

Michael Schramm

Der Geldwert der Schöpfung

Theologie - Ökologie - Ökonomie

THEOLOGIE - ÖKOLOGIE - ÖKONOMIE
DER SCHRÖPFUNG
DER GELDWERTE

Schöningh

Michael Schramm

Der Geldwert der Schöpfung

Theologie – Ökologie – Ökonomie

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Inhalt

<i>Einleitung</i>	9
0.1 Begriffsbestimmungen	9
0.2 Argumentative Defizite der theologischen Diskussion	11
0.3 Problemstellung	14
0.4 Systematischer Lösungsvorschlag: ‚Asthetik‘	14
0.5 Gang der Überlegungen	15
1. <i>Asthetik. Begriffliche Grundlagen</i>	17
1.1 <i>Asthetik: Wahrnehmung in abduktiver Pragmatik</i>	17
1.1.1 <i>Wahrnehmung ontologisch</i>	18
1.1.2 <i>Wahrnehmung als abduktiver Prozeß</i>	23
1.1.3 <i>Die pragmatische Konsequenz des Wahrnehmens</i> ...	29
1.1.4 <i>Analytische Kritik phänomenologischer Wahrnehmungsbegriffe</i>	31
1.2 <i>Asthetik und Anasthetik: Philosophisch-theologische Relevanz</i>	36
1.3 <i>Ästhetik - Aesthetic - Ethik</i>	40
2. <i>Naturaesthetic. Schöpfungsethische Perspektiven</i>	51
2.1 <i>Asthetik der Natur: Schöpfung</i>	51
2.1.1 <i>Natur und Schöpfung</i>	51
2.1.2 <i>Wahrnehmung der Natur als Schöpfung</i>	54
2.1.3 <i>Prozeßethische Vertiefung: Schöpfungsintensität</i>	58
2.1.4 <i>Naturästhetik</i>	60
2.1.5 <i>Naturrecht und schöpferische Moral. Rekonstruktionen zum Entwurf einer modernen Ethik</i>	66
2.2 <i>Schöpfungsgerechtigkeit - ethische Aesthetic im Widerstreit</i>	75
2.2.1 <i>Individuale Gerechtigkeit</i>	76

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schramm, Michael:

Der Geldwert der Schöpfung: Theologie – Ökologie –
Ökonomie / Michael Schramm. –

Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1994

Zugl.: Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1994 u.d.T.: Schramm,

Michael: Natur – Aesthetic – Geld

ISBN 3–506–78132–4

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier ©

© 1994 Ferdinand Schöningh, Paderborn

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige
schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany, Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-78132-4

2.2.2	Soziale Gerechtigkeit	77
2.2.3	Schöpfungsgerechtigkeit und Widerstreit. Ökologie jenseits holistischer Mythisierung	81
3.	<i>Geldfunktionen. Aisthetische Analysen</i>	94
3.1	Geldasthetik: Geld als Zeichen	95
3.1.1	Die Funktionalität des Geldes. Grunddaten der ökonomischen Geldtheorie	95
3.1.2	Zeichen und Semiotik	100
3.1.3	Geldasthetik: Semiotik eines Zeichens	106
3.1.4	Preisästhetik: Semiotik der Knappheit	117
3.2	Geldanasthetik I: Bedingung monetärer Funktionalität	118
3.3	Kritik philosophischer und theologischer Geldtheorien	123
3.4	Geldanasthetik II: Die Destruktivität ökologischer 'Blindheit'	130
4.	<i>Kontraste. Die Notwendigkeit einer ästhetischen Transformation von Ökologie und Ökonomie</i>	132
4.1	Widerstreit: Wechselseitige Anasthetik von Ökonomie und Ökologie	132
4.1.1	Aspekte ökonomischer Anasthetik	133
4.1.2	Aspekte ökologischer Anasthetik	139
4.2	Eine Kontrastierungsstrategie: Wechselseitige Asthetik von Ökonomie und Ökologie	140
4.2.1	Asthetisierung der Ökonomie für die ökologische Herausforderung	141
4.2.2	Asthetisierung der ökologischen Forderungen für ökonomische Effizienzkriterien	142
5.	<i>Wirtschaftsethische Wege: Demokratie und ökosoziale Marktwirtschaft als Ästhetisierungsstrategien</i>	148
5.1	Wirtschaftsethik im Dialog	148
5.2	Demokratie: Institutionelle Präferenzästhetik als Kostensenkungsstrategie	167
5.2.1	Defizite verschiedener Demokratiekonzepte	167
5.2.2	Vertragstheoretische Demokratiekonzepte	172

5.2.2.1	James M. Buchanans Vertragstheorie	172
5.2.2.2	John Rawls' Gerechtigkeitstheorie	176
5.2.2.3	Karl Homanns Demokratiekonzept	193
5.2.3	Ein ethisches Demokratiekonzept	198
5.2.4	Ökologische Relevanz des ethischen Demokratiekonzepts	206
5.3	Ökosoziale Marktwirtschaft: Kostenminimierung durch wechselseitige Ästhetisierung ökologischer, sozialer und ökonomischer Gesichtspunkte	208
5.3.1	Markt: Die effiziente Kreativität eines institutionalisierten Dilemmas	209
5.3.2	Von der sozialen zur ökosozialen Marktwirtschaft ..	217
5.3.3	Problemanzeige: Öffentliche Güter, externe Effekte und Gefangenendilemma	224
5.3.4	Lösungsstrategien zur Internalisierung externer Effekte ('Coase-Theorem' versus 'Pigou-Steuer') ...	229
5.3.5	Instrumente der Umweltpolitik	240
5.3.6	Soziale Abfederung	250
5.4	Systematische Bilanz	251
6.	<i>Statt einer Zusammenfassung: Moral in der (Post-)Moderne zwischen Individuum und System</i>	252
6.1	Systemmoral	253
6.2	Individuelle Moral	259
6.3	Bleibendes Ineinander	265
	<i>Originalzitate</i>	266
	<i>Literatur</i>	270
	<i>Personen</i>	298

Einleitung

„Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung“.
Ludwig Wittgenstein (1989, n. 6.4321)

Die Tatsachen sind beunruhigend. Unübersehbare Krisenphänomene stellen die Gesellschaft vor die dringliche Aufgabe einer pragmatischen Bewältigung des faktischen Konflikts von Ökonomie und Ökologie. Hinsichtlich der Lösungskonzepte jedoch herrscht Widerstreit. Die Ethik sieht sich hier herausgefordert, *angemessene* moraltheoretische Argumentationsfiguren zu plausibilisieren. Sie hat dabei nicht nur den Strategien einer Verharmlosung des ökologischen Problems, sondern auch einem die ökonomischen Systembedingungen ignorierenden Öko-Fundamentalismus zu wehren.

Hehre Bekenntnisse zum ontologischen Eigenwert der Schöpfung reichen nicht aus, denn Effizienz erreichen Strategien einer ökologischen Bewahrung der Schöpfung nur über die harte Währung des ökonomischen Systems. Die gegenwärtig noch mögliche Nutzung der Natur zum Nulltarif führt nahezu zwangsläufig in die ökologische Katastrophe. Wer den - natürlich unbezahlbaren - Eigenwert der Schöpfung bewahren will, muß der Schöpfung angesichts der Verknappung ihrer Integrität einen - für das marktwirtschaftliche System wahrnehmbaren - ‚Geldwert‘ verleihen. Die Institutionalisierung eines ökonomischen ‚Geldwerts der Schöpfung‘ ist angesichts der ökologischen Herausforderung das sozialetisch vordringliche Gebot der Stunde.

0.1 Begriffsbestimmungen

„Man zahlt für die Arbeit der Natur nicht weil sie viel, sondern weil sie wenig leistet. Im Verhältnis, wie sie mit ihren Gaben geizig wird, fordert sie einen höheren Preis für ihr Werk. Wo sie sehr freigebig ist, arbeitet sie immer umsonst“ (*Ricardo* 1972, 70).

Mit diesen, auf den ersten Blick vielleicht kontraintuitiven Sätzen - aber angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme kann rein intuitives Denken ruinösen Charakter erhalten - hat David Ricardo avant la lettre das Grundprinzip einer modernen ökologischen Ökonomie for-

muliert: Der Geldpreis für das ‚Gut‘ Natur muß, um notwendige Anreize zu sichern, in entsprechendem Verhältnis zu dessen Knappheitsgrad stehen.

Im Begriff ‚Geld‘ sei die Dimension der Ökonomie, im Begriff der - von dieser Wirtschaft betroffenen - ‚Natur‘¹ die Dimension der Ökologie bezeichnet. Die Begriffe ‚Ökonomie‘ und ‚Ökologie‘ verwende ich dabei in einem systemtheoretisch profilierten Sinn: Unbeschadet der Tatsache, daß sich die moderne *Ökonomik* zu einer das Monetäre weit entgrenzenden allgemeinen Theorie menschlichen Handelns entwickelt hat², besteht das Charakteristische der modernen ‚Ökonomie‘ (Wirtschaft) in ihrer funktionalen Systematisierung durch das Geld. Die Ökonomie der Moderne ist eine durch den Geldmechanismus ausdifferenzierte Wirtschaft (Luhmann 1989, 80). Der Begriff ‚Ökonomie‘ faßt das in der Moderne monetär codierte Subsystem Wirtschaft, der Begriff ‚Ökonomik‘ dagegen die wissenschaftliche Theorie des wirtschaftlichen (Homann/Blome-Drees 1992, 16f). Der Begriff der ‚Ökologie‘³ nun zielt nicht auf die etwaige Einheit eines umfassenden Systems (im Sinn eines kosmischen ‚Ökosystems‘), sondern auf die ‚Einheit der Differenz von System und Umwelt‘ (Luhmann 1990, 21)⁴. Ich verwende ‚Ökologie‘ daher in einem strikten Sinn konzeptionell⁵. Mit der Ausdifferenzierung des ökonomischen Systems gegen seine Umwelt, den (früheren) ‚Kosmos‘, treten erhebliche Konfliktpotentiale zwischen Ökonomie und Ökologie auf, die sich konsequent in progressiven Naturzerstörungen konkretisiert haben.

¹ Ich verwende den Begriff ‚Natur‘ hier weder in einem substanzmetaphysischen noch in einem verdinglichten, also etwa Wälder und Seen beschreibenden, sondern in einem prozeßphilosophischen Sinn: ‚Natur‘ meint die Realität der - zerstörbaren - Verbundenheit aller Dinge. Die ökologischen Zerstörungen sind daher eine progressive Verknappung an Natur - und somit eine Verunmöglichung von schöpferischen Potentialen.

² Prägnant in diesem Sinn Becker 1993. Die Wirtschaftswissenschaften befassen sich heute nicht mehr nur mit Dingen, die sich in Marktpreisen ausdrücken lassen, sondern mit dem menschlichen Handeln unter der systematischen Perspektive der (nicht notwendig monetären) ‚Kosten‘-Dimension (zu diesem Kostenbegriff einfürend Homann 1988, 52-64).

³ Der Ausdruck stammt von Haeckel: „Unter Oecologie verstehen wir die gesamte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Außenwelt, wohin wir im weitesten Sinn alle ‚Existenz-Bedingungen‘ rechnen können“ (Haeckel 1866, 67).

⁴ „Ökologisch (im Unterschied zu schlicht systemtheoretisch) ist eine Problematik nur, wenn sie auf Einheit trotz Differenz oder gar auf Einheit durch Differenz abstellt [...]. Die ökologische Fragestellung steht mithin quer zur systemtheoretischen“ (Luhmann 1990, 21f, A. 17), da „sich kein Ansatz zu einer eigenständigen Ausdifferenzierung eines Funktionssystems Ökologie zeigt“ (Luhmann 1989a, 35). Im Beispiel: Die ökologische Fragestellung thematisiert die realen Wirkungen (bzw. ‚Resonanzen‘) zwischen dem System der Wirtschaft und seiner transsystemischen Umwelt. Der Ausdruck ‚Umwelt‘ faßt systemtheoretisch kein eigenes System, sondern nur die Gesamtheit der systemexternen Umstände (Luhmann 1990, 23).

⁵ Anders als bei Luhmann (Luhmann 1990, 267) bezeichnet ‚Ökologie‘ nicht die Wissenschaft ökologischer Fragestellungen, letztere würde ich - in Analogie zur Begriffsdifferenzierung von ‚Ökonomie‘ und ‚Ökonomik‘ - ‚Ökologik‘ nennen. Es sei an dieser Stelle gleich hervorgehoben, daß ich mich dem, was man gemeinhin unter den ökologischen Problemen versteht (‚Treibhauseffekt‘, ‚Ozonloch‘, Umweltverschmutzung etc.), nicht konkret widmen werde - das liefe auf eine Wiederholung von Fakten hinaus, die an anderer Stelle weit präziser dargestellt sind -, sondern das Problem des Verhältnisses von Ökologie und Ökonomie konzeptionell behandle.

Das vorliegende Buch untersucht das Verhältnis zwischen der ‚theologischen Ethik‘ und der ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘. ‚Theologische Ethik‘ verstehe ich als einen Ausdruck, der die ethischen Disziplinen der Theologie, die ‚Moraltheologie‘ und die ‚christliche Gesellschaftswissenschaft‘, abdeckt⁶. ‚Ökosoziale Marktwirtschaft‘ bezeichnet das pragmatische Konzept, das ich aus (wirtschafts-)ethischer Perspektive plausibilisieren möchte.

0.2 Argumentative Defizite der theologischen Diskussion

Eine Beziehung der theologischen Ethik zum Thema ergibt sich zunächst einmal aus der Tatsache, daß es sich bei der ökologischen Fragestellung um eine implizit ‚religiöse‘ und damit ethische Fragestellung handelt: Thematisiert die ökologische Fragestellung das Problem von Zusammenhängen angesichts der - diese ökologischen Zusammenhänge zerlegenden - Differenzierungen von Systemen und Umwelten (Luhmann 1990, 21f), d.h. das Problem von Beziehungszusammenhängen inmitten vielfältiger Differenzen, so trifft sich die - in diesem Sinn - ‚ökologische‘ Fragestellung in bestimmter Hinsicht mit der religiösen Fragestellung, denn auch der *Religion* geht es um die Beziehungszusammenhänge inmitten einer Realität von vielfältig Differentem - wobei der Unterschied darin liegt, daß die Ökologie die Faktizität natürlicher Relationen thematisiert, während die Religion diese Relationen in ihrer Relevanz für die Identität des menschlichen Subjekts hervorhebt⁷. Religion besitzt aber zu-

⁶ Die Begriffe ‚theologische Ethik‘, ‚Moraltheologie‘ und ‚Sozialethik‘ haben sich eingebürgert. Wörtlich genommen bedeutet ‚Moraltheologie‘ natürlich nichts anderes als ‚theologische Ethik‘, doch wird mit ‚Moraltheologie‘ üblicherweise die individuelle ethische Disziplin der Theologie bezeichnet. Der Begriff der (christlichen) ‚Sozialethik‘, der traditionell - im Kontrast zu den traditionell katholischen Bezeichnungen ‚katholische Soziallehre‘, ‚Sozialverkündigung der Kirche‘ und ‚christliche Sozial- oder Gesellschaftswissenschaft‘ - im Bereich der evangelischen Kirche beheimatet ist, wird schon seit längerem auch innerhalb der katholischen Theologie verwendet (vgl. etwa Welty 1951; Dreier 1983; Furger 1991).

⁷ Luhmann betont - obgleich er m.E. die Gestaltungsmöglichkeiten unterschätzt - zutreffend den Systemcharakter der Wirtschaft, versucht jedoch unzutreffenderweise, auch Religion systemtheoretisch zu funktionalisieren (Luhmann 1977). Religion ist jedoch nur als Verfallsform ein System: In ihrer von Luhmann zugeordneten Funktion einer angesichts systemisch ungelöster Restbestände zwar nicht tröstenden (ebd. 32, A. 38), aber diese doch kompensierenden (ebd. 105) ‚Kontingenzbewältigung‘ degeneriert Religion, die dazu neigt, „in ihre nette Formel abzugleiten, mit der sich ein angenehmes Leben noch verzieren läßt“ (Whitehead 1984a, 218), zu einem Placebopräparat (Höhn 1986). Demgegenüber ist der subjektorientierte Charakter von Religion hervorzuheben. Da Luhmann jedoch nur verächtlich von „Traum des Subjekts“ (Luhmann 1990, 249) spricht, kann er diese Dimension nicht in den Blick bekommen. Religion ist eine Existenzweise, die quer zur systemtheoretischen Fragestellung steht. Ihr geht es um die eigene Identität in den Beziehungszusammenhängen der Realität von vielfältig Differentem (Whitehead 1985, 48). Sie richtet sich daher auf die Einheit in den Differenzen von Systemen und Umwelten und trifft sich insofern mit der ökologischen Fragestellung, ist aber nicht mit ihr identisch: Ökologie thematisiert das Problem hinsichtlich der (objektiven) naturalen Faktizität, Religion jedoch hinsichtlich der (subjektiven) Existenzialität.

gleich auch eine pragmatische Dimension: Die Kehrseite der Religion ist die Ethik. Die Mathematik *wendet man an*, man *ist* jedoch religiös (Whitehead 1985, 14). Religion bedingt daher eine - wie immer geartete - ethische Lebensordnung (ebd. 26). Der religiöse Glaube ist kein Für-wahr-halten von Hinterweltgeheimnissen, sondern eine handlungsleitende Existenzweise (Schramm 1991a). Dabei steht auch die Ethik quer zu systemischen Immanenzen; sie muß insofern ‚Streit‘ provozieren⁸.

Systeme produzieren nicht nur Heil auf Erden. Moderne Gesellschaften verdanken ihre hohe Leistungsfähigkeit zwar der funktionalen Ausdifferenzierung von Subsystemen, doch diesem Nutzen stehen auch ‚Kosten‘ (opportunity costs) gegenüber: so etwa eine Anonymisierung, die strukturwandelbedingte (natürliche) Arbeitslosigkeit, eine Orientierungslosigkeit infolge der zunehmenden Komplexifizierung oder schließlich die progressive Zerstörung der Natur. Angesichts solcher Kosten muß ein gralshüterisches Konservieren faktischer Systemstrukturen geradezu zynisch wirken⁹. Die ‚natürliche‘ Evolution gesellschaftlicher Subsysteme allein kann diese Kosten nicht (ausreichend) minimieren. An der Absicht einer Gestaltung der Systemstrukturen sollte daher festgehalten werden. An diesem Punkt gewinnt die Ethik Relevanz. Ihre *nicht gegen*, sondern *quer* zur faktisch bestehenden systemischen Funktionalität stehende Perspektive profiliert sie als ‚Gestaltungstheorie‘ (Homann 1993, 46). Dieser Aufgabe kann die Ethik jedoch nur unter Berücksichtigung ihrer modernen Differenzierung in *Individual- und Sozial(strukturen)ethik* gerecht werden: (a) Mit nur direkt moralisierenden individualethischen Appellen erreicht man die systemische Ebene nicht angemessen; ruinöse Kontraproduktivität oder wirkungslose (Blitz‘-)Ableitung wären die Folge. In der Moderne ist eine Strukturenethik (Ordnungsethik) gefordert, die moralische Anliegen über Gestaltungen der Rahmenordnung in Systemcodes transponiert. (b) Die Individualethik ist damit keineswegs modern liquidiert, denn nur Individuen können etwa Systemergebnisse als moralisch unerwünscht wahrnehmen und entsprechende Projekte von Regeländerungen in Angriff nehmen.

Theologie und Kirchen bilden ein nicht zu unterschätzendes Potential (Kapital) hinsichtlich solcher Herausforderungen gesellschaftlicher Gestaltungsaufgaben¹⁰. Insbesondere bezüglich der ökologischen Zerstörungspro-

⁸ Wenn Luhmann abschätzig sagt, es sei „moralische Kommunikation nahe am Streit und damit in der Nähe von Gewalt angesiedelt“ (Luhmann 1990a, 26f), so bleibt daran soviel richtig, daß Religion und Moral in einer gewissen Widerständigkeit die autopoietischen Selbstverständlichkeiten faktischer Systemregeln existenziell hinterfragen.

