

ZUM VERHÄLTNIS VON ÖKONOMIE UND ETHIK AM BEISPIEL DER UMWELTPROBLEMATIK

Hans G. Nutzinger

1. Einführende Überlegungen

Drei miteinander verbundene Schwierigkeiten behindern eine Verständigung zwischen Ökonomie und Ethik: Zum einen erscheint vielen Ethik als eine Spezialdisziplin der Philosophie und der Theologie, die mit dem alltäglichen Leben wenig zu tun habe und darüber hinaus für Nicht-Spezialisten kaum mehr verständlich sei. Zum anderen werden ethische Begründungen und daraus gewonnene Regeln oftmals als externe Normierungen verstanden, die den Funktionsnotwendigkeiten und Eigengesetzlichkeit der ausdifferenzierten Lebensbereiche einer modernen Gesellschaft, zumal in der Wirtschaft, nicht (mehr) gerecht werden können. Drittens wird damit verbunden eine unglückliche, wenn nicht gar unsinnige Trennung der Ethik in eine "Gesinnungsethik", die nach den Absichten und nicht nach den Folgen der Handlungen fragt, und in eine "Verantwortungsethik", die der meist kurzfristig angelegten Lösung funktionaler lebenspraktischer Probleme den Vorrang vor grundsätzlichen und langfristigen Überlegungen gibt.¹ Es ist eine faire Übertreibung zu sagen, daß in dieser verkürzten Perspektive "Gesinnungsethik" als eine Ethik ohne rechten Sachverstand und umgekehrt "Verantwortungsethik" als Sachverstand ohne rechte Ethik erscheinen muß.

Auf der Grundlage eines derartigen Vor- oder Miß-Verständnisses kann eine verantwortliche Verständigung zwischen Ökonomen, Theologen, Philosophen und Wirtschaftspraktikern über (wirtschafts-)ethische Fragen - also ein Dialog jenseits bloßer ritueller "Sprachspiele" - kaum gelingen. Ethische Kompetenz ist nicht einfach Spezialwissen von Philosophen oder Theologen, sondern das, was am Ende eines gegläckten Diskurses über ethische Fragen zwischen allen Beteiligten steht.

Die fachliche Kompetenz des Ökonomen - sei er Wissenschaftler, sei er Wirtschaftspraktiker - erscheint zunächst ganz unproblematisch; sie bezieht sich auf die

¹ Weitere kritische Betrachtungen zu dieser auf Max Weber zurückgehenden Unterscheidung werden in Abschnitt 1 der Einleitung zu diesem Sammelband sowie in den Beiträgen von Wilhelm Krelle und Eberhard Stock entwickelt.

Analyse und Handhabung ökonomischer Funktionszusammenhänge. Entzieht er sich allerdings allzusehr einem interdisziplinären oder wirtschaftsethischen Dialog durch Rückzug auf sein tatsächliches oder vermeintliches Expertenwissen, so kann und muß man ihm vielleicht sogar in analoger Weise jenes Diktum vorhalten, das vor 200 Jahren Lichtenberg über die Chemiker formulierte: "Wer nur Chemie versteht, versteht auch die nicht richtig."

Kritischer erscheint da der Sachverstand des Philosophen oder Theologen: Wird er als "Experte" für ethische Fragen verstanden, so wird sein Beitrag zur Wirtschaftsethik recht bescheiden ausfallen, denn er könnte quasi nur "von außen" die aus seiner Spezialdisziplin abgeleiteten ethischen Regeln und Forderungen an ein Sachgebiet - nämlich die Ökonomie als Wissenschaft und als Praxis - herantragen, von dem er selbst aber nach allgemeiner Einschätzung "nur wenig versteht".² Dabei mag es der Philosoph noch relativ einfach haben, denn man kann immerhin die ökonomische Wissenschaft als Kind der Philosophie kennzeichnen und selbst bei dem Begründer der modernen Wirtschaftswissenschaft, Adam Smith, die moralphilosophischen Wurzeln seines ökonomischen Denkens, zumal in der *Theorie der ethischen Gefühle* (1759), deutlich herausarbeiten und sogar zum Verständnis seines Hauptwerks, *Der Wohlstand der Nationen* (1776), mit Gewinn heranziehen.³

Worin kann aber nun die Kompetenz des Theologen bestehen, soll ihm nicht die undankbare Rolle zukommen, mit erhobenem Zeigefinger, aber ansonsten relativ funktionslos, zwischen den Akteuren des Wirtschaftslebens umherzuwandeln? Im Hinblick auf die ökonomische Wissenschaft und deren (zwangsläufig) reduziertes Verständnis vom Menschen als "Handlungsagenten" oder "Akteur", der systematisch auf bestimmte Anreize reagiert ("*homo oeconomicus*"), scheint mir der wesentliche Beitrag der Theologie in der Aufdeckung anthropologischer Bedingungen von Ethik einerseits und menschlicher Existenz andererseits zu bestehen. Insbesondere geht es dabei um die Herausarbeitung eines realistischen "Menschenbildes", das gerade jene Bestimmungen menschlichen Handelns in den Blick be-

² Wie man eine derartig unfruchtbare Funktionsteilung vermeiden und zu einem fruchtbaren Dialog zwischen Philosophie und Theologie einerseits und der Ökonomie andererseits gelangen kann, dazu geben die Beiträge von Josef Meran und von Hans G. Ulrich in diesem Sammelband wertvolle Hinweise.

