

Wie Aristoteles zum Liberalen wird – eine wundersame Geschichte

Die Wirtschaftsredaktion der *Neuen Zürcher Zeitung* hat auch in diesem Jahr in ihrem Bemühen, das Publikum mit ideologischer Wegzehung zu versorgen, nicht locker gelassen. ›Das Feuer der Freiheit‹, so der lautet Titel der Serie, die »wichtige Beiträge zur liberalen Idee« vorgestellt hat.¹ Die Rationen waren dieses Mal allerdings knapp bemessen, wohl eine Konzession an neue Lesegewohnheiten. Bemerkenswert ist die Auswahl der Beiträge, die einige Überraschungen bereithält. Selbstredend dürfen ›the usual suspects‹ wie Ludwig von Mises, Wilhelm Röpke und Friedrich von Hayek nicht fehlen. Ihr Denken hat die heute einflussreichen neoliberalen Doktrinen massgeblich geprägt. Bei einigen Artikeln wird hingegen nicht auf den ersten Blick klar, aufgrund welcher Kriterien die Autoren und Werke ausgewählt worden sind, und zuweilen entsteht der Eindruck, die Idee der Freiheit habe dabei nicht immer den Ausschlag gegeben. Dazu drei Beispiele.

1. Dass ein Werk wie Gary S. Beckers ›Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens‹ als Beitrag zur liberalen Idee vorgestellt wird², ist nicht selbstverständlich. Die Bedeutung von Beckers Werk für die Sozialwissenschaften ist unbestritten, doch ist fraglich, was von der Idee individueller Handlungsfreiheit übrig bleibt, wenn – wie Becker meint – das gesamte menschliche Verhalten ökonomisch erklärt werden kann. Menschliches Verhalten kann, so die These, als Reaktion auf Anreize vorausgesagt werden, wobei das Anreizsystem primär durch Preise gebildet wird; der Preis bestimmt die Nachfrage nach einem Gut, im weiteren Sinn auch die Wahl eines Lebensplans. Welchen Beruf Menschen wählen, wie sie ihre sozialen Beziehungen gestalten, ob sie sich für oder gegen Familie und Kinder entscheiden, ob sie emigrieren oder nicht, ob sie kriminell werden oder nicht, für welche Politik sie sich entscheiden – alles ist eine Frage der Kosten. Üblicherweise spricht man in einem solchen Fall von Anpassung, nicht von Freiheit; der Einwand liegt nahe, die Freiheit eines Menschen erweise sich gerade in der Nichtvorhersagbarkeit seiner Taten.

Beckers Auffassung, der Mensch sei ein rationaler Nutzenmaximierer und seinen Entscheidungen

Urs Marti

1952, lehrt politische Philosophie an der Universität Zürich. Jüngste Veröffentlichung: *Demokratie, das uneingelöste Versprechen*. Zürich, 2006.

liege ein stabiles Präferenzensystem zugrunde, ist eine interessante sozialwissenschaftliche Hypothese, deren analytischer Wert jedoch in der Wissenschaft umstritten ist. So lässt sich einwenden, eine freie Entscheidung setze die Möglichkeit voraus, Präferenzen autonom zu bilden und zu verändern. Der Einwand besagt, dass Menschen erst frei sind, wenn sie nicht bloss als Nachfragende die – gemessen an ihrer Kaufkraft – optimale Variante wählen, sondern wenn sie aktiv auf die Gestaltung des Angebots Einfluss nehmen können, was bedingt, dass die Produktionsmittel nicht in den Händen weniger konzentriert sind. Ein weiterer Einwand betrifft die Vielfalt der Handlungsmotive, von der das Modell des homo oeconomicus abstrahiert. Die Maximierung des privaten Nutzens ist nicht das einzige und oft nicht einmal das wichtigste Motiv der Entscheidung eines Menschen. Damit er vernünftig entscheiden kann, muss er zwischen kurzfristigen und langfristigen Vorteilen unterscheiden können sowie monetäre und nicht-monetäre Anreize gegeneinander abwägen. Er muss über sehr viel mehr Informationen verfügen als jene, die im Preis enthalten sind. Er muss an mögliche Auswirkungen seiner Entscheidung auf andere und Rückwirkungen von deren Handlungen auf ihn selbst nachdenken. Und schliesslich kommt er nicht darum herum, zu prüfen, ob seine Entscheidung die Gerechtigkeit fördert oder nicht.³ Ein rein ökonomischer Mensch wäre so etwas wie ein sozialer Schwachkopf, wie es Amartya Sen einmal ausgedrückt hat.⁴