⁹ Die gefüllten Schalen höhennenden Spotts, die Luhmann über jene ausgießt, die angesichts der funktionalen Systemrealitäten noch an die Ethik glauben, haben m.E. einen solchen Charakter: Wirtschaftsethik wird zu den Erscheinungen gezählt, die - wie die englische Küche - „in der Form eines Geheimnisses auftreten, weil sie geheimhalten müssen, daß sie gar nicht existieren“ (Luhmann 1993, 134).

¹⁰ Ökonomisch ausgedrückt: Sie sind an der ‚Produktion‘ des öffentlichen Guts der - in diesem Fall religiösen - Moral beteiligt.

zesse kommt m.E. einer religiösen (Schöpfungs-)Sensibilität heuristische und pragmatische Kraft zu. Allerdings kann die *theologische Ethik* dieser Herausforderung im gesellschaftlichen Diskurs nur gerecht werden, wenn sie sich theologisch und ethisch der (Post-)Moderne¹¹ stellt: (a) Das - in einem weiten Sinn verstandene - Moment des Religiösen stellt zwar eine m.E. unverzichtbare Dimension gelingender Gesellschaftsentwicklung dar, doch kann die das Religiöse theoretisch entfaltende *Theologie* ihre Relevanz nur in (post-)moderner Rekonstruktion zum Tragen bringen. Eine (post-)modern konturierte theologische Metaphysik steht gegen jegliche ‚Hinterweltlerei‘; sie charakterisiert das Metaphysische *existenzial*. (b) Als *Ethik* stellen sich ihr vor allem zwei Aufgaben: Sie hat zum einen den Hegemonialanspruch des (theologisch-)ethischen Diskurses aufzugeben und sich postautoritär einer ‚demokratischen‘ Pluralität von ‚Diskursarten‘ als Dialogpartnerin (GS 3) anzubieten. Aus dieser konstitutiven Dialogbereitschaft ergibt sich zum anderen, daß sie mögliche Theoriedefizite, etwa bezüglich konzeptioneller Entwicklungen der modernen Philosophie oder Ökonomik, überwindet¹²; nur so können kontraproduktive Lösungsvorschläge und Dialogabbrüche vermieden werden.

Die genannten Herausforderungen für die theologische Ethik sind konzeptioneller Art. Obgleich es eine Fülle von theologischen Arbeiten zum Problemfeld der ökologischen Ethik gibt, stehen die diesbezüglichen (schöpfungs-)theologischen, individualethischen und sozialetischen Erörterungen in verschiedener Hinsicht noch weitgehend unvermittelt nebeneinander¹³. Diese Tatsache erklärt sich durch die zweifelsohne plausibilisierbare Arbeitsteilung der theologischen Disziplinen und soll hier insofern - das sei ausdrücklich betont - auch nicht mit dem Unterton eines Vorwurfs vorgetragen werden.

¹¹ Die Schreibweise ‚(Post-)Moderne‘ soll andeuten, daß meine Ausführungen auf dem Boden der Moderne stehen, gleichzeitig aber eine eng umrissene, sich im Begriff des ‚Widerstreits‘ (Lyotard 1989) bündelnde Anregung aus der postmodernen Philosophie kritisch aufnehmen (hierzu auch Schramm 1993).

¹² Betroffen ist also vornehmlich die christliche Sozialetik; die moraltheologische Individualethik ist diesbezüglich paradigmatisch weniger problematisch. Einiges wurde zwar bereits auf den Weg gebracht - immer häufiger finden sich in sozialetischen Erörterungen Namen wie Habermas (Höhn 1985; Arens 1989), Luhmann (Höhn 1985; 1986), Rawls (Riich 1991, 207-217; Furger 1992, 133-136), von Hayek (Herms 1988), Buchanan (Wiemeyer 1988) - doch bleibt eine Intensivierung des interdisziplinären Dialogs eine dringliche Aufgabe. Diese - das sei an dieser Stelle allerdings auch gesagt - richtet sich an alle Disziplinen. Wenn Luhmann etwa der Theologie vorwirft, sie nehme mehr als sie gebe (Luhmann 1977, 266), so muß doch festgestellt werden, daß er innovativen Theologieentwürfen - jedenfalls soweit man das an seinen Veröffentlichungen nachprüfen kann - desinteressiert gegenübersteht.

¹³ Zur Schöpfungstheologie vgl. etwa die Bücher von Moltmann 1985; Ganoczy 1987; Sander 1991. Zur moraltheologischen Umweltethik Auer 1984; Irrgang 1992. Zur theologischen Sozialetik - hier gibt es, soweit ich sehe, nur kürzere Ausführungen - Wiemeyer 1985; Münk 1989; Herms 1989; Hengsbach 1991, 103-11.139-152; Höhn 1991; Furger 1992, 206-221; Korff 1992. Auch in der kirchlichen (Sozial-)Verkündigung wird das ökologische Thema zwar seit einiger Zeit immer wieder angesprochen (etwa OA 21; IM 8.11; ZSZM; SRS 26.34; CA 37-40; ökumenisch bedeutsam vor allem: VWS; FG), von einer ausgearbeiteten Lehre kann jedoch noch in keiner Weise die Rede sein.

Dennoch sind diese segmentierenden, der Vernetztheit der realen Zusammenhänge eigentlich nicht entsprechenden Grenzen ein objektiv zu konstatierendes Faktum: (a) In den schöpfungstheologischen Arbeiten bleiben Erörterungen der - für eine Sozialethik der Schöpfung relevanten und mit der Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems gegebenen - Strukturzusammenhänge nahezu durchgehend ausgeblendet. (b) Ähnliches gilt für die individualethischen (moraltheologischen) Beiträge. (c) In den sozialetischen Überlegungen wiederum, die die systemischen und individualethischen Dimensionen der Thematik berücksichtigen, werden die Konturen einer (post-)modernen Schöpfungs-Theologie konzeptionell kaum integriert. Die Aufgabe einer konzeptionell einheitlichen Systematisierung der genannten Zusammenhänge verkörpert ein Desiderat der theologischen Forschung. Das vorliegende Buch versucht, diese Lücke zu schließen und einen entsprechenden Entwurf der Grenzüberbrückung vorzulegen.

0.3 Problemstellung

Die Aufgabe besteht darin, aus der Perspektive einer theologischen Ethik konzeptionell eine Zuordnung der beiden Dimensionen Ökologie und Ökonomie zu entwickeln. Insofern sich nun zunächst einmal die religiös-ethische Fragestellung mit der ‚ökologischen‘ Fragestellung trifft, die theologische Ethik als solche somit eher eine ökologische Perspektive einnimmt, muß sie aus den oben genannten Gründen in einen konstitutiven Dialog mit der Ökonomie treten¹⁴. In diesem Dialog geht es daher um ‚Wirtschafts-Ethik‘¹⁵. Mein Buch ist somit ein Beitrag der theologischen Wirtschaftsethik zum gesellschaftlichen Dialog über den ökologisch-ökonomischen Problemkomplex.

0.4 Systematischer Lösungsvorschlag: ‚Aisthetik‘

Begriffe sind das Handwerkszeug der Theologie. Sinn und Bedeutung theologischer Begriffsarbeit bestehen darin, argumentativ Horizonte gelingenderen

¹⁴ Die Formulierung ‚konstitutiver Dialog‘ deutet dabei an, daß ökonomische Grundprobleme in die materiale Gestalt der theologischen Ethik transversal eingehen.

¹⁵ „Wirtschaftsethik [...] befaßt sich mit der Frage, welche moralischen Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft [...] zur Geltung gebracht werden können“ (Homann/Blome-Drees 1992, 14*). Der literarische Markt zur Wirtschaftsethik expandiert: etwa Ulrich 1987; Biervert/Held 1987; Hesse 1988; Koslowski 1988; Steinmann/Löhr 1989; Biervert/Held 1989; Molitor 1989; Ulrich 1990; Würz/Dingwerth/Öhlschlager 1990; Rich 1991/1990; Hengsbach 1991; Homann 1991a; Furger 1992; Homann/Blome-Drees 1992; Lenk/Maring 1992; Enderle/Homann/Honecker/Kerber/Steinmann 1993; Wieland 1993.

Lebens zu eröffnen (Korff 1985; Demmer 1989). So besteht die These der vorliegenden Arbeit darin, daß eine konzeptionelle Zuordnung der beiden Dimensionen Ökologie und Ökonomie über den Begriff der ‚Aisthetik‘ (gr. αἰσθησις: Wahrnehmung) plausibilisiert werden kann: (1) In *theologischer* Konturierung wird der Begriff verwendet, wenn von einer religiösen Wahrnehmung der Dinge mit den ‚Augen‘ des Glaubens die Rede ist¹⁶. (2) Der Begriff ‚Wahrnehmung‘ wird in der Umgangssprache in *individualethischer* Konturierung benutzt; man denke etwa an die Formulierung: ‚Wahrnehmung von Verantwortung‘. In *individualethischer* Konturierung kann der Begriff also direkte Verwendung finden¹⁷. (3) Er läßt sich aber auch - indirekt - auf systemische, also *sozialethisch* relevante Sachverhalte beziehen¹⁸. Diese ästhetischen Dimensionen in den Relationen ausdifferenzierter Systeme der modernen Gesellschaft sind m.E. insofern sozial- oder ordnungsethisch relevant, als es eine ethische Verantwortung für die Gestaltung der Systemregeln dahingehend gibt, gegebenenfalls Formen systemischer Aisthetik im Sinne relationaler Transparenz strukturell zu institutionalisieren¹⁹.

0.5 Gang der Überlegungen

In einem ersten Schritt (Kap. 1) werden die begrifflichen Grundlagen gelegt. Die als vermittelnder Begriff angesetzte ‚Aisthetik‘ wird in ihrer abduktiv-

¹⁶ Die Vokabel αἰσθάνομαι findet sich in einem religiös konturierten Sinn etwa in Lk 9,45: Den Jüngern fehlt die ‚Sicht‘ des Glaubens und somit das Verständnis für die Leidensweissagung Jesu. Zum neutestamentlichen Wortfeld allgemein: Dellling 1933.

¹⁷ Auch das NT markiert in Phil 1,9 den Ausdruck in einem ethischen Sinn: Unter αἰσθησις ist hier „das sittliche Unterscheidungsvermögen, die ethische Urteilsfähigkeit“ (Dellling 1933, 188) verstanden. Vgl. auch Hebr 5,14; 4 Makk 2,22.

¹⁸ Niklas Luhmann verwendet zur Bezeichnung systemischer Relationen ästhetische Ausdrücke: Er spricht von den „Wahrnehmungen“ (Luhmann 1990, 51) der Systeme, davon, daß es einem System möglich sei, seine „Umwelt zu ‚sehen‘“ (ebd. 45), wobei es jedoch seine „Umwelt [...] kategorial vorformiert wahrnimmt“ (ebd. 33).

¹⁹ Hier unterscheide ich mich vom systemischen Autopoietismus Luhmanns; bei diesem werden die ästhetischen Momente der verschiedenen Systeme - selbstredend - nicht als ethisch markierbar charakterisiert. Hierzu ist zu sagen: Natürlich können Systeme nicht als solche ‚wahrnehmen‘, weil sie nicht in einem eigentlichen Sinn handeln können; Systeme bestehen nicht aus Individuen, sondern aus codierten Kommunikationen. Schließlich laufen nicht die systematischen Spielregeln auf das Spielfeld und vollführen als solche die Spielzüge. Aber das Handeln der individuellen Subjekte ist durch die Spielregeln des Systems präformiert (Anreize). Insofern schlagen die strukturell institutionalisierten Wahrnehmungspotentiale der Systeme auf das subjektive Wahrnehmen zurück. Regeln können Wahrnehmungen ermöglichen oder verhindern, Sachverhalten Transparenz verleihen oder nicht. Wenn ein Foul - um das Gemeinte durch analoge Tatbestände im Sport zu illustrieren - nicht durch das System der Spielregeln als solches gekennzeichnet ist, spielt es systemisch keine Rolle. Erst durch eine Änderung der Spielregeln gewinnt das Foul im Rahmen des Spiels Transparenz (‚Aisthetik‘): Die SpielerInnen nehmen in ihren Spielzügen Fouls als Fouls wahr, vermeiden sie daher oder werden bestraft.

pragmatischen Struktur und in ihrem Bezug zu Ästhetik und Ethik analysiert. Der zweite Schritt (Kap. 2) wendet den Begriff der Aisthetik schöpfungsethisch an. Die religiöse Wahrnehmung der Natur als Schöpfung konkretisiert sich ethisch im Konzept einer Schöpfungsgerechtigkeit. Das zweite Kapitel umreißt somit den Standpunkt einer theologischen Ethik zum Begriff der ‚Natur‘. Der dritte Schritt (Kap. 3) wendet sich dem Begriff ‚Geld‘ zu. In ästhetischer Analyse wird das Geld als funktionales Zeichen in seiner pragmatischen Relevanz charakterisiert. Der Notwendigkeit einer ästhetischen Transformation von Ökologie (Stichwort: ‚Natur‘) und Ökonomie (Stichwort: ‚Geld‘) wird im vierten Schritt (Kap. 4) als einer Problemanzeige Transparenz verliehen. Der fünfte Schritt der Arbeit (Kap. 5) konkretisiert wirtschaftsethische Wege der genannten Transformation. Hier sind sowohl die gesellschaftlichen Möglichkeitsbedingungen (Stichwort: ‚Demokratie‘) als auch präzisierte Umsetzungsstrategien (Stichwort: ‚ökosoziale Marktwirtschaft‘) in ästhetischer Konturierung zu erörtern. Den Abschluß des Buches bilden - anstelle einer Zusammenfassung - Überlegungen zur Rolle der Moral unter den Bedingungen der (Post-)Moderne (Kap. 6). Eine präzise Zuordnung der ausdifferenzierten Dimensionen von Moral im Spannungsfeld zwischen Individuum und System stellt eine Überlebensbedingung der (theologischen) Ethik in einer sich immer komplexer ausgestaltenden Welt dar.

Die gesamte Argumentation wird konzeptionell vom Begriff der Aisthetik getragen. Im konstitutiven Dialog mit anderen Disziplinen (z.B. Semiotik, Ökonomik, Soziologie) lassen sich, so hoffe ich, über das Aisthetikkonzept die theologischen, die individual- und die sozialetischen Dimensionen des - teilweise kontraintuitiven - Zusammenhangs von ontologischem ‚Eigenwert‘ und *institutionalisiertem ‚Geldwert der Schöpfung‘* plausibel integrieren.

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 1994 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg unter dem Titel ‚Natur - Aisthetik - Geld. Theologische Ethik und ökosoziale Marktwirtschaft‘ als Habilitationsschrift angenommen. Für deren Begutachtung danke ich Herrn Prof. Dr. Bernhard Fraling und Herrn Prof. Dr. Dr. Karl Homann.

Eine vorläufige Fassung dieses Buches habe ich im Sommersemester 1993 als sozialetische Vorlesung am Philosophisch-Theologischen Studium zu Erfurt vorstellen können. Den dort Studierenden bin für anregende Diskussionen zu Dank verpflichtet.

An dieser Stelle noch zwei technische Hinweise: (1) Wurden innerhalb von Zitaten Hervorhebungen vorgenommen oder getilgt, so sind diese durch einen Asteriskus (*) gekennzeichnet. (2) Um der leichteren Lesbarkeit willen wurden fremdsprachige Texte stets nach einer deutschen Ausgabe zitiert. Falls keine solchen vorlagen, habe ich die Übersetzung selbst vorgenommen und diese Tatsache jeweils durch einen doppelten Asteriskus (**) angezeigt. Um meine - natürlich fehlbaren - Übersetzungsleistungen überprüfen zu können, sind die entsprechenden Originalstellen in einem Anhang angefügt worden.

1. Aisthetik. Begriffliche Grundlagen

„Ich habe mir anezogen, das, was ich sehe, auch wahrzunehmen“.
*Sherlock Holmes*¹

In diesem Kapitel soll systematisch eine begriffliche Grundlage der theologisch-ethischen Erörterung möglicher Überwindungsstrategien des (noch realen) Widerstreits von Ökologie und Ökonomie vorgelegt werden. Als konzeptionellen Schlüssel möchte ich dabei den Begriff der ‚Aisthetik‘ profilieren. Er wird im ersten Kapitel zunächst selbst als solchen in seiner formalen Struktur expliziert; die folgenden Kapitel stellen dann konkretisierte Anwendungen dieses Begriffs dar.

1.1 Aisthetik: Wahrnehmung in abduktiver Pragmatik

Das Wort ‚Aisthetik‘ leitet sich etymologisch ab vom gr. αἴσθησις; Wahrnehmung. Der Aisthetik geht es daher um eine Thematisierung des Wahrnehmens². Folgende Grundthese soll in den nachstehenden Ausführungen plausibilisiert werden: *Das Aisthetische ist geprägt durch die Struktur einer abduktiven Pragmatik*. Beide Dimensionen des Wahrnehmens, die abduktive Struktur und der pragmatische - noch nicht unbedingt ethische³ - Charakter, sind formal von elementarer Bedeutung.

Das Augenmerk auf diese beiden Aspekte des Aisthetischen begründet sich durch den Rückgriff auf die Wahrnehmungsbegriffe bei Alfred North Whitehead und Charles Sanders Peirce: Wahrnehmung - sei sie sensueller oder transsensueller Art - besitzt hier die *formale* Struktur eines *abduktiven* Schlusses mit inhärenter *pragmatischer* Konsequenz. Das Aisthetische kennzeichnet sich durch eine *abduktive Pragmatik* bzw. durch eine *pragmatische konsequente Abduktivität*.

¹ Conan Doyle 1981, 1000 (dt. Übersetzung nach: Eco/Sebeok 1985, 101).

² Es gibt mehrere Arbeiten, die auf den αἴσθησις-Begriff rekurrieren: etwa Welsch 1987; Welsch 1990; Böhme 1989; Barck/Gente/Paris/Richter 1991; Pries 1992.

³ Das über das Pragmatische hinausgehende Moment des Ethischen erscheint erst mit dem Moment des (in einem analytischen Sinn) ‚Religiösen‘.

Diese Struktur einer abduktiven Pragmatik läßt sich *exemplarisch* an der Sinneswahrnehmung plausibilisieren. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Begriff der Wahrnehmung damit in keiner Weise auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt werden soll. Es kommt mir im Gegenteil letztlich auf ein transsensuelles Wahrnehmen, das in Wortwendungen wie ‚Wahrnehmung von Verantwortung‘ Transparenz gewinnt, an. Wenn im folgenden vornehmlich die Sinneswahrnehmung behandelt wird, so nur deshalb, weil diese als Exemplar der formalen Struktur des Wahrnehmens größere Anschaulichkeit besitzt.

1.1.1 Wahrnehmung ontologisch

Der Begriff der ‚Wahrnehmung‘ (*perception*) hat in Whiteheads Metaphysik fundamentale Bedeutung⁴. Er spricht von der ‚perceptive constitution‘, der ‚Wahrnehmungsbeschaffenheit‘ (Whitehead 1984, 121) des Wirklichen als solchem. Diese kosmologische Konturierung des Wahrnehmungsbegriffs signalisiert bereits eine erste Differenz zu traditionellen Wahrnehmungslehren, welche Wahrnehmung auf sensuelle Wahrnehmung im Sinne der unmittelbaren Gegebenheit eines Wahrnehmungsgegenstands im Wahrnehmungs-‚Bild‘ - von Whitehead als ‚Wahrnehmung in der Weise der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit‘ (*perception in the mode of presentational immediacy*) bezeichnet - reduzierten⁵. Whitehead dagegen betont,

⁴ Zu Whiteheads Begriff der Wahrnehmung: Molina 1971; Kultgen 1972; O'Flynn Brennan 1973; Gier 1976; Thie 1978; Kimball 1979; Lindsey 1985; Hampe 1990.