³ Dazu siehe im vorliegenden Sammelband auch den Beitrag von Eberhard K. Seifert. Einen umfangreichen Versuch zur Neubestimmung der Ökonomie durch Herausarbeitung ihrer historischen und philosophischen Grundlagen unternehmen die Autoren des Sammelbandes von Arnold Meyer-Faje und Peter Ulrich (Hg.): *Der andere Adam Smith* (1991).

kommt, die von der ökonomischen Theorie im allgemeinen - und auch aus guten Gründen - ausgeblendet werden. Die "Realistik" des christlichen Menschenbildes besteht jedoch nicht darin, daß sie eine besonders geglückte Art statistischer Durchschnittsbildung auf empirischer Grundlage betreibt. Ihr wesentlicher Beitrag kann vielmehr darin gesehen werden, daß sie die ontologischen Voraussetzungen menschlicher Existenz systematisch reflektiert.⁴

2. Zur ethischen Begründung umweltpolitischer Maßnahmen

Auch manche UmweltökonomInnen glauben, eine ökologisch ausgerichtete Wirtschaftspolitik bedürfe keiner speziellen ethischen Begründung, sondern ergebe sich unmittelbar aus allgemeinen wohlfahrtstheoretischen Überlegungen. Umweltschäden und Übernutzung erschöpflicher Ressourcen erscheinen ihnen *nur* als Beleg dafür, daß aufgrund eines "Marktversagens" keine oder zu niedrige Preise für die Nutzung solcher Güter und Leistungen bezahlt wurden. In dieser Perspektive geht es *ausschließlich* darum, durch geeignete ökonomische Instrumente - wie etwa Umweltsteuern und -abgaben - eine kostenmäßige Anlastung der Umweltnutzung und damit einen Rückgang der schädigenden Aktivitäten zu erreichen. Dies gilt allerdings nur für jenen Teil der Umweltprobleme, der sich auf den relativ einfachen Nenner der "externen Effekte" bringen läßt; hier kann in der Tat durch eine korrekte Zurechnung der volkswirtschaftlichen Kosten - also gerade durch die Stärkung des ökonomischen Verursacherprinzips - eine Verbesserung des Umweltzustandes erreicht werden.

Damit ist aber, wie bereits gesagt, nur ein Teil der Problematik beschrieben. Grundlegendere Dimensionen zeigen sich im Hinblick auf die notwendige Gestaltung eines ökologischen Ordnungsrahmens, auf die Frage, bei welchen Bedingungen eine Abwägung (und damit der Einsatz ökonomischer Instrumente der Umweltpolitik) zulässig sein soll, und vor allem im Hinblick auf die Frage, wie die Interessen künftiger Generationen berücksichtigt werden sollen, die sich ja weder

⁴ Vgl. dazu den ausgezeichneten Beitrag von Hermann Sautter über "Die Funktion des christlichen Menschenbildes für die ökonomische Theoriebildung" (Loccum 1988). Sautter weist auch zutreffend daran hin, daß das von den Ökonomen vorausgesetzte Menschenbild *keine normative Unschuld* besitze: "Es bringt die von den Theoretikern für wesentlich gehaltenen Verhaltensannahmen zum Ausdruck und spiegelt möglicherweise charakteristische Züge des tatsächlichen Verhaltens wider, aber es beeinflusst zugleich das tatsächliche Verhalten in dem Maße, in dem es zur Brauchbarkeit einer Theorie beiträgt" (a.a.O., S. 35).

auf laufenden Märkten noch im politischen Prozeß artikulieren können. Man muß sich darüber im klaren sein, daß die traditionelle neoklassische Routine der Abdiskontierung zukünftiger Kosten und Erträge ein zwar implizites, aber dafür um so massiveres Werturteil darüber enthält, wie wir die Lebensmöglichkeiten künftiger Generationen im Vergleich zu den Möglichkeiten unserer heutigen Bedürfnisbefriedigung einschätzen.

Kompliziert wird das Problem intergenerationeller Allokation noch dadurch, daß es keinen einfachen "trade-off", keine unmittelbare Abwägung zwischen heutiger und künftiger Güterversorgung gibt, da durch Effizienzsteigerung, Innovation und Substitution auch Optionen für künftige Generationen erschlossen oder verbessert werden können. Wie jeder einzelne die Möglichkeiten weiteren Fortschritts (der ja seinerseits auch zu neuen Problemen führen kann) einschätzt, spielt dann eine wichtige Rolle für seine jeweilige Problemsicht; und eben diese Einschätzung wird sich zwischen verschiedenen Menschen gerade deswegen erheblich unterscheiden, weil sie ihrerseits von individuellen Werturteilen über Art, Geschwindigkeit und Ausmaß dieses Fortschritts abhängt. Sowenig es also eine direkte Beziehung zwischen heutiger und künftiger Güterversorgung gibt, sowenig gibt es andererseits Grund für einen globalen Optimismus, demzufolge der technische Fortschritt in Zukunft immer so wirken werde, daß entstandene Probleme - etwa bei der (Über-)Nutzung der natürlichen Lebensgrundlagen - im rechten künftigen Zeitpunkt durch jenen Fortschritt gelöst werden, der bis dahin durch den jeweiligen Problemdruck induziert worden ist.

Es ist also unmittelbar einsichtig, daß die Umweltökonomie *gerade wegen der Sachgesetzmäßigkeiten im Umgang mit den natürlichen Lebensgrundlagen* einer umfassenden ethischen Orientierung bedarf, die die ökonomische Theorie nicht "selbstreferentiell" liefern kann. Gerade angesichts der zunehmenden Reichweite menschlicher Eingriffe einerseits und der strukturellen Unsicherheit andererseits, der wirtschaftliches Handeln immer ausgesetzt ist, zumal wenn es sich auf die Zukunft richtet, ist die von Hans Jonas (1979) umfassend aufgeworfene Frage der Verantwortung keineswegs rein marktmäßig als Abgeltung von Handlungsfolgen über Marktpreise adäquat behandelbar.⁵

⁵ Vgl. dazu Nutzinger (1991).

