Virtue in Business«, in: *Business Ethics Quarterly*, 22, No. 2 (2012): 247-272.

65 | Vgl. José Ortega y Gasset und Helene Weyl, *Concord and Liberty*, New York 1946.

66 | »What, indeed, could be less scientific than to construct the notion of man, in abstraction from society, and then to explain society in terms of his desires?« (John Petrov Plamenatz, *English Utilitarians*, Oxford 1958, S. 152)

ruieren, fokussiert qualitativer Liberalismus auf das an und für sich bestehende Geselligkeitsverlangen des Menschen, d.h. auf den menschlichen Hang zu kulturellem Austausch, symbolischer Kommunikation, spiritueller Kontemplation sowie auf die Freiheit zu sittlicher Verbindung.

Festzustellen und festzuhalten ist: Individuelle Freiheit wird durch kollektives Handeln vielfach komplementiert und komplettiert. Zwar wird Liberalismus niemals Kollektivismus sein, er muss aber deswegen noch lange nicht auf Privatismus und Libertinismus hinauslaufen.⁶⁷ Im Gegenteil: Weil Menschen relationale Lebewesen sind und sich freiwillig in gewisse Sozialverbände integrieren, kommt diesen und ihren Normen ein besonderer Status im philosophischen Liberalismus zu: Sie bringen die implizite Sozialität von Freiheit explizit zum Ausdruck – als Formen und Funktionen der Freiheitsverwirklichung.⁶⁸ Zum Beispiel wird ein auf einem unbewohnten Planeten ausgesetzter, wiewohl mit Speis und Trank üppig ausgestatteter Mensch sich kaum als sonderlich frei erfahren, obschon er physisch ungehindert und sozialmoralisch unbeschränkt der Erfüllung seiner Vorlieben nachgehen kann. Der Freiheitstraum der Libertarier von unbehinderter und quantitativ schrankenloser Freiheit erweist sich, radikal erfüllt, als Albtraum.

Zur Entfaltung persönlicher Freiheit ist Einbindung unabdingbar.⁶⁹ Die Gesellschaft hat schon immer gewisse Freiheitsformen privilegiert und zumeist die Freiheit zu zerstören, der Freiheit zu erschaffen oder der Freiheit zu bewahren nachgeordnet. Und das mit gutem Grund: Ohne symbolische Formen und ihre Normen verkümmert der Mensch, und seine Freiheit verkommt. Durch die Verantwortung aber, die Freiheit für ihre Kontexte übernimmt, erweitert und erfüllt sie sich. Freiheit überlebt nicht ohne eine sie bejahende und tragende Kultur, also sollte sie zu deren Gedeihen beitragen.⁷⁰

In diesem Sinne beachtet und betont ein qualitativ denkender Liberalismus, dass alle tätig werden müssen, damit jede und jeder frei sein kann: ob im Einsatz für Bildung und Erziehung, in der Verteidigung privaten, aber sozialpflichtigen Eigentums als Grundlage selbständigen Weltumgangs oder in der karitativen Sorge für andere; ob im Engagement für den Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen, beispielsweise um zukünftigen Generationen ein freies Leben zu ermöglichen, oder im solidarischen Wirken für die Armen und Ausge-

67 | Vgl. Leonard Trelawny Hobhouse, *Liberalism*, New York 1911; Hobson, *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*, London 1909.

68 | Vgl. Dahrendorf, *The Modern Social Conflict*; Avital Simhony und D. Weinstein, *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge 2001.

69 | Vgl. Benn, *A Theory of Freedom*, S. 181: »Someone who had escaped such a socialization process would not be free, unconstrained, able to make *anything* of himself that he chose; he would be able to make nothing of himself, being hardly a person at all.«

70 | Vgl. Di Fabio, *Kultur*, S. 75.

grenzten von heute. So, wie andere uns Freiheit geben, ist uns der Einsatz für die Freiheit anderer aufgegeben.

Freiheit benötigt Voraussetzungen. Darin stimmen alle in dieser Studie analysierten Denker überein. Das bedeutet zum einen den Abbau von Schranken. Es liegt in der Natur der Freiheitsidee, gegen Diskriminierungen anzukämpfen, welche (basierend auf Rasse, Geschlecht, Klasse, Religion etc.) die Freiheiten einiger gegenüber der Freiheit anderer privilegieren. So war der Liberalismus von jeher eine Bastion der Abwehrrechte. Doch – und auch das ist Konsens der hier behandelten Liberalismen – das reicht klarerweise nicht hin. Zum anderen müssen die Voraussetzungen persönlicher Autonomie aktiv durch die Gemeinschaft gefördert werden, da weder Markt noch Natur sicherstellen, dass alle pädagogisch und wirtschaftlich zur Autonomie befähigt werden. Das *Fordern* von individueller Verantwortung und das *Fördern* ihrer Voraussetzungen müssen Hand in Hand gehen, damit nicht Herkunft allein über die Zukunft entscheidet.

Die Idee qualitativer Freiheit nimmt deshalb die Einzelnen *und* die Gemeinschaft in Anspruch: Sich aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zu befreien, obliegt – das hatte Kant mustergültig gezeigt – jedem selbst. Die Befreiung aus unverschuldeter Unmündigkeit jedoch – darauf stellten Fichte und Krause, sowie später Galbraith und Sen ab – schulden alle einander, sowohl materiell wie ideell. Es ist zynisch, von Verhungerten Ehrfurcht vor Privateigentum zu verlangen und utopisch, von Analphabeten unternehmerische Glanztaten zu erwarten. Nur wer echte Chancen einräumt, verficht faire Freiheit. Wir sollten daher die Gesellschaft nicht als Vertrag zur wechselseitigen Versicherung des Habens, sondern als Bund zur allseitigen Ermöglichung des Seins betrachten.

Freiheit wächst nicht auf Bäumen, sondern gedeiht nur in Gesellschaft. Ohne sozialen Subtext mögen wir zwar theoretisch auf eine Restgröße metaphysischer Freiheit rekurrieren, aber ohne ernsthafte Chancen, diese lebenspraktisch zu kultivieren. Freiheit benötigt deshalb nicht nur die *Abwesenheit* von Rechtsverletzungen, sondern auch die *Anwesenheit* bestimmter Bedingungen: Freiheit bedarf etwa eines aktivierenden Sozialstaats, der alle zur Autonomie ermächtigt und befähigt, eines wirksamen Umweltschutzes, einer wachsamem Zivilgesellschaft und einer wertevermittelnden Kulturgemeinschaft. Was von unserer Freiheit ausgeht, geht schlussendlich auch wieder in sie ein. Die Art und Weise, wie Gesellschaften mit Natur und Kultur, mit Raum und Zeit umgehen, beeinflusst die Sitten: wem oder was man Achtsamkeit schenkt, ob Verantwortungsbereitschaft zu- oder abnimmt, inwieweit ungeschriebene sowie gesetzliche Regeln freiwillig oder nur im Hinblick auf drohende Sanktionen eingehalten werden.⁷¹ Die Praxis der Freiheit beruht auf Voraussetzungen, die

71 | Vgl. Robert Levine, *A Geography of Time – On Tempo, Culture And The Pace of Life: The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or: How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently?*, New York 1997.

sie selber verändert. Die Pflege der Um- und Mitwelt ist liberal, weil Freiheit relational ist. Qualitativ orientierte Freiheit verfährt daher ökonomisch wie ökologisch behutsam. Gerade weil liberales Denken niemandem bestimmte Lebensziele vorschreibt, muss es angesichts endlicher Ressourcen und unendlicher gegenwärtiger wie zukünftiger menschlicher Ziele zum sorgsamem Gebrauch unserer geteilten Lebenswelt und der *Global Commons* anleiten.

Auch eine humane Grundversorgung und allgemeinen Zugang zu öffentlichen Gütern wie Bildung, Gesundheit, Kultur und Verkehr sollte meines Erachtens ein sich auf die Idee qualitativer Freiheit berufender Liberalismus einfordern. Nicht aus einem direkten Interesse an materieller Gleichheit, wohl aber indirekt motiviert – aus Interesse an einem gleichförmigen Zugang zu den Voraussetzungen und Bedingungen einer autonomen Lebensführung – ist zudem nach ausgewogenen Vermögensverhältnissen zu streben. Weder die Sezession der Reichen noch die (mit extremer materieller Ungleichheit einhergehende) Exklusion der Armen kann eine Freiheitsidee dulden, die für eine (Welt-)Gesellschaft kämpft, in der jeder dazu beiträgt, dass alle in Würde leben können.⁷²

Anders als manche Theorien positiver Freiheit zieht aber die Idee qualitativer Freiheit – ähnlich der von Amartya Sen vertretenen »capability theory« – eine wichtige prozedurale Grenze, wenn es zur Umsetzung dieses Gedankens kommt: Während die *allgemeine Ermöglichung* qualitativer Freiheit zu Recht das vornehmste Anliegen des Sozial- und Kulturstaats ist, so bleibt die *spezifische Gestaltung* der so eröffneten Freiheitsdimensionen Sache allein der Bürger selbst. Es gibt auch ein Recht, sich durch individuelles Wirken von anderen zu unterscheiden. Leistung soll sich lohnen, insofern dadurch das für alle gleiche Recht, sich ungleich zu entfalten, honoriert wird.

Qualitative Freiheit, übersetzt in unsere heutigen politischen Verhältnisse, verlangt nicht nur die soziale Einbettung und Abfederung des Marktgeschehens, sondern – unter dieser Voraussetzung – auch dessen freiheitliches Wirken. Fairer Liberalismus ist also weder *marktversessen* noch *marktvergessen*. Er respektiert die Resultate der freiheitlichen Verkehrswirtschaft als Ausdruck individueller Wertungen und Anstrengungen, *sofern* der Markt – eine niemals zu unterschlagende, oft aber verletzte Bedingung – so geordnet ist, dass in ihm die Stimmen aller und nicht nur die Portemonnaies einiger weniger zum Ausdruck kommen.⁷³ Damit liegt die Idee qualitativer Freiheit quer zu gängigen links-rechts Schematisierungen, die der Logik quantitativen Denkens folgen,

72 | Vgl. Parijs, *Real Freedom for All*.