⁵ „Mit ‚vergegenwärtigender Unmittelbarkeit‘ meine ich das, was normalerweise ‚Sinneswahrnehmung‘ genannt wird“ (Whitehead 1958, 21**; vgl. Whitehead 1984, 129.233.560). Es sei eine grundlegende Fehlkonzption, die vergegenwärtigende Unmittelbarkeit als die primäre Erfahrungstatsache zu behaupten (Whitehead 1984, 324f) zu behaupten. Whitehead lehnt einen solchen Sensualismus, der die Sinnlichkeit als einzig mögliche Weise einer Wahrnehmbarkeit von Gegenständen behauptet, ab. Anhand der transzendentalen Ästhetik Kants läßt sich Whiteheads Kritik differenziert verdeutlichen. Kants Philosophie ist subjektivistisch gefärbt (ebd. 294), da wir nach Kant „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“ (Kant 1988, 26). Daher lehnte Kant das sensualistische Prinzip ab (Whitehead 1984, 294). Dennoch aber akzeptierte er insofern Humes sensualistische Darstellung des Datums (ebd. 291.443), als auch er den Standpunkt einer ausschließlichen materialen Gegebenheit der Dinge durch die *Sinne* vertrat: „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns die Gegenstände gegeben, und sie allein liefern uns *Anschauungen*; durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen *Begriffe*. Alles Denken aber muß sich [...] auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (Kant 1988, 69). So enthalte die „Erfahrung [...] zwei sehr ungleichartige Elemente [...], nämlich eine *Materie* zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens“ (ebd. 127). Kants ‚Sensualismus‘ besteht also darin, daß er - obgleich seine *transzendente* Ästhetik den subjektiven Faktor so stark betonte und annahm, die Gegenstände müßten „sich nach unserer Erkenntnis richten“ (ebd. 25) - die Sinn-

„daß es sich bei der stillschweigenden Gleichsetzung von Sinneswahrnehmung und Wahrnehmung überhaupt um einen fatalen, den Fortschritt der systematischen Metaphysik behindernden Irrtum handeln muß“ (Whitehead 1971, 332).

Vielmehr sei die Sinneswahrnehmung eine Wahrnehmung in ihrer verfeinertsten Form (Whitehead 1984, 226). Die elementarere Wahrnehmungsform nennt Whitehead ‚Wahrnehmung in der Weise der kausalen Wirksamkeit‘ (*perception in the mode of causal efficacy*). Damit stellt sich Whitehead gegen Humes Untersuchung des Kausalitätsproblems, die Kants ‚dogmatischen Schlummer‘ unterbrach⁶. Whitehead sieht in Humes Wahrnehmungsbegriff eine Verkehrung der Verhältnisse: Humes Lehre zufolge beruhe die kausale Wirksamkeit als Erfahrung auf der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit, es sei aber - in genetischer Perspektive - eine Abhängigkeit der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit von der kausalen Wirksamkeit (ebd. 329) zu behaupten. Er illustriert den Gedanken mit folgendem Beispiel:

„Im Dunkeln wird plötzlich das elektrische Licht eingeschaltet, und die Augen des Menschen blinzeln“ (ebd. 326).

Nach Humes sensualistischer Theorie wären hier lediglich zwei zeitlich aufeinanderfolgende Wahrnehmungsgegenstände auszumachen: der Blitz und das Blinzeln (ebd. 327), nicht aber - als drittes Moment - eine konkrete Relation zwischen diesen beiden Wahrnehmungsgegenständen⁷. Nach der organistischen Philosophie jedoch erfahre der Mensch neben Blitz und Blinzeln noch den Wahrnehmungsgegenstand der kausalen Wirksamkeit:

„Er empfindet, daß die Erfahrungen des *Auges* über den Blitz für das Blinzeln kausal sind. Der Mensch selbst wird daran keinen Zweifel haben. In der Tat ist es das Empfinden der Kausalität, das ihn befähigt, die Priorität des Blitzes

lichkeit (Ästhetik) als die einzig mögliche Weise eines materialen Gegebenseins von Gegenständen ansah und damit Sinneswahrnehmung mit Wahrnehmung überhaupt identifizierte.

⁶ Kausalität ist nach Hume eine aus Gewohnheit sekundär erzeugte Idee der Einbildungskraft. Unmittelbar gegeben seien lediglich die sinnlichen Wahrnehmungseindrücke (*impressions*) von (regelmäßig) aufeinanderfolgenden Ereignissen, etwa zwei zeitlich aufeinanderfolgend rollenden Billardbällen. Die ‚impressions‘ gerönnen aufgrund von Gewohnheit zu aposteriorischen Vorstellungen (*ideas*): „Es wird allgemein von den Philosophen zugegeben und ist daneben auch an sich ziemlich einleuchtend, daß nichts dem Geist je wirklich gegenwärtig ist als seine Wahrnehmungen, d.h. seine Eindrücke (*impressions*) und Vorstellungen (*ideas*), und daß externe Objekte uns nur durch die Wahrnehmungen, die sie veranlassen, bekannt sind. Hassen, lieben, denken, fühlen, sehen, alles dies ist nichts als wahrnehmen“ (Hume 1990, 67**).

⁷ Es gebe bei Hume kein Wahrnehmungsdatum der Art, daß der Blitz die Person zum Blinzeln *bringt* (Whitehead 1984, 327). Lediglich eine zeitliche, nicht aber eine kausale Folge liege vor. Aufgrund der zeitlichen Aufeinanderfolge verknüpfe der menschliche Geist nach Hume die beiden Wahrnehmungsgegenstände, indem er aus der Gewohnheit der Wahrnehmungen dieser zeitlichen Abfolge die Idee einer kausalen Verknüpfung destilliere (phänomenalistischer Sensualismus).

zu unterscheiden; und die Umkehrung der Argumentation, wonach die zeitliche Abfolge vom ‚Blitz zum Blinzeln‘ zur Prämisse für den Glauben an die ‚Kausalität‘ gemacht wird, beruht auf reiner Theorie. Der Mensch wird seine Erfahrung erklären, indem er sagt: ‚Der Blitz brachte mich zum Blinzeln‘; und wenn man seine Behauptung bezweifelt, wird er erwidern, ‚Ich weiß es, weil ich es empfunden habe‘. Die organistische Philosophie akzeptiert die Behauptung des Menschen, daß ihn der Blitz zum Blinzeln *brachte*“ (ebd. 327).

So gewinne daher neben der Sinneswahrnehmung im Sinn der bloßen ‚presentational immediacy‘, also des unmittelbaren Gegebenseins eines Wahrnehmungs-‚Bildes‘, jener zweite, fundamentalere Wahrnehmungsmodus Transparenz: die ‚Wahrnehmung im Modus der kausalen Wirksamkeit‘ (*causal efficacy*). Dieser Modus lege sich auch von der Physiologie der Sinneswahrnehmung her nahe (ebd. 326). Sie ergebe, daß sich die vergegenwärtigende Unmittelbarkeit aus der körperlichen Wirksamkeit konstituiere:

„Die gegenwärtige Wahrnehmung wird vollkommen von dem vorausgegangenen körperlichen Wirken ererbt, sofern man nicht die gesamte physiologische Theorie aufgeben will“ (ebd. 562)⁸.

Die Grundlage der sensuellen Wahrnehmung sei die kausale Wahrnehmung der verschiedenen körperlichen Organe, die ihre Erfahrungen im Modus der Übertragung und Verstärkung weitergäben (ebd. 228f.242; Whitehead 1968, 159)⁹. Das ‚Dabeisein‘ des Körpers, (Whitehead 1984, 163.561), der als solcher der nächste Teil der ‚Natur‘ sei (ebd. 21.164.230), verweise die vergegenwärtigende Unmittelbarkeit auf den fundamentaleren Wahrnehmungsmodus der kausalen Wirksamkeit (ebd. 163). Der ursprüngliche Charakter dieser grund-

⁸ Die von einem Objekt reflektierten Lichtwellen einer bestimmten Länge würden in den Augen, in den Zellen der Retina (Netzhaut) zu einem Datum, das über die Kette von ‚actual entities‘, die die relevanten Nerven formten, bis hin zum Gehirn weitervererbt (Whitehead 1984, 227.230.320; Whitehead 1958, 52f).

⁹ Hier gewinnt auch Whiteheads Ablehnung einer ‚bifurcation of nature‘ in (a) eine möglicher Wahrnehmung objektiv zugrundeliegende Natur und (b) eine subjektiv wahrgenommene Natur Transparenz. Die erste ‚Natur‘ wird von der modernen Physik erforscht und ist als solche ein gar nicht mehr direkt wahrnehmbares ‚Ansich‘, die zweite ‚Natur‘ besteht nur noch aus der (supranaturalen) Subjektivität von ‚Erscheinungen‘. Es entstehen also „zwei Naturen, eine ist die Vermutung und die andere ist der Traum“ (Whitehead 1982, 30**). Diese ‚bifurcation‘ führte auch zur Theorie der ‚primären‘ und der ‚sekundären Qualitäten‘ bei Galilei, Descartes und Locke (zu Whiteheads Stellung hierzu Hampe 1990). Whiteheads Wahrnehmungstheorie steht gegen jede Herauslösung des menschlichen Subjekts aus der Natur. Diese Herauslösung zeigt sich in der traditionellen Mißachtung der ‚withness of the body‘, die mit der Leugnung kausaler Wirksamkeit in der menschlichen Subjektivität einherging. Kants Begriff der ‚Affektion‘ besagt ja eben, daß die Dinge den (kreativen) Wahrnehmungsvorgang nur auslösen, nicht aber in ihn material (kausal) eingehen. Whiteheads Wahrnehmungslehre trägt dem Moment der objektiven kausalen Wirksamkeit und dem Moment subjektiver Kreativität im Prozeß des Wahrnehmens mit seiner Kategorie der ‚prehension‘ Rechnung.

genden Wahrnehmungsdimension sei eine kausal wirksame Vererbung (ebd. 225-232)¹⁰.

„Kausale Wirksamkeit ist die Macht (*hand*) der entschiedenen Vergangenheit in der Herstellung der Gegenwart“ (Whitehead 1958, 50**).

Die Entwirrung der komplexen Wechselbeziehungen zwischen diesen beiden Wahrnehmungsweisen der kausalen Wirksamkeit und der vergegenwärtigten Unmittelbarkeit ist nach Whitehead ein ‚Hauptproblem der Wahrnehmungstheorie‘ (Whitehead 1984, 233). Die beiden Wahrnehmungsweisen ließen sich selber nicht leicht identifizieren (ebd. 233f), denn

„wenn es um die menschliche Erfahrung geht, bedeutet ‚Wahrnehmung‘ fast immer ‚Wahrnehmung in der gemischten Weise des symbolischen Bezugs‘ (*perception in the mixed mode of symbolic reference*)“ (ebd. 315).

Mit dieser dritten Wahrnehmungsform bezeichnet Whitehead die semiotische Wechselbeziehung zwischen den beiden ‚reinen‘ Wahrnehmungsweisen (ebd.

¹⁰ Das Verständnis dieser ‚Wahrnehmung in der Weise der kausalen Wirksamkeit‘ erfordert einen Rückgriff insbesondere auf die ersten beiden ‚Kategorien der Existenz‘ in Whiteheads Kosmologie: *actual entity* und *prehension* (zusammenfassend Schramm 1991, 36-64). Whitehead hat die kausale Verkettung von ‚actual entities‘ mit Hilfe seiner Theorie der ‚prehensions‘ erklärt. ‚Causation‘ ist keine akzidentelle Interaktion zwischen Substanzen (in: Johnson 1983, 31), sondern ein ‚process of appropriation‘ (Whitehead 1984, 401). Whitehead unterscheidet ‚physical prehensions‘ und ‚conceptual prehensions‘ (ebd. 66). Eine physische Prehension ist ein ‚transfer of content‘ (in: Johnson 1983, 36), während konzeptuale Prehensionen ‚eternal objects‘, die konsequenterweise u.a. als ‚Sinnesgegenstände‘ eingeordnet werden, zum Datum hätten (Whitehead 1984, 220.439). Mit Hilfe von ‚eternal objects‘ erfasse der ‚mental pole‘ in einer ‚conceptual valuation‘ den ‚transfer of content‘ des ‚physical pole‘ (ebd. 453). Ohne diese Lehre als solche zu kritisieren, möchte ich die implizierte Theorie von den ‚eternal objects‘ problematisieren. Ich halte sie für einen idealistischen Rest von Whiteheads invertiertem Platonismus. Whitehead hat die ‚eternal objects‘ als ‚forms of definiteness‘, als ‚definite‘, an sich selbst aber nicht ‚determinate‘ Möglichkeiten konzipiert (ebd. 63.69.203.343). ‚Actual entities‘ zielten dagegen nicht nur auf potentielle ‚definiteness‘, sondern auf aktuelle ‚determinateness‘ (ebd. 69.76.102), wobei aber die ‚definiteness‘ von ‚actual entities‘ auf den Formen (‚eternal objects‘) beruhe (ebd. 61.65.69.76.439). Die ‚eternal objects‘ sind daher als zeitlose Duplikate der Wirklichkeiten konzipiert, denen es lediglich an aktueller Existenz mangelt. Darin liegt m.E. der idealistische Rest eines inversen Platonismus. Ich schließe mich daher der Kritik an, die Charles Hartshorne an Whiteheads Konzeption der ‚eternal objects‘ geübt hat (hierzu Peters 1977; Vitali 1977; Creel 1982; Keller 1985). Unter Aufnahme von Peirceschen Einsichten ersetzt Hartshorne Whiteheads atemporale Sicht der Lehre von definiten Möglichkeiten (‚eternal objects‘) durch eine temporalistische Interpretation emergierender, indefiniter Möglichkeiten: „Ich glaube nicht, daß eine bestimmte (*determinate*) Farbe etwas ist, das die Realität aus der Zeitlosigkeit durchspunkt und nach Instantiierung bettelt“ (Hartshorne 1970, 59**). Hartshorne eliminiert Whiteheads Unterscheidung von ‚definiteness‘ und ‚determinate-ness‘: Abgegrenztheit (*definiteness*) sei Wirklichkeit (*actuality*) (Hartshorne 1953, 94). Daher könnten nur Wirklichkeiten ‚definite‘ sein, nicht aber Möglichkeiten (Hartshorne 1970, 64.122). Die wirklichen Prozesse allein brächten kreativ definite Möglichkeiten hervor (zu Hartshornes Shakespeare-Beispiel Keller 1986, 17), auch Gott schaue die Möglichkeiten als indefinite Möglichkeiten (Creel 1982, 214).

233.314)¹¹. Um den ‚symbolischen Bezug‘ verstehen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, daß in Whiteheads Kosmologie Gleichzeitigkeit durch kausale Unabhängigkeit definiert ist (ebd. 236; *Whitehead* 1971, 354). Wenn es sich nun so verhalte, daß die Wahrnehmung sich als interne Relation zwischen dem Wahrnehmenden selbst und den wahrgenommenen Dingen darstelle (*Whitehead* 1958, 9), dann könne diese Relationalität nur genetischen (kausalen) Charakter haben¹². Daraus ergebe sich, daß es eine Wahrnehmung von streng Gleichzeitigem nicht geben könne, obwohl die vergegenwärtigende Unmittelbarkeit sich als Veranschaulichung des gleichzeitigen extensiven Kontinuums darstelle (*Whitehead* 1984, 236.243).

„Die Sinneswahrnehmung ist ein höchst spezieller Funktionsmodus, der uns die Wahrnehmungsgegenstände als wesentlich *hier, jetzt, unmittelbar gegeben* und *diskret* darbietet“ (*Whitehead* 1971, 333).

Die gegenwärtige Erfahrung schein nur durch gegenwärtige Geschehnisse bedingt, in Wahrheit bestehe jedoch eine Gleichgültigkeit der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit gegenüber gleichzeitigen Wirklichkeiten (*Whitehead* 1984, 583). Die ‚Wahrnehmung in der Weise der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit‘ sei daher keine Wahrnehmung des Gleichzeitigen. Der Inhalt einer gegenwärtigen Wahrnehmung (*presentational immediacy*) könne tatsächlich nur Produkt einer zu dem wahrnehmenden Ereignis relativen, kausal wirksamen (*causal efficacy*) Vergangenheit sein, er werde aber als unmittelbare Gegenwart eines Wahrgenommenen des extensiven Kontinuums erlebt bzw. als ‚Symbol‘ für vergangene kausale Kontexte aufgrund der Wirksamkeit von externen Realitäten („meaning“) verwendet (*Whitehead* 1958, 56). Diese aktiv synthetisierende Tätigkeit, durch die ein Übergang von dem Symbol zu der Bedeutung konstituiert werde, nennt Whitehead den ‚symbolischen Bezug‘ (*symbolic reference*) (*Whitehead* 1958, 8). Die Sinneswahrnehmung hat dementsprechend also formal die Struktur eines

„symbolischen Bezugs von der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit auf kausale Wirksamkeit“ (ebd. 21**).

Whiteheads Wahrnehmungsbegriff besitzt somit *dreistelligen* Charakter: ‚causal efficacy‘, ‚presentational immediacy‘ und ‚symbolic reference‘ werden unterschieden¹³. Nur unter Berücksichtigung dieser Dreistelligkeit läßt sich

¹¹ „Der symbolische Bezug zwischen den beiden Wahrnehmungsweisen stellt das Hauptbeispiel für die Prinzipien, die alle Symbolik beherrschen“ (*Whitehead* 1984, 337; vgl. 338).

¹² Im Hintergrund steht Whiteheads ‚principle of relativity‘: „Es liegt also in der Natur eines ‚Seienden‘, daß es ein Potential für jedes ‚Werdende‘ ist“ (*Whitehead* 1984, 65).

¹³ Die analytische Entwirrung des Ineinanders dieser drei Wahrnehmungsmodi in der menschlichen Erfahrung sei meist nicht ganz einfach. Das offensichtlichste Beispiel für die reine Weise der ‚kausalen Wirksamkeit‘, d.h. für die Existenz nichtsinnlicher Wahrnehmung

die von Whitehead behauptete formale Grobstruktur des Wahrnehmungsprozesses erfassen:

„Für die organistische Theorie ist die einfachste Wahrnehmung das ‚Empfinden des körperlichen Wirkens‘. Dies ist ein Empfinden der Welt in der Vergangenheit; es ist das Ererben der Welt als ein Komplex des Empfindens, nämlich das Empfinden abgeleiteter Empfindungen. Die spätere, verfeinerte Wahrnehmung ist das ‚Empfinden der gleichzeitigen Welt‘. Selbst diese vergegenwärtigende Unmittelbarkeit beginnt mit der sinnlichen Vergegenwärtigung des gleichzeitigen Körpers. Der Körper jedoch ist nur ein besonders vertrauter Teil der Welt. [...] Wir vervollständigen unsere Erkenntnis durch ‚symbolische Verlagerung‘ (*symbolic transference*) von kausaler Wahrnehmung auf sinnliche Vergegenwärtigung und umgekehrt“ (*Whitehead* 1984, 163f).

Die lebenspraktische Bewährung ist die Rechtfertigung für die Kreierung solcher symbolischer Bezüge von den vergegenwärtigenden Unmittelbarkeiten zu kausalen Wirksamkeiten:

„Symbolik kann gerechtfertigt sein oder nicht. Der Maßstab für ihre Rechtfertigung muß immer pragmatisch sein“ (ebd. 338; vgl. 316.573f).

Dabei beschreibt Whiteheads Analyse der Wahrnehmungsstruktur selbst einen - um mit Peirce zu sprechen - ‚*abduktiven*‘ Prozeß.