3. Begründungsprobleme am Beispiel Naturschutz

Wenn wir diese Überlegungen zur Bedeutung der Ethik am Beispiel des Naturschutzes konkretisieren, so können wir in Anlehnung an Hampicke (1985, Kap. 2) die verschiedenen Begründungen für den Naturschutz (bei Hampicke: für den Artenschutz) folgendermaßen klassifizieren:

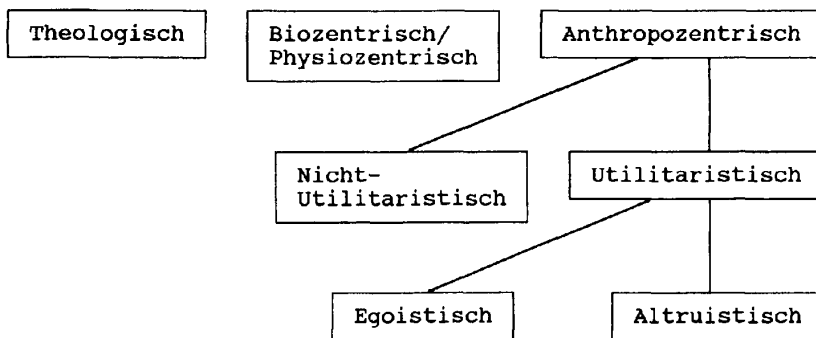


Abbildung: Übersicht über die Begründungen für den Naturschutz (nach Hampicke 1985, S.13)

Diese verschiedenen Begründungen für den Natur- und speziell den Artenschutz lassen sich etwa folgendermaßen charakterisieren: Bei den *theologischen Begründungen* wird der Artenschutz als eine dem Menschen von Gott auferlegte Pflicht angesehen. Eine derartige Sichtweise wirft u.a. die theologische Frage auf, ob und in welchem Maße die biblische Überlieferung eine solche Pflicht tatsächlich begründet.⁶ Aus praktischer Sicht gibt es aber noch ein gewichtigeres Problem gegenüber theologisch begründeten Naturschutzforderungen. Es "besteht in der heutigen, säkularisierten Zeit darin, daß sie nur für die Gläubigen verbindlich sein kön-

⁶ Die biblische Schöpfungsüberlieferung kennt sowohl das Gebot des "Bebauens und Bewahrens" (1. Mose 2, 15) wie auch die Aufforderung, der Mensch solle sich die Erde untertan machen (1. Mose 1, 28). Gerade diese zweite Aufforderung ist zumindest in der jüngeren Geistes- und Realgeschichte dominant gewesen und auch immer als Herrschaftsgebot verstanden worden. Vgl. dazu auch Nutzinger et al. (1991, Abschnitt 5.3).

nen und damit, da Gläubigkeit die Sache jedes einzelnen ist, ihre Erfüllung nicht von jedermann gefordert werden darf" (Hampicke 1985, S.13).

Bei den *biozentrischen* oder *physiozentrischen* Begründungen wird den auf der Erde lebenden Arten aus sich heraus ein Recht zur Existenz zugesprochen; Meyer-Abich (1986) spricht auch vom "Eigenwert" von Tier und Pflanze und fordert demzufolge dazu auf, die "Umwelt" nicht als äußere Handlungsgrenze, sondern als "Mitwelt" zu sehen, die der Mensch nicht einfach beherrscht, sondern deren Bestandteil er selber ist. Die sympathische "naturethische" Position Meyer-Abichs, die den Übergang von der traditionellen, auf den Menschen bezogenen "anthropozentrischen" Sichtweise zu einem an der Natur orientierten "physiozentrischen" Weltbild fordert, wirft natürlich erhebliche methodologische Probleme auf: Die lobenswerte Forderung etwa, der Mensch müssen den "Eigenwert" von Tier oder Pflanze anerkennen, kann nur wieder vom Menschen selbst erhoben werden und bleibt insofern immer notwendig "anthropozentrisch". Vom Standpunkt der Wissenschaftstheorie ist also der "Eigenwert" eines Baumes zunächst eine diesem Baum von außen, nämlich vom Menschen und in diesem Sinne höchst anthropozentrisch, zugeschriebene Eigenschaft.

Als ein weiteres, besonders schwieriges Problem der biozentrischen Sichtweise sieht Hampicke (1985, S.14) die Frage, "ob *Arten* als Resultate menschlicher Begriffsbildung und damit als Abstraktionen Rechte besitzen können". Er weist darauf hin, daß nach vorherrschender philosophischer Meinung abstrakte Kollektive logisch keine Rechte besitzen, weil sie keine Interessen haben können.

"Darüber hinaus kann selbst bei konkreten Individuen die Postulierung von Rechten mehr Fragen aufwerfen als beantworten, wenn nämlich diese Individuen (soweit wir schließen können) bewußtlos sind. Welchen Sinn soll die Feststellung haben, ein Baum habe ein Lebensrecht, wenn ihm weder die Gewährung noch die Vorenthaltung jemals bewußt werden könnten?" (ebd.)

Hampicke hält demzufolge die Chancen, mit biozentrischen Artenschutzargumenten jemals allgemein verbindliche Handlungsregeln zu begründen, die auch nicht überzeugte Menschen zu akzeptieren hätten, für eher noch geringer als im Falle einer theologischen Begründung.