Natürlich kann man sagen, in modernen, kapitalistischen Gesellschaften, in denen Handlungs- und Entfaltungsmöglichkeiten weitgehend von monetären Faktoren abhängen, bleibe den Menschen häufig nichts anderes übrig, als ihre Entscheidungen aufgrund von Kosten-Nutzen-Rechnungen zu treffen. Nur kann in dem Fall von Freiheit nicht die Rede sein. Dies gilt übrigens nicht nur für individuelle, sondern auch für institutionelle Akteure. Wenn Regierungen ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik mit dem Ziel umgestalten, einen für potentielle Investoren attraktiven ›Standort‹ anzubieten, erklären sie zuweilen selbst, sie seien nicht frei, anders zu handeln, sondern müssten sich den ›Gesetzen des Marktes‹ beugen. Und tatsächlich wird man eine Politik, die darin besteht, sich den Wünschen finanzkräftiger Akteure – sei es unter Druck, sei es in vorauseilendem Gehorsam – anzupassen, ohne wenigstens ein Wissen über die langfristigen ökonomischen Folgen solcher Massnahmen zu haben, schwerlich im Namen der Freiheit rechtfertigen können.

2. Ob man unter Freiheit ausschliesslich negative Freiheit versteht, also die Freiheit, nicht vom Staat oder von anderen Menschen gezwungen zu werden, etwas zu tun oder zu unterlassen, oder ob man darunter auch

positive Freiheit versteht, also die Fähigkeit, zu tun oder zu unterlassen, wozu oder wogegen man sich entschieden hat, ist eine Frage, die nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Politik bis heute Anlass zu Kontroversen gibt. Gerhard Schwarz hält in seinem Schlusswort fest, die ausgewählten Beiträge seien »praktisch durchwegs« einem negativen Freiheitsbegriff verpflichtet; so verstandene Freiheit sei »keine Freiheit von den Zwängen der Natur, der Knappheit und damit der Ökonomie«. ⁵ Es entbehrt nicht der Ironie, wenn auf der gleichen Seite neben Mary Wollstonecraft, einer Vorkämpferin für die Gleichberechtigung der Frauen und Zeitgenossin der französischen Revolution, der Ökonom und Philosoph Amartya Sen mit seinem Werk ›Ökonomie für den Menschen‹ (Original: *Development as Freedom*) vorgestellt wird. Sen gehört heute zu den wichtigsten und originellsten Theoretikern positiver Freiheit.

Unfreiheit ist, wie Sen in seinen Arbeiten immer wieder gezeigt hat, häufig das Ergebnis fehlender Handlungs- und Entfaltungsmöglichkeiten, deren Ursache nicht nur oder nicht einmal primär in staatlicher Unterdrückung liegt, sondern in sozioökonomischen Verhältnissen. Sen spricht von realen oder substantiellen Freiheiten (*substantive freedoms*). Dabei handelt es sich um eine Weiterentwicklung des Begriffs positiver Freiheit. Solche Freiheiten sind auf zahlreiche Voraussetzungen angewiesen, die in Konzeptionen negativer Freiheit ausgeblendet bleiben; dazu gehören Grundversorgung, Gesundheit, Bildung, politische Partizipation, ökonomische Sicherheit und das Fehlen ökonomischen Zwangs. Extreme Armut, soziale Unsicherheit oder Arbeitslosigkeit können Formen von Unfreiheit sein. Wie Sen gezeigt hat, ist der Erfolg von Entwicklungspolitik am Wohlstand einer Nation und dessen Verteilung allein nicht zu messen, vielmehr ist zu prüfen, wie Individuen aufgrund ihrer Ausgangsbedingungen, ihres Geschlechts und ihrer unterschiedlichen sozialen Positionen die ihnen zur Verfügung stehenden Güter zwecks grösserer Selbstbestimmung nutzen können.