73 | Das ist insbesondere des Weltmarktes eine leider allzu oft verletzte Voraussetzung, die aus der (unter idealen Bedingungen) potentiell segensbringenden Wirtschaftspolitik des Freihandels (unter realen Bedingungen) eine Geißel der Armen macht, vgl. Agus Pakpahan, *Freedom for Farmers, Freedom for All*, Bogor 2007.

wonach stumpf gilt: mehr Gleichheit/Solidarität = weniger Freiheit. Sozialdemokraten situiert man für gewöhnlich auf der linken Seite jenes Spektrums samt des ihnen unterstellten Strebens, durch so viel Freiheit wie nötig so viel Gleichheit wie möglich zu erzielen. Dem korrespondieren auf der Rechten sodann Libertäre und Neoliberaler, die nur so viel Gleichheit wie nötig erlauben, um so viel Freiheit wie möglich zu erlangen. Irgendwo dazwischen balgt sich der klassische Liberalismus mit dem *new liberalism* um die Definitionshoheit über die goldene Mitte.⁷⁴ Diesem quantitativen Schema liegt der Aberglaube eines grundsätzlichen Konfliktes zwischen Gleichheit und Freiheit zu Grunde, demzufolge Gewinne auf der einen Seite als Verluste auf der anderen zu verbuchen sind: ein Nullsummenspiel.⁷⁵

Nicht nur an Extremfällen scheitert jedoch dieses Modell: Wo keinerlei Gleichheit herrscht, gibt es typischerweise auch kaum Freiheit und umgekehrt ebensowenig. Anarchische und tyrannische Verhältnisse versagen den Bürgern zumeist sowohl Freiheit als auch Gleichheit. Diese praktische Defizienz hat ihren Grund im theoretischen Defizit an unterscheidungskräftigen Kategorien. Der »alleged conflict between equality and liberty« ist in Wahrheit »a >category mistake«.⁷⁶ Selbst Libertäre wollen ja Gleichheit, nur eben beschränkt auf formale und prozedurale Aspekte. Auch Sozialisten wollen Freiheit, indes durch planvolle ökonomische Distribution. Insofern befindet sich die *Idee* der Freiheit keineswegs in einem unauflöselichen quantitativen Tauziehen mit der Gleichheit; allenfalls bestimmte *Begriffe von Freiheit* sind mit Ansprüchen materieller Gleichheit auszutarieren.⁷⁷ Wo quantitative Freiheit ein abstraktes Patt der Ideen deklamiert, konstruiert die Frage nach der konkreten Qualität der jeweiligen Freiheiten einen Ausweg: die Eingliederung bestimmter Aspekte der Gleichheit als genuine Forderungen der liberalen Idee. Wo in quantitativer Perspektive Liberale in den Sozialdemokraten einen Erbfeind haben, sieht man sie von qualitativer Warte aus um freiheitsverträgliche sowie freiheitsförderliche Formen der Gleichheit ringen.

Gleiches gilt für die ökologische Ausrichtung des Liberalismus. Über Jahre hinweg wurde von beiden Seiten ein falscher Antagonismus zwischen liberalen und grünen Bewegungen zelebriert. Heute ist immer mehr Menschen offenbar, dass die Idee der Freiheit das Prinzip der Nachhaltigkeit einschließt. Sobald sich der Liberalismus von der quantitativen Fixierung auf symmetri-

74 | Vgl. Thomas Nagel, »Review: Libertarianism without Foundations«, in: *The Yale Law Journal*, 85, No. 1 (1975): 136-149.

75 | Vgl. Harry Frankfurt, »Equality as a Moral Ideal«, in: *Ethics*, 98, No. 1 (1987): 21-43.

76 | Vgl. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York; Cambridge, Massachusetts 1992, S. 23.

77 | Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, S. 270-273.

sche Nutzentauschkalküle abwendet und sich im Interesse und zum Schutze der Rechte zukünftiger Freiheit dem qualitativen Gedanken einer auch in streng asymmetrischen Verhältnissen bindenden Verpflichtung öffnet, werden Gebote der Nachhaltigkeit sofort als unverzichtbarer Bestandteil liberaler Programmatik erkennbar. Umgekehrt sollte offensichtlich sein, wie sehr grüne Politik von liberalen Grundsätzen profitiert. Eine glaubwürdige Abgrenzung von ökodiktatorischen Positionen wird nur über ein ausgesprochenes Bekenntnis zur Freiheit als primärer Geltungsgrundlage der Wertschätzung aller Lebensformen gelingen: Eine Politik der Nachhaltigkeit kann nur als Tochter der Freiheit ihr bürgerliches Erbe antreten.

Die Philosophie qualitativer Freiheit steckt das Spektrum des Liberalismus nicht zwischen den *sachfernen Antipoden* von links und rechts, sondern zufolge der *sachlichen Spannung* zwischen Freiheitsvoraussetzungen und Freiheitszielen ab. Politik im Sinne qualitativer Freiheit muss stets zwischen den besonderen Absichten und den allgemeinen Bedingungen von Freiheit vermitteln. Dabei bedingen und begrenzen einander die Dimensionen verantwortlicher und fairer Freiheit. *Verantwortliche Freiheit* zeichnet wertvolle Ziele aus, während *faire Freiheit* die Voraussetzungen persönlicher Autonomie wahrt. So kann ein qualitativ ausgerichteter Liberalismus beispielsweise zu Kooperationen sowohl mit progressiven wie mit konservativen Kräften aufrufen. Im Namen verantwortlicher Freiheit wäre etwa die (»konservative«) Pflege familiärer Werte anzuraten, die der individuellen Freiheit Sinn und Richtung geben, aber eben auch – und um desselben Grundes willen – die (»progressive«) Verteidigung nicht-traditioneller Lebensformen, in denen ebenfalls Individuen zu Autoren über ihre Biographie heranreifen.

Weil faire und verantwortliche Freiheit eine feste dialektische Einheit bilden, können sie nur gemeinsam, nicht vereinzelt die Idee der qualitativen Freiheit ausdrücken. Sozialpolitik muss etwa eine Balance zwischen subsidiärer Verantwortung einerseits und solidarischer Fairness andererseits erstreben. Wer in der Sozialpolitik allein auf Solidarität setzt, dem ufert sie schnell in den Paternalismus umfassender Daseinsfürsorge aus. Umgekehrt macht bloße Subsidiarität die Lebenschancen der Armen vom Privatismus der Geber abhängig. *Weder Paternalismus noch Privatismus ist liberal.* Die Idee des qualitativen Liberalismus wird nicht durch den *vereinsseitigten*, sondern nur durch den *vereinten* Einsatz verantwortlicher und fairer Freiheit konturiert. Nur in subsidiärer Gestalt kann Solidarität verantwortlich gehandhabt werden, und nur in solidarischer Form ist Subsidiarität fair. *Subsidiäre Solidarität* und *solidarische Subsidiarität* sollten daher die Leitplanken liberaler Sozialpolitik bilden.

Eine Gesellschaft, die Freiheit will, muss Fehler verzeihen. So wie wir in Privatverhältnissen Personen stets zweite und dritte Chancen geben, damit ihre (und unsere!) Freiheit neue Wege beschreiten kann und nicht in den Sackgas-

sen der Vergangenheit steckenbleibt,⁷⁸ sollten wir es auch im wirtschaftlichen Sektor halten. Alle Menschen benötigen Chancen auf Arbeit und Teilhabe am Wirtschaftsgeschehen, um für sich und die Ihren sorgen zu können. Wer verschuldet oder unverschuldet den Zugang zur Erwerbstätigkeit verliert, muss neue Chancen zur Teilnahme und Teilhabe erlangen. Der Staat der qualitativen Freiheit ist zwar kein Almosen-, wohl aber ein Chancengeber. In einer ökonomischen Ordnung, welche individuelle Risiken im Interesse des Gemeinwohls nicht ausschließt, hat der Staat die Pflicht, die Einzelnen stets aufs Neue zu befähigen, das Ihrige zum Ganzen beizutragen. Freiheit *zum* ökonomischen Risiko hat auch mit Freiheit *vom* Risiko sozialer Ausgrenzung einherzugehen. Wirtschaftliche Chancen können am besten die nutzen, denen im Falle des Scheiterns der Sozialstaat einen Neuanfang ermöglicht.⁷⁹ Der Staat kann auf die Leistung der Einzelnen vertrauen, wenn die Einzelnen auf die staatlichen Sozialleistungen bauen können. Die Steuern, die das finanzieren, ruinieren unsere ökonomische Freiheit nicht, sondern ermöglichen und konditionieren sie.⁸⁰ Wer Verantwortung predigt, muss zur Verantwortung befähigen.

Umgekehrt sollte erneut dem Gedanken Nachdruck verliehen werden, dass Freiheit verpflichtet. Dem heutigen Liberalismus stünde die antike Einsicht gut zu Gesicht, dass Freiheit sich in Tugend verwirklicht und ertüchtigt. Das Loblied auf die Freiheit sollte nicht wie eine Hymne an die niederen Instinkte und den kleinsten gemeinsamen Nenner klingen. Genau darin aber – in der qualitativen Unterscheidung zwischen dem wahren Antlitz der Freiheit und der falschen Fratze einer auf hedonistischen Konsumismus verkürzten Freizügigkeit – zeigte sich die Politik des Westens zuletzt so uneinsichtig wie ungeschickt. Im trunkenen Glauben an die seligmachende Kraft unbegrenzten Wachstums wurde übersehen, dass Freiheit, die lediglich quantitativ gedeiht, Zug um Zug mit ihren qualitativen Bestimmungen auch ihre Gemeinwohlorientierung verliert. Die Ausrichtung der Freiheit an der *res publica* wurde übereilt als unbotmäßige Beschneidung des Privaten abgewiesen.

Freiheit hängt mehr an der Klasse als an der Masse unserer Optionen.⁸¹ Ein philosophisch über sich selbst aufgeklärter Liberalismus kapriziert sich daher nicht allein auf das quantitative *Abwiegen* abstrakter Optionen, sondern konzentriert sich zuerst einmal auf das qualitative *Abwägen* konkreter Lebenschancen. Wo hingegen im Gefolge quantitativen Denkens alle Freiheiten gleich gelten, lässt der Liberalismus die Menschen gleichgültig. Darum ist festzuhal-

78 | Vgl. Klaus-Michael Kodalle, *Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens*, Mainz; Stuttgart 2006.

79 | Vgl. Parijs, *Real Freedom for All*, S. 28.

80 | Vgl. Pettit, *Republicanism*, S. 66, auch 110, 273.

81 | Vgl. Claudia Mills, »Choice and Circumstance«, in: *Ethics*, 109, No. 1 (1998): 154-165.

ten: Je essentieller eine Freiheit, umso stärker sollten wir sie – in Konkurrenz zu alternativen Möglichkeiten – fördern. Diesem qualitativen Ermessen folgt sodann das quantitative Vermessen; denn hinsichtlich einiger (beispielsweise wenig nachhaltiger Lebenspraktiken) kann auch *weniger* durchaus *mehr* sein. Freiheit zeigt sich ja bisweilen auch im Reduzieren von Optionen.⁸² Dies gilt insbesondere für die ethische Ausrichtung des Liberalismus.⁸³ Da die Idee der qualitativen Freiheit individuelle mit universeller Freiheit verschränkt, sieht sie in der Übernahme von Verantwortung für andere eine interne Manifestation und keine externe Negation von Freiheit.

Von qualitativer Warte aus besehen hat daher der Liberalismus etliche unerledigte Emanzipationsaufgaben und lange übersehene Verantwortungsdimensionen aufzugreifen. Wir brauchen durchgängig einen inklusiveren Liberalismus als ihn symmetriefixierte vertrags- und spieltheoretische Denkmotive uns zu geben vermögen. Zum Erreichen von fairer und verantwortlicher Freiheit ist eine Umkehr des liberalen Diskurses vonnöten: durch eine Abkehr von den quantitativen Freiheitsbegriffen der Neoliberalen und Libertären und eine Rückkehr zu den immer schon qualitativ ausgerichteten progressiven Wurzeln des angloamerikanischen *liberalism* und zu der ebenfalls qualitativ orientierten ordoliberalen Tradition des deutschsprachigen Liberalismus.