Hampicke entscheidet sich daher für *anthropozentrische* Begründungen des Naturschutzes, die auf einem bewußten Entschluß des Menschen beruhen. Fällt der

Mensch eine derartige Entscheidung in seinem eigenen Gattungsinteresse, so spricht man von einer *utilitaristischen* Begründung; beruht der Entschluß dagegen nicht auf menschlichem Gattungsinteresse, sondern auf anderen menschlichen Erwägungen - etwa auf dem Gefühl einer Verpflichtung, für andere Arten auf der Erde "sorgen" zu müssen -, so spricht man von einer *nicht-utilitaristischen*, wenn auch immer noch anthropozentrischen Begründung. Der wesentliche Unterschied zur biozentrischen Begründung besteht darin, daß Tier- und Pflanzenarten in diesem Falle Rechte nicht unabhängig vom Menschen besitzen, sondern diese vom Menschen - vielleicht sogar auf Widerruf - zugesprochen bekommen.

Die *utilitaristische* Begründung wird oft auf einige ihrer Varianten, nämlich die *egoistische Motivation* eingeschränkt; interessanter, wenngleich immer noch utilitaristisch, ist der Fall einer *altruistischen Motivation*. Hierbei bezieht sich der Altruismus nicht auf andere Arten, sondern auf andere Menschen, insbesondere auf *künftige Generationen*. Hampicke (1985, S.15) sieht die besondere Stärke dieses Arguments darin, daß es im Gegensatz zu den theologischen und biozentrischen Ansätzen eine Basis für verbindliche Handlungsvorschriften biete, auf die auch Individuen verpflichtet werden können, die von sich aus nichts für den Artenschutz unternehmen würden, ohne daß diese Individuen in ihren Grundrechten eingeschränkt würden (wie es etwa der Fall wäre, wenn sie zum religiösen Glauben gezwungen würden). Die Grenzen einer liberalen Gesellschaft werden also nicht überschritten:

"In dieser werden dem einzelnen Subjekt nur die Pflichten auferlegt, deren Erfüllung es von den anderen erwarten muß, damit seine eigenen Rechte gewahrt bleiben. Wenn aber eine Gesellschaft dem einzelnen Subjekt Willkür gegenüber seinem Nachbarn (die auf ihn selbst zurückfallen würde) verbietet, so muß sie dieses Prinzip konsequenterweise in die Zukunft ausdehnen. Will sie Bestand haben, so muß sie die Willkür heutiger Menschen gegenüber den späteren erst recht einschränken. Der Schutz der späteren muß noch strenger sein als der Schutz der Zeitgenossen gegeneinander, weil sich die letzteren eher selbst wehren können" (ebd.).

Die Berücksichtigung der Interessen künftiger Generationen als eine im vorigen Abschnitt angesprochene Grenze des Marktmodells kann also zum Gegenstand einer utilitaristisch begründeten Ethik werden, falls diese zugleich einen "rationalen Altruismus" zuläßt.

Aus praktischer Sicht spricht also einiges für eine utilitaristische Begründung des Naturschutzes, die dessen Nützlichkeit für den Menschen selbst in den Vordergrund stellt.⁷ Allerdings muß die Reichweite dieses Ansatzes doch zumindest im Hinblick auf die beiden folgenden Problemkreise noch hinterfragt werden:

- (1) Ein anthropozentrisches Klugheitskalkül, das seine Grenzen überschätzt, kann leicht zu gefährlichen und voreiligen Schlüssen kommen, wie etwa der Forderung, man könne auf den Erhalt einer angeblich so nutz- und wertlosen Tierart wie die des "Federgeistchens" verzichten. Angesichts komplexer, niemals ganz durchschaubarer Wirkungszusammenhänge und angesichts der vielfältigen Probleme, die jeder Versuch einer ökonomischen Bewertung ökologischer Zusammenhänge aufwirft, ist große Vorsicht bei schnellen Urteilen geboten, die über Nutzen, Wert und Unwert von Tier- und Pflanzenarten entscheiden wollen. Das *anthropozentrische Klugheitskalkül*, das sich seiner Grenzen bewußt ist, verlangt gerade wegen dieser Grenzen auch ein (anthropozentrisches) *Vorsichtsgebot*: Die Komplexität ökologischer Zusammenhänge verbietet zumindest beim gegenwärtigen Kenntnisstand eine derartige Behauptung, wie die der Nutzlosigkeit des "Federgeistchens", das dann ohne Schaden ausgerottet werden könnte. Es ergibt sich daraus die ethische Frage: Ist sich das anthropozentrische Klugheitskalkül immer seiner Grenzen bewußt?
- (2) Anthropozentrisch-utilitaristische Begründungen führen nicht zwangsläufig zum Gebot der Rücksichtnahme auf die Interessen künftiger Generationen, wie Hampicke anzunehmen scheint. Er begründet die Überzeugungskraft

⁷ Zu Recht weist Birnbacher (1985, S.115-121) auf die Leistungsfähigkeit des utilitaristischen Ansatzes und zugleich auf dessen Grenzen im Falle des *Tierschutzes* hin. Kants Verurteilung von Tierquälerei aus dem Grunde, daß sie dazu beitrage, daß das Mitgefühl am Leiden "im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird" (*Metaphysik der Sitten*, § 17, zit. bei Birnbacher, 1985, S. 116), bleibt relativ unspezifisch, da man sich mit fast gleichlautender Argumentation gegen *Sachzerstörung* wenden könnte, eben deswegen, weil sie zu einer allgemeiner Verrohung der Sitten beitrüge, die letztlich auch das menschliche Zusammenleben gefährde. Weiterführend ist hier die vom Begründer des englischen Utilitarismus, Jeremy Bentham, aufgeworfene Frage: "The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?" Wie Birnbacher richtig bemerkt, folgt das Verbot der Tierquälerei *unmittelbar* aus dem utilitaristischen Prinzip der Minimierung von Leiden. Die Schwäche des Ansatzes liegt darin, daß unklar bleibt, welches Gewicht tierischem Leiden in der Abwägung der Folgen menschlichen Handelns zukommen soll und auf welcher Entwicklungsstufe des tierischen Nervensystems man von "Leiden" sprechen kann (vgl. Birnbacher, 1985, S. 118f.).