1.1.2 Wahrnehmung als abduktiver Prozeß

Die logische Klärung des abduktiven Charakters der Wahrnehmung verlangt zunächst den Rückgriff auf Peirces semiotische Grundlagenkategorien (einführend *Apel* 1975): Unter ‚Erstheit‘ (*firstness*) versteht Peirce das nackte Sein als Qualität, unter ‚Zweitheit‘ (*secondness*) die reale Relation (Reaktion, Streit) eines Zweiten auf ein Erstes (Subjekt/Objekt) und unter ‚Drittheit‘ (*thirdness*) die interpretierende Vermittlung (Repräsentation) zwischen einem Zweiten und dessen Erstem (*Peirce* 1991, 358/CP 5.66)¹⁴. ‚Firstness‘ ist als die blanke Gegenwärtigkeit und Unmittelbarkeit (ebd. 346/CP 5.44), „all das, was so ist, wie es ist, positiv und ungeachtet alles anderen“ (ebd. 347/CP 5.44). ‚Secondness‘ meint die reale Konfrontation mit den rohen Faktizitäten

sei die Erinnerung (*Whitehead* 1971, 334; *Whitehead* 1984, 233f). Reine Weisen der ‚presentational immediacy‘ gewannen in den sog. ‚täuschenden‘ Wahrnehmungen Transparenz (*Whitehead* 1984, 234ff.317.583f).

¹⁴ Das in der Peirce-Literatur übliche Kürzel ‚CP‘ bezeichnet die von Hartshorne und Weiss edierten ‚*Collected Papers*‘ (*Peirce* 1960).

(ebd. 347-349/CP 5.45). ‚Thirdness‘ ist die symbolische Repräsentation von etwas als etwas (ebd. 380/CP 5.105). Diese drei Fundamentalkategorien lassen sich m.E. präzise den Momenten der Wahrnehmung nach Whitehead zuordnen:

(1.) Die ‚vergegenwärtigende Unmittelbarkeit‘ entspricht der Kategorie der ‚firstness‘. Als die unmittelbare Gegenwart eines Wahrnehmungsinhalts gibt

„die reine Weise der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit [...] keine Information über Vergangenheit oder Zukunft“ (Whitehead 1984, 314; vgl. Whitehead 1971, 333).

Ebenso ist die ‚firstness‘ als

„das Gegenwärtige [...] genau das, was es ist, ungeachtet alles Abwesenden, ungeachtet der Vergangenheit und der Zukunft“ (Peirce 1991, 346/CP 5.44).

Peirce definiert seine Fundamentalkategorie der ‚firstness‘ sogar explizit ganz genau wie Whitehead seine ‚vergegenwärtigende Unmittelbarkeit‘ als das,

„was unmittelbar gegenwärtig ist“ (Peirce 1991a, 148*)¹⁵.

(2.) Die ‚kausale Wirksamkeit‘ hat in der menschlichen Wahrnehmung den Charakter der ‚secondness‘, der realen Konfrontation zweier ‚Dinge‘. Die Reaktion des Auges auf den Blitz exemplifiziert diese Kategorie. Es ist interessant, daß Peirce zur Illustration seiner Kategorie der ‚secondness‘ genau dasselbe Beispiel des Blitzes in einer Dunkelheit anführt wie Whitehead für die ‚causal efficacy‘ (Peirce 1991, 348/CP 5.45; Whitehead 1984, 326f).

(3.) Der ‚symbolische Bezug‘ entspricht der ‚thirdness‘ als der interpretierenden Vermittlung zwischen Zweitem und Erstem. Der Wahrnehmungsinhalt der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit wird dabei als ein ‚Symbol‘ für kausale Kontexte der Vergangenheit verwendet:

„So wie die Sinnesgegebenheiten vor uns stehen, kahl und bloß und nichts als gegenwärtig, geben sie uns nichts an die Hand, was uns zu einer Interpretation verhelfen könnte“ (Whitehead 1971, 333).

Das, was symbolisiert werden soll, nämlich eine kausale Relation der Vergangenheit, ist in keiner Weise im Inhalt der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit als solchem enthalten. Die ‚symbolic reference‘ verwendet ihn daher als

¹⁵ Man kann daher - abduktiv - die Hypothese aufstellen, daß Whiteheads Begriff der ‚presentational immediacy‘ von Peirce her beeinflusst ist. Ich konnte dies nicht belegen; für Hinweise wäre ich dankbar.

ein echtes ‚Symbol‘ im Peirceschen Sinne¹⁶. Die ‚Erstheit‘ der vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit verweist *als solche* in keiner Weise auf die ‚Zweitheit‘ der kausalen Wirksamkeit - man denke hier insbesondere an die täuschenden Wahrnehmungen. Die Vermittlung wird erst durch die symbolische Interpretation hergestellt (‚Drittheit‘), die die ‚presentational immediacy‘ als Zeichen für ihre Kausalkontexte verwendet¹⁷.

Die ‚symbolic reference‘ in der menschlichen Wahrnehmung besitzt als semiotischer Prozeß nun näherhin die Struktur einer ‚Abduktion‘. Im Unterschied zur ‚Deduktion‘, dem Schluß von Regel und Fall auf das Resultat (Peirce 1991, 230/CP 2.620), und zur ‚Induktion‘, dem „Schluß von Fall und Resultat auf die Regel“ (ebd. 231/CP 2.622), besteht die ‚Abduktion‘ (‚Hypothese‘; Retroduktion) im „Schluß von Regel und Resultat auf einen Fall“ (ebd. 231/CP 2.623; vgl. Eco 1991, 185-188). Konkret handelt es sich um eine Abduktion, eine

„Hypothese [...], wenn wir einen sehr seltsamen Umstand finden, der durch die Unterstellung erklärt werden würde, daß es ein Fall einer bestimmten allgemeinen Regel ist, und wenn wir daraufhin jene Unterstellung akzeptieren“ (ebd. 232/CP 2.624).

Wenn man etwa weit im Landesinneren Fischfossilien findet, stellt man zur Erklärung die Abduktion (Hypothese) auf, daß einst das Meer dieses Land überspült hat (ebd. 233/CP 2.625). Umberto Eco hat in ‚Der Name der Rose‘ diese drei Schlußfolgerungsmodi Peirces - kriminalistisch gewendet - zusammengefaßt:

Das „Aufklären eines Geheimnisses ist nicht dasselbe wie das Deduzieren aus festen Grundprinzipien. Es gleicht nicht einmal dem Sammeln von soundsovielen Einzeldaten, um aus ihnen dann auf ein allgemeines Gesetz zu schließen. Es ist eher so, daß man vor einer Anzahl von Tatsachen steht, die anscheinend nichts miteinander zu tun haben, und nun versuchen muß, sie sich als ebenso viele Einzelfälle eines allgemeinen Gesetzes vorzustellen, eines Gesetzes aber, das man nicht kennt und das womöglich noch nie formuliert worden ist“ (Eco 1982, 389; vgl. Eco 1991, 366).

Die letzte der drei Möglichkeiten umschreibt das abduktive (hypothetische) Schlußfolgern. Die Abduktion ist daher der Schluß

¹⁶ „Ein Symbol ist ein Repräsentamen, das seine Funktion unabhängig von jeder Ähnlichkeit oder Analogie mit seinem Objekt erfüllt und ebenso unabhängig von jeder tatsächlichen Verbindung mit ihm, sondern einzig und allein, weil es als ein Zeichen interpretiert wird“ (Peirce 1991, 363/CP 5.73). Näheres dazu in Kap. 3.

¹⁷ „Ein Zeichen, oder Repräsentamen, ist ein Erstes, das in einer genuin triadischen Re-

„von der Wirkung auf die Ursache“ (Peirce 1991, 240/CP 2.636). Sie „besteht im Studium der Fakten und im Erfinden einer Theorie, um sie zu erklären“ (ebd. 394/CP 5.145).

Detektivische Schlußfolgerungen haben (fast) immer den Charakter des Abduktiven. Mögen die Methodenerklärungen von Sherlock Holmes auch von Deduktion sprechen, so handelt es sich in Wahrheit um einen Schlußfolgerungsmodus, der der Peirceschen Abduktion zumindest sehr ähnelt (Eco/Sebeok 1985; Eco 1991a, 208).

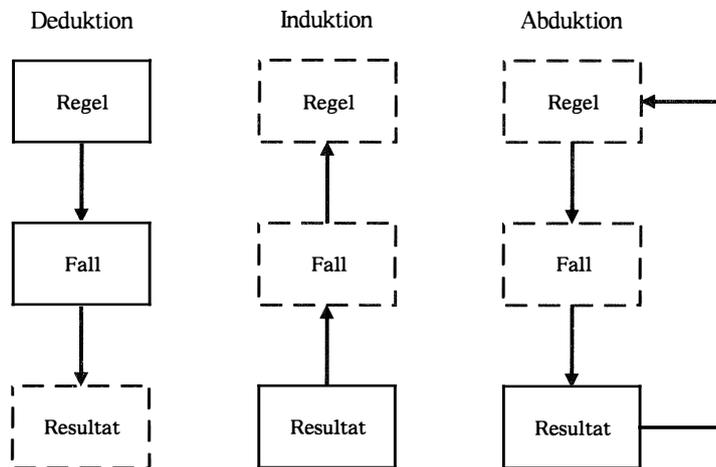


Abb. 1: Grundtypen der Schlußfolgerung bei Peirce (Eco 1985, 67)

Genau diesen abduktiven Charakter besitzt die Wahrnehmung: Von dem vorliegenden Phänomen eines Wahrnehmungsinhalts (vergegenwärtigende Unmittelbarkeit; Erstheit; Resultat; Wirkung) wird durch die kreative und daher fehlerbare Verwendung einer (Symbol-)Theorie (symbolischer Bezug; Drittheit; Regel) vermittelnd auf kausale Relationen (kausale Wirksamkeit; Zweitheit; Fall; Ursache) geschlossen (Peirce 1991, 404/CP 5.181)¹⁸.

„Die Wahrnehmung [...] basiert unweigerlich (selbst wenn wir das nicht erkennen) auf einer Wette. Wenn bestimmte Wahrnehmungsdaten vorhanden sind, dann (gibt es) vielleicht Rauch, solange wie mir andere Elemente des Kon-

lation zu einem Zweiten steht, das sein *Objekt* genannt wird, fähig ein Drittes zu bestimmen, das sein *Interpretant* genannt wird“ (Peirce 1960, n. 2.274**).

¹⁸ Diese abduktive Struktur muß sich auch auf alle anderen (Wahrnehmungs-)Prozesse ihrerseits anwenden lassen. Sie gilt nicht nur für die menschliche Sinneswahrnehmung, sondern kosmologisch für jeden Wahrnehmungsprozeß, also etwa auch für die ‚causal efficacy‘ ihrerseits. Peirce’s Triade der Fundamentalkategorien besitzt universale Bedeutung.

textes zu denken erlauben, daß meine Wahrnehmungsinterpretation angemessen ist. Peirce war sich der Tatsache bewußt, daß Wahrnehmung immer Indizienbeweis ist, eine Quelle potentieller Semiose. Die Tatsache, daß Wahrnehmung ohne Anstrengung stattfindet, hebt ihren inferentiellen Mechanismus nicht auf“ (Eco 1985, 61).

Peirce charakterisiert daher das Wahrnehmen als ‚unbewußtes Schlußfolgern‘ (Peirce 1991a, 328). Wahrnehmungsprozesse besitzen stets eine der syllogistischen Semiose entsprechende Struktur.

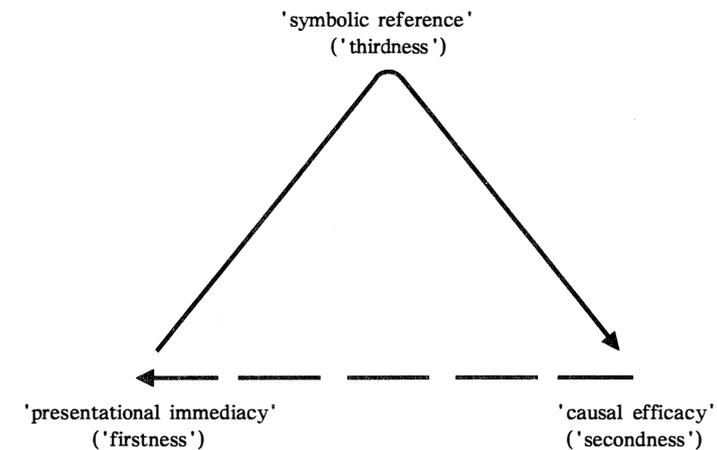


Abb. 2: Die Struktur des Wahrnehmungsprozesses nach Whitehead und Peirce

Unwillkürlich findet im Organismus etwas statt, das dem syllogistischen Prozeß entspricht (Peirce 1991, 44/CP 5.268), näherhin: das dem abduktiven Syllogismus äquivalent ist.

Die „Wahrnehmungsurteile [...] sind als extremer Fall von abduktiven Schlüssen zu betrachten“ (ebd. 404/CP 5.181).

Ausgehend vom Wahrnehmungsinhalt (*percept*), der der ‚firstness‘ (presentational immediacy) entspricht¹⁹, wird nach Peirce eine ‚abduktive Vermutung‘ (ebd. 404/CP 5.181) hinsichtlich der Entstehung (‚secondness‘; ‚causal efficacy‘) des Wahrnehmungsinhalts erhoben, die das der ‚thirdness‘ (symbolic

¹⁹ Peirce sagt, daß „ein Perzept ein Vorstellungsbild (*image*) ist“ (Peirce 1990, 175) und „ein Vorstellungsbild an sich nur das ist, was es ist“ (ebd. 175). Ein solches „Vorstellungsbild kann als ein Zeichen aufgefaßt werden, doch besitzt es keine Bedeutung. Es zeigt einfach sich selbst“ (ebd. 178).

reference') entsprechende ‚Wahrnehmungsurteil‘ (*perceptual judgment*) konstituiert²⁰.

„Das Wahrnehmungsurteil seinerseits ist das Resultat eines Prozesses, wenngleich eines Prozesses, der nicht genügend bewußt ist, um kontrolliert zu werden, oder, um es richtiger festzustellen, der nicht kontrollierbar und infolgedessen nicht völlig bewußt ist. Wenn wir diesen unbewußten Prozeß einer logischen Analyse unterwerfen würden, so würden wir finden, daß er in dem endet, was jene Analyse als einen abduktiven Schluß repräsentieren würde, der auf dem Resultat eines ähnlichen Prozesses aufbaut, den eine logische Analyse als durch einen ähnlichen abduktiven Schluß beendet repräsentieren würde und so weiter *ad infinitum*“ (ebd. 404/CP 5.181)²¹.

Hier gewinnt der kosmologische Charakter der drei Fundamentalkategorien - ästhetisch gewendet - Transparenz. Bei den Wahrnehmungsurteilen handelt es sich nach Peirce wirklich um nichts anderes als den ‚extremsten Fall abduktiver Urteile‘ (ebd. 406/CP 5.185).

Wahrnehmen ist ein abduktiver Prozeß. Dieser Prozeß bleibt normalerweise unbewußt, und dies ist der Grund, warum

„wir es, im Gegensatz zu [...] Peirce und vielen anderen Philosophen, nicht wagen, die Wahrnehmung als Resultat eines vorhergehenden semiotischen Aktes zu betrachten“ (Eco 1991, 221).

Wahrnehmung ist also entscheidend durch eine Struktur gekennzeichnet, die in den drei Fundamentalkategorien Peirces Transparenz gewinnt. Jede Reduktion führt in der Wahrnehmungstheorie zu metaphysischen Irrtümern. Hume etwa vernachlässigte die ‚secondness‘, Kant die ‚firstness‘²².

Zur Illustration ein situatives Beispiel. In einer Geschichte von Agatha Christie widerfährt Jack bei einem morgendlichen Golfspiel folgende Begebenheit:

„Er holte aus und hielt sofort inne, als ein schriller Schrei die Stille des Sommermorgens durchbrach. Er war wie versteinert.
„Mord!“ rief es, „Hilfe! Mord!“

²⁰ „Unter einem Wahrnehmungsurteil (*perceptual judgment*) verstehe ich ein Urteil, das in propositionaler Form aussagt, worin eine Eigenschaft eines Wahrnehmungsinhaltes (*percept*) besteht, der unserem Verstande direkt gegenwärtig ist“ (Peirce 1991, 355/CP 5.54).

²¹ Das Zitat zeigt, daß man den Begriff des ‚Wahrnehmungsurteils‘ bei Peirce nicht bewußtseinsphilosophisch verstehen kann.

²² Bei Hume (Whitehead 1984, 443f) gibt es nur die ‚impressions‘ (‚firstness‘) und die ‚ideas‘ (‚thirdness‘). Bei Kant könnte man sagen, er habe alle drei Kategorien berücksichtigt (Peirce 1991, 423), faktisch aber hat Kant - unter Anerkennung der ‚secondness‘ im Begriff der (auslösenden) Affizierung - die ‚firstness‘ unterschätzt (ebd. 366/CP 5.81), d.h. auf die ‚thirdness‘ reduziert, indem er annahm, wir würden von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen (Kant 1988, 26).

Es war eine Frauenstimme, die schließlich in einer Art gurgelndem Seufzer erstarb.

Jack schleuderte seinen Schläger hin und rannte in die Richtung, aus der der Schrei gekommen war. Es mußte ganz in der Nähe sein“ (Christie 1971, 147f).

In Jacks Ohr klingt unmittelbar gegenwärtig ein Schrei (presentational immediacy). Dieses Geräusch gibt als *es selber* hinsichtlich seiner Entstehung nichts an die Hand. Das, was Jack hört, könnte durch den real erfolgten Schrei einer Frau, durch hysterische Anwandlungen oder durch übermäßigen Alkoholkonsum hervorgerufen worden sein (Unklarheit hinsichtlich der ‚causal efficacy‘). Unbewußt entwickelt Jack jedoch abduktiv die Hypothese (symbolic reference), daß der in seinem Ohr klingende Schrei Fall der allgemeinen Regel, daß das Geräusch eines menschlichen Schreis von einem real existierenden Menschen hervorgerufen wurde, sei, daß also das Schreigeräusch am besten als Wirkung der Ursache ‚schreiende Frau‘ erklärt werden könne.

1.1.3 Die pragmatische Konsequenz des Wahrnehmens

Wahrnehmung ist als abduktiver Prozeß jedoch noch nicht ausreichend beschrieben. Wahrnehmen hat nach Peirce nämlich niemals nur rein theoretischen, sondern immer auch *praktischen* (pragmatischen) Charakter. Es geht nicht nur um ein bloßes Wissen (aufgrund eines gelingenden Wahrnehmens), sondern stets auch um die pragmatischen Konsequenzen dieses Wahrnehmens.

Im Beispiel: In der Szene von Agatha Christie wird der Frauenschrei nicht nur als solcher wahrgenommen, vielmehr hat diese Wahrnehmung auch eine ganz bestimmte praktische Auswirkung.

„Jack schleuderte seinen Schläger hin und rannte in die Richtung, aus der der Schrei gekommen war. Es mußte ganz in der Nähe sein“.

Das im Ohr Jacks klingende Geräusch wird nicht nur als Symbol für das real erfolgte Schreien einer Frau gewertet (Abduktion), die Symbolik des Geräusches erstreckt sich auch auf die möglichen praktischen Auswirkungen, die in der exemplarischen Situation dann auch tatsächlich eingetreten sind. Dies behauptet Peirces ‚pragmatische Maxime‘:

„Der volle intellektuelle Bedeutungsgehalt irgendeines Symbols besteht in der Gesamtheit aller allgemeinen Formen rationalen Verhaltens, die aus der Annahme des Symbols konditional in bezug auf alle möglichen verschiedenartigen Umstände und Bestrebungen folgen“ (Peirce 1991, 454/CP 5.438).