Der Liberalismus von heute bedarf, zusammengefasst, einer *Philosophie der Freiheit* im *genetivus objectivus*: als einer Philosophie für die Freiheit, wie auch im *genetivus subjectivus*: als einer freiheitlich sich entwickelnden Philosophie. Diese Philosophie finden wir im Ausgang von der Idee qualitativer Freiheit. Denn qualitative Freiheit will die spannungsreichen Zielsetzungen der Individuen und Gemeinwesen miteinander vermitteln (um Freiheit zu erhalten), koordinieren (um Freiheit zu gestalten) und veranlassen, dass Menschen persönliche Freiheit zum Wohle der Autonomie anderer einbringen (um Freiheit zu entfalten).

5.3 AUSBLICK

Die Freiheit der anderen definiert nicht nur die *Grenze* der unsrigen, sondern determiniert auch eines ihrer vornehmsten *Ziele*. Freiheit ist uns niemals einfach nur *gegeben*, sondern stets auch *aufgegeben*. Sie ruft zur Befreiung: Sowohl nach innen, zur Emanzipation unserer selbst, wie nach außen, zur Freisetzung aller anderen. Weil weder Markt noch Natur sicherstellen, dass *alle* ein autonomes Leben führen können, müssen das *Fordern individueller* Freiheit und das *Fördern ihrer generellen* Voraussetzungen Hand in Hand gehen.

82 | Vgl. Robert Young, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, London; New York 1986; Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*.

83 | Vgl. Brian Morris, *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montréal; New York 1993.

Nicht nur schon innegehabter Besitz und bereits gesicherte Freiheiten sollten folglich von Liberalen verteidigt werden, sondern auch jedermanns Anspruch auf Eigentums- und Rechtseinräumung. Persönliches Eigentum sichert Weltteilhabe; Weltteilhabe aber ist Menschenrecht. Und da Freiheit uns allein aus Gründen zusteht, die sie allen zuschreiben, ist zu folgern: Solange auch nur ein einziger Mensch sich in Unfreiheit befindet, ist die Freiheit aller anderen unvollkommen.

Qualitative Freiheit ist daher *per se* keine lokale oder nationale, sondern eine globale, keine irgendwen ausgrenzende, sondern eine alle einbeziehende Idee. Rasse, Geschlecht und Religion sind für die Forderung nach Freiheit sowie deren Geltungskraft unerheblich, aber auch zeitliche und räumliche Distanz. Die Bürger ferner Länder und die Angehörigen zukünftiger Generationen haben ebenso ein Menschenrecht auf die Zugangsbedingungen zu einem freien Leben wie jene Personen, mit denen wir in direkter Interaktion oder kommerziellem Austausch stehen. Deshalb weitet eine konsequent ausgeführte Idee der Freiheit, nicht nur das Schädigungsverbot, sondern auch die Pflicht zur Freiheitsermöglichung auf asymmetrische, zum Beispiel auf globale und intertemporale Verhältnisse aus. Nur ein global solidarischer Liberalismus ist konsequenter Liberalismus.

Dass der Liberalismus im Ausgang von einer Theorie qualitativer Freiheit auf eben jene weltweite Solidaritätspflicht reflektieren muss, hat unsere Arbeit aufgewiesen. Freiheit ist somit sichtbar geworden als eine Menschheitsaufgabe, der es zukommt, ihre historischen Errungenschaften stets und immer aufs Neue zu überschreiten. Dennoch ist dem liberalen Denken damit kein fixer weltgeschichtlichen Parcours vorgeschrieben. *Wie* genau jedoch ein im Namen qualitativer Freiheit aufzubauender kosmopolitischer Liberalismus sich ausgestaltet, dies zu entscheiden ist letztlich Sache der Weltbürger, nicht der akademischen Philosophie.

Gerade weil der Anspruch der Freiheit sich auf alle Personen erstreckt, darf Freiheit nicht nur von Ort zu Ort verschieden ausgelebt, sondern auch konzeptionalisiert – und damit auch unterschiedlich auf ihre globale Verantwortung hin ausgedeutet – werden können. Die Einheit der Freiheit zielt nicht auf Gleichmacherei, sondern auf Einheit in Vielheit. Zugleich aber hilft der globale Anspruch der Freiheitsidee als universeller Zuspruch der für ein autonomes Leben erforderlichen Voraussetzungen und Zugangsbedingungen jedem Liberalismus ›vor Ort‹, die lokal jeweils angemessenen Formen von Freiheit qualitativ (zum Beispiel durch Priorisierungen konkurrierender Ansprüche) und quantitativ (zum Beispiel hinsichtlich der Größe der individuellen wie institutionellen Freiheitsräume, Reichweite gesellschaftlicher Mitbestimmung etc.) festzulegen. An dieser Stelle soll jenem weltweiten Dialog über die zukünftigen Farben und Formen der Freiheit nicht vorgegriffen, wohl aber vorgearbeitet werden. Anstatt jene im Werden begriffene Gestalt der qualitativen

Freiheit auszumalen, möchte ich abschließend konturieren, welchen Fragen und Herausforderungen sich ein solcher Diskurs über die Globalität der Freiheit stellen müsste.

Angesichts des stark ramponierten globalen Image der Freiheitsidee scheint es derzeit mehr als zweifelhaft, dass die Menschen und Völker dieser Welt gerade unter dem liberalen Banner zu einander finden. Der Freiheit wird Skepsis und Misstrauen entgegen gebracht; und dies nicht ohne Grund: Nach dem Einbruch des »real-existierenden Sozialismus« wurde schließlich lauthals propagiert, dass endlich die Idee der Freiheit gesiegt habe und nunmehr die Geschichte des Menschengeschlechts zu ihrem sinnerfüllten Ende führe.⁸⁴ Diese der fulminanten These Hegels – »die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit« (TWA 12, 539f.) – nachgesprochene Geschichtsdeutung findet heute deutlich weniger Anklang als noch vor wenigen Jahren.

Noch vor zwei Jahrzehnten schien derlei liberaler Optimismus durch die Zeitgeschichte gerechtfertigt. Die Revolutionen in Osteuropa waren ja in der Tat durch ein Verlangen nach bürgerlichen Freiheiten gekennzeichnet. Durch den umfassenden Sieg demokratischer Freiheiten über sozialistische Kommandowirtschaften schien die Welt den Ausweg gefunden zu haben aus einem jahrtausendealten Labyrinth politischer und ökonomischer Verwirrungen. Am Wesen der Freiheit konnte und sollte deshalb die Welt genesen, darin kamen intellektuelle Interpreten wie Samuel Huntington oder Francis Fukuyama mit weniger intellektuellen Politikern wie George W. Bush überein.⁸⁵ Die individuelle Freiheit, die persönlichen Potentiale und die eigene ökonomische Potenz zu aktivieren, sowie die kollektive Freiheit zur kooperativ-korporativen und zur demokratisch-partizipativen Gestaltung der geteilten Lebenswelt schienen den Weg in eine bessere Zukunft zu weisen: in eine Welt des Überflusses und des Friedens, in einen zweiten Garten Eden.

Dieser Optimismus ist schal geworden. Der in den 1990ern so heftig sprudelnde Schaumwein demokratischer Autonomie war schon kurz nach der Jahrtausendwende abgestanden. Von innen durch Korruption fermentiert und von außen durch Krisen erhitzt, vergäerte in Ost- und Mitteleuropa der Champagner freiheitlichen Selbstregierens schnell zum Essig bitterer Systemzwänge.

84 | Vgl. Christopher Bertram und Andrew Chitty (Hg.), *Has History Ended? Fukuyama, Marx, Modernity*, Aldershot, United Kingdom; Brookfield, Vermont, USA, 1994; Timothy Burns, *After History? Francis Fukuyama and His Critics*, Lanham, Maryland 1994; Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York; Toronto 1992.

85 | Vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; Fukuyama, *The End of History and the Last Man*; George W. Bush, *Our Mission and Our Moment: Speeches since the Attacks of September 11*, Washington, D.C. 2001.

Gerade die jüngsten Globalisierungs- und Wirtschaftskrisen haben Liberale weltweit ernüchtert. Dem Rausch sich rasant globalisierender Freiheit folgte der zähe Kater kosmopolitischer Verantwortung und weltweiter Nachhaltigkeitsprobleme.

Militärische Ausfälle westlicher Staaten gegen das internationale Rechtsgefüge und wirtschaftliche Einfälle in nationale Souveränitätsräume – zynischer, dummer oder perfider Weise im Namen der Freiheit durchgeführt – haben dem Nimbus der liberalen Idee erheblich geschadet.⁸⁶ Etlichen Menschen und Völkern brachte etwa die im Gefolge des *Washington Consensus*⁸⁷ vorangetriebene »Liberalisierung« der Märkte stärkere ökonomische Abhängigkeit. Zwar liegt die Urheberschaft für jenes Deregulierungsprogramm im Lager der Libertären⁸⁸ und Neoliberalen⁸⁹ und weniger bei klassischen Autoren des Libera-

86 | Vgl. Carl Mirra, *Enduring Freedom or Enduring War? Prospects and Costs of the New American 21st Century*, Washington, D.C. 2005; Aziz Rana, *The two Faces of American Freedom*, Cambridge, Massachusetts 2010; Anthony Bogues, *Empire of Liberty: Power, Desire, and Freedom*, Hanover, New Hampshire 2010.

87 | Vgl. Shahid Javed Burki und Guillermo Perry, *Beyond the Washington Consensus: Institutions Matter*, Washington, D.C. 1998; Ben Fine, Costas Lapavistas und Jonathan Pincus, *Development Policy in the 21st Century: Beyond the Post-Washington Consensus*, London; New York 2001; A. K. N. Ahmed, *Washington Consensus: How and Why It Failed the Poor*, Dhaka 2004; Narcís Serra und Joseph E. Stiglitz (Hg.), *The Washington Consensus Reconsidered: Towards a New Global Governance*, Oxford; New York 2008.

88 | Zur Terminologie libertärer und libertarischer Positionen in Philosophie und Politikwissenschaft vgl. Fussnote 3 in der Einführung. Eine konzise Verhältnisbestimmung liberalen und libertären Denkens liefert Samuel Freeman, »Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View«, in: *Philosophy and Public Affairs*, 30, No. 2 (2001): 105-151.