Ein System politischer, sozialer und ökonomischer Institutionen ist danach zu beurteilen, in welchem Ausmass es den Individuen erlaubt, ihre Fähigkeiten, ihr Potenzial zu entwickeln. Sen ist kein Gegner der Marktwirtschaft, und er hält es – ähnlich wie Marx, auf den er sich beruft – dem Kapitalismus zugute, die rechtliche Emanzipation der Arbeiter ermöglicht zu haben. Es ist freilich leicht einzusehen, dass die Garantie der von ihm eingeforderten umfassenden Freiheiten und die Förderung der Chancen auf Selbstverwirklichung andere politische Praktiken voraussetzen als die wirtschaftspolitische Enthaltensamkeit des Staats und das freie Spiel der Marktkräfte.

3. Die grösste Überraschung bietet wohl der Artikel zu Aristoteles' ›Politik‹. Die Auswahlkriterien, die hier den Ausschlag gegeben haben, werfen ein seltsames Licht auf das Freiheitsverständnis, das der Serie den Rahmen geben soll. Auf Aristoteles lässt sich der Liberalismus zurückführen, wenn man dem Autor des Beitrags⁶, Bertram Schefold, Glauben schenken will. Ein gewagtes Urteil. Kein Bürger dürfe glauben, er gehöre sich selbst, vielmehr gehörten alle Bürger als dessen Teile dem Staat, so schreibt Aristoteles gegen Ende seiner Schrift.⁷ Es ist nicht leicht, hier das liberale Anliegen herauszuhören. Menschen können und müssen Institutionen gründen, um Rechte zu garantieren oder den Warentausch zu regeln, wie Aristoteles einräumt. Doch solche Institutionen sind noch keine Staaten. Politisch wird eine Institution erst dann, wenn sich eine Regierung um die moralische Erziehung ihrer Bürger kümmert. Der ideale Staat setzt sich aus tugendhaften Bürgern zusammen, die staatlich Einrichtung, die auf moralische Verbesserung der Menschen zielt, ist bei Aristoteles wie bei Platon mit weitgehenden Eingriffen ins ›private‹ Leben der Bürger und ihrer Familien verbunden.

Was könnte Schefolds Urteil, wonach Aristoteles als Begründer des Liberalismus gelten kann, zugrunde liegen? Vielleicht die Schulbuchweisheit, Platon sei Kommunist gewesen, und sein Schüler Aristoteles habe den Kommunismus abgelehnt? Doch Platons ›Kommunismus‹ ist in dessen utopischem Staatsentwurf⁸ lediglich als ›Privileg‹ der politisch-militärischen Elite vorgesehen, nicht für die Unterschicht, deren Aufgabe darin besteht, zu arbeiten, um sich selbst und die Elite zu ernähren. Überdies gehört in Platons späterem Werk über die Gesetze⁹, das ein realitätsnäheres Staatsmodell entwirft, das Privateigentum zu den grundlegenden Institutionen.

Auf Aristoteles kann man, so ein weiteres Argument, den Liberalismus zurückführen, weil er für das Privateigentum sowie für die Freiheit und Unabhängigkeit der Bürger eingetreten ist; Aristoteles ›Politik‹ begründe »den Zusammenhang von Freiheit und Markt«, enthalte »eine Kritik der Unfreiheit und der Sklaverei« und benenne »eine Bedingung zu deren Überwindung«. So unbestreitbar Aristoteles' Bedeutung für die Geschichte des politischen Denkens ist, so ungeniessbar ist für die meisten Interpreten seine Rechtfertigung der Sklaverei. Der Autor des Beitrags schafft es in seiner kurzen Darstellung, diese Rechtfertigung schlicht nicht zur Kenntnis zu nehmen. Wer wie Aristoteles behauptet, Menschen seien von Natur entweder Herren oder Sklaven, kann logischerweise die Sklaverei nicht kritisieren. Das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten versteht Aristoteles als natürlich. Was »von Natur

herrscht und beherrscht wird, muss sich zu seiner Erhaltung zusammenschliessen; denn was mit dem Verstand weitblickend fürsorgen kann, (...), gebietet despotisch von Natur, was aber mit dem Körper arbeiten kann, (...), ist von Natur Sklave. Deswegen nützt ein und dasselbe dem Herrn und dem Sklaven«. ¹⁰ Deutlicher kann man es kaum sagen: Der Sklave nützt mit seiner Arbeit dem Herrn – das ist nachvollziehbar –, aber für Aristoteles ist auch das Umgekehrte richtig: weil der Sklave von Natur minderen Werts ist, weil es ihm an Verstand fehlt, nützt der Herr dem Sklaven eben dadurch, dass er ihn beherrscht und für sich arbeiten lässt.