Anders gewendet: Der volle Bedeutungsgehalt eines Begriffs bzw. eines (abduktiv) begriffenen Symbols besteht nicht nur in der (theoretischen) Hermeneutik dieses Begriffs, sondern auch in seiner (praktischen) Pragmatik, da er die möglichen Handlungsvollzüge, die er impliziert, mit einschließt:

„Überlege, welche Wirkungen, die *denkbarerweise* praktische Auswirkungen haben könnten, wir den Gegenständen unseres *Begriffes* in der *Vorstellung* zuschreiben. Dann ist unser *Begriff* jener Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes“ (ebd. 454/CP 5.438; vgl. 195/CP 5.402; 315/CP 5.2).

Ein Begriff oder ein begriffenes Zeichen (Symbol) schließen eine Verhaltensdisposition ein, die zu ihrer Bedeutung gehören. Nach Peirce verkörpert diese ‚pragmatische Maxime‘

„nur eine Anwendung des einzigen Prinzips der Logik, das durch Jesus empfohlen wurde: ‚An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen‘; und sie ist mit biblischen Vorstellungen sehr eng verbunden“ (ebd. 211, A. 19/CP 5.402, n. 2).

Am Handeln kann man - rückwärts - das (vermutliche) Denken erkennen. Konsequenter läßt sich diese Beziehung auch umkehren:

„Zweifellos ist nach dem Pragmatizismus das Denken letztlich ausschließlich auf das Handeln *anzuwenden* - auf das *gedachte* Handeln“ (ebd., 212f, A. 20/CP 5.402, n. 3).

Das Denken umschließt - vorwärts - auch das mögliche Handeln. Wenn das Hören eines Geräusches (mögliches Zeichen) abduktiv als angsterfüllter Schrei einer Frau in der Nähe (Symbol) im Wahrnehmungsakt begriffen wird, so schließt diese Wahrnehmung eines Frauenschreies die mögliche praktische Auswirkung der sofortigen versuchten Hilfeleistung (oder zumindest des neugierigen Nachsehens) mit ein. Die Bedeutung des (als solches abduktiv gedeuteten) Symbols umfaßt also nicht nur die Ursache (schreiende Frau) als solche, sondern auch die denkbaren Wirkungen, die von der Repräsentativkraft des Symbols ausgehen können. Die Wahrnehmung des Schreies realisiert sich in einem ganz bestimmten Handeln Jacks: Er schleudert den Golfschläger weg und rennt in die Richtung, aus der er den Schrei zu hören glaubt. Da Wahrnehmung durch ‚symbolische Referenz‘ konstituiert wird, impliziert sie auch die mögliche repräsentative Kraft der Symbole, die sich auf das Handeln erstreckt. In dieser Hinsicht ist die Umgangssprache präzise: Wenn wir etwa von der ‚Wahrnehmung von Interessen‘, der ‚Wahrnehmung einer Chance‘ oder von der ‚Wahrnehmung von Verantwortung‘ sprechen, so ist möglicherweise nicht nur das bloße ‚Sehen‘ der Interessen oder der Verantwortung, sondern auch deren Realisierung gemeint. Die Alltagssprache erweist so die pragmatische Konsequenz des Ästhetischen.

1.1.4 Analytische Kritik phänomenologischer Wahrnehmungsbegriffe

Der Begriff der ‚Wahrnehmung‘ wird innerhalb der neueren Philosophie vornehmlich von phänomenologisch orientierten Ansätzen erörtert. Ich behandle exemplarisch im folgenden kritisch die Wahrnehmungsanalysen von Husserl, Schapp, Merleau-Ponty, Rombach und Welsch. Alle genannten Philosophen neigen zu dem m.E. problematischen *phänomenologischen ‚Mythos‘ einer - abduktive Strukturen ausschließenden - Unmittelbarkeit der Wahrnehmung*. Der pragmatisch konsequente Charakter des Wahrnehmens wird allerdings bei Rombach und Welsch deutlich gesehen.

(1) Nach Edmund Husserl ist

„der Wahrnehmungsakt allzeit eine homogene Einheit, die den Gegenstand in einfacher und unmittelbarer Weise gegenwärtig“ (Husserl 1984, 677)²³.

Daher sei der Gegenstand „*unmittelbar gegebener* Gegenstand“ (ebd. 674). Wahrnehmung und Denkkakte seien völlig zu sondern (ebd. vgl. 556.674.677). Der abduktive Charakter des Wahrnehmens wird bestritten, eine eigentlich pragmatische Dimension ist nicht zu entdecken.

(2) Die Phänomenologie der Wahrnehmung des Husserl-Schülers Wilhelm Schapp hat platonisierenden Charakter (Schapp 1976)²⁴. Schapp meint,

„daß das Wirkliche [...] nur in sofern ‚etwas‘ sei, als es an den Ideen teilhabe und durch Ideen aufgefaßt werden könne“ (ebd. 98).

Unproblematisch ist hier der Aspekt, daß man ein Ding nur mithilfe eines (allerdings nicht im Sinn des platonischen Idealismus primordialen) Begriffs wahrnehmen kann. Das Problem der Wahrnehmungsphänomenologie Schapps liegt m.E. vielmehr in der Behauptung, ein Ding selber habe an einem idealen Wesen teil²⁵. In der Wahrnehmung sehe man das Ding mithilfe der Idee, die das Ding verkörpere - die Idee selber sehe man nicht (ebd. 144), sie bleibe

²³ Von jeder Wahrnehmung lasse sich sagen, „daß sie ihren Gegenstand *selbst* oder *direkt erfasse*“ (Husserl 1984, 674), sei es „ein *realer* oder *idealer* Gegenstand“ (ebd. 674). In der sinnlichen Wahrnehmung sei „ein Gegenstand direkt erfaßt oder selbst gegenwärtig“ (ebd. 674).

²⁴ Schapps Phänomenologie konzentriert sich auf „die Idee in der Wahrnehmung. Mit Idee bezeichnen wir es im Anschluß an Plato. Wir könnten statt Idee auch Begriff oder Wesen sagen“ (Schapp 1976, 130).

²⁵ „Das Ding hat [...] dies Wesen, es nimmt an dieser Idee ‚Tonscherbe‘ ‚Kalkfleck‘ Teil. [...] Die Idee ist nicht ein Abbild des Dinges, etwas sekundäres, sondern sie gehört einer nicht sinnlichen Sphäre an und ist dort etwas selbständiges. Die sinnliche Welt aber wird erst zur Welt, zum ‚Kosmos‘, [...] sofern sie fähig ist, die Idee zu verkörpern, in sich aufzunehmen“ (Schapp 1976, 140). Nur sofern die sinnliche Welt „an den Ideen teilhat, deren Verkörperung ist, ist sie erkennbar und ist sie überhaupt irgend etwas“ (ebd. 142). Dabei sei „die Idee, die diese Zigarre verkörpert, [...] ewig und ungestorben“ (ebd. 143).

für das Sinnliche anaesthetisch. Das ist deutlich die Grundfigur der klassischen Wesensmetaphysik²⁶. Abgesehen davon, daß Schapps Phänomenologie der Wahrnehmung insgesamt also im Bannkreis einer in der Moderne nicht mehr haltbaren Substanzmetaphysik bleibt²⁷, vernachlässigt sie die schlußfolgernde (abduktive) Struktur des Wahrnehmens²⁸ und blendet den pragmatischen Charakter des Ästhetischen aus.

(3) Maurice Merleau-Pontys Anliegen besteht in einer ontologischen Rehabilitation des Sinnlichen (*Merleau-Ponty* 1960, 210). Seine Wahrnehmungsanalyse charakterisiert sich als ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘ (*Merleau-Ponty* 1966). Er bestimmt ‚Phänomenologie‘ als den

„Versuch einer direkten Beschreibung aller Erfahrung, so wie sie ist, ohne Rücksicht auf Probleme genetischer Psychologie oder Kausalerklärung“ (ebd. 3).

Der Phänomenologie Merleau-Pontys geht es primär um das ‚Zur-Welt-Sein‘ (*etre-au-monde*) (ebd. 7.11.489)²⁹, das sich durch die Leiblichkeit, vor allem durch die Wahrnehmung konstituiert³⁰:

„Die Welt ist das, was wir wahrnehmen“ (ebd. 13).

Dabei grenzt sich Merleau-Ponty explizit von allen Versuchen ab, Wahrnehmen als ein Urteilen, eine Interpretation von Zeichen, als ein logisches Schließen zu begreifen (ebd. 55) und behauptet, daß die Wahrnehmung ‚kein Verstandesakt‘ sei (ebd. 70). Die phänomenologische Prämisse einer Unmittelbarkeit der Phänomene, das intendierte „Zurückgehen auf die ‚Sachen selbst““ (ebd. 5) führt wahrnehmungslogisch bei Merleau-Ponty - in der Terminologie von Peirce - zu einer Reduktion auf die erste Kategorie des Unmit-

²⁶ „Nur dadurch daß man die Ideen Platons immer wieder mit den sinnlichen Augen zu sehen versucht hat, ist zu erklären, daß man Plato nie gerecht geworden ist“ (*Schapp* 1976, 145), denn „die Ideen gehören einer andern Welt an als die Sinnlichkeit“ (ebd. 147). Gleichwohl betont Schapp immer wieder, daß „das Ding die Idee Tintenfaß, Bleistift, Zigarre verkörpert, eine Idee, die sich in allen genau gleichen Dingen in gleicher Weise verkörpert“ (ebd. 156).

²⁷ Zur Destruktion von Substanz- bzw. Wesensmetaphysik zusammenfassend: *Schramm* 1991, 25-30.

²⁸ Überdeutlich zeigt sich die Abneigung dieser Phänomenologie gegenüber hypothetischen Schlußfolgerungen in der folgenden Passage: „In der ganzen Phänomenologie darf auch nicht eine einzige Hypothese vorkommen. Sondern alles soll auf direkte Einsicht, auf direktes Erfassen gebaut sein. [...] Nur was geschaut ist, gehört in die Phänomenologie“ (*Schapp* 1976, 14; vgl. ebd. 25f).

²⁹ Unverkennbar wurzelt der Begriff des ‚etre-au-monde‘ in Heideggers ‚In-der-Welt-sein‘ (*Heidegger* 1984, 52-62).

³⁰ So ist es bei Merleau-Ponty der ‚Leib, der mein Gesichtspunkt für die Welt ist‘ (*Merleau-Ponty* 1966, 95; vgl. 176), insofern wir „zur Welt sind durch unseren Leib und mit ihm sie wahrnehmen“ (ebd. 243). In diesem Sinn hat auch Schmitz intendiert, die „Wahrnehmung überhaupt als Weise leiblicher Kommunikation zu charakterisieren“ (*Schmitz* 1978, XI).

telbaren, die ‚firstness‘, d.h. zu einer Reduktion auf die reine Unmittelbarkeit³¹. Pragmatische Konsequenzen des Wahrnehmens finden sich bei Merleau-Ponty ebenfalls nicht.

(4) Heinrich Rombach hat eine hochkarätige, (struktur-)ontologisch fundierte Analyse der Wahrnehmung geliefert (*Rombach* 1980, 171-281). Die pragmatische Dimension des Wahrnehmens wird klar erfaßt. Dennoch bleibt sein Wahrnehmungsbegriff insofern defizitär, als er ihn dezidiert von begrifflichem Denken absetzt, den abduktiven Charakter daher nicht in den Blick bekommt. Zum einen lassen sich bei Rombach also zwei m.E. weiterführende ontologische (und pragmatisch konsequente) Hauptthesen herauschälen, zum anderen aber muß die angezielte Auflösung des (begrifflichen) Denkens in eine reine Unmittelbarkeit des Wahrnehmens kritisiert werden. Die beiden ontologischen Thesen seien folgendermaßen formuliert: (a) Wahrnehmung ist ein handlungsrelevantes Gewahren des Anderen in dessen ‚Existenz‘. (b) Wirklichkeit konstituiert sich ästhetisch und hat daher den Charakter eines (kon-)kreativen Wahrnehmungsgeschehens. Zu (a): Wahrnehmung, so Rombach, fasse sich als ‚von außen‘ (Extranität) und in ‚Abschattung‘ und ‚Aspektivität‘ (ebd. 179-191)³² gegeben auf (ebd. 172-179). Das Glücken von Wahrnehmung hänge davon ab, ob das ‚Wahrnehmungsfeld‘ (ebd. 200-214) tatsächlich ‚Wahr‘-‚nehmungen‘ ermögliche, d.h. das Andere ‚von innen her‘ in seinem Anderssein vernommen werde. Das ‚Annehmen eröffnungsbereiter Möglichkeiten‘ (ebd. 210) des Wahrgenommenen selber sei als Her-vor-bringen gelungenes Wahrnehmen³³. Wahrnehmen sei kreatives Vernehmen, ein Her-vor-bringen der ‚Existenz‘ des Anderen im eigenen Sein³⁴. Die Möglich-

³¹ Merleau-Ponty belegt diesen Tatbestand selbst, wenn er sagt: „Ich, der ich das Blau des Himmels betrachte, stehe nicht ihm *gegenüber* als ein weltloses Subjekt, ich bin nicht gedanklich in seinem Besitz, entfalte nicht ihm zuvor eine Idee von Blau, die sein Geheimnis mir entschlüsselte; ich überlasse mich ihm, ich versenke mich in dieses Geheimnis, es ‚denkt sich in mir‘, ich bin der Himmel selbst, der sich versammelt, zusammennimmt und für sich zu sein sich anschickt, mein Bewußtsein ist verschlungen von diesem grenzenlosen Blau“ (ebd. 252). Genau das gleiche ‚Bild‘ hat Peirce gewählt, um die reine ‚firstness‘ zu illustrieren: „Geh hinaus unter das blaue Himmelsgewölbe und schau dir an, was gegenwärtig ist, wie es dem Auge des Künstlers erscheint. Die poetische Stimmung kommt diesem Zustand nahe, in dem das Gegenwärtige so erscheint, wie es gegenwärtig ist“ (*Peirce* 1991, 346/CP 5.44).

³² Der Begriff der ‚Abschattung‘ findet sich bereits bei Husserl. Diese „Perspektivität ist der Realismus der Wahrnehmung“ (*Rombach* 1980, 187). Sie sei kein Mangel, sondern gründe in der strukturontologischen Tatsache, daß das Wirkliche selbst perspektivischen (relationalen) Charakter besitze (vgl. auch *Rombach* 1971).

³³ Bei Heidegger - so Rombach - bleibe „dieses Entgegenkommen der Welt gänzlich unbedacht, und doch ist es das Wichtigste am Ganzen“ (*Rombach* 1980, 209). Das Wahrnehmen sei aber kein bloß passives Nehmen eines Außen in das Innen des/der Wahrnehmenden (Her-anziehen), sondern ein aktives Her-vor-bringen des Anderen im eigenen Innen, ein Vollzug des Anderen im Eigenen: „Wahrnehmen heißt [...] her-vor-bringen. [...] Nur dieses Anschauen, das die Sache von innen her - in ihrem dinghaften Aufgang - sieht, weil sie es von innen ‚her-vor-gebracht‘ hat, nimmt ursprünglich wahr“ (ebd. 210).

³⁴ Zu diesem Begriff der ‚Existenz‘ vgl. *Heidegger* 1984, 12; *Klinger* 1985a, 312, A. 12; *Klinger* 1990, 302f. Rombach verdeutlicht ein Gelingen solchen Wahrnehmens, das also „Stei-

keit einer Hebung der Wahrnehmungsfähigkeit, das Andere als Anderes in seiner unabsehbaren Existenz unmittelbar zu gewahren, führe zur Forderung, ‚alles sinnlich zu machen‘ (ebd. 260), zu einer ‚Wahrnehmungsethik‘ (ebd. 258-263). Wahrnehmungen seien in Wirklichkeiten umzugestalten (ebd. 260):

„Wahrnehmung zielt auf *Inkarnation*“ (ebd. 258).

Rombach hat hier die pragmatische Dimension des Wahrnehmens klar erfaßt:

„Sehen realisiert sich in *unmittelbarer Handlung*. So kann man beispielsweise Not nicht ‚sehen‘, ohne nicht auch sogleich alles zu ihrer Abwendung zu tun“ (ebd. 233).

Die konsequenten Verhaltensdispositionen gehörten zum Wahrnehmungsprozeß hinzu. Zu (b): Rombach behauptet eine sich ‚pro-‘ und ‚retentional‘ (ebd. 195-200) auszeugende *genetische* Prozessualität des Wahrnehmens. Sie habe seinskonstitutiven Charakter. So entstehe das ‚Subjekt‘ der Wahrnehmung *aus* der Wahrnehmung, nicht etwa die Wahrnehmung *im* Subjekt (ebd. 196):

„Wirklichkeit ist in sich selbst wahrnehmend - nur da sie dieses ist, können Wahrnehmungen Wirklichkeiten treffen. [...] Alles Sein läßt sich als eine Weise des Wahrnehmens auffassen“ (ebd. 266).

Rombach anerkennt einen nur rein phänomenologisch angesetzten ‚Reflexionsprozeß in der Wahrnehmung selbst‘ (ebd. 184), zielt aber eine progressive Auflösung des Denkens in die Wahrnehmung an³⁵: Phänomene erschlossen sich „*unmittelbar*“, d.h. ästhetisch“ (ebd. 231*; vgl. 233). Diese Unmittelbarkeit des Wahrnehmens ist m.E. zu bestreiten. Wahrnehmen ist immer auch - nach Whitehead und Peirce - abduktives Schließen (begriffliches Denken). Ohne daß der (freilich nicht mehr naive) Realismus der Wahrnehmung in Abrede gestellt wird, ist doch daran festzuhalten, daß vermittelndes Denken bleibend eine konstitutive Dimension des Wahrnehmens ist. Die reine Unmittelbarkeit des Ästhetischen gibt es nicht. Rombachs Wahrnehmungsphänomenologie hat also den pragmatischen, nicht aber den abduktiven Charakter des Ästhetischen erfaßt.

(5) In jüngster Zeit hat sich Wolfgang Welsch dem Wahrnehmungsbegriff gewidmet (Welsch 1987; 1990). Sein Verdienst diesbezüglich liegt vor allem darin, daß er die Ästhetik als philosophische Grundlagendisziplin theoretisch

gerungsmöglichkeiten“ (Rombach 1980, 230) enthalte (vgl. die ‚phänomenologische Niveautheorie‘ ebd. 230-238), an der Wahrnehmungsfähigkeit des ‚Dimensionensprungs‘ (ebd. 223-230).

³⁵ „Die Grenze zwischen [...] Wahrnehmen und Denken wird in der geschichtlichen Entwicklung verschoben. [...] Fortschreitend ist es nicht mehr wichtig, integre Menschlichkeit *hinzuzudenken*, sie wird unmittelbar im Leidenden *erlebt* und *gesehen*“ (Rombach 1980, 223f; vgl. 274). Es ergebe sich die Aufgabe einer „Versinnlichung der Menschlichkeit“ (ebd. 225).

und in ihren pragmatischen Konsequenzen profiliert hat. Ein logisches Defizit seines postmodernen Ästhetikkonzepts liegt m.E. jedoch darin, daß er - wie Rombach - zwar eine ‚interne Reflexivität‘ des Ästhetischen (Welsch 1987, 436) anerkennt, Wahrnehmung aber doch begrifflichem Denken so gegenüberstellt, daß das Ästhetische und das Begriffliche analytisch nicht ausreichend zusammengedacht werden. Welsch postuliert Reflexionspotentiale der *αἴσθησις*³⁶. Diese interne Reflexivität des Ästhetischen stelle eine interne ‚Rationalität‘ des Ästhetischen dar (ebd. 436.444f). Diese - etwas schwebenden - Einsichten in eine Durchdringung von Wahrnehmung und (begrifflichem) Denken (Welsch 1990, 77f) treibt Welsch aber analytisch nicht weit genug, wenn er sagt, ästhetische DenkerInnen seien

„solche, die allesamt meinen, daß die eigentlich tragenden Einsichten nicht primär begrifflich gewonnen und verfaßt sind, sondern in Wahrnehmungen erschließen“ (Welsch 1989, 189 [sic!]; vgl. Welsch 1990, 57).