89 | Eine kurze Anmerkung zur Verwendung des Begriffs »neoliberal«: Das Prädikat »neoliberal« tauchte zunächst im Kreis ordoliberaler Denker (Eucken, Röpcke, Müller-Armack) auf. Diese kritisierten vor allem in der Zeitschrift »Ordo« als »paläoliberal« ziemlich genau jene minimalstaatlichen Attitüden (radikale Privatisierung, Deregulierung, *laissez faire* etc.), die man heute oft unter dem Etikett »neoliberal« abbucht. Sie vertraten demgegenüber unter dem Etikett »neoliberal« einen auch auf soziale Belange achtenden Ordoliberalismus. Diese an der deutschen Herkunftsgeschichte sich anlehende Verwendung des Begriffs »neoliberal« findet aber heute kaum Nachahmer, weil international dieser Sachverhalt nach wie vor weithin unbekannt ist. Im globalen Diskurs konturiert der Begriff »neoliberal« daher vielmehr die von Mises und Hayek inspirierte Abkehr der Chicago School of Economics (und der von ihr inspirierten Politiktheorien) von den moralischen sowie sozialen und demokratischen Elementen des klassischen Liberalismus von Hume und Smith zugunsten fortschreitender Deregulierung und Privatisierung. In diesem weit gebräuchlicheren Sinn wird »neoliberal« auch hier verwendet.

lismus oder den deutschen Ordoliberalen, und schon gar nicht bei den progressiven *liberals* in den USA oder dem britischem *new liberalism*. Dennoch nahm die Idee der Freiheit insgesamt Kollateralschaden. Etliche lasteten die Fehler dieses Programms nicht allein den eigentlichen Akteuren wie dem *International Monetary Fund* (IMF) und der *World Trade Organization* (WTO) an, sondern der liberalen Ideologie als solcher. Viele, die man in den letzten Jahrzehnten auf das Rad der ökonomischen Liberalisierung spannte, verargen die dabei erlittenen Verrenkungen dem Freiheitsgedanken selbst und nicht nur seiner libertären Überstreckung.

Zudem ist die Empfindung weitverbreitet, dass es sich bei den jüngst erlebten ökonomischen Krisen nicht nur um wirtschaftliche, sondern auch um eine gesellschaftliche, nicht nur um finanzielle, sondern auch um moralische, nicht nur um zufällige, sondern um zwangsläufige Krisen handelte.⁹⁰ Entsprechend erfolgt immer lauter der Ruf nach systemischer Reform und – dem vorausgehend – systematischer Reflexion. Die seit 2008 schwelende Wirtschaftskrise hat so erheblich zu einem weltweiten Bewusstseinswandel beigetragen, indem sie etliche gestrige Rezepte liberaler Politik – weniger Staat, *laissez faire*, deregulieren, monetarisieren, incentivieren – als vorgestrig entwertete.⁹¹ Entsprechend leiser singt das liberale Lager gegenwärtig das Credo der ›Liberalisierung‹.

Neoliberale und Libertäre muss dies verunsichern, hatten sie doch lange das Streben nach Freiheit und Profit geradewegs verkuppelt: Der aus Axiomen der neoklassischen Ökonomik und neoliberaler Politiktheorien zusammengeschweißte Rennwagen hatte ja überdies auch eine Weile gut im Rennen gelegen! Jenes von Thatcher, Reagan und ihren Nachfolgern mit dem Sprit entregelter Wirtschaften auf Hochtouren gejagte Gefährt deregulierter quantitativer Freiheit schien geradezu schwerelos über politische Bürden, kulturelle Barrieren, ökologische Probleme und religiöse Empfindsamkeiten hinwegzugleiten. Doch auf der Zielgeraden zur staatsarmen Globalgesellschaft verlor der schnittige Bolide die Bodenhaftung, geriet auf dem Ölfilm der Spekulationsfinanz ins Schlittern und raste vor die harte Wand der Wirklichkeit. Nun, da der Karren zu Schrott gefahren ist, will es natürlich keiner gewesen sein.

Zum »deutschen Sonderweg« in der Begriffsgeschichte siehe Viktor Vanberg, »Ordnungstheorie« as Constitutional Economics: The German Conception of a ›Social Market Economy«, in: Walter Eucken (Hg.), *ORDO: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 39, 1988.

90 | Vgl. Rowan Williams und Larry Elliott, *Crisis and Recovery: Ethics, Economics, and Justice*, New York 2010; Kean Birch und Vlad Mykhnenko (Hg.), *The Rise and Fall of Neoliberalism: The Collapse of an Economic Order?*, London; New York 2010.

91 | Vgl. Olivier J. Blanchard et al., *In the Wake of the Crisis: Leading Economists Reassess Economic Policy*, 2012; Adair Turner, *Economics after the Crisis: Objectives and Means*, 2012.

Libertäre putzen linke Ausleger heraus (wie Hillel Steiner); Wirtschaftsliberale besinnen sich auf moralphilosophische Stoßdämpfer (wie bei Adam Smith); und im Lager des Ordoliberalismus werden marktkritische Reparaturwerkzeuge (etwa von Wilhelm Röpke) aus dem Reservelager geholt. Plötzlich erinnert man sich landauf und landab der Einsicht des klassischen Liberalismus, dass das eigennützige Rasen einiger von einer Grundsicherung für alle abgebremst und von sittlichen Regeln für jeden eingerahmt werden muss. Diese Einsichten sind in der Tat vortrefflich – vor allem als indirektes Schuldeingeständnis derer, die ebendies allzulange fahrlässig oder vorsätzlich vergaßen. Sie reichen aber nicht aus, um die Kiste wieder flottzumachen. Der Crash war schließlich kein Zufall, sondern der Tatsache geschuldet, dass das wirtschaftsliberale Unglücksgefährt von einem Freiheitsverständnis gesteuert wurde, das Seitenblicke auf die ökologischen, sozialen und ethischen Leitplanken der ökonomischen Fahrstrecke systematisch versperrte. Um den Wagen der Freiheit wieder ins Rollen zu bringen, muss vor allen Dingen die eigentliche Unfallursache – der quantitative Tunnelblick – behoben werden. Ansonsten sind zukünftige Unfälle bereits vorprogrammiert.

Gegen die Marktvergötzung quantitativer Liberaler (in ihrer Rede von der »Marktgesellschaft« etc.) ist als qualitatives Grundprinzip festzuhalten: Die Freiheit zur Selbstbestimmung soll durch Märkte realisiert, nicht unterminiert werden. Der Markt hat den Menschen und ihrer Freiheit zu dienen, nicht umgekehrt.⁹² Qualitativ denkende Liberale fördern deshalb einen Welthandel, der allen die Chance gibt, sich autonom zu entfalten. Insofern muss gelten: Allein fairer Handel ist wahrhaft freier Handel. Nur, wenn alle Parteien einer ökonomischen Transaktion so gestellt sind, dass sie von »humanly intolerable exchanges« auch Abstand nehmen können, darf man aus der formellen Freiwilligkeit des Handelsgeschäfts auf die materielle Legitimität desselben schließen.⁹³ Damit dabei alle Seiten zu ihrem Recht kommen, bietet es sich an, wie im Sport, so auch hier nach Gewichtsklassen zu differenzieren. Kleine Staaten und schwache Ökonomien brauchen bisweilen schützende Regeln; ihnen dazu zu verhelfen, ist ein Gebot liberaler Solidarität. Denn Ungleiches gleich zu behandeln, ist ebenso ungerecht, wie Gleiches ungleich zu behandeln.⁹⁴

Fälschlich meinen manche Liberale, in Globalisierungskritikern *per se* Gegner erkennen zu müssen. Wer (wie die Vertreter des *Washington Consensus*) anderen vorschreibt, Freiheit sei allein quantitativ zu verstehen, d.h. als Ma-

92 | Vgl. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Massachusetts; London 2000.

93 | Vgl. Vivian Walsh, »Amartya Sen on Rationality and Freedom«, in: *Science and Society*, 71, No. 1 (2007): 59-83, S. 63.

94 | Vgl. Mark R. Reiff, *Exploitation and Economic Justice in the Liberal Capitalist State*, Oxford 2013.

ximierung von – insbesondere ökonomischen – Optionen, verstößt ja vielmehr selber gegen jene, von allen Liberalen hochgehaltene Freiheit zur bürgerlichen Selbstbestimmung. Es ist vielmehr das zutiefst liberale Anliegen – politische Autonomie für alle – der Globalisierungskritiker anzuerkennen, die ja erklärtermaßen für die Freiheit zur regionalen und lokalen Selbstbestimmung streiten. Entsprechend darf ein qualitativ ausgerichteter Liberalismus nicht tatenlos zusehen, wenn Verkehrsformen der Wirtschaft internationalisiert werden, während deren rechtliche Gestaltungsformen und gesellschaftliche Einflussmöglichkeiten national beschränkt bleiben. Ansonsten fallen schnell ökologische, kulturelle und soziale Freiheiten der Wirtschaftsfreiheit zum Opfer.

Wessen Freiheit ist gedient, falls die Profite des internationalen Wirtschaftens überwiegend reichen Nationen und großen Unternehmen zufallen, während die negativen Externalitäten sich vornehmlich in armen Ländern und zu Lasten kleiner Lebens- und Wirtschaftsverbände niederschlagen?⁹⁵ Hier wird nicht nur das Prinzip der Gerechtigkeit verletzt, sondern auch die kosmopolitische Dimension der Idee der Freiheit. Liberale sollten deshalb protestieren, wenn die Postulate des Freihandels und der Wettbewerbsgerechtigkeit nur dann und nur insoweit durchgesetzt werden, als sie mit den Erwerbsinteressen wohlhabender Nationen zusammenfallen. Qualitativ ausgerichtete Freiheit hat nicht nur dort gegen menschenrechtswidrige Diskriminierungen zu streiten, wo sie von deren Beseitigung ökonomische, politische oder sonstige Vorteile erwarten darf (Marktöffnung, neue Allianzen etc.). Anliegen und Stolz der ordoliberalen Schule war es stets, durch geregelten Wettbewerb wirtschaftliche Macht zu brechen;⁹⁶ zu diesem Gedanken müssen wir heute im globalen Maßstab zurückkehren.

Qualitativer Liberalismus hat sich auch und gerade dort zu engagieren, wo dies bedeutet, sich mit den Mächtigen unserer Tage – diktatorischen, hegemonalen, oligarchischen sowie plutokratischen Strukturen – zu überwerfen. Das aber geschah unter der Flagge quantitativer Freiheit zu wenig. Und daraus erklärt sich meines Erachtens viel des weltweiten Unbehagens an der Idee der Freiheit. Weil im Zeichen des Universalismus unaufrichtig und unehrenhaft

95 | Vgl. J. Timmons Roberts und Bradley C. Parks, *A Climate of Injustice: Global Inequality, North-South Politics, and Climate Policy*, Cambridge, Massachusetts 2007; M. Gardiner Stephen, »Ethics and Global Climate Change«, in: *Ethics*, 114, No. 3 (2004): 555-600; JoAnn Carmin und Julian Agyeman (Hg.), *Environmental Inequalities beyond Borders: Local Perspectives on Global Injustices*, Cambridge, Massachusetts 2011; Flavio Comim, »Climate Injustice and Development: A Capability Perspective«, in: *Development*, 51, No. 3 (2008): 344-349.

96 | Vgl. hierzu die Beiträge in: Walter Eucken et al. (Hg.), *Freiheit und wettbewerbliche Ordnung: Gedenkband zur Erinnerung an Walter Eucken*, Freiburg 2000 sowie im Euckenschen Original: Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Bern 1952.

gekämpft wurde, verbrennen heute viele die Fahnen des Kosmopolitismus. Weil die Ideen des Menschenrechts und der Freiheit zu einseitig verfochten wurden, werden sie nun von allzu vielen Seiten angefochten. Dringend benötigt die Idee der Freiheit daher neue Heeresleiter (*strategoï*) und erfolgreichere – qualitativ orientierte – Strategien. Wir müssen Freiheit von Grund auf neu denken, um die auf beiden Seiten irrige Einteilung der Welt in Freunde und Feinde der Freiheit hinter uns zu lassen.