Kritik an der Institution der Sklaverei ist im 4. vorchristlichen Jahrhundert durchaus schon geäußert worden, allerdings nicht von Aristoteles, sondern von einzelnen Sophisten, die die Auffassung vertreten haben, Sklaven und Freie unterschieden sich nicht von Natur. Aristoteles widerspricht dieser Auffassung explizit, er will beweisen, dass die Natur einige Menschen zu Sklaven, andere zu Herren bestimmt hat. Für ihn wäre es unsinnig, eine »natürliche« Einrichtung abschaffen zu wollen. Den Sklaven definiert er als Besitztum und beseeltes Werkzeug für das Handeln; als Eigentum eines anderen Menschen empfängt er Befehle und führt sie aus. »Wer von Natur nicht sich selbst, sondern als Mensch einem anderen gehört, der ist von Natur Sklave«. ¹¹ Frei ist dagegen ein Mensch, wenn er um seiner selbst und nicht um eines anderen willen lebt. ¹² Weil sich Sklaven von Herren unterscheiden wie der Körper von der Seele oder das Tier vom Menschen, ist es für sie »vorteilhafter, dieser Herrschaft zu unterstehen (...). Denn von Natur ist derjenige Sklave, der imstande ist, einem anderen zu gehören – deswegen gehört er ja auch einem anderen.« Überdies, so fügt Aristoteles bei, unterscheidet sich der nützliche Beitrag von Sklaven und zahmen Tieren nur wenig voneinander, denn beide »helfen mit dem Körper bei (der Versorgung) mit lebensnotwendigen Mitteln«. ¹³

Wenn Schefold Aristoteles zum Kritiker der Sklaverei erklärt, stützt er sich offenbar auf folgende Stelle ¹⁴: Wenn jedes Werkzeug auf einen Befehl hin seine Funktion erfüllen würde, ja wenn es sogar den Befehl im Voraus erraten könnte, dann bräuchten die Herren keine Knechte. Damit sagt Aristoteles freilich nichts anderes, als dass Maschinen als Mittel zum Zweck des besseren Lebens der Herren prinzipiell genau so gut sind wie Sklaven; oder umgekehrt, dass Sklaven nicht besser sind als Maschinen, einmal davon abgesehen, dass sie trotz fehlender intellektueller Kompetenz imstande sind, Befehle zu verstehen und auszuführen. Der Umstand, dass Menschen zu Instrumenten herabgewürdigt, dass sie als bloße Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse anderer ge-

braucht werden, hat Aristoteles offensichtlich nicht gestört, und es hat für ihn keinen Grund gegeben, die Sklaverei abschaffen zu wollen.

Wie steht es aber mit der von Schefold behaupteten Begründung des Zusammenhangs von Freiheit und Markt durch Aristoteles? Auch diese Behauptung ist erstaunlich. Das Erwerben von Dingen, die für Haus und Staat lebensnotwendig und nützlich sind, gehört gemäss Aristoteles zur Ökonomik und ist eine naturgemässe Tätigkeit. Die wichtigste ökonomische Institution ist für ihn der Haushalt (oikos – von diesem Wort leitet sich der Begriff der Ökonomie her). Die Hausgemeinschaft versorgt sich selbst. Sie entsteht aus den Herrschaftsbeziehungen zwischen Herr und Sklave, Mann und Frau, Vater und Kindern. Es handelt sich folglich um eine Institution, die auf Unfreiheit, insbesondere Sklavenarbeit beruht und es dem Herrn ermöglicht, frei zu sein, das heisst nicht arbeiten zu müssen, Musse zu haben und sich um Politik kümmern zu können. Nun gibt es für Aristoteles eine zweite Art ökonomischer Tätigkeit, die Chrematistik, das Händlergewerbe, der Gelderwerb. Diese Tätigkeiten sind in dem Sinne widernatürlich, als ihr Zweck nicht der Gebrauch eines Gutes ist, sondern dessen Tausch. Aristoteles bestreitet nicht die Notwendigkeit des Tausches. Solange Gemeinschaften, die sich im Idealfall selbst versorgen, Güter nur zum Zweck des Gebrauchs betreiben und mit dem Ziel, autark zu werden, ist daran nichts Widernatürliches. Der primäre Zweck der Chrematistik besteht hingegen darin, monetären Reichtum zu akkumulieren, weshalb sie im Gegensatz zur Ökonomik schrankenlos ist.