Zwar grenzt sich Welsch gegen einen Wahrnehmungsbegriff, „der sich [...] zu sinnlicher Unmittelbarkeit stilisiert“ (Welsch 1989, 189), ab, doch bleibt seine Definition des ‚ästhetischen Denkens‘ als eines ‚allgemeinen Vermögens der Auffassung von Originärem‘ (ebd. 241) zu unscharf (kritisch auch Ladenthin 1991, 924). Weiterführend ist aber die pragmatische Konsequenz seines postmodernen Ästhetikkonzepts, das den Begriff der *αἴσθησις* in den Mittelpunkt rückt (Welsch 1990, 9f). In der postmodernen Situation der Pluralität bedürfe es einer Fähigkeit, die als ‚ästhetische Kompetenz, zu bezeichnen sei:

„eine besondere Fähigkeit der Wahrnehmung von Unterschieden, der Aufmerksamkeit auf Heterogenes, des Gespürs für Abweichung und Dissens. Es braucht ein Sensorium für Pluralität und für offenen oder verdeckten Widerstreit“ (Welsch 1988, 61; vgl. Welsch 1989, 240f).

Verlangt sei eine

„Aufmerksamkeit auf die Blindheit des Wahrnehmens selbst, auf die immanente Anästhetik jeglicher Ästhetik“ (Welsch 1990, 151),

³⁶ Bei Aristoteles dagegen werde der *λόγος* nach oben hin vom *νοῦς* (als dem Lieferanten der Elementarbegriffe) abgegrenzt, nach unten hin von der *αἴσθησις* (als der Material-Requisiteurin). Die *αἴσθησις* sei für den *λόγος* dienstbar gemacht, zugleich aber ins Vorlogische verbannt. Im Gegensatz zum *komplexen* Logischen charakterisiere sich die *αἴσθησις* durch *Simplität*. Die *innere Reflexivität des Sinnlichen* werde geleugnet (Welsch 1987, 42-50) Die Leugnung solcher Reflexionspotentiale der *αἴσθησις* sei „eine phänomenal unhaltbare Restriktion und Minimalisierung derselben“ (ebd. 47). Dagegen wäre „die in allem Sinnlichen ab ovo schon wirksame Reflexivität vor Augen zu bringen“ (ebd. 59).

mithin eine Sensibilisierung für Anaisthetisches (Welsch 1991a, 77)³⁷, insbesondere für anaisthetisch verborgene Widerstreite³⁸. Wie schon Lyotards Theorem vom Widerstreit, so besitzt auch Welschs Aisthetikkonzept pragmatisch bedeutsamen, ethischen Zuschnitt³⁹.

(6) Die unterschiedlichen Wahrnehmungsanalysen der Phänomenologie zeigen ein vielfältiges Bild. Defizite ergeben sich insofern, als der phänomenologische ‚Mythos‘ einer Unmittelbarkeit des Wahrnehmens nur unzureichend die Tatsache berücksichtigt, daß die (Post-)Moderne einen (mehr oder weniger) naiven Realismus der Wahrnehmung destruiert hat und ‚nur‘ noch einen begrifflich (semiotisch) und pragmatisch vermittelten Realismus zuläßt.

1.2 Aisthetik und Anaisthetik: Philosophisch-theologische Relevanz

Das *Asthetische* charakterisiert sich also durch die Struktur einer *abduktiven Pragmatik* oder einer *pragmatisch (konsequenten) Abduktivität*. Gelingende Wahrnehmung ist so die *handlungsdisponierende Kunst, Zeichen lesen zu können*.

Eine Konturierung des Begriffs der Aisthetik wäre jedoch unvollständig, blendete man dessen Kehrseite aus: Wer das *Asthetische* thematisieren will, muß auch das *Anaisthetische* berücksichtigen. Der Ausdruck ‚Anaisthetik‘ faßt das Mißlingen oder die Unmöglichkeit von Wahrnehmung. Einen alltags-sprachlichen Haftpunkt besitzt das Wort in der Medizin, nämlich im Begriff der ‚Anästhesie‘. In jüngster Zeit gewinnt er jedoch auch im philosophischen Bereich an Bedeutung: Zwei Konzepte des Anästhetischen (Anaisthetischen) seien kurz angesprochen.

(1) Odo Marquard (Marquard 1989) faßt mit dem Ausdruck ‚Anaesthetica‘ das ‚Schlummermittel‘ (ebd. 9), die ‚Unempfindlichkeit‘, die ‚Betäubung‘ (ebd. 12). Er verwendet die Begriffe Ästhetik und Anästhetik zunächst in einem

³⁷ In diesem „Wechselspiel von Ästhetik und Anästhetik treten die Konturen einer ‚post-modernen‘ Ästhetik hervor“ (Welsch 1990, 7), die sich von jeglichem Ästhetizismus absetze. Postmoderne Ästhetik befaße sich nicht mit einem handlungvergessenen *l'art pour l'art*, sondern mit einem pragmatisch konsequenten ästhetischen Erkennen in einer Situation einschneidender Pluralität (ebd. 67f).

³⁸ ‚Ästhetischem Denken‘, also einem Denken, in dem Aisthetisches nicht nur Gegenstand der Reflexion sei, sondern das Denken selbst betreffe (Welsch 1990, 46), gehe es darum, dem heterogen Pluralen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (ebd. 152). Es verfallt in dieser Hinsicht nicht einem – falsch verstandenen – ‚anything-goes‘-Pluralismus, sondern berge „angesichts einer Wirklichkeit, deren Pluralität heute durch massive Uniformierungstendenzen bedroht ist“ (ebd. 150), kritische Potenzen. Es „wendet sein Sensorium gegen das aufgedrehte Potpourri, das plural tut, während es in Wahrheit alles in eine Einheitssauce verwandelt“ (ebd. 74).

³⁹ Exemplarisch seine Überlegungen zu einer Ästhetik des Widerstands (Welsch 1990, 157-167). Zu ethischen Konturierung von Lyotards Widerstreit-Philosophie Schramm 1993.

kunstbezogenen Sinn: Der Begriff der Ästhetik ziele auf die Kunst (ebd. 11), der Begriff der Anästhetik auf die Wirklichkeit, die nicht Kunst ist (ebd. 11). Marquards philosophische Ästhetik markiert nun die Gefahr, daß die ästhetische Kunst – kunstgrenzvergessen – eine illusionäre ‚Ästhetisierung der Wirklichkeit‘ selber (ebd. 12) begründe:

„Aus Aesthetica werden – gefährlich – Anaesthetica“ (ebd. 12).

Daher müsse die philosophische Ästhetik über die Differenz zwischen der ästhetischen Kunst und der nicht-ästhetischen Wirklichkeit wachen und der gegenneuzeitlichen ‚anästhetischen Ermächtigung der Illusion‘ (ebd. 17) wehren. An dieser Stelle scheint nun doch ein aisthetisch konturierter Ästhetikbegriff durch, da nämlich die philosophische Ästhetik gerade die sensible Wahrnehmung der Differenz von Kunst und Wirklichkeit sicherstellen soll, um gegen die anästhesierenden Uniformierungen ‚Pluralisierungen des Ästhetischen‘ (ebd. 20) zu erreichen.

Insgesamt leidet Marquards Ansatz m.E. daran, daß er Ästhetik nicht von vornherein von der *αἴσθησις* her konzipiert. Er begibt sich damit der Möglichkeiten, (a) *innerhalb* der Kunst begrifflich zwischen Ästhetik und Ästhetizismus zu unterscheiden, und (b) die pragmatisch notwendige Aisthetik des Anaisthetischen, die Wahrnehmung des Nichtwahrnehmbaren zu benennen.

(2) Wolfgang Welsch hat den Begriff des Anästhetischen im Sinn des Anaisthetischen profiliert. Die Anästhetik thematisiere

„die Empfindungslosigkeit – im Sinn eines Verlusts, einer Unterbindung oder der Unmöglichkeit von Sensibilität, und [...] dies auf allen Niveaus: von der physischen Stumpfheit bis zur geistigen Blindheit“ (Welsch 1990, 10).

Anästhetik sei daher keine Anti-Ästhetik, also eine solche, die die Dimension des Ästhetischen (Wahrnehmung) pauschal verwerfe, thematisiere darüber hinaus weder einfach das Un-Ästhetische, das nach ästhetischen Schönheitskriterien negativ Qualifizierte, noch das Nicht-Ästhetische, das zu Ästhetischem Beziehungslose (ebd. 10f). Anästhetik sei vielmehr die Kehrseite der Ästhetik:

„Keine *aisthesis* ohne *anaisthesis*“ (ebd. 32).

Drastische Anästhetisierungspotentiale werden als Problemanzeige diagnostiziert (ebd. 15)⁴⁰. So trage das Projekt der Thematisierung des Anaisthetischen

⁴⁰ Welsch verweist hier auf die BILD-Zeitung, die den (aisthetischen) Trend zur Aisthetisierung bereits im Titel führe, zugleich aber auch enorme (anaisthetisch konturierte) Verluste und Ausblendungen aufweise (Welsch 1990, 15). Ähnliches gelte für die fortschreitende „Tele-Ontologie“ (ebd. 16). Daher gehe die „Anästhetisierung [...] über den engeren ästheti-

„paradoxe Züge. Wie kann man [...] praktisch für Anästhetisches sensibilisieren?“ (Welsch 1991a, 77)⁴¹.

(3) Die neuere, exemplarisch bei Marquard und Welsch belegbare Thematisierung eines Spannungsverhältnisses von Aisthetischem und Anaisthetischem ist keine Erfindung der (Post-)Moderne. Diese Polarität wurde schon immer von der Philosophie (bzw. der Theologie) problematisiert, jedoch in signifikant je anderer Ausprägung: Die Prämoderne zielt in ihrer (klassischen) Metaphysik auf Anaisthetik, die (Post-)Moderne dagegen auf ein komplexes Ineinander von Aisthetik und Anaisthetik⁴². Den genannten epochalen Umschlag kann man als ‚Paradigmenwechsel‘ bezeichnen (hierzu Kuhn 1976). Paradigmen sind dabei selbst Wahrnehmungsformen:

„Paradigmawechsel veranlassen die Wissenschaftler tatsächlich, die Welt ihres Forschungsbereichs anders zu sehen. [...] Was in der Welt des Wissenschaftlers vor der Revolution Entef[n] waren, sind nachher Kaninchen“ (ebd. 123)⁴³.

Paradigmenwechsel charakterisieren sich als „ein Sehen durch ein anderes Paradigma“ (ebd. 140; hierzu Andersson 1988, 31-39). Ein solcher Paradigmenwechsel kennzeichnet auch die Sichtweise des Verhältnisses von Aisthetik und Anaisthetik:

(a) Die klassische, platonisch konturierte Metaphysik ist die Lehre von einer eigentlichen, anaisthetisch verborgenen ‚Hinterwelt‘⁴⁴. Die irdische Welt ist nur der Schein des wahren Seins.

„Die ganze platonische Theorie ist eine Lehre vom Zeichen und seinem metaphysischen Referenten“ (Eco 1977, 111).

schen Bereich hinaus. Sie ist zugleich mit einer sozialen Anästhetisierung verbunden, also mit einer zunehmenden Desensibilisierung für die gesellschaftlichen Kehrseiten einer ästhetisch narkotisierten Zweidrittel-Gesellschaft“ (ebd. 15).

⁴¹ Die Notwendigkeit dieses Projekts sei jedenfalls nicht zu bestreiten, spätestens seit mit dem 26.04.1986, dem Tag von Tschernobyl, bewußt geworden sei, „daß die elementaren Bedrohungen unserer Gegenwart anästhetischer Art sind“ (Welsch 1990, 18). So auch Beck 1986, 35.

⁴² Welsch typisiert die historische Entwicklung etwas anders: „Die Metaphysik setzt auf Anästhetik, die Moderne auf Ästhetik, die Gegenwart sucht nach einer komplexeren Figur, eben der von Ästhetik und Anästhetik“ (Welsch 1990, 24). Die ästhetische Ausrichtung der Moderne scheint mir nicht so eindeutig gegeben zu sein. Die Dinge sind hier m.E. unübersichtlicher. Dennoch greife ich im folgenden auf Welschs Ausführungen zurück (ebd. 23-30).

⁴³ Im Hintergrund steht eine Stelle bei Wittgenstein, die ein Vexierbild diskutiert, daß als Ente oder als Hase gesehen werden kann (Wittgenstein 1989b, 519f).

⁴⁴ Der Begriff stammt von Nietzsche (etwa Nietzsche 1988, 386). Bereits Adam Smith sprach sarkastisch von der „Hirngespinnst-Wissenschaft Ontologie, mitunter ebenfalls als Metaphysik bezeichnet“ (Smith 1978, 654).

Das Eigentliche, das Reich der Ideen, ist unsichtbar, übersinnlich. Diese Figur setzt sich fort in der aristotelischen Metaphysik der Substanz: Das Eigentliche, die Substanz, hat anaisthetischen Charakter, sichtbar sind nur die Akzidentien. Der metaphysische Weg führt von den aisthetischen Akzidentien zu den anaisthetischen Wesenheiten. Diese metaphysische Grundbewegung charakterisiert sowohl die platonische als auch die aristotelische (und damit auch thomanische) Philosophie⁴⁵. Die klassische Meta-physik beschreibt die Finalisierung des Aisthetischen auf das Anaisthetische. Selbst die aristotelische Ethik kumuliert letztlich nicht im Ziel der Verwirklichung praktischer - und insofern ‚sichtbarer‘ - Gerechtigkeit, sondern im Glückseligkeitsziel der weisen theoria (Betrachtung). Es sei

„die vollkommene Glückseligkeit eine betrachtende Tätigkeit“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1178 b 8; dt.: 1984, 299).

In diesem Sinn sei „der Weise [...] der Glücklichste“ (ebd. 1197 a 32; dt.: 302), nicht der Gerechte. Die Weisheit sei die höchste Tugend⁴⁶.

(b) In der (Post-)Moderne gewinnt das komplexe Spannungsverhältnis von Aisthetik und Anaisthetik Transparenz. Die progressive Destruktion platonischer ‚Hinterwelten‘ und der aristotelischen Metaphysik der Substanz führt nicht einfach zu einer nur gegenläufigen, umgekehrt einseitigen Akzentuierung des Aisthetischen. Obgleich sich hier signifikante Differenzen feststellen lassen⁴⁷, bleiben die wechselseitigen Verflechtungen von Aisthetik und Anaisthetik durchgängiges Thema. Die verschiedenen Ansätze systematisierend läßt sich m.E. sagen: Es geht zum einen auch hier - wie in der klassischen Metaphysik - um eine Sensibilisierung für Anaisthetisches, um eine aisthetische Wahrnehmung des anaisthetisch (sinnlich) Nicht-Wahrnehmbaren, aber - und darin liegen zwei signifikante Unterschiede zur klassischen Metaphysik - zum einen ist das Anaisthetische nicht mehr platonisch (hinterweltlerisch), sondern existenzial gedacht⁴⁸, zum anderen erschöpft sich das Ziel einer (post-)modernen Aisthetik des Anaisthetischen nicht in der betrachtenden Theoria; vielmehr verwirklicht sich solcherlei Wahrnehmen erst in prakti-

⁴⁵ Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Aristoteles den krassen Platonismus, der lediglich eine Verdoppelung des Wirklichen sei, ablehnt (Aristoteles, Metaphysik 997b, 5-12; dt.: 1984a, 65). Die Struktur der Differenz von Substanz und Akzidens hat analogen Charakter.

⁴⁶ Interessant ist im Rahmen der klassischen Metaphysik allerdings das partiell kontrastierende Phänomen der traditionellen Mystik. MystikerInnen, so Welsch, „vollziehen den Aufstieg zum Anästhetischen nicht durch Absetzung vom Ästhetischen, sondern auf betont ästhetische Weise. [...] Mystiker sind methodische Ästhetiker im Rahmen der metaphysischen Anästhetik“ (Welsch 1990, 26).

⁴⁷ Der anaisthetische Rationalismus Descartes‘ etwa steht gegen den aisthetischen Sensualismus Humes. In der ‚transzendentalen Ästhetik‘ Kants trifft dieser Kontrast aufeinander.

⁴⁸ Man muß daher den theologisch grundlegenden Satz: „den Gott, den es gibt, gibt es nicht“ (Fries 1975, 90), sowohl natürlich wie übernatürlich ausbuchstabieren.

scher, sich sozusagen ästhetisch inkarnierender Gerechtigkeit. Ein solcher Angang ist jedoch nicht so sehr ein epochales Phänomen, sondern vielmehr Ausdruck einer bestimmten Perspektivik⁴⁹. So sind etwa in der Bibel - einem lebenspraktischen Buch, das sich nicht auf die prämoderne griechische Metaphysik reduzieren läßt - diese Zusammenhänge bereits eindeutig charakterisiert: Den (sinnlich nicht wahrnehmbaren) Gott wahrnehmen (erkennen) heißt, konkrete (in diesem Sinn sinnlich wahrnehmbare) Gerechtigkeit den vielfältigen Menschen und Dingen der Welt gegenüber üben:

„Gott erkennen heißt Gerechtigkeit üben“ (Gutiérrez 1984, 13*; mit Bezug auf Jer 22,13-16; 1 Joh 2,3f.29; 3,6f.10; 4,8; 3 Joh 11).

Es liegt präzise die Figur einer ‚ästhetischen Pragmatik‘ vor.

1.3 Ästhetik - Aisthetik - Ethik

Wittgenstein hat die Einheit von Ästhetik und Ethik behauptet (Wittgenstein 1989, n. 6.421). Diese Zuordnung ist alles andere als unproblematisch. Dennoch läßt sie sich in einem präzisierten Sinn aufrechterhalten. Lyotard hat hier eine interessante Relation formuliert:

Der „Zusammenhang [...] zwischen der Ethik und der Ästhetik“, der „gemeinsame Punkt ist das ‚Nicht-Vergessen‘, der Kampf gegen die Amnesie, die wahrscheinlich immer das Verbrechen ist“ (Lyotard 1989d, 330).

Der genannte Zusammenhang von ‚Ästhetik‘ und ‚Ethik‘ läßt sich über den Begriff der ‚Aisthetik‘ plausibilisieren:

(1) Etymologisch hat auch das Wort ‚Ästhetik‘ im gr. αἰσθησις seine Wurzel. Dem Begriff der ‚Ästhetik‘ geht es ursprünglich also ebenfalls um ‚Wahrnehmung‘, nicht (nur) um die Kunst oder das Schöne. Die Rückbindung an die αἰσθησις war zu Beginn des Entstehungsprozesses der Ästhetik als einer philosophischen Disziplin durchaus noch gegeben. Alexander Gottlieb Baumgarten, mit seinen 1750 erschienenen ‚Aesthetica‘ der ‚Erfinder‘ der Ästhetik, bestimmte diese als ‚Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis‘, als ‚inferiore Gnoseologie‘ (Baumgarten 1970, § 1)⁵⁰. Zugleich allerdings begrün-

⁴⁹ In diesem Sinn hat Eco etwa betont, er glaube, „daß ‚postmodern‘ keine zeitlich begrenzbarere Strömung ist, sondern eine Geisteshaltung [...]. Man könnte geradezu sagen, daß jede Epoche ihre eigene Postmoderne hat“ (Eco 1987, 77).

⁵⁰ Aufgenommen wurde damit die antike Unterscheidung von νοητά und αἰσθητά (Baumgarten 1983, 86f).

det Baumgarten die Ästhetik bereits als ‚Wissenschaft des Schönen‘ (Baumgarten 1963, § 533)⁵¹.