Während quantitative Theorien alle Formen globaler Verantwortung, die sich nicht für die Erweiterung der jeweils eigenen Optionen rechnen, zumeist in die Privatmoral auslagern, besteht die Idee qualitativer Freiheit von Anfang an und auf einer Verantwortung für das Ganze. Da das individuelle Recht auf Freiheit nicht in der *Partikularität* der Subjekte, sondern in ihrer *Personalität* wurzelt, endet qualitativ ausgerichtete Freiheitsphilosophie notwendigerweise *kosmopolitisch*: in der Aufgabe, allen zur Autonomie zu verhelfen. Qualitative Freiheit beginnt und endet beim Weltbürger und seinen realen Lebenschancen. Einem qualitativ ausgerichteten Liberalismus ist daher nationaler Egoismus fremd. Entsprechend proaktiv, nicht defensiv, sollten sich Liberale an der freien Selbstbestimmung *jedes* Menschen interessiert zeigen und sich für die Emanzipation *aller* Weltbürger einsetzen.

Wer aber ist dieser Weltbürger? Wie schon die alte Frage nach dem Wesen des Menschen, so ist auch diese nicht materialistisch-empirisch zu beantworten. Wir können weder den *Menschen an sich* noch den *Weltbürger an sich* nackt auf eine Teilchenwaage legen und sodann präzise seine anthropologisch-metaphysische Masse ablesen. Natürlich nicht; denn insofern der Mensch ein relationales Wesen ist, so kann man ihn auch nicht losgelöst von seinen Beziehungen analysieren. Weniger auf das biologische Skelett kommt es an, als auf das symbolische Gerüst der menschlichen Lebenswelt. Die künstlich geschaffenen Welten aus Wissenschaft und Religion, Moral und Recht, Wirtschaft und Politik, mit denen Menschen sich auf ihr zukünftiges Selbst hin entwickeln, zeigen uns: Es gehört zur menschlichen Freiheit, werktätig zu sein; und ihre Werke sind nicht nur materiell, sondern auch ideell. Metaphysiken gehören ebenso zur humanen Grundausstattung wie Monumente; seiner Ideale gewissert sich der Weltbürger an den Bauten seines Geistes ebenso wie anhand körperlicher Gebäude. Vor dem ewigen Hintergrund der letzten Dinge der Religion und Metaphysik erwägt die Menschheit stets erneut zeitgemäße Antworten auf die vorletzten Fragen von Politik und Wirtschaft, Recht und Moral. Es ist darum kein Ausdruck einer besonders modernen, sondern Abdruck einer besonders lebensfernen Denkungsart, vom Menschen einen endgültigen Abschied von der Metaphysik, von Religion und Spiritualität zu erwarten oder zu verlangen.

Die übergreifenden normativen Prinzipien, welche der Weltgemeinschaft auch im Falle konfligierender Interessen noch Orientierung bieten sollen, können den Menschen nicht von außen aufgenötigt werden. Sie müssen den

Menschen vielmehr von ihren jeweiligen Lebens- und Weltanschauungen her nahegebracht werden und kraft ihrer eigenen Vernunft einleuchten. Ich betrachte darum mit Skepsis Versuche akademischer Philosophie, zur Lösung der Probleme der Weltökologie, Weltökonomie und Weltpolitik von Grund auf das moralische Rad der Menschheit neu zu erfinden. Man muss kein Kostverächter sein, um die Vorstellung einer für alle gleichen »Weltspeise« unappetitlich zu finden, mit der allüberall die Menschen abzufüttern wären. Ebenso wenig erscheint mir der Gedanke einer »Weltethik« attraktiv, die allen zu jederzeit und an jedem Ort bis ins Kleinste vorschreibt, was sie tun sollen. Plausibler sowie der prozeduralen Vorgabe qualitativer Freiheit gemäßer wäre es, meine ich, nach einer Konvergenz derjenigen Werte zu suchen, an denen die Weltbürger sich bereits von sich aus orientieren.

Hierzu muss die Freiheitsphilosophie den Elfenbeinturm verlassen und sich auf die Straßen dieser Welt begeben und auflesen, was in den jeweiligen kulturellen Gemeinschaften als verantwortliche Freiheit geachtet wird.⁹⁷ Dort wird sie die Menschen als sich unausgesetzt selbst interpretierende und moralisch korrigierende Personen vorfinden. Nur wenige Menschen aber orientieren sich in ihren normativen Selbstbildern an rein säkularen mentalen Modellen. Die meisten nehmen reichlich spirituelle Beimischungen in ihre kognitive Diät auf. Ein Liberalismus, der diese Zukost nicht verdauen kann, wird an ihnen früher oder später erkranken.⁹⁸ Anders als Theorien quantitativer Freiheit (vgl. Abschnitt 4.3) muss ein auf den tatsächlichen *homo sapiens* achtender Liberalismus daher auch spirituelle und metaphysische Orientierungsangebote verstehen können und ins Verhältnis zu seinen eigenen Wertüberzeugungen setzen. Dies erscheint nur im Rahmen qualitativer Freiheitstheorie möglich. Allerdings – das war der wichtige Ertrag der Philosophie Kants und Krauses – in einer Weise, die den Bürgern nie mehr oder andere Formen des Nachdenkens über die letzten Dinge zumutet, als diese selber nachfragen.

Der qualitativ ausgerichtete Liberalismus beerbt die metaphysischen und spirituellen Traditionen also selektiv – und kritisch. Wenn religiöse Bürger politische Maximen im Ausgang von ihren spirituellen Überzeugungen formulieren, so sind solche Argumente nicht schon deshalb verdächtig, weil sie von spirituellen Prämissen aus geführt werden. Wo jene religiösen Überzeugungen jedoch den Anspruch erheben, kollektives Handeln und politisches Entscheiden unmittelbar anzuleiten, ist zu prüfen, inwiefern jene Argumente auch für Nicht- und Andersgläubige überzeugen können.⁹⁹ In einem qualitativ-

97 | In ähnlicher Richtung argumentierend: Ganesh Nathan, *Social Freedom in a Multi-cultural State*, 2014 (Originalausgabe: 2010).

98 | Vgl. Di Fabio, *Kultur*, S. 8.

99 | Vgl. Todd Hedrick, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford, California 2010.

liberalen Staatswesen nehmen religiös oder metaphysisch begründete Wahrheiten also nicht direkt politisches Gewicht an, sondern allenfalls indirekt: insofern sie Werte formulieren, die auch von anderen weltanschaulichen Positionen her affirmiert werden.

Letzteres wird umso mehr der Fall sein, je genauer die dabei jeweils in Anspruch genommenen Werte mit universal-menschlichen Grundüberzeugungen wie etwa der *Goldenen Regel*¹⁰⁰ übereinstimmen. Bei solchen Prinzipien wird die Transformation spiritueller Weisheit in säkulare Geltungskraft leicht gelingen; bei anderen Wertvorstellungen (etwa im Blick auf bestimmte Sexualnormen) eher weniger. Wo sich aber eine stabile interkulturelle Übereinstimmung in bestimmten grundlegenden Werten ergäbe, könnte diese in politischen Diskursen durchaus als hintergründiger Filter vordergründiger Gestaltungswünsche fungieren. Etwa dürften sich politische Vorhaben religiöser (wie säkularer) Interessengruppen und Gemeinschaften, die sich innerhalb jener Schnittmenge global konvergierender Werte bewegen, größerer Zustimmung und damit höherer Realisierbarkeit erfreuen als andere.

Aber gibt es einen solchen menschheitlichen Konsens denn überhaupt und worin könnte er bestehen? Dieser Frage wurde in den letzten Jahren verstärkt nachgegangen, auf spiritueller,¹⁰¹ agnostischer¹⁰² wie säkularer¹⁰³ Grundlage, insbesondere im Rahmen des 1990 von Hans Küng an der Universität Tübingen begründeten *Projekts Weltethos*.¹⁰⁴ Dort kam es in den letzten 25 Jahren zu einer Ermittlung der Wertgrundlagen, welche Menschen aller Nationen und Regionen miteinander verbinden und zu einer viele tausend Seiten umfassenden Forschungsliteratur. Neben umfangreichen Monographien zu den gemeinsamen ethischen Werten von Judentum,¹⁰⁵ Christentum,¹⁰⁶ Islam,¹⁰⁷ im Daoismus und Konfuzianismus¹⁰⁸ sowie im indischen Geistesleben von Hin-

100 | Vgl. Bauschke, *Die Goldene Regel*.

101 | Vgl. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love & Tolerance*, Somerset, New Jersey 2004.

102 | Hier ist vor allem an die jüngeren Veröffentlichungen des Dalai Lama zu denken, etwa an: *Beyond Religion: Ethics for a Whole World*, Boston 2011.

103 | Eine Sammlung säkularer Ansätze finden sich bei: Dierksmeier, *Humanistic Ethics in the Age of Globality*.

104 | Vgl. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

105 | Vgl. Hans Küng, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1991.

106 | Vgl. Hans Küng, *Das Christentum: Wesen und Geschichte*, München; Zürich 2007 (Originalausgabe: 1994).

107 | Hans Küng, *Der Islam: Wesen und Geschichte*, München; Zürich 2007.

108 | Vgl. Hans Küng, *Tracing the Way: Spiritual Dimensions of the World Religions*, übersetzt von: John Bowden, London 2002.

duismus, Buddhismus und Jainismus¹⁰⁹ spürte das Team von Hans Küng jener Konvergenz der Werte auch im Feld interkultureller Literatur¹¹⁰ und Philosophie¹¹¹ nach.

Das zentrale Ergebnis jener Studien war, dass zwei formale Prinzipien und vier substantielle Werte über alle zeitlichen und räumlichen Grenzen hinweg von der Menschheit stets als moralisch bindend anerkannt – wenngleich natürlich nicht immer eingehalten – wurden.¹¹² Dabei handelt es sich *erstens* um die *Goldene Regel* der Gegenseitigkeit (bekannt durch Anweisungen wie »*Was Du nicht willst, daß man Dir tu'...*«) und das Prinzip der Menschlichkeit, Menschen menschlich zu begegnen, d.h. personale Subjekte nicht wie dingliche Objekte zu behandeln. Angewendet auf die alltägliche Lebenswelt führen diese beiden formalen Prinzipien *zweitens* auf vier substantielle Grundwerte, die ihrerseits ebenfalls globale Zustimmung erfahren: Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Partnerschaft und Friedfertigkeit. Gemeinsam konstituieren jene Regeln und Werte den Kern einer ethischen Haltung, die Menschen überall und stets zu sittlichem Handeln inspiriert hat, eben ein *Weltethos*.

Da jene Werte stets erneut in ungleichen kulturellen Kontexten vergleichbaren Ausdruck gefunden haben, weil also das *Weltethos*¹¹³ gewissermaßen zum Grundbestand der menschlichen Selbstorientierung gehört, so kann man es als Kern einer realistisch-idealistischen Anthropologie ansehen. In ihm spiegelt sich das Erbe aller Traditionen der Menschheit: In der *greifbaren Vielheit der Kulturen* reflektiert sich so die *begriffliche Einheit der ethischen Natur* der Menschheit. Das *Weltethos* ähnelt insofern einem unsichtbaren Bund der Zivilisationen und Kulturen. Jener Bund ersetzt natürlich nicht die sichtbaren Anstrengungen derer, die ihn bilden. Er weist Menschen aller Herkünfte aber

109 | Vgl. Stephan Schlenzog und Hans Küng, *Der Hinduismus: Glaube, Geschichte, Ethos*, München 2006.