und die praktische Wirksamkeit des Nützlichkeitsarguments damit, daß es *Pflichten* in sich berge, denen man sich kaum entziehen könne:

"Ein Artenschutzgegner hat keine Mühe, nicht-anthropozentrische Positionen abzuwehren; er erklärt, nicht gläubig zu sein, oder daß die Orchideen es nicht spürten, ausgerottet zu werden usw. Auf Pflichten gegenüber späteren Menschen angesprochen, kann er seine Position nur halten, indem er entweder erklärt, spätere Menschen zögen mit Sicherheit keinen Nutzen aus Arten, oder, spätere Menschen gingen ihn nichts an. Die erste Antwort ist empirisch nahezu mit Sicherheit falsch, und mit der zweiten verläßt der Betreffende Zivilisationsregeln, denen er seine eigene tägliche Existenz verdankt" (Hampicke 1985, S.15f.).

Wie aber steht es mit der Abwehr von Argumentationen, die etwa eine forcierte Nutzung erschöpflicher Ressourcen oder artenvernichtende Formen des Wirtschaftens damit begründet, es würden damit jene Fortschrittspotentiale eröffnet und realisiert, die künftigen Generationen überhaupt erst das Überleben ermöglichen? Immerhin können Verfechter einer derartigen Denkweise geltend machen, daß sich zumindest in den entwickelten Industrieländern trotz oder gerade wegen der mit der Industrialisierung einhergehenden Naturzerstörung die Lebens- und Überlebensbedingungen der Menschen in vieler Hinsicht verbessert haben. Dem Naturschutzargument, daß nach den Wäldern der Mensch sterbe, halten Vertreter eines solchen Fortschrittsoptimismus entgegen, der Mensch habe bisher immer noch Wege gefunden, die umweltbelastenden Folgen seines Wirtschaftens - häufig als "Nebeneffekte" bagatellisiert - so zu kontrollieren, daß per Saldo ein Gewinn für die heute lebenden Menschen (also die vom Standpunkt der Industrialisierungsepoche "künftige Generation") entstanden sei. Es ist sicherlich nicht einfach, eine derartige Argumentationsweise mit generell überzeugenden anthropozentrischen Überlegungen zu widerlegen, obwohl sich einige - oben bereits in Abschnitt 2 skizzierte - Argumente gegen einen naiven Fortschrittsoptimismus finden lassen, wie etwa der Gesichtspunkt, daß überflüssige Risiken angesichts zunehmender Reichweite menschlichen Handelns vermieden werden sollten, oder auch der Umstand, daß es keine guten theoretischen Argumente für die Vermutung gibt, es werde sich zu jedem Zeitpunkt genau die Art von Fortschritt einstellen, die man zur Lösung eines anstehenden Problems benötigt.

4. Über eine utilitaristische Ethik hinaus

Für eine anthropologisch-utilitaristische Begründung des Natur- und Umweltschutzes spricht zweifellos die Tatsache, daß sie im Vergleich zu anderen Begründungen nur geringe normative Vorgaben macht und daher unter einer sehr großen Zahl von Menschen konsensfähig sein wird. Ob sie allerdings auch im Hinblick auf künftige Generationen ausreicht, erscheint mir vor allem aufgrund der unterschiedlichen Fortschrittserwartungen zumindest fragwürdig. Jedoch spricht vieles dafür, mit einer aufgeklärten anthropozentrischen Klugheitsethik so weit zu gehen, wie dies generell vertretbar und konsensfähig ist. Letztlich wird man wohl nicht ohne den Versuch einer *transzendentalen* Begründung auskommen, welche die Verpflichtung des Menschen über sich selbst hinaus thematisiert. Eine derartige Begründung kann ich nicht leisten, möchte aber im Anschluß an Birnbacher (1988) einige Überlegungen in die Diskussion einbringen, welche die besondere Aktualität der Frage nach der *Verantwortung für zukünftige Generationen*⁸ verdeutlichen:

- (1) Die Entwicklung von Technik und Wissenschaft hat die Menschheit zum ersten Mal in ihrer Geschichte so weit gebracht, daß die zukünftige Gattungsexistenz der Menschheit selbst in Frage gestellt ist. Ohne daß der Mensch einen entsprechenden Zuwachs an ethischer Verantwortung vorzuweisen hätte, ist er heute in der Lage, nicht nur durch absichtsvolle "böse" Handlungen, sondern auch durch "normale" Katastrophen (Perrow 1987) das Überleben der Menschheit insgesamt zu gefährden, ja zu zerstören.
- (2) So richtig der Hinweis darauf ist, daß technischer Fortschritt neue Optionen eröffnet, so muß auch bedacht werden, daß aufgrund der Entwicklung von Wissenschaft und Technik heutige Entscheidungen langfristige, weithin unbekannte Wirkungen mit sich bringen können, die vielleicht ihrerseits bestimmte Handlungsmöglichkeiten in der Zukunft unwiederbringlich "verbauen". Die befürchtete globale Klimakatastrophe ist nur eines der Beispiele für diese Gefahr (vgl. dazu Nutzinger et al. 1991).
- (3) Die Entwicklung der Wissenschaft hat nicht nur die Handlungsmöglichkeiten der Menschen, sondern auch ihre Prognosefähigkeit erhöht, und damit ist auch die Verantwortung der Menschen für die Folgen ihrer Handlungen ge-

⁸ So auch der Titel des angegebenen Buches von Birnbacher (1988).

wachsen; zugleich "schrumpft der Spielraum für Entlastungsargumente von der Art 'wir haben es nicht gewußt', 'wir konnten es nicht wissen', 'wir konnten es nicht ändern'. Wissen und Verantwortung sind aneinander gekoppelt und gleichermaßen irreversibel. Sie sind zwei Seiten derselben verlorenen Unschuld" (Birnbacher 1988, S.13).