Kant faßte mit dem Entwurf einer ‚transzendentalen Ästhetik‘ Ästhetik zunächst im Sinn einer Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung⁵². Dieser Begriffsverwendung bleibt er zwar auch in seiner dritten Kritik im Prinzip treu, doch - da eine Zweideutigkeit des Ausdrucks nicht zu bestreiten ist⁵³ - benutzt Kant das Wort auch im Begriff der ‚ästhetischen Urteilskraft‘, wobei er aber an der bloßen Subjektivität des Geschmacksurteils festhält (Kant 1989, 115). Die hier aufscheinende Entzweiung der Wirklichkeit, die Whitehead als ‚bifurcation of nature‘ analysiert hat (Whitehead 1982, 26-48), weist der fortan als Lehre von Kunst und Schönerm verstandenen Ästhetik die Dimension des Subjektiven und Werthaftern - im Gegensatz zum Objektiven und Wertfreien der Wissenschaften - zu. Ästhetik wurde progressiv nicht mehr als Wahrnehmungslehre, sondern nur noch als für das Kunstschöne zuständige Disziplin verstanden⁵⁴. Das Ästhetische besitzt jedoch ästhetischen Charakter. Dieser wahrnehmungsbezogene Begriff der Ästhetik fällt mit dem der Aisthetik jedoch nicht zusammen: Zwar ist Ästhetik immer Aisthetik, nicht jedoch Aisthetik immer Ästhetik. Der Begriff des Ästhetischen läßt sich aber nicht auf den Bereich des Kunstschönen reduzieren. Ich greife auf Whiteheads Begriff des ‚Ästhetischen‘ zurück⁵⁵: Das Ästhetische besitzt zwar immer den Charakter eines Wahrnehmungsprozesses, dennoch aber fallen die

⁵¹ Als Kritiker des Geschmacks gilt er auch Kant: „Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehltte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. [...] Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung entweder wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in αἰσθητά καὶ νοητά sehr berühmt war), oder sich in die Benennung der spekulativen Philosophie zu teilen und die Ästhetik teils im transzendentalen Sinne, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen“ (Kant 1988, 70, A.).

⁵² „Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transzendental Ästhetik“ (Kant 1988, 70). Dabei erfaßt Kant den abduktiven Charakter des Wahrnehmens nur in einer subjektivistisch verzerrten Form; er unterschätzt die ‚firstness‘ (Peirce). Die pragmatische Dimension wird völlig vernachlässigt.

⁵³ „Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d.i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnisvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeinet wird. [...] Darum [...] kann es nicht eine Ästhetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Ästhetik des Erkenntnisvermögens gibt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart“ (Kant 1989, 35). Kants Aufspaltung der Ästhetik hängt immanent mit seiner Unterscheidung von (objektiver) ‚Empfindung‘ und (subjektivem) ‚Gefühl‘ zusammen (ebd. 285f).

⁵⁴ Der Ästhetik-Artikel von Ritter etwa (Ritter 1971) erwähnt die etymologische Verwurzelung des Ausdrucks ‚Ästhetik‘ in der αἰσθησις überhaupt nicht mehr.

⁵⁵ Zur Ästhetik Whiteheads etwa Sherburne 1961; Cobb 1967/68; Dean 1983; Wessell 1990.

Begriffe ‚Ästhetik‘ (*aesthetics*) und ‚Wahrnehmung‘ (*perception*) nicht einfach zusammen: Der Begriff des Ästhetischen faßt bei Whitehead *schöpferische, kontrastiv intensivierende Wahrnehmungsprozesse*. Whitehead hat keine Ästhetik entwickelt. Es gibt von ihm lediglich einige ‚verstreute Bemerkungen‘ zu ästhetischen Themen (*Schaper* 1961, 263). Dennoch kann die (unterlegte) Bedeutung dieses Begriff in der Philosophie Whiteheads nicht überschätzt werden. Er hat in ihr umfassenden Charakter:

„Wenn das Thema der Ästhetik hinreichend untersucht worden ist, dann ist es zweifelhaft, ob noch etwas zur Diskussion übrigbleibt“ (*Whitehead* 1968, 62**).

Hier zeigt sich bereits, daß sich Whiteheads Ästhetik nicht auf eine Lehre der Kunst oder des Schönen reduzieren läßt. Der Begriff des Ästhetischen besitzt in Whiteheads Kosmologie elementaren Rang:

„Die Geburt einer neuen ästhetischen Erfahrung beruht auf der Einhaltung zweier Prinzipien durch die kreative Zweckbestimmung: 1. Die neue Folge (*consequent*) muß der Relevanz nach abgestuft sein, um eine gewisse Identität mit dem Grund zu bewahren. 2. Die neue Folge muß der Relevanz nach abgestuft sein, um in bezug auf dieselbe Identität des Charakters einen gewissen Kontrast mit dem Grund zu bewahren. Diese beiden Prinzipien sind von der Lehre abgeleitet, daß eine wirkliche Tatsache eine Tatsache der ästhetischen Erfahrung ist. Alle ästhetische Erfahrung ist Empfinden, das aus der Realisierung eines Kontrasts unter der Bedingung der Identität hervorgeht“ (*Whitehead* 1985, 87; vgl. 77).

Das Zitat zeigt, daß Whitehead seinen Begriff des Ästhetischen zwar nicht explizit vom gr. *αἰσθησις* (Wahrnehmung) abgeleitet hat, sachlich jedoch das Ästhetische als Aisthetisches, d.h. als spezifischen Wahrnehmungs- oder Erfahrungsprozeß konturiert: Da jede ästhetische Erfahrung ein ‚feeling‘, d.h. eine ‚positive prehension‘ von Elementen des Universums (*Whitehead* 1984, 404), verkörpert, dieses kreative „Zusammenfassen (*grasping together*) [...] eine Wahrnehmung (*perception*) genannt werden“ (ebd. 112) kann, ergibt sich „die Wahrnehmungsbeschaffenheit (*perceptive constitution*)“ (ebd. 121; vgl. 124) alles Wirklichen. Als *ästhetische* Wahrnehmung im eigentlichen Sinn wird bei Whitehead nun als ein solcher Wahrnehmungsprozeß gefaßt, der aus der ‚realization of contrast under identity‘ hervorgeht⁵⁶. Wenn das vielfältige Andere als verschiedenes Anderes in der eigenen Identität so vollzogen werden kann, daß es als solches einen die eigene geschichtliche Identität intensi-

⁵⁶ ‚Actual entities‘ sind ästhetische Erfahrungsprozesse, die in ihrer „ästhetischen Synthese“ (*Whitehead* 1984, 392) - mehr oder weniger (vgl. die ‚aesthetic destruction‘: *Whitehead* 1933, 449) - Kontraste unter der Bedingung der Identität realisieren (*Whitehead* 1984, 394f.465; *Whitehead* 1971, 385; *Whitehead* 1968, 60).

vierenden Kontrast konstituiert, dann hat dieses ‚feeling‘ den Charakter einer im eigentlichen Sinn ästhetischen Erfahrung. Whitehead hat diese Struktur am Beispiel des Wahrnehmens der Kathedrale von Chartres verdeutlicht:

Hier „wird jedes Detail der Komposition intensiv und aus eigenem Recht lebendig. Jede Einzelheit erhebt Anspruch auf ihre eigene Individualität und leistet dennoch ihren Beitrag zum Ganzen. Auf jedes Detail fällt der Glanz des Ganzen, und dennoch manifestiert sich in ihm eine Individualität, die schon für sich unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen darf“ (*Whitehead* 1971, 490).

Die Wahrnehmung dieser Kunst exemplifiziert eine Prozeßstruktur, die in Whiteheads Philosophie kosmologische Bedeutung erlangt. Daher findet Whiteheads

„metaphysische Lehre [...] die Grundlagen der Welt eher in der ästhetischen Erfahrung als - wie bei Kant - in der kognitiven und begrifflichen Erfahrung. Ordnung ist daher immer ästhetische Ordnung, und die moralische Ordnung besteht nur aus gewissen Aspekten der ästhetischen Ordnung. Die wirkliche Welt ist das Resultat der ästhetischen Ordnung, und die ästhetische Ordnung ist von der Immanenz Gottes abgeleitet“ (*Whitehead* 1985, 80).

Man hat dieses Zitat komplett mißverstanden, wenn man aus ihm eine etwaige Ableitung des Moralischen aus der Kunst herauslesen wollte. Moral und Kunst sind hochgradig verfeinerte Formen der grundlegenden ästhetischen Erfahrungen, die die Prozesse der Welt konstituieren.

„Eine intensive Erfahrung ist eine ästhetische Tatsache, und ihre kategorialen Bedingungen können in einzelnen Künsten aus ästhetischen Gesetzen verallgemeinert werden“ (*Whitehead* 1984, 508).

Ästhetische Erfahrungen sind Wahrnehmungsprozesse, denen eine ‚realization of contrast under identity‘ gelingt, mithin besteht das eigentlich Ästhetische in Prozessen intensivierender Wahrnehmung als etwas Schöpferischem⁵⁷. Whiteheads Begriff ästhetischer Wahrnehmung weist somit die beiden entscheidenden Momente des Wahrnehmens auf: Dieser Begriff verfällt (a) nicht dem Mythos aisthetischer Unmittelbarkeit, da Wahrnehmen immer auch

⁵⁷ Es ist mir wichtig, darauf hinzuweisen, daß Whitehead keinesfalls einem harmlosen Ästhetizismus das Wort redet. Ein Harmonismus trivialer Schönheit liegt ihm fern. Wenn Whitehead von ‚Schönheit‘ redet, grenzt er sich ab von „der niederen Form der Schönheit [...], der Vermeidung schmerzhafter Mißklänge und des Vulgären“ (*Whitehead* 1971, 442), sondern meint jene „höhere Form der Schönheit“ (ebd. 442), die gerade auf der intensivierenden Kontrastivität beruht. Dem postmodernen Anliegen, der Pluralität zu ihrem Recht zu verhelfen, wird in Whiteheads Ästhetikkonzept Rechnung getragen.

(äquivalent) begrifflichen Charakter hat⁵⁸, wobei Whitehead die abduktive Struktur des Wahrnehmens an der Sinneswahrnehmung exemplifiziert, und (b) besitzt Whiteheads Wahrnehmungsbegriff pragmatische Implikationen, die sich - soll es sich um eine eigentlich *ästhetische* Wahrnehmung handeln - auf der Ebene menschlichen Wahrnehmens als religiös bzw. ethisch konturierte Aufgabe schöpferischer Intensivierung darstellen⁵⁹.

(2) Der Begriff der *Moral* läßt sich im Rahmen einer (post-)modernen Ethik ästhetisch als die die Realbedingungen der (Post-)Moderne berücksichtigende, *pragmatisch normative Ästhetisierung der* (sich möglicherweise widerstreitenden) *existenzialen Präferenzen aller Betroffenen* bestimmen. Diese Definition verstehe ich als ästhetisch konturierte Reformulierung klassischer Moralprinzipien⁶⁰.

Bevor ich einige Konturen dieses Vorschlags einer ästhetischen Ethik präzisierend heraushebe, sei dem Mißverständnis entgegengetreten, es werde hier einer ‚normativen Kraft des Faktischen‘ das Wort geredet. Es geht nicht (nur) um die Normativität *faktischer*, sondern um die Normativität *existenzialer* Präferenzen. Dieser Unterschied besitzt für eine Ethik Grundlagencharakter. Der Begriff des Existenzialen leistet in diesem Zusammenhang zweierlei: Zum einen schließt er die Heteronomie eines externen (ontologischen, ethischen) Maßstabs aus⁶¹, zum anderen aber steht er eben gegen eine Apologie

⁵⁸ Whitehead faßt diese Dimension mit dem Begriff des - nicht notwendig Bewußtsein involvierenden - ‚conceptual feeling‘ (Whitehead 1984, 66.438f). Der abduktive Charakter dieses begrifflichen Wahrnehmens ist letztlich nur theologisch mit Rekurs auf die existenzial konturierte Berufung aller Dinge durch Gott zu intensivierender Selbstrealisierung ihrer Existenz zu erfassen.

⁵⁹ Ich habe oben bereits gesagt, daß die pragmatische Dimension des Wahrnehmens, des Ästhetischen, noch nicht ethischen (oder religiösen) Charakter haben muß. Im Beispiel: Jack wird durch die Wahrnehmung des Schreis vielleicht nur zu neugierigem Nachsehen gebracht. Die religiöse bzw. ethische Konturierung des Wahrnehmens ergibt sich erst auf der Ebene einer - im Sinn Whiteheads - eigentlich *ästhetischen* Wahrnehmung des Menschen.

⁶⁰ Zu nennen wären etwa die Goldene Regel, die Thomas von Aquin als ‚Regel für die Liebe zum Nächsten‘ bezeichnet (Thomas von Aquin, S.Th. I-II, 99, 1), der Kategorische Imperativ Kants, das formal-prozedurale Diskursverfahren bei Habermas und Apel, Rawls' Gerechtigkeitstheorie oder die befreiungstheologische ‚Option für die Armen‘. Zu den Moralprinzipien allgemein vgl. zusammenfassend Lesch 1990; Schrey/Hoche 1992. Alle diese Moralprinzipien kommen in der normativen Anerkennung der Menschenwürde überein: „Der Kern der Moral kann nur der einfachste sein, alle Menschen als Menschen zu behandeln“ (Seel 1991a, 91). Die Moralprinzipien lassen sich ästhetisch als Fundierung eines ‚moral point of view‘ rekonstruieren: Man kann etwa sagen, die ‚Option für die Armen‘ bestehe in dem pragmatisch konsequenten Entschluß, man müsse „die Opfer [...] von der anderen Seite her wahrnehmen“ (Gutiérrez 1990, 116), um durch diese Veränderung der „Perspektive der Wahrnehmung“ (Fraling 1992a, 41) ein „Ausblenden von Wirklichkeit aus der Wahrnehmung“ (Fraling 1989, 89f) zu verhindern. Es ist auch kein Zufall, daß Rawls seine Gerechtigkeitstheorie als „Anleitung zur Schärfung unseres moralischen Sinnes“ (Rawls 1979, 72) versteht.

⁶¹ Auch theologisch ist daher eine existenziale Konturierung des Gottesbegriffs, wie sie Karl Rahner etwa im Begriff des ‚übernatürlichen Existentials‘ vorgeschlagen hat, von fundamentaler Bedeutung. Der Gottesbegriff bezeichnet keinen externen, sondern einen existenzialen Maßstab: ‚Gott‘ benennt die Wahrheit der Existenz des Menschen. Zum hier implizierten Wahrheitsbegriff vgl. weiter unten.

des bloß Faktizistischen, indem er den Entwurfcharakter menschlichen Daseins hervorhebt. Wenn im folgenden von ‚Präferenzen‘ die Rede ist, so muß dieser Begriff im Sinn einer existenzialen Rekonstruktion verstanden werden.

(a) Die - von mir hier vorgeschlagene - ästhetische Ethik⁶² ist eine *kognitivistische Glaubensethik*. Diese Charakterisierung sei unter Rückgriff auf Wittgensteins Bild von ‚Auge‘ und ‚Gesichtsfeld‘ illustriert. Wittgenstein beschrieb das Auge als Möglichkeitsbedingung des Gesichtsfeldes:

„Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird“ (Wittgenstein 1989, n. 5.633)⁶³.

Im Rahmen einer ästhetischen Ethik kann dieses Bild nun aufgegriffen werden, um zwei Dimensionen ethischer Wahrnehmung voneinander abzuheben: In epistemischer Hinsicht gehört das Ethische zum Gesichtsfeld - das ist die Dimension des Kognitivistischen -, in existenzieller Hinsicht gehört das Ethische zum Auge - das ist die Dimension des Glaubens. Der Kognitivismus sagt, daß ethische Aussagen das Bestehen moralischer Sachverhalte behaupten, die selbst wiederum einer intersubjektiven Problematisierung fähig sind⁶⁴. Das Ethische gehört in dieser Hinsicht also zum thematisierbaren Gesichtsfeld. Nun kann eine kognitivistische Ethik der praktischen *Vernunft* m.E. lediglich epistemische, nicht aber existenzielle Leistungen zumuten (Habermas 1991a, 187)⁶⁵. Der letzte, existenzielle Grund dafür, überhaupt mora-

⁶² Es gibt noch andere Versuche von Wahrnehmungsethiken: etwa Rombach 1980; Virilio 1993.

⁶³ Anzenbacher, der das Bild zur Illustrierung der transzendentalen Differenz bei Kant verwendet, verdeutlicht den Unterschied weiter: „Wenn wir in den Spiegel schauen, sehen wir das Auge *im Gesichtsfeld*. [...] Das Auge, das wir im Spiegel sehen, *sieht nicht* und hat darum kein Gesichtsfeld. Es ist vielmehr Gegenstand im Gesichtsfeld des Auges, das in den Spiegel schaut. Dieses (auch sein Spiegelbild) sehende Auge kommt aber in seinem Gesichtsfeld gerade nicht vor“ (Anzenbacher 1992, 45f).

⁶⁴ In diesem Sinn formuliert Habermas als Kennzeichen kognitivistischer Ethiken das Festhalten „an der ‚Wahrheitsfähigkeit‘ praktischer Fragen“ (Habermas 1983, 53).

⁶⁵ Insofern ist die Wahrheitsfähigkeit normativer Sätze nur in einem schwachen Sinn gegeben. Im Hintergrund steht hier der Streit zwischen Habermas und Apel hinsichtlich der Möglichkeit einer ‚Letztbegründung‘ der Ethik (hierzu: Habermas 1983; Kuhlmann 1985). Apels ‚Transzendentalpragmatik‘ argumentiert, daß diejenigen, die die Frage ‚Warum eigentlich überhaupt moralisch sein?‘ stellen, mit dieser kommunikativen *Sprechhandlung* (gr. *πράγμα*: Handlung) *transzendental*, d.h. im Sinn einer Möglichkeitsbedingung, im Prinzip schon die Bedingungen wechselseitiger Anerkennung der KommunikationspartnerInnen anerkannt hätten. Apels Argument rekurriert auf die „nicht ohne pragmatischen Selbstwiderspruch zu bestreitenden normativen Bedingungen der Möglichkeit des argumentativen Diskurses“ (Apel 1988, 115*; vgl. 8). Habermas hält nun - m.E. zurecht - dagegen, es sei zwar richtig, daß man nur in einem performativen Selbstwiderspruch argumentativ gegen das diskursethische Universalisierungsprinzip opponieren könne, daß aber damit lediglich die *epistemische*, nicht aber die - letztbegründende - *existenzielle* Verbindlichkeit aufgewiesen sei (Habermas 1991a, 185-199). Es mag zwar richtig sein, daß die transzendentalpragmatische Letztbegründung nicht hinterfragt werden und insofern - epistemisch - Geltung beanspruchen kann, dennoch aber vermag Apels Ar-

lich zu *sein*, ist durch rationale Argumente nicht unbedingt zu bewerkstelligen (ebd. 189). Vielmehr handelt es sich um einen *Glaubensstandpunkt*, der die Sehweise (Ästhetik) der Welt verändert. Habermas hat als ein Philosoph, der wohl kaum unter Verdacht steht, die Interessen frommer Kirchenexistenzen zu vertreten, eine letzte ‚Begründung‘ moralischen Sollens auf den Boden eines existenziellen Glaubens verwiesen (so auch *Anzenbacher* 1993, 48):

„Wohl kann die Philosophie auch heute noch den moralischen Gesichtspunkt erklären [...]. Ein anderes ist es aber, eine motivierende Antwort auf die Frage zu geben, warum wir [...] überhaupt moralisch sein sollen. In *dieser* Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“ (*Habermas* 1991, 125).