110 | Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Im Ringen um den wahren Ring: Lessings »Nathan der Weise« – eine Herausforderung der Religionen*, Ostfildern 2011; Karl-Josef Kuschel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, Düsseldorf 1999.

111 | Vgl. Hans-Martin Schönherr-Mann, *Globale Normen und individuelles Handeln: Die Idee des Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive*, Würzburg 2010; Hans-Martin Schönherr-Mann und Hans Küng, *Miteinander leben lernen: Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*, München; Zürich 2008.

112 | Eine gute Übersicht hierzu und zum Folgenden liefert: Küng, Gebhardt und Schlenzog, *Handbuch Weltethos*.

113 | Vgl. Hans Küng und Karl-Josef Kuschel, *Wissenschaft und Weltethos*, München 1998; Helmut Reinalter, *Projekt Weltethos: Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung*, Innsbruck 2006; Schönherr-Mann, *Globale Normen und individuelles Handeln: die Idee des Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive*.

an, worauf und wodurch sie sich theoretisch einigen und wie sie praktisch kooperieren können. Durch jene Konvergenz elementarer Werte können, so der Grundgedanke des *Projekts Weltethos*, Personen unterschiedlichster Herkünfte im Dialog geteilte Vorstellungen entwickeln und auf dieser Basis zielführend kooperieren.¹¹⁴

Klarerweise, um universell zu verpflichten, sind die Werte des Weltethos nicht nur spirituell, sondern auch säkular zu fundieren. Damit sie auch zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen greifen, jenseits aller *spirituellen* Fundamente, dafür müssen *säkulare* Gründe angeführt werden. Diese können historisch sowie systematisch ausfallen. *Historisch* dürfte man Agnostiker und Atheisten am ehesten mit dem Argument erreichen, dass über die Jahrhunderte hinweg immer wieder Konzeptionen einer ethisch sich selbst bindenden Freiheit entlang der im Weltethos-Projekt identifizierten Werte auftreten. Menschen haben über alle historischen und geographischen Räume hinweg, sich wieder und wieder auf diese Grundnormen des Zusammenlebens geeinigt; natürlich in von Ort zu Ort und von Kultur zu Kultur unterschiedlicher Ausgestaltung: in den Weisheitslehren Chinas wie Indiens, in den Philosophien Nordeuropas wie Südamerikas ebenso wie im Dichten und Denken afrikanischer Kulturen.¹¹⁵ *Systematisch* ist zu zeigen, warum eine an jenen Werten orientierte Lebensführung konsistent und kohärent die vernünftige Selbstbindung menschlicher Freiheit zum Ausdruck bringt.

Zwar gehen Menschen darüber auseinander, *was* sie als höchste Qualität von Freiheit berühren; aber, so konnte unsere Studie zeigen, sie können sehr wohl übereinstimmen, *dass* und *wie* die menschliche Freiheit ethisch auszurichten wäre. Von dieser Warte aus erscheinen die Werte des Weltethos als Ausbuchstabierung qualitativer Freiheit im Sinne einer auf die würdevolle Autonomie aller Mitmenschen zielenden Verantwortungsübernahme. Das jahrtausendealte Ringen der Weltkulturen um ein gutes, wahres und sinn erfülltes Leben erscheint im Lichte eines qualitativen Freiheitsverständnisses darum als essentiell für gelingendes Menschsein überhaupt: als Ausdruck der sittlichen Selbstbestimmung unserer Freiheit. Entsprechend respektvoll muss ein qualitativer Liberalismus den spirituellen und säkularen Weisheitstraditionen aller Völker begegnen.

Natürlich sind die im *Weltethos*-Gedanken zusammengefassten Regeln höchst allgemeiner Natur und müssen, je nach Anwendungskontext, weiter

114 | Vgl. Hans Küng, »We Need Bridge-Builders – No Survival for the World Without a Global Ethic«, in: *East-West Divan In Memory of Werner Mark Linz*, London 2014.

115 | Vgl. Christel Hasselmann, *Hans Küngs Projekt Weltethos interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005; Hans Küng, *Ein Weltethos für die neue Weltepoche*, 1998; Hans Küng, *Weltordnung braucht Weltethos – Interkultureller Dialog als Schlüssel zu friedlicher Koexistenz*, 1997; Dierksmeier, *Humanistic Ethics in the Age of Globality*.

fortbestimmt werden. Daher hat man sich seitens der *Stiftung Weltethos* an die Konkretisierung der Bedeutung jener Werte und Normen für Fragen beispielsweise der (Welt-)Politik,¹¹⁶ des (Welt-)Rechts,¹¹⁷ der (Welt-)Wirtschaft,¹¹⁸ der Wissenschaft,¹¹⁹ der Kultur,¹²⁰ der Pädagogik,¹²¹ des Sports,¹²² der Nachhaltigkeit,¹²³ etc. gemacht. Diese Arbeit in einer interkulturell möglichst inklusiven Weise fortzuführen und auszubauen, ist das gemeinsame Anliegen sowohl der *Stiftung Weltethos* als auch des 2012 an der Universität Tübingen gegründeten *Weltethos-Instituts*.¹²⁴ Jedoch kann und will das *Projekt Weltethos* nicht exakte Anweisungen für jegliche *Handlungen* im Sinne einer allverbindlichen »Weltethik« geben, sondern die hinter den divergierenden Moralsystemen der Menschheit aufscheinenden gemeinsamen sittlichen *Haltungen* namhaft machen. Ziel ist die Orientierung und Koordination, nicht die Normierung und Standardisierung von Verhalten, damit Menschen allerorten gemeinsam im

116 | Vgl. Hans Küng, »Weltpolitik und Weltethos«, in: *Evangelische Akademie Bad Boll: Aktuelle Gespräche*, 43, No. 4 (1995): 30-35; Hans Küng, »Zur Problematik von Weltpolitik, Weltstaat und Weltethos«, in: Stefan Gosepath und J.C. Merle (Hg.), *Weltrepublik Globalisierung und Demokratie*, München 2002.

117 | Vgl. Hans Küng, »Menschen-Rechte und Menschen-Verantwortlichkeiten«, in: Hans Küng (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*, München 2002.

118 | Vgl. Hans Küng; Leisinger, Klaus M.; Wieland, Josef, *Manifest Globales Wirtschaftsethos: Konsequenzen und Herausforderungen für die Weltwirtschaft (Deutsch/Englisch) = Manifesto Global Economic Ethic: Consequences and Challenges for Global Businesses (German/English)*, München 2010; Hans Küng, »Weltethos und globale Führungsverantwortung«, in: Uto Meier und Bernhard Still (Hg.), *Führung. Macht. Sinn: Ethos und Ethik für Entscheider in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche*, Regensburg 2010.

119 | Vgl. Küng und Kuschel, *Wissenschaft und Weltethos*.

120 | Vgl. Hans Küng, »Weltmusik – Weltreligionen – Weltethos. Interkulturelle Kommunikation durch Musik«, in: Christine Büchner et al. (Hg.), *Kommunikation ist möglich Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse, Festschrift für Bernd Jochen Hilberath*, Ostfildern 2013.

121 | Vgl. Stephan Schlenzog und Walter Lange (Hg.), *Weltethos in der Schule: Unterrichtsmaterialien der Stiftung Weltethos*, Tübingen 2008.

122 | Vgl. Hans Küng, »Welt – Sport – Ethos. Weltethos«, in: Eckhard Nagel (Hg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 2005*, Gütersloh 2005.

123 | Vgl. Hans Küng, »Nachhaltige Entwicklung und Weltethos«, in: Heidi Bohnet-von der Thüsen (Hg.), *Denkanstöße '99 Ein Lesebuch aus Philosophie, Natur- und Humanwissenschaften*, München 1998.

124 | Mehr Information zur Arbeit des Instituts findet sich auf www.weltethos-institut.org/.

Lichte geteilter Grundüberzeugungen zu zeit- und kontextgerechten Lösungen für die sie gemeinsam betreffenden Probleme finden.

Das induktiv von den großen ethischen Stromsystemen der Menschheit her gewonnene »Weltethos« hat gegenüber einer philosophisch herbei deduzierten »Weltethik« nicht nur den *pragmatischen* Vorzug, dass es die Menschen dort abholt, wo sie sind, anstatt ihnen einen steilen intellektuellen Weg zu abstrakten philosophischen Erkenntnisformen abzunötigen. Der entscheidende Vorteil ist *prinzipieller* Natur. Während eine »Weltethik« sich allzu leicht als endgültige *Antwort* auf alle Fragen verstehen kann, steht das *Projekt Weltethos* für das genaue Gegenteil: für den *Beginn* eines interkulturellen Gesprächs, um im Lichte geteilter Haltungen und Überzeugungen das Trennende zu bearbeiten und Konflikte wie Probleme zu bewältigen. Im Lichte des Weltethos wären kulturell bedingte Wertdifferenzen zum Reden zu bringen und auszutragen, anstatt sie, wie von der Warte einer Weltethik aus zu befürchten wäre, abzutragen und so zum Schweigen zu bringen.

Qualitativer Liberalismus und Weltethos-Projekt konvergieren in der Grundeinsicht, dass man Freiheit nur bewahrt, wo sie sich angesichts weltweiter ethischer Herausforderungen bewährt. Dabei verhält sich vom *Projekt Weltethos* eingeforderte kosmopolitische Verantwortungsübernahme zur individuellen Freiheit nicht wie ein Riegel zur Tür, sondern wie Haut zum Körper. Sie ist eine *Grenze*, die der Freiheit Kontur und Individualität verleiht, nicht eine *Schranke*, die sie verhindert. Unsere Untersuchung hat erbracht: Werte – und der globale Dialog über sie – gehören ins Zentrum des freiheitlichen Selbstverständnisses. Sowohl angesichts der räumlichen Globalität unserer Lebensverhältnisse als auch im zeitübergreifenden Angesicht der Generationen, die nach uns kommen, sowohl in Rücksicht auf unsere Um- und Mitwelt wie auch in Vorsorge für unsere Nachwelt, sowohl im Ausblick auf das Ideal integrativer Toleranz als auch im Hinblick auf die Realitäten ausgrenzender Intoleranz, sowohl eingedenk des materiellen Unterbaus des Lebens wie seiner spirituellen Überformung bewusst, führt eine Freiheit, die im Weltethos ihr Maß und ihre Mitte ausprägt, Menschen einander zu, indem sie die Freiheit jeder Person zur Erfüllung der Freiheit aller Weltbürger aufruft.