Wie Dietz Lange (1989, S.24) hervorgehoben hat, setzt Birnbacher bei seiner Argumentation die Herrschaft des Menschen über die Natur als zweifelsfrei voraus:

"Natürlich sind ihm die Grenzen der hier gegebenen praktischen Möglichkeiten bewußt, aber die Leitfrage ist ausschließlich die nach der aktiven, handelnden und planenden Auswertung der Natur zum Nutzen der Menschen ... Die Frage ist, ob das Verhältnis des Menschen zur Natur mit dieser Betrachtungsweise in seiner faktischen Wirklichkeit zureichend bestimmt sei. Man wende nicht ein, daß diese Sicht durch die ethische Fragestellung der Arbeit unausweichlich vorgegeben sei. Auch eine ethische Fragestellung wird in dem Augenblick notwendig schief, in dem sich herausstellt, daß sie Gegebenheiten auf der Seinsebene verzerrt wahrgenommen hat" (ebd.)

Mir scheint dieser Einwand zutreffend. Können wir also nicht unbedingt und in jedem Falle rationale Naturbeherrschung unterstellen, so ergeben sich zusätzliche Grenzen für eine auch modifizierte utilitaristische Sichtweise, welche die Nutzung der Natur im Interesse des Menschen zum zentralen Beurteilungskriterium macht. Ich denke, das zugrundeliegende Bild vom rationalen, klug handelnden Menschen, der Interessen vernünftig gegeneinander abzuwägen weiß, ist in dieser Einseitigkeit unzureichend, wenn nicht gar irreführend. Der dahinterstehende *homo oeconomicus* ist zwar eine nützliche Stilisierung menschlichen Verhaltens, wenn man in der Wirtschaftswissenschaft verlässliche Modellaussagen gewinnen will (und man sollte ihn daher in diesem Kontext auch nicht mit überspitzten Anforderungen an "Realitätsnähe" überfrachten)⁹, aber als eine ethischen Überlegungen zugrundeliegende Anthropologie - wie sie Birnbacher zumindest implizit verwendet - ist diese Sicht unzureichend.

⁹ Vgl. dazu auch Sautter (1989).

Als "realistischere", d.h. den positiven und negativen Möglichkeiten des Menschen besser entsprechende Alternative erscheint hier das "christliche Menschenbild".¹⁰ Eberhard Stock (1989, S.17) charakterisiert den Menschen in der christlichen Sicht als "dasjenige Geschöpf, das zu einer einzigartigen Gottesrelation bestimmt ist ... [wobei] diese Gottesrelation faktisch für jeden einzelnen Menschen durch den Menschen selbst zerstört ist". Anders als in der europäischen Aufklärung wird also der Mensch nicht als prinzipiell "gut" gesehen, sondern als "Sünder": "Sünde meint im Kern der christlichen Tradition ... nicht einzelne kontingente moralische Verfehlungen, sondern eine Struktur, unter deren 'Herrschaft' der Mensch steht ... Der Mensch im Widerspruch zu Gott setzt sich auch in Widerspruch zu seinem Nächsten" (Stock 1989, S.18).

Auch wenn "das Böse" durch Institutionen und Gesetze eingedämmt werden kann und gutes Handeln auch im Zustand der Sünde möglich ist, muß es doch als fundamentaler Bestandteil menschlicher Existenz gesehen werden. Was Eberhard Stock in Anwendung auf die Technik (in seinem Fallbeispiel: die Kernenergie) sagt, gilt wohl im Hinblick auf wirtschaftliches Verhalten generell: Man muß "nicht nur die Endlichkeit und Fehlsamkeit, die Nachlässigkeit und Faulheit der realen Menschen, die in Mensch-Maschine-Relationen handeln, in den Kalkül mit einbezieh[en], sondern die Tatsache der immer präsenten Wirksamkeit der Sünde, d.h. der unberechenbaren 'kreativen' Energie des Bösen" (ebd., S.19). Wendet man diese Überlegung praktisch auf Technik und Wirtschaft und vor allem auf die Wahl langfristiger Optionen (etwa in der Energiepolitik) an, so bedeutet diese "realistische" Sicht des Menschen, daß in Zukunft mehr Gewicht auf die Entwicklung "fehlerfreundlicher" Systeme gelegt werden muß. Fehlerunverträgliche Systeme, zu denen man wohl auch die Kernenergie rechnen muß, erscheinen daher für den Menschen nicht angemessen, weil sie ihn überfordern können - und dies kann gravierende Folgen für andere Menschen haben. Unter dem Gesichtspunkt der "Fehlerhaftigkeit" wird also aus der von Birnbacher unterstellten rationalen Naturbeherrschung des Menschen die Gefahr, daß der Mensch durch seine "innere

¹⁰ Selbstverständlich finden sich Erkenntnisse über die Ambivalenz menschlichen Verhaltens auch im griechisch-klassischen Altertum (und vermutlich noch bei vielen anderen Traditionen); verwiesen sei nur auf den Chor in Sophokles' *Antigone*: "Ungeheuer ist viel, doch nichts ist ungeheurer als der Mensch."