Der Handel oder die Marktbeziehungen können die Freiheit nicht fördern. Wenn unter Freiheit die Befreiung vom Zwang zu arbeiten zu verstehen ist, so bezieht sich dies nicht nur auf Sklavenarbeit, sondern auf jede Art ökonomischer Tätigkeit. Nur weil der Hausherr frei ist vom Zwang der Ökonomie, ist er frei für die Politik. Der Kreis der potentiell Freien, die berechtigt sind, politisch mitzubestimmen, ist denn auch eng begrenzt. Für Aristoteles steht fest, dass der Bürgerstatus nicht allen Menschen, denen der Staat seine Existenz verdankt, zustehen darf. Im besten Staat sind die Banausen (Handwerker) und Lohnarbeiter von der Partizipation ausgeschlossen. Jeder funktionsfähige Staat ist auf eine Reihe von Tätigkeiten und Berufsgattungen angewiesen, doch im idealen Staat sollte der Bürgerstatus den Grundbesitzern vorbehalten bleiben; weder Handwerker und Händler noch Bauern sind für diesen Status geeignet, da sowohl für die Ausbildung der Tugenden, über die der Bürger verfügen muss, wie für die politische Praxis Musse und Wohlstand Voraussetzung sind. Wenn der Mensch laut Aristoteles' berühmter Definition von Natur, das heisst in seiner Vollendung, ein politisches We-

sen ist, so ist diese Vollendung bloss für eine Minderheit erreichbar. Wer dazu gehört, ist frei, er kommt in den Genuss einer Freiheit, die ihren Ort nur jenseits des Bereichs von Ökonomie und Markt haben kann.

Aristoteles zum Ahnherrn des Liberalismus machen zu wollen, ist ein vergebliches Unterfangen, das gilt auch für jenen Liberalismus, der dazu neigt, menschliche Freiheit mit dem freien Spiel der Marktkräfte, mit Privateigentum und Vertragsfreiheit gleichzusetzen. Was also könnte der Grund gewesen sein, Aristoteles für den Liberalismus, für eine ganz bestimmte Richtung¹⁴ des Liberalismus zu reklamieren? Geht es darum, sich mit fremden Federn zu schmücken, gar gefährliche Allianzen einzugehen, in der Hoffnung, eine umstrittene wirtschaftspolitische Doktrin in eine altherwürdige geistesgeschichtliche Tradition zu stellen? Das ist möglich, doch darin liegt nicht das Problem. Der Versuch, die eigene theoretische Position mittels Bezugnahme auf andere und vor allem klassische Theorien zu stärken, ist beliebt und wird auch auf linker Seite praktiziert. Gerade das Werk von Aristoteles bietet eine unerschöpfliche Quelle; hier ist an den linksliberalen Neoaristotelismus zu erinnern, der von Philosophinnen und Philosophen wie Martha Nussbaum¹⁵ und Amartya Sen vertreten wird und auf Aristoteles' Auffassung von Politik als Entwicklung der menschlichen Anlagen aufbaut.

Das Problem liegt anderswo, sicher in der Kürze der Beiträge, mehr noch aber wohl in ihrer Funktion. Freiheit soll hier nicht als Problem erkennbar werden, mit dem sich das Denken in früheren Zeiten auseinandergesetzt hat und auch heute auseinandersetzen muss. Freiheit erscheint als ein Wert, zu dem man sich bekennen kann oder auch nicht, und die Theoriegeschichte wird dann zum Gericht, das beurteilt, wo das ›Feuer der Freiheit‹ brennt, und wo es erloschen ist. Daher darf die Frage, weshalb sich Aristoteles' Freiheitsverständnis von jenem des modernen Liberalismus oder auch des Neoliberalismus unterscheidet, gar nicht erst gestellt werden.