Qualitativ orientierte Freiheitsphilosophie findet also beim Versuch, die sie leitende Idee sachgerecht einzulösen, im *Projekt Weltethos* eine ihr zutiefst entsprechende ethische Inspiration. Umgekehrt liefert eine philosophisch gearbeitete Theorie qualitativer Freiheit dem *Projekt Weltethos* eine wichtige säkularer Stütze. Ein qualitativ fundierter Liberalismus kann begründen, warum die in das *Projekt Weltethos* eingehenden spirituellen Traditionen auch von säkularer Warte aus zu Rate gezogen werden. Denn der Mensch ist, was er wird; und er wird, wonach er strebt; und so gehören auch die kulturellen und spirituellen Aspirationen der Menschen, aller Menschen, zur Bestimmung des *homo sapiens*

hinzu.¹²⁵ Der Mensch ist von *Natur aus Kulturwesen*, insofern als er sich erst vermittelt eigens hervorgebrachter symbolischer Welten und Deutungen realisiert. Als sinnsuchendes Wesen lebt er grundsätzlich in Wertewelten. So betrachtet, gehören moralische Gebote und der weite Kosmos kontemplativer und meditativer Praktiken sowie religiöser Symbole ebenso zum Menschsein wie die biologische Umwelt und die Flora und Fauna, die sie bevölkern.¹²⁶ Anstatt also die Werte für die lebensweltliche Orientierung der Freiheit aus dem Nichts erzeugen zu müssen, lassen sie sich aus der Fülle spiritueller wie säkularer Entwürfe und geschichtlich erarbeiteter Praktiken aufgreifen.¹²⁷

Bei der kritischen Sichtung von Werten und bei der Auslese zukunftstauglicher und problemgerechter Programme obliegt es der Philosophie wie eh und je, die seitens der Diskutanten eingebrachten (metaphysischen, moralischen, politischen, religiösen) Konzepte analytisch zu prüfen und mit den Ansprüchen der Vernunft abzugleichen. Dass dabei im lebhaften Austausch religiöser wie philosophischer, spiritueller wie säkularer Argumente zugleich jener Zugriff auf das Überlieferte pluralistisch-bescheiden bleibt, genau dafür trägt die – in den Kapiteln zu Karl Christian Friedrich Krause und Amartya Sen besonders herausgearbeitete – *prozedurale Dimension* des qualitativen Liberalismus Sorge. Ihr zufolge dürfen ja nur diejenigen Werte umgesetzt werden, die sowohl ihre kritische Selbstanwendung (vgl. Abschnitt 4.3) überstehen und zugleich von den Bürgern als Form freiheitlicher kollektiver Selbstbindung ausgezeichnet werden. Durch liberale Prozeduren kann Freiheit somit als ein moralisch so ansprechendes wie anspruchsvolles Ideal zurückgewonnen werden, ohne doch die Idee der Freiheit auf ein einziges Set sittlicher Ziele zu verengen.

Jene optimistische Aussicht darauf, dass die wechselseitige Selbstprüfung von Freiheitsansprüchen im öffentlichen Raum anhand von der Menschheit durchgängig affirmierter Werte stattfinden und vermittels einer »cosmopolitan conversation«¹²⁸ über die gemeinsame Bewältigung der die Weltbürger bedrängenden Probleme erfolgen kann, wird von säkularen wie spirituellen Fundamentalisten. Den ersten stößt negativ auf, dass spirituelle Fundamente überhaupt Eingang in die öffentliche Urteilsbildung finden. Den zweiten behagt nicht, dass ihre religiösen Fundamente einer kritischen Prüfung unterzogen werden; das setze unzulässig die Vernunft über Gott zum Richter ein. Denn der religiöse Fanatiker gibt sich ja keineswegs mit der Toleranzforderung

125 | Vgl. Ernst Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1916.

126 | Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch; Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1965.

127 | Vgl. Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1967.

128 | Vgl. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, New Jersey 2005.

zufrieden, dass er zwar in der *Innenperspektive* seine Glaubenswahrheit für voll und ganz wahr erachten, aber nicht in der *Außenperspektive* als absolut vertreten und rücksichtslos durchsetzen darf.¹²⁹

Den säkularen Fundamentalismus (etwa eines Rawls) hatten wir bereits entkräftet (vgl. Abschnitt 4.3). Ebenso ist natürlich dem spirituellen Fundamentalismus entgegenzutreten. Zwar werden die Ansichten religiöser Fundamentalisten in pluralen Gesellschaften heutzutage normalerweise zügig moderiert und mediatisiert. Aber auch wo derzeit die Stabilität bürgerlicher Toleranz ungefährdet scheint, existiert sie ja dem Willen der Fundamentalisten zuwider und ist oft erst das späte Resultat jahrhundertelanger, blutiger Auseinandersetzungen.¹³⁰ Für den intra- wie intergesellschaftlichen Frieden ist es daher wichtig, religiösen Fanatikern zu verstehen zu geben, dass eine Verabsolutierung ihres eigenen Standpunktes schon diesem selbst – und nicht nur den liberalen Prozeduralien offener Gesellschaften – zuwider ist. In diesem Argument liegt die wahre Stärke des weltanschaulichen Pluralismus: Fundamentalistische Religion widerspricht dem wahren Wesen von Religion; Fanatismus ist irreligiös.¹³¹

Wer religiöse Botschaften als Zeichen mit zweistelliger Bedeutungsfunktion – hier das Zeichen, dort das Bezeichnete – ansieht, missversteht sie. Heilige Schriften funktionieren nicht wie Verkehrszeichen gleichgültig gegen sowie gleichgeltend für jeden Betrachter. Religion kommuniziert vielmehr *symbolisch*, in einer dreistelligen Relation, wo in die Mitte zwischen das Zeichen und das Bezeichnete der Gläubige eintritt (oder auch nicht). Ohne ihn als Interpreten wird der Bedeutungsfluss von Zeichen zu Bezeichnetem unterbrochen und kein gedanklicher Funke übertragen. Nur wenn der Gläubige persönlich jene interpretative Verbindung herstellt, kann religiöser Strom fließen. Der spirituelle Fundamentalist widerspricht sich also performativ selbst, wenn er anderen genau das versagt, was ihn religiös elektrisiert: das individuelle Aneignen und Auslegen religiöser Symbole. Er kann die Wahrheit seines Glaubens nur auf eine Weise erfassen, die er, sofern er sie zum Glauben führen will, anderen ebenfalls zugestehen muss. Auch die Menschen, die der religiöse Fundamentalist missionieren will, werden nur auf ihre je ganz persönliche Weise zum Relay ihrer eigenen spirituellen Hermeneutik – oder niemals zu authentischer Religiosität finden. Die Einzigartigkeit religiöser Wahrheit in

129 | Vgl. Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978.

130 | Vgl. Heiner Bielefeldt, »Universalism Versus Relativism on the Necessity of Intercultural Dialogue on Human Rights«, in: Kai Hafez und Mary Ann Kenny (Hg.), *The Islamic World and the West: An Introduction to Political Cultures and International Relations*, 2000.

131 | Zum Folgenden vgl. Dierksmeier, *Noumenon Religion*.

der Innenperspektive und die Pluralität derselben in der Außenperspektive sind daher, recht verstanden, ein- und dasselbe. Darum wird in der Forderung nach der Toleranz Andersgläubiger der spirituelle Mensch in seiner religiösen Freiheit nicht beschnitten, sondern bestätigt.¹³²

Weil der säkulare Fundamentalismus in die Leere läuft und der spirituelle Fundamentalismus sich selbst durchkreuzt, kann die metaphysische Frage, wer jener Weltbürger ist, dessen Freiheit sich qualitativer Liberalismus verpflichtet weiß, niemand anderes beantworten, als eben jener Weltbürger selbst. Und in diese Antwort werden natürlich auch religiöse und spirituelle Stimmen einfließen. Schon darum benötigen wir einen Liberalismus, der auch in spiritueller Hinsicht sprachfähig ist. Anstatt, wie es Merkmal und Makel der Theorien quantitativer Freiheit war, ein für allemal säkular festzulegen, was Freiheit ausmacht, geht es unter der Ägide qualitativer Freiheit darum, allererst die Diskussion darüber anzuregen, was wir gemeinschaftlich, hier und heute, als Freiheit schützen sollten. Freiheit in und von der Religion verteidigt eine Gesellschaft also nicht durch das Fernhalten, sondern durch das Abhalten und Aushalten spiritueller Dispute. Vertrauen wir auf die gerade auch in solchen Kontroversen sich behauptende Kraft prozeduraler Vernunft zur argumentativen Bestenauslese!

Die Idee qualitativer Freiheit kann kulturelle Spezifität integrieren, ohne sich lokalen Wertvorstellungen relativistisch auszuliefern. Alle politisch zur Geltung gebrachten normativen Ansprüche sind ja stets kritisch an einer Legitimationskette zu messen, deren höchsten Punkt die gedachte Gesamtheit aller gegenwärtigen wie zukünftigen Personen bildet. Was die politische Durch- und Umsetzung anbelangt, führt der Weg zu einer Kosmopolis der Freiheit über all jene lokalen und regionalen zwei- und mehrseitigen Institutionen, zu denen sich Menschen und Völker zur Wahrung ihrer gegenwärtigen Interessen zusammenfinden. In Geltungsfragen gibt aber die (von Kant in Aussicht gestellte und von Krause erstmals systematisch ausgearbeitete) Idee eines allseitigen Menschheitsbundes den Ausschlag. Unterfangen, die nicht im Namen der Menschheit vertreten werden können, sind mittels qualitativer Freiheit nicht legitimierbar. Für eine post-, supra- und transnationale sowie intergovernmentale Politik ist qualitativer Liberalismus darum besonders hilfreich, da seine Freiheitsidee, indem sie sich mit diesem Argument selbst begrenzt, schlüssig auf die Konzeption universaler Menschenrechte führt.¹³³

132 | Vgl. Heiner Bielefeldt, »Misperceptions of Freedom of Religion or Belief«, in: *Human Rights Quarterly: A Comparative and International Journal of the Social Sciences, Philosophy, and Law*, 35, No. 1 (2013): 33-68.

133 | Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998; Heiner Bielefeldt, »Historical and Philosophi-

Einige meinen nun aber, ohne eine fest installierte Weltregierung sei keine Globalisierung der Freiheitsrechte möglich.¹³⁴ Stimmt das? Brauchen wir einen Weltstaat, einen Weltbundesstaat oder wenigstens doch einen Weltstaatenbund, um der Freiheit zu globaler Wirkung zu verhelfen? Gilt das von Naturrechtslehrern bis auf den heutigen Tag stets wiederholte Gebot, den rechtlich ungeregelten Naturzustand zu verlassen (»*exeundum est e statu naturali*«) auch für die Weltrechtsebene?

Meines Erachtens besteht eine wichtige Ungleichheit zwischen einem hypothetischen Naturzustand unter Individuen (vor und abseits aller gesellschaftlichen Organisation) und einem analog konzipierten Naturzustand zwischen Staaten.¹³⁵ Die meisten Weltbürger sind ja bereits rechtlich in (zumeist nationale) Gemeinwesen eingebunden, so dass es *begrifflich* einer unmittelbaren Mitgliedschaft aller Menschen in einem Weltbürgerstaat nicht bedarf, um dem Ruf nach universaler Rechtssicherheit zu genügen.¹³⁶ Damit ist die Forderung nach einem *realen* Schutz der Menschenrechte natürlich noch nicht abgegolten. Jedoch die Möglichkeit besteht immerhin, dass die realen Verhältnisse in der Praxis den idealen Forderungen der Theorie eines Tages einmal hinreichend entsprechen. Dann aber müsste die universale Anerkennung der Menschenrechte auch verlässlich sanktionierbar sein, so dass die Zugehörigkeit von Individuen zu bestimmten politischen Gemeinwesen zu ihrer *systemischen Realisierung*, nicht aber (wie in korrupten Regimen) zu ihrer *systematischen Verhinderung* führt.