Natur" beherrscht wird, und eben dies stellt die von Birnbacher vorausgesetzte fehlerfreie Naturbeherrschung ernsthaft in Frage.¹¹

Der zentrale Erkenntnisfortschritt der Wirtschaftswissenschaften seit Adam Smith (1776) besteht darin, daß sie im - idealisierten - Marktsystem einen Mechanismus erkannt hat, der dem Menschen die Folgen seiner Handlungen idealiter vollständig über den Preis zurechnet und damit dieser "Fehlerhaftigkeit" Rechnung trägt. Der Vorzug der "ökonomischen Botschaft" besteht gerade darin, daß sie auf weiten Strecken nicht mit dem altruistischen, sondern durchaus mit dem egoistischen Menschen rechnen kann, aber soziale Institutionen und Verfahren - wie den Wettbewerb - aufzeigt, die den Egoismus in gesellschaftlich verträgliche Bahnen lenken. Wie auch schon Adam Smith (1759) mit seiner Figur des "unparteiischen Beobachters" (*impartial spectator*) zumindest implizit erkennt, ist diese Form der Fehlerzurechnung keine vollständige Lösung aller auftretenden Probleme. Sie kann insbesondere nicht dazu verwendet werden, ethische Fragen vollständig aus der Betrachtung zu eliminieren, wie wir am Beispiel der Umweltproblematik, speziell der Lebenschancen künftiger Generationen, verdeutlicht haben. Andere ethische Fragen, die sich in diesem Kontext ergeben, beziehen sich einerseits auf eine ethisch akzeptable Verteilung von Vermögen und Einkommen und andererseits auf die - in der Ökonomie nur ganz selten thematisierte - Frage, unter welchen Bedingungen sich die Wertvorstellungen der Menschen (*Präferenzen*) bilden und in welchem Maße diese Präferenzen wirtschaftliches Handeln tatsächlich steuern oder auch steuern sollten.¹²

4. Abschließende Überlegungen zur Notwendigkeit ethischer Bildung

Die ökonomische Theorie kann im Rahmen abstrakter Modelle zweifelsfrei nachweisen, daß freier Austausch von Gütern und Faktoren auf nicht-monopolisierten Märkten sowohl innerhalb als auch zwischen verschiedenen Volkswirtschaften den

¹¹ Dabei heißt fehlerfrei nicht nur frei von "Pannen" und von "Versehen", sondern auch frei von strukturell "bösem" Verhalten.

¹² Zu den Grenzen der Verantwortungszurechnung über den Markt und zur Notwendigkeit "ethischer Bildung" siehe die entsprechenden Überlegungen in Nutzinger (1991) sowie Nutzinger et al. (1991).

Wohlstand verbessert.¹³ Diese Aussage gilt allerdings nur unter restriktiven, in der Realität niemals voll einlösbaren Bedingungen.

Daraus ergeben sich erhebliche Probleme für die Praxis. Man kann etwa zeigen, daß insbesondere aus Gründen der Menschenwürde, aber auch zur Bereitstellung gemeinschaftlich genutzter *Kollektivgüter* vom Marktpreis abweichende *kollektive Finanzierungssysteme*, wie Steuern oder Abgaben, benötigt werden, welche nicht mehr an die individuelle Inanspruchnahme von Leistungen anknüpfen, sondern an eine gesetzlich normierte Beitragspflicht des einzelnen zu den kollektiv erzeugten Kosten. Damit wird zwar die Bereitstellung und Finanzierung kollektiver Leistungen möglich, zugleich bestehen aber für den einzelnen, der kaum einen Einfluß auf die Höhe der kollektiv erzeugten Kosten hat, Anreize, sich zu Lasten dieses Kollektivs individuelle Sondervorteile zu verschaffen. Dies führt wiederum zu einer Aufblähung der Kosten kollektiver Finanzierungs- und Leistungssysteme über das sachlich Gebotene hinaus. Eine derartige Spirale würde zum Zusammenbruch solcher Systeme führen, wenn die Menschen nicht ihrerseits aufgrund innerer Einsicht, aufgrund einer ethischen Bildung bereit und in der Lage sind, das letztlich auch für sie Schädliche einer derartigen Handlungsweise zu erkennen. Das hier kurz beschriebene "Verantwortungsdilemma" - aufgrund sozialer Verantwortung brauchen wir kollektive Leistungs- und Finanzierungssysteme, die aber gleichzeitig die Gefahr in sich bergen, individuelle Verantwortung auszuhöhlen - läßt sich nun nicht selbstreferentiell innerhalb der Ökonomie lösen, sondern eben nur dadurch, daß man die ethische Bildung der Individuen fördert.¹⁴

Ein zweites Beispiel: Wie erwähnt, bietet die ökonomische Theorie gute Gründe dafür an, daß freier Handel unter den Nationen die weltwirtschaftliche Wohlfahrt erhöht. Freier Handel erfordert aber unter anderem auch einen weitgehenden Verzicht auf staatliche Interventionen und Kontrollen. Auf der anderen Seite gibt es bestimmte Formen des Welthandels - Handel mit Gütern und Faktoren, die zur Herstellung von Waffen im weitesten Sinne geeignet sind -, welche wir aus ethischen Überlegungen entweder verbieten oder zumindest scharfen Kontrollen unterwerfen wollen. Da nun die Grenzen zwischen ziviler und militärischer Nutzung in vielen Bereichen sehr fließend sind, würde der Weg über strikte staatliche Inter-

¹³ Zur Präzisierung dieser Aussage und zu ihren Grenzen siehe im einzelnen Nützinger (1991).