Um glücklich zu sein, bedarf es nach Aristoteles vieler Güter, dazu gehören Geld, politischer Einfluss und edle Herkunft.¹⁶ Auch um frei zu sein und politisch tätig zu werden, bedarf es materieller Güter, und da diese unter Menschen ungleich verteilt sind, kann nicht jeder Mensch frei sein. Schefold weist selbst darauf hin, dass Freiheit bei Aristoteles das Privileg einer besitzenden Oberschicht ist, die der Sklavenarbeit bedarf, während dem Besitzlosen die Möglichkeit fehlt, sich frei zu entfalten. Über den Philosophen schreibt er: »So erscheint ihm tatsächlich die Unfreiheit der einen die Bedingung der Entfaltung der Freiheit der anderen zu sein.« Das ist Aristoteles freilich nicht bloss so ›erschieden‹ – das Glück und die Freiheit der wenigen waren mit der Unfreiheit der vielen

erkauft. Die Institution der Sklaverei und vergleichbare Formen der Unfreiheit haben Jahrtausende überdauert, und noch John Locke, einer der wichtigsten Begründer des Liberalismus, findet nichts dabei, Sklaverei im Namen des Rechts der Natur zu verteidigen. Es gibt, so seine Argumentation, Menschen, die Leben, Freiheit und Eigentum – also jene Rechte, die allen Menschen von Natur zustehen – verwirken und eben deshalb nicht als Teil der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden können, da deren Zweck die Erhaltung des Eigentums ist.¹⁷ Freiheit war Jahrtausende lang ein Privileg, und ob es heute wirklich zum ›allgemeinen Recht‹¹⁸ geworden ist, darf bezweifelt werden.

Bürger eines politischen Gemeinwesens, das heisst frei im Sinne des Rechts auf politische Partizipation, können nur Männer sein, die über Eigentum verfügen. Von diesem Grundsatz gehen noch liberale und republikanische Theoretiker der Neuzeit aus, Locke, Rousseau und Kant, um nur einige zu nennen. Der Aufstieg der kapitalistischen Produktionsweise und die Demokratisierungsprozesse, die im ausgehenden 18. Jahrhundert beginnen, gehen einher mit der rechtlichen Emanzipation der arbeitenden Bevölkerung, doch erst im Laufe des 19. Jahrhunderts werden den Arbeitern Partizipationsrechte gewährt, und seit dem frühen 20. Jahrhundert den Frauen. Ist in den modernen Demokratien das ›allgemeine Recht‹ der Freiheit Wirklichkeit geworden? Im formalen Sinn kann man die Frage bejahen, doch der Verdacht, das Privileg des Kapitaleigentums mache das allgemeine Recht der Freiheit illusorisch, ist nicht von der Hand zu weisen. Ist somit auch heute die Unfreiheit der einen Bedingung der Freiheit der anderen? Die Unfreiheit, die in Armut, ökonomischer Unsicherheit oder fehlendem Rechtsschutz am Arbeitsplatz besteht, kann durchaus die Kehrseite jener Freiheit sein, die durch den Abbau wirtschafts- und sozialpolitischer Regulierung erzeugt wird.

Aristoteles war der Ansicht, die Institution der Sklaverei nütze auch dem Sklaven. Heute ist zu hören, tiefe Löhne und die Deregulierung der Arbeitsmärkte nützten ›langfristig‹ auch den direkt Betroffenen. Derweil nehmen die Wohlstandsunterschiede zu, und diese Zunahme bedeutet konkret nicht bloss die ungleiche Verteilung von materiellen Ressourcen, sondern von Handlungsfreiheit, Entwicklungschancen und Partizipationsmöglichkeiten. Im neoliberalen Denken werden solche Unfreiheiten nicht wahrgenommen, weil Freiheiten wie das Recht auf Teilhabe am sozialen und kulturellen Reichtum einer Gesellschaft oder die Macht, die Verhältnisse, unter denen man lebt und arbeitet, zu gestalten und zu verändern, gegenüber jener Freiheit, die in der unbeschwertten Freude am Eigentum besteht¹⁹, nicht oder kaum ins Gewicht fallen. Die Welt der Neoliberalen scheint auf die Ebene des Marktes geschrumpft