Gegenwärtig jedoch gibt es bekanntlich etliche Lebensräume, die in normativer und/oder faktischer Hinsicht jenem Anspruch kosmopolitischen Menschenrechtsschutzes nicht genügen.¹³⁷ Wo die vorhandenen Mächte einen befriedigenden Menschenrechtsschutz nicht gewährleisten können (wie in zerfallenden Staatsgefügen) oder wollen (wie im Terrorstaat des IS), ist die Weltgemeinschaft in der Pflicht. Das gilt insbesondere für gewalttätige Auseinandersetzungen: Religiös motivierte Bürgerkriege und Genozide sind nichts, was man mit einem Verweis auf die nationale Souveränität der jeweils betroffenen Territorialstaaten *ad acta* legen kann.

cal Foundations of Human Rights«, in: Catarina Krause und Martin Scheinin (Hg.), *International Protection of Human Rights: A Textbook*, Turku; Abo 2009.

134 | Vgl. James A. Yunker, *Political Globalization: A New Vision of Federal World Government*, Lanham, Maryland 2007.

135 | Vgl. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 237. Siehe auch: Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge; New York 2011.

136 | Vgl. Shaw, *Rawls, Kant's Doctrine of Right, and Global Distributive Justice*.

137 | Vgl. James W. Nickel, »Is Today's International Human Rights System a Global Governance Regime?«, in: *The Journal of Ethics*, 6, No. 4 (2002): 353-371.

Daraus folgt nicht sogleich, dass wir einer mit universaler Sanktionsmacht ausgestatteten Weltregierung (*Global Government*) das Wort reden müssten. Die historische Genese und die systematische Geltung globaler Rechtsakte fallen eben auseinander. Auf der zeitlosen Ebene philosophischer Geltung steht allen Weltbürgern ein unbedingter Schutz ihrer Menschenrechte zu. Historisch hingegen stellt sich stets die Frage nach den jeweils geeigneten Bedingungen, unter denen dieser Anspruch am ehesten umzusetzen wäre. So könnte beispielsweise derzeit eine Verfestigung und Verbesserung der bestehenden Institutionen von *Global Governance* das geeignetste Mittel zur schrittweisen Erreichung dieses Zwecks darstellen. Vielleicht ist die Norm universaler Menschenrechte gegenwärtig eher über einzelne, gemeinsam aber den Globus umspannende Netzwerke und Institutionen einzulösen, als im übereilten Ausgriff auf supranationale Rechtsgebilde, die von der Völkergemeinschaft momentan (noch) nicht erwünscht sind. Im Bereich der Etablierung und Durchsetzung nachhaltiger Sozial- und Umweltstandards befindet sich die Menschheit ja eventuell gerade auf dem Weg zu einer solchen schrittweisen Ausweitung und Ausdifferenzierung transnationaler Normen und Werte. Der Ausgang dieses Prozesses bleibt abzuwarten.

Viele beklagen, die bisherige Unterregulierung des globalen Wirtschaftsraumes ermögliche ein *race to the bottom*: Produktionsorte, an denen mangels adäquater rechtlicher Vorgaben geringere Kosten für kontextschädliches Handeln entstehen, locken Firmen an; Konkurrenten fühlen sich gezwungen nachzuziehen; Wirtschaftsstandorte treten sodann in einen Negativwettbewerb um die niedrigsten ökologischen und rechtlichen Standards ein, um sich den Zustrom ausländischen Kapitals und damit Arbeitsplätze sowie Steuereinnahmen zu verschaffen oder zu erhalten.¹³⁸ Kommt es also zwangsläufig zu einer Negativspirale, die im *worst case scenario* erst endet, wo alle wirtschaftlichen Gewinne privatisiert, seine sämtlichen umweltlichen und sozialen Kosten aber sozialisiert sind? Wird sich der Schneeball maßlosen Profitstrebens auf der schiefen Ebene einer unbalancierten Weltwirtschaftsordnung zu einer unaufhaltsamen Lawine nachhaltigkeitsfeindlichen Wirtschaftens ausweiten?¹³⁹ Empirisch bestätigt sich diese Prophezeiung nicht durchgängig.¹⁴⁰ Die

138 | Vgl. Andrea Amaro und William Miles, »Racing to the Bottom for FDI? The Changing Role of Labor Costs and Infrastructure«, in: *The Journal of Developing Areas*, 40, No. 1 (2006): 1-13.

139 | Vgl. Andreas Georg Scherer und Guido Palazzo, »Toward a Political Conception of Corporate Social Responsibility: Business and Society Seen from a Habermasian Perspective«, in: *Academy of Management Review*, 32, No. 4 (2007): 1096-1120.

140 | Vgl. David M. Konisky, »Regulatory Competition and Environmental Enforcement: Is There a Race to the Bottom?«, in: *American Journal of Political Science*, 51, No. 4 (2007): 853-872.

tatsächliche Freiheits- und Menschenrechtsbilanz der Globalisierung fällt weniger negativ aus.¹⁴¹ Sie kennt auch Aufwärtsspiralen. Durch die technische Erleichterung des physischen und informationellen Verkehrs begünstigt, hat sich eine kritische Weltöffentlichkeit herangebildet, deren schiere Faktizität normative Wirkung entfaltet. Pragmatische Imperative des Wirtschaftens führen daher heute schon nicht selten dazu, dass sich auch in unterregulierten Gesellschaften einige Unternehmen anspruchsvollen transnationalen Standards der *Corporate Governance* unterwerfen, etwa um für globale Investoren attraktiv zu werden.¹⁴²

Dennoch kann letzten Endes die Regulierung der weltöffentlichen Sphäre natürlich nicht allein dem Gutdünken wirtschaftlicher Organisationen und unzureichend demokratisch legitimierter Nichtregierungsinstitutionen überlassen werden.¹⁴³ Auch die pfiffigsten Anreizsysteme können nicht Institutionen verbindlichen Rechts ersetzen. Nicht jeder Konflikt kann durch Mediation beigelegt, nicht jede Spannung bi- oder multi-lateral aufgehoben und nicht jede Schandtat durch *naming, blaming* und *shaming* bewältigt werden. Die *Global Governance*-Krisen der letzten Jahre haben das auf unliebsame Weise bestätigt. Während also für einige Ziele der Menschheit der flexible Zugang einer schleichenden Regulierung durch *Global Governance* sich als durchaus geeignet erweist, wird meines Erachtens für andere, etwa für den unbedingten Schutz der Menschenrechte, besser durch klassische *Government*-Institutionen gesorgt werden müssen, weshalb die Spekulation über eine institutionelle Optimierung der weltrechtlichen Repräsentation der Menschheit keineswegs müßig erscheint.¹⁴⁴

Auf jeden Fall hat eine jede im Namen von Freiheit betriebene Weltinnenpolitik auf inklusive partizipative Prozeduren zu dringen. Wenn etwa auf nationaler Ebene das »one man, one vote«-Prinzip gilt, was spricht dann eigentlich – aus *liberaler* Perspektive – dagegen, es auch auf globaler Ebene gelten zu lassen?¹⁴⁵ Zwar gibt es eine Fülle *pragmatischer* Bedenken (in den reichen Ländern), was wohl passieren würde, falls man jeden Weltbürger (auch der armen Länder) gleichmäßig an *Global Governance*-Entscheidungen beteiligte. Aber

141 | Vgl. Jagdish N. Bhagwati, *In Defense of Globalization*, New York 2004.

142 | C. Lattemann, »On the Convergence of Corporate Governance Practices in Emerging Markets«, in: *International Journal of Emerging Markets*, 9, No. 2 (2014): 316-332.

143 | Vgl. Sangeeta Kamat, »The Privatization of Public Interest: Theorizing NGO Discourse in a Neoliberal Era«, in: *Review of International Political Economy*, 11, No. 1 (2004): 155-176.

144 | Dazu siehe die Überlegungen des World Federalist Movement (<http://www.wfm-igp.org>).

145 | Vgl. Parijs, *Real Freedom for All*, S. 228f.

die *ethische* Validität dieser Bedenken erscheint mir fraglich,¹⁴⁶ insbesondere sofern wir Freiheit – prozedurale wie substantielle – als Grundrecht einer jeden Person als solcher postulieren. Knapper ausgedrückt: »Everybody matters.«¹⁴⁷ Ich meine: Die Glaubwürdigkeit des Liberalismus steht und fällt mit der Entschlossenheit, mit der Liberale für die Globalität von Autonomie streiten und sich auf Weltebene für einen »solidaristic liberalism« einsetzen.¹⁴⁸

Aus kosmopolitisch-liberaler Perspektive ist daher für eine Weltrechtsordnung zu streiten, welche die Konsequenzen individuellen, korporativen wie staatlichen Handelns fair ausgleichen kann, die global zu Buche schlagen.¹⁴⁹ Denn während innerhalb des Staatsterritoriums anfallende Probleme durch nationale Gesetzgebung (Stichwort: Internalisierung negativer externer Effekte) oftmals neutralisiert werden (können), ist dergleichen in globaler Hinsicht erst noch zu leisten. Offensiv wäre daher etwa für ein sanktionsbewehrtes Weltwirtschaftsrecht und für ein globales Strafrecht zu kämpfen sowie eine wirksamere politische Repräsentation der Weltbevölkerung zu erstreiten. Das Legitimationsdefizit, die Regelungsunverbindlichkeit und die Sanktionsunfähigkeit der gegenwärtigen Weltrechts- und der Weltwirtschaftsordnung widerstreiten offenkundig der Idee, dass alle Menschen autonom die Qualität ihrer Freiheit bestimmen können sollen.

Durch welche Verfahren und Prozesse auch immer die Weltgemeinschaft in diesen Fragen weiterzukommen sucht, die Zielperspektive, in der die Auswahl der geeigneten Realisierungsmittel getroffen werden muss, lässt sich klar konturieren: Statt einer Welt der quantitativ unbegrenzten Möglichkeiten, in der einige Wenige alles erwerben können, erstrebt sie eine Welt der qualitativ sinnvollen Wirklichkeiten, in der alle Etlisches zu erreichen vermögen. Ich glaube: Die Faszination der Freiheit kann und wird alle Menschen ergreifen, sobald wir Freiheit als unteilbar begreifen und uns der aus ihr erwachsenden kosmopolitischen Verantwortung stellen. Die Welt war, ist und bleibt Gemeinbesitz aller Menschen – und genauso sollte sie auch behandelt werden: im Dienste und zur Förderung der qualitativen Freiheit aller.

146 | Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization*, New Haven, Connecticut 2002.

147 | »Everybody matters: that is our central idea. And it sharply limits the scope of our tolerance.« (Appiah, *Cosmopolitanism*, S. 144)

148 | Vgl. Parijs, *Real Freedom for All*, S. 232.

149 | Vgl. Charles R. Beitz, »Cosmopolitanism and Global Justice«, in: *The Journal of Ethics*, 9, No. 1/2 (2005): 11-27.