¹⁴ Zu einer ausführlicheren Darlegung der Problematik siehe Nützinger 1991.

ventionen und Kontrollen wahrscheinlich zu ernsthaften wohlfahrtsgefährdenden Blockaden des Welthandels führen.

Die Frage ist nun, inwieweit auf individuell-ethisches, d.h. verantwortliches, Handeln der ökonomischen Akteure (Unternehmen, Manager, Arbeitnehmer, Gewerkschafter, Politiker) Verlaß ist. Das Problem sind nicht die relativ klaren Fälle, wo eine Verantwortung eindeutig feststellbar oder zurückweisbar ist. Letzteres würde man wohl für den bekannten Fall eines von Umweltinitiativen kritisierten schwäbischen Motorsägenherstellers sagen, den man wohl nur schwerlich für die Zerstörung der tropischen Regenwälder unter Verwendung seiner Sägen verantwortlich machen kann (diese Sägen können ja durchaus sinnvoll im Rahmen einer nachhaltigen Forstwirtschaft eingesetzt werden). Ein klares Beispiel individueller Verantwortlichkeit zeigt sich andererseits am Fall jenes südbadischen Chemieunternehmers, der offensichtlich kriminelles Unrecht durch den unverantwortlichen Export von Anlagen zur Chemiewaffenherstellung begangen hat.

Die ethisch entscheidenden Fragen liegen aber zwischen den beiden Extremen. Bei vielen Rüstungsgeschäften mag tatsächlich kein kriminelles Unrecht vorliegen, aber man muß der Frage nachgehen, inwieweit Gesetzgebung und Ökonomie systematische Anreize zu einem "laxen moralischen Gewissen" liefern; eine derartige Haltung - nach dem Motto "Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß" - dürfte wahrscheinlich Geschäftsabschlüsse erleichtern. Eines ist gewiß: Das Problem gefährlicher Rüstungsgeschäfte kann weder allein durch staatliche Kontrollen noch durch individualethische Überforderungen einzelner Akteure gelöst werden. Auch hier erscheint wieder ethische Bildung im weitesten Sinne - bei den Wirtschaftspraktikern ebenso wie bei den politisch Verantwortlichen - notwendig. Die Frage nach der Ethik der Wirtschaft wird in diesem Beispiel auch zugleich zu einer Frage nach der Ethik der Politik.

Daraus ergibt sich eine sehr vorläufige Schlußfolgerung: Sowohl aus ökonomischer als auch aus sozialetischer Sicht läßt sich die Forderung begründen, daß es darauf ankommt, Institutionen zu schaffen, die den Menschen ethisches Verhalten ermöglichen, statt es von ihnen auch in Situationen zu fordern, wo sie damit "überfordert" sind. Zugleich zeigt sich aber auch die Notwendigkeit zu einem individuell verantwortlichen Verhalten und zu einer umfassenden ethischen Bildung

der Menschen, nicht als Substitut für geeignete gesellschaftliche Institutionen, sondern als deren notwendige Ergänzung.

Literatur:

- Birnbacher, Dieter (Hrsg.): **Ökologie und Ethik**. Stuttgart: Reclam 1980, 2. Auflage 1986
- Birnbacher, Dieter: **Verantwortung für zukünftige Generationen**. Stuttgart: Reclam 1988
- Hampicke, Ulrich: **Die volkswirtschaftlichen Kosten des Naturschutzes in Berlin**. Berlin: Technische Universität 1985
- Jonas, Hans: **Das Prinzip Verantwortung**. Frankfurt/Main: Insel-Verlag 1979
- Lange, Dietz: "Ökologie und Ökonomie. Zum Begründungsproblem einer ökologischen Ethik", in: **Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik VI**, Loccum: Evangelische Akademie 1989, S.21-33
- Meyer-Faje, Arnold und Ulrich, Peter (Hrsg.): **Der andere Adam Smith**. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als politischer Ökonomie. Bern - Stuttgart: Haupt 1991
- Meyer-Abich, Klaus M.: "30 Thesen zur praktischen Naturphilosophie", in: H. Lübke/E. Ströker (Hrsg.): **Ökologische Probleme im kulturellen Wandel**. Paderborn: Schöningh/W. Fink 1986, S. 100-108
- Nutzinger, Hans G.: "Der Begriff Verantwortung aus ökonomischer und sozialetischer Sicht", erscheint in dem von Karl Homann herausgegebenen Sammelband des Ausschusses "Wirtschaftswissenschaften und Ethik" des Vereins für Socialpolitik, Berlin: Duncker & Humblot 1991
- Nutzinger, Hans G., Seifert, Eberhard K. und Stock, Eberhard: "Die Wahrnehmung von Verantwortung in der Energiepolitik und der Einsatz der Kernenergie", in: **Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik VII**. Loccum: Evangelische Akademie 1991

- Perrow, Charles: **Normale Katastrophen**. Frankfurt/Main - New York: Campus 1987
- Sautter, Hermann: "Die Funktion des christlichen Menschenbildes für die ökonomische Theoriebildung", in: **Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik V**. Loccum: Evangelische Akademie 1988, S. 26-46
- Smith, Adam: **Theorie der ethischen Gefühle** (englisches Original 1759). Hamburg: Felix Meyer 1977
- Smith, Adam: **Der Wohlstand der Nationen** (englisches Original 1776). München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1978
- Stock, Eberhard: "Der Beitrag der Theologie zur Gewinnung ethischer Kompetenz, konkretisiert am Beispiel der Technik der Kernenergiegewinnung", in: **Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik VI**. Loccum: Evangelische Akademie 1989, S. 2-20