zu sein: vor dem Gesetz des Marktes sind alle Menschen gleich, die Rechte, die sie beanspruchen dürfen, sind Rechte von Marktteilnehmern, und das Kapital, das sie benötigen, um mitzuspielen, kann notfalls auch einfach ihr "Humankapital" sein. So sind alle frei, mitzutun, und wenn sie diese Freiheit nicht nutzen, kann die Erklärung dafür nicht in schlechten Ausgangsbedingungen, sondern nur in moralischen Defiziten liegen. John Stuart Mill, immerhin ein progressiver Vertreter des Liberalismus des 19. Jahrhunderts, bezeichnet die Armen einmal als jene, *die alles ausgegeben haben, was sie einnahmen*.²⁰

Heute gehört ein beachtliches Mass an ideologischer Verböhrtheit dazu, leugnen zu wollen, dass ungleich verteilte Verhandlungsmacht etwa beim Abschluss von Arbeitsverträgen ungleiche Verteilung der Wahlfreiheit unter den Vertragspartnern bedeutet, oder dass Freiheit im Sinne gleicher Rechte, Chancen und Partizipationsmöglichkeiten mit ökonomischer Ungleichheit unvereinbar ist. Die ›Beiträge zur liberalen Idee‹ allerdings dienen der Propagierung eines Programms, und wohl auch der Selbstbestätigung, nicht der kritischen Diskussion unterschiedlicher und gegensätzlicher Freiheitskonzeptionen. Diese Diskussion wäre dringender – und auch spannender.

Anmerkungen

- 1 Die Beiträge sind jetzt zusammen mit weiteren veröffentlicht in Gerhard Schwarz, Gerd Habermann, Claudia Aebersold Szalay (Hg.) (2007): *Die Idee der Freiheit. Eine Bibliothek von 111 Werken der liberalen Geistesgeschichte*. Zürich.
- 2 NZZ vom 8. Mai 2007.
- 3 Vgl. dazu Jon Elster (1987). *Subversion der Rationalität*. Frankfurt/M., New York. Amartya Sen (1982). *Rational Fools: A critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory*. In: *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford.
- 4 »The purely economic man is indeed close to being a social moron«. Sen (1982).
- 5 NZZ vom 26. Juni 2007.
- 6 NZZ vom 20. Februar 2007.
- 7 Politik VIII, 1. Die Verweise beziehen sich auf Buch und Kapitel, zitiert wird nach der Ausgabe: Aristoteles. *Werke in deutscher Übersetzung*, Bde 9/1-4. Hg. von H. Flashar (1956 ff). Berlin, Darmstadt.
- 8 Politeia. In: Platon, *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch*, Bd. 4. Hg. von G. Eigler (1970 ff. Bd. 4). Darmstadt.
- 9 *Nomoi*, Werke Bd. 8
- 10 Aristoteles. *Politik I*, 2, 1252a.
- 11 I, 4, 1254a.
- 12 *Metaphysik I*, 2, 982b.
- 13 *Politik I*, 5, 1254b
- 14 I, 4, 1253b
- 15 Wie die Herausgeber des Buches (Anm. 1) schreiben, wurden für die Auswahl die Mitglieder der Friedrich-A.-von-Hayek-Gesellschaft konsultiert, zu der auch die meisten Autoren der Beiträge gehören.
- 16 Vgl. »Der aristotelische Sozialdemokratismus«. In: Martha C. Nussbaum (1999). *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt/M.
- 17 *Nikomachische Ethik I*, 9, 1099a–b.
- 18 John Locke (1977). *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, II § 85. Frankfurt/M.
- 19 Vgl. dazu Marx in *Marx Engels Werke*. Berlin/Ost, 1956 ff, 1, 51.
- 20 Locke (Anm. 18) II § 123.
- 21 *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie* (1971). Paderborn.