In diesem fundamentalen Sinn gehört das Ethische nicht mehr zum Gesichtsfeld, sondern zum Auge. Wittgenstein hat das Ethische daher prinzipiell dem Auge, das nicht zum Gesichtsfeld gehört, zugeordnet und als (mystisch) Unaussprechliches gefaßt (*Wittgenstein* 1989, n. 6.421). Hare hat gezeigt, daß moralische Aussagen einen Fanatiker nicht überzeugen können: Gegen einen rassistischen Nationalsozialisten, der es für den Fall, daß er sich als Jude entpuppte, akzeptierte, selbst in die Gaskammer gesteckt zu werden, gibt es logisch kein vernünftiges Argument mehr (*Hare* 1973, 122). Angesichts solcher existenzieller Divergenzen bleibt eine letzte Sprachlosigkeit und die - sich nur auf diese fundamentale Ebene beziehende - Unsagbarkeit des Ethischen gewinnt Transparenz. Der Bericht eines Ethiklehrers illustriert das Gemeinte:

„Sie sind ja lieb, meine kleinen Schüler. Und ich mag sie. ‚Wir haben abgestimmt‘, werde ich empfangen, ‚und festgestellt, daß Sie ein netter Lehrer sind‘. ‚Danke für das Kompliment.‘ Ja, nett sind wir alle. Einer weicht mich auf dem Heimweg sogar in ein aufregendes Geheimnis ein: ‚Ich weiß, wie man das Geld aus Zigarettenautomaten holt. Der A. hat’s mir gezeigt.‘ ‚Um Gottes willen! Das darfst du doch nicht tun!‘ ‚Warum nicht?‘ ‚Die Polizei!‘ ‚Wir passen schon auf. ‚Einmal wird jeder erwischt.‘ ‚Kindern passiert da nicht viel.‘ ‚Und der Mensch, den ihr schädigt?‘ ‚Der ist versichert.‘ ‚Aber die Schande! Denk doch, du gehst ins Gymnasium!‘ Er zuckt die Achseln. ‚Mir zuliebe, Bub, laß die Finger davon.‘ Er lächelt, ist nahe daran zu versprechen. Dann läuft er weg.

Böses tun macht Spaß. Das ist ihre Erfahrung. Es bringt keine nennenswerten Nachteile. Sie fühlen sich auch nicht schlecht dabei. Warum also, zum Teufel, sollten sie es nicht tun?

Niemand kann es ihnen sagen!“ (*Anonymus* 1993, 137).

Das *Prinzip* des Moralischen gehört zum Auge, nicht zum Gesichtsfeld. Nur

gument keine existenzielle Verbindlichkeit zu ‚begründen‘, da ein unmoralischer Mensch Apels Letztbegründung eben gar nicht argumentativ hinterfragt.

das moralische Auge verändert das Gesichtsfeld. Letztlich handelt es sich um eine - im weiten Sinn - *religiöse* Ästhetik der Dinge:

„Die Moral wäre nicht mehr Moral, wenn sie nichts Religiöses mehr an sich hätte“ (*Durkheim* 1967, 125)⁶⁶.

(b) In der oben gegebenen Definition ästhetischer Ethik werden grundsätzlich sowohl - deontologisch - *transempirische* (relevantes Stichwort: ‚alle‘) als auch - teleologisch - *empirische* Gesichtspunkte (relevante Stichworte: ‚Realbedingungen‘, ‚Präferenzen‘) als konstitutive Aspekte der Ethik einbezogen. Von daher lassen sich die diesbezüglichen Konturen einer ästhetischen Ethik exemplarisch mit einschlägigen Ethikkonzepten zum Zweck einer präzisierenden Konturierung vergleichen:

(α) *Kants* transzendentalphilosophischer Ansatz thematisiert die nicht-empirischen Möglichkeitsbedingungen empirischer Erfahrungen⁶⁷. Dieser Zugang schlägt auch auf seine Moralphilosophie durch: Er fundiert das Moralische allein auf dem guten Willen⁶⁸. Die Frage, ob der Bestimmungsgrund eines guten, d.i. moralischen Willens die reine (nicht-empirische) Vernunft allein sei⁶⁹, beantwortet *Kants* ‚kategorischer Imperativ‘ eindeutig:

„Die praktische Regel ist [...] unbedingt, mithin, als kategorisch praktischer Satz, a priori vorgestellt [...]. Denn reine, *an sich praktische Vernunft* ist hier

⁶⁶ Ich recurriere hier auf den Religionsbegriff *Whiteheads*. Religion wird hier lebensgeschichtlich gefaßt: „Die Arithmetik *wendet man an*, aber man *ist* religiös“ (*Whitehead* 1985, 14). Eine Religion betrifft die eigene Identität, sie bewirkt stets eine „Charakterveränderung“ (ebd. 15). *Whiteheads* Religionsbegriff bleibt dabei wertneutral: „Religion ist keineswegs notwendigerweise gut. Sie kann sogar sehr schlimm sein“ (ebd. 16). Immer jedoch ist sie insofern eine lebensgeschichtlich prägnante Macht, als sie einen handlungsleitenden Glauben an etwas hervorbringt: „Religion ist die Kraft des Glaubens“ (ebd. 14). Dies bedeutet, daß Religion stets einen wertbezogenen (teleologischen) Charakter besitzt. Das, woran man glaubt, ist im Prozeß des Lebens ein anzustrebender Wert: „Die Besonderheit der religiösen Wahrheit liegt darin, daß sie ausdrücklich mit Werten zu tun hat“ (ebd. 93). Religion besteht in einer Werthaltung des Menschen zu sich und zu allem Anderen. Der religiöse Mensch glaubt handlungsleitend an etwas, das für ihn einen Wert verkörpert, das ihm heilig ist. Insofern ist es die „Intuition der Heiligkeit [...], die am Grund aller Religion liegt“ (*Whitehead* 1968, 120**). In diesem Sinn hat auch *Büscher* den Religionsbegriff konturiert: „Wenn man Religion als konstitutives Element des Lebens betrachtet, [...] bleibt die Frage offen, an welchen Gott der einzelne glaubt.[...] In einer Formulierung nach Martin Luther: ‚Woran Dein Herz hängt, das ist Dein Gott‘“ (*Büscher* 1991, 138).

⁶⁷ „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein *System* solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen“ (*Kant* 1988, 63).

⁶⁸ „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (*Kant* 1974, 18).

⁶⁹ „Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne“ (*Kant* 1974, 120).

unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reine Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes* als bestimmt gedacht“ (Kant 1974, 141).

Damit sind der Intention nach empirische (teleologische) Gesichtspunkte (Realbedingungen, Präferenzen) hinsichtlich der Grundlegung von Ethik eliminiert. Situativ relevante Folgenabschätzungen können systematisch keine Rolle mehr spielen. Diese deontologisch argumentierende Gesinnungsethik zieht Kant mit - wie Apel es formuliert - „geradezu schrecklicher Konsequenz“ (Apel 1988, 280) durch⁷⁰.

(β) Die kantische Hypothek prägt auch noch Habermas' *Diskursethik* (Habermas 1983; 1991a). Sie trägt zwar grundsätzlich insofern transempirischen und empirischen Dimensionen des Ethischen Rechnung, als durch die formalen Diskursregeln die Würde *aller* Subjekte und durch den Diskursprozeß selber die materialen *Präferenzen* der Betroffenen berücksichtigt werden, doch bleiben die empirischen *Realbedingungen* des Lebens systematisch unterbelichtet, wenn Habermas - gegen Rawls - betont:

„Es genügt nicht [...], daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegung durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen. Erforderlich ist vielmehr eine ‚reale‘ Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ teilnehmen“ (Habermas 1983, 77).

Dieser Ansatz eines stets real durchzuführenden Diskurses ignoriert *konzeptionell* die empirisch nicht zu eliminierende Kostenstruktur des Lebens, d.h. die realen Einstimmigkeitskosten universaler Diskurse⁷¹.

(γ) Die Behandlung des *Utilitarismus* (lat. *utile*: nützlich) ist durch die unscharfen Begriffskonturen erschwert (einleitend: Höffe 1975; Birnbacher 1992). Erstens ist zu sagen, daß es sich noch nicht um ‚Utilitarismus‘ handelt, wenn Folgen teleologisch berücksichtigt werden⁷². Zweitens ist es müßig,

⁷⁰ Einschlägig ist hier natürlich Kants absolutes Lügeverbot (Kant 1968a). Allerdings kann auch Kant *allgemein fundierende* teleologische Wertungen nicht ganz ausblenden: „Die Lüge [...] schadet jederzeit einem anderen, wengleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht“ (ebd. 638).

⁷¹ Habermas weiß natürlich um dieses Problem (etwa Habermas 1992, 141.210.224.396), aber seine *Moral*konzeption bleibt dennoch - im Unterschied zu Rawls - davon unberührt.

⁷² Der Utilitarismuskritiker Rawls betont etwa: „In allen beachtenswerten ethischen Theorien sind die Folgen von Belang dafür, was recht ist. Das Gegenteils wäre einfach unvernünftig, ungereimt“ (Rawls 1979, 48). In diesem Zusammenhang ist auch ein Hinweis bezüglich der Unterscheidung von Deontologie und Teleologie relevant, den Witschen gibt: Es „sind strenge Deontologen überzeugt, daß einige Handlungsweisen aufgrund eines ihnen immanenten Merkmals ausnahmslos verboten sind, gleichgültig was deren Folgen sind. Mit dem letzten Teilsatz, also wohlgermerkt: nicht mit dem deontischen Prädikat ‚ausnahmslos verboten‘, ist das Unterscheidungskriterium zu einer teleologischen Normierungstheorie klar benannt“ (Witschen 1992, 13). Die Behauptung eines ‚malum morale in se‘ ist nur im Rahmen eines substanzmetaphysischen Ansatzes möglich. Zudem kommen auch streng deontologische Entwürfe

den Windmühlenkampf gegen einen Vulgär-Utilitarismus zu führen; man hat sich auf den ‚Regelutilitarismus‘ zu beziehen⁷³. Dennoch ist m.E. als durchgängiger Problempunkt die Tatsache zu nennen, daß der Utilitarismus das deontologische (transempirische) Moment der Moral, das die unabsehbare Würde *aller* Betroffenen behauptet, eliminieren muß (ähnlich Furger 1992, 126). Dasselbe Defizit ist benannt, wenn gesagt wird, der Utilitarismus blende den Gesichtspunkt der (distributiven) Gerechtigkeit aus (Anzenbacher 1992, 37f.127f). Regelutilitaristisch könnte man darauf antworten, daß (a) gerechte Regeln langfristig ein geeignetes Mittel seien, das Ziel der (Durchschnitts-) Nutzenmaximierung zu erreichen, und daß sich (b) aufgrund des Prinzips vom ‚abnehmenden Grenznutzen‘⁷⁴ mit dem Ziel des größtmöglichen Durchschnittsnutzens auch eine distributiv gerechte Nutzenstreuung ergebe. Beide Argumente besitzen eine nicht zu unterschätzende Plausibilität, begründen jedoch lediglich eine partielle, annähernde und langfristige Tendenz zu einem der Würde *aller einzelnen* gerecht werdenden (Verteilungs-)Zustand. Weil der/die einzelne hier nicht grundsätzlich als einzelneR zählt, ist Rawls' Kritik am Utilitarismus nicht von der Hand zu weisen:

„Der Utilitarismus nimmt die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst“ (Rawls 1979, 45; vgl. 214)⁷⁵.

um Folgenabwägungen nicht herum, etwa angesichts der Frage: ‚Wem helfe ich zuerst?‘ (Birnbacher 1992, 84).

⁷³ Zum Unterschied von ‚Handlungs-‘ und ‚Regelutilitarismus‘ Frankena 1986, 55f. Für einen einseitigen Handlungsutilitarismus ergibt sich das ‚Marmeladen-Paradox‘: Es „müßte ein frühstückender Utilitarist, der Erdbeermarmelade geringfügig höher schätzt als Pfirsichmarmelade, sich für *moralisch verpflichtet* halten, Erdbeermarmelade statt Pfirsichmarmelade zu wählen“ (Birnbacher 1991, 573; vgl. Narveson 1967, 91f); umgekehrt ergäbe sich, „daß die Wahl der Pfirsichmarmelade, da sie das Ziel der Nutzenmaximierung verfehlt, *moralisch verboten* sein muß“ (ebd. 573).

⁷⁴ Das Prinzip vom ‚abnehmenden Grenznutzen‘ (Erstes Gossensches Gesetz) besagt, daß der Nutzen, den man aus dem Konsum eines Guts zieht, mit zunehmender Sättigung sinkt. Humorisch kommentiert Preiser: „Manche Leute wenden zwar ein, beim Bier sei das anders, es schmecke immer besser, je mehr man trinke, aber das ist natürlich kein Gegenbeweis, weil der Mensch beim dritten Glas nicht mehr derselbe ist wie beim ersten“ (Preiser 1990, 37).

⁷⁵ „Nach dem Utilitarismus bedeutet ‚moralisch gut‘ soviel wie ‚für die Gesamtheit der Betroffenen gut‘. Bei der Gerechtigkeit, einem notorisch vieldeutigen Begriff, gibt es dagegen mindestens eine Bedeutung, in der ‚moralisch gut‘ soviel wie ‚für jeden einzelnen gut‘ heißt“ (Höffe 1990, 157). Daher ist Patzig Recht zu geben: „Der wahren Sachlage am nächsten kommt wohl eine Auffassung, die das Tragfähige sowohl des Utilitarismus wie der kantischen Unbedingtheitsethik in sich vereinigt“ (Patzig 1971, 60).- Eine interessante Variante utilitaristischen Denkens bietet der Präferenz-Utilitarismus Singers: Ausgehend von der Faktizität verschiedener Präferenzen, vertritt er das „Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen“ (Singer 1984, 32) läuft auf folgendes hinaus: „Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag“ (ebd. 32f). Diese Version des Utilitarismus unterscheidet sich von dem Konzept einer ästhetischen Ethik vor allem hinsichtlich des aktualistischen Ansatzes von Singer, der Präferenzen nur denjenigen Wesen zugesteht, die aktuell in der Lage sind, diese zu vertreten. Die ästhetische Ethik dagegen argumentiert nicht aktualistisch, sondern existenzial.

(6) Rawls' *Gerechtigkeitstheorie* (Rawls 1979; 1992) verkörpert m.E. einen der fruchtbarsten Ansätze zeitgenössischer Ethik. Der von mir vorgeschlagene Entwurf einer ästhetischen (Prozeß-)Ethik stimmt mit Rawls' Gerechtigkeitskonzept weitgehend überein, da Rawls sowohl die transempirischen als auch die empirischen Aspekte der Moral einbezieht: Die transempirische Dimension der Würde aller Beteiligten erscheint aufgrund der Bedingungen des ‚Urzustands‘ (‚Schleier des Nichtwissens‘) berücksichtigt; die empirischen Präferenzen der Betroffenen legitimieren die Inhalte des Gesellschaftsvertrags, und den empirischen Realbedingungen wird Rawls insofern gerecht, als er etwa der Kostenstruktur des irdischen Lebens durch die Fiktivität des Urzustands oder der modernen Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems durch die Berücksichtigung des Zusammenhangs von Allokation und Distribution Rechnung trägt.

(3) Das Gemeinsame von Ästhetik und Ethik ist die *Asthetik*: Ästhetik und Ethik sind Wahrnehmungsphänomene, die gegen das Vergessen stehen. Die Ästhetik thematisiert das Expressive der Intensitätskontraste, die Ethik deren pragmatische Normativität unter Realbedingungen. In diesem Sinn läßt sich das vor allem von postmodernen AutorInnen thematisierte Verhältnis von Ethik und Ästhetik weiterführend rekonstruieren, ohne einem totalitären Ästhetizismus zu verfallen⁷⁶. (Post-)Moderne Ästhetik verwirklicht sich erst in praktischer Gerechtigkeit. In abduktiver Pragmatik sucht eine sich ästhetisch konturierende Moral den (sich möglicherweise widerstreitenden) Präferenzen aller Betroffenen unter den Realbedingungen der (Post-)Moderne wenigstens annähernd gerecht zu werden.

2. Naturaisthetik. Schöpfungsethische Perspektiven

„So besieht er sich die Dinge, die ihm die Natur geformt vor Augen führt, mit durchdringendem Blick. Je tiefer er schaut, desto [...] mehr prägt sich ihm an der Stelle eines fertigen Naturbildes das allein wesentliche Bild der Schöpfung als Genesis ein“.

Ernst Klee (1971, 92)

„Es ist eine Dummheit, das Universum durch die rosarote Brille zu betrachten. Wir müssen den Kampf zulassen. Die Frage lautet, er ausgeschaltet werden soll“.

Alfred N. Whitehead (1984a, 238)

Nach der - letztlich ethisch perspektivierten - Erörterung des diese Arbeit leitenden Schlüsselbegriffs der Ästhetik möchte ich im folgenden Kapitel einen theologisch-ethischen Standpunkt zur ökologischen Frage erarbeiten, der sich vom Ästhetikbegriff her plausibilisieren läßt. Den ersten Abschnitt widme ich der (ethische Gehalte implizierenden) Schöpfungstheologie, den zweiten Abschnitt der konsequenten schöpfungsethischen Präzisierung: dem individual- und sozialetisch zu konturierenden Grundlagenbegriff einer - postmythischen und die realen Widerstreite berücksichtigenden - ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘.

2.1 Ästhetik der Natur: Schöpfung

Vorab zunächst wieder die These dieses Abschnitts: *Die religiöse Naturaisthetik erschließt Natur mystisch und pragmatisch als Schöpfung*. Konsequent ist nicht (mehr) der Begriff der ‚Natur‘, sondern der der ‚Schöpfung‘ (Kreativität) der Grundlagenbegriff einer modernen theologischen (Schöpfungs-)Ethik.

2.1.1 Natur und Schöpfung

Die genannte These erfordert vorab eine Erörterung der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Schöpfung‘. Ich möchte deren Kontrast im Ausgang von der Theologie Karl

⁷⁶ Man denke etwa an die faschistische ‚Ästhetisierung der Politik‘ (*Benjamin* 1963, 51).

Rahners plausibilisieren. Rahner hat - zumindest im Rahmen seines anthropologisch orientierten Ansatzes - eine weiterführende Definition vorgeschlagen:

„Als Schöpfung ist die wirklich gegebene und erfahrbare Natur immer eine Natur mit einem übernatürl. Existential u. als *Potentia oboedientialis* für Gnade als göttl. Selbstmitteilung zu sehen“ (Rahner 1964, 471).

Diese Definition verlangt eine Klärung der Begriffe ‚Natur‘, ‚Gnade‘ und ‚übernatürliches Existential‘ in der anthropologisch orientierten Theologie Rahners. Er versteht die (ungeschaffene) Gnade als ‚Selbstmitteilung Gottes‘¹ und nennt den

„Adressaten‘ der Selbstmitteilung Gottes [...] die ‚Natur‘ des Menschen“ (Rahner 1960a, 992f; vgl. 1984, 122-142).

Insofern sei dieses ungeschuldete Gnadenangebot der Selbstmitteilung Gottes ‚übernatürlich‘. Das die Existenz des Menschen bestimmende geschöpfliche ‚Stehen‘ in diesem Gnadenangebot nennt Rahner das ‚übernatürliche Existential‘ (Rahner 1967).

„Das konkret erfahrene Wesen des Menschen differenziert sich in dieses übernatürliche Existential als ein solches und in den ‚Rest‘: diese reine Natur“ (Rahner 1954, 342).

Der Mensch ist also niemals nur reine Natur, vielmehr ist das ‚Übernatürliche‘ stets ein realontologisches Existential seines Seins². Mit der Figur des Existenzialen überwindet Rahner einen theologisch falschen Dualismus von Natur und Übernatur. Das übernatürliche Existential ist dabei keinesfalls statisch, sondern - hier zeigt sich der Einfluß Heideggers - entwurfsmäßig zu denken³. Genau dieser Entwurfscharakter markiert die Differenz von Natur und übernatürlichem Existential: ‚Natur‘ bezeichnet das faktisch Gegebene, das ‚übernatürliche Existential‘ dagegen das geschichtlich Aufgegebene⁴. Im Lichte dieser Begrifflichkeit erschließt sich nun Rahners Definition von ‚Schöp-

fung‘ als ‚Natur mit einem übernatürlichen Existential‘. Schöpfung läßt sich metaphysisch nicht reduzieren auf das natural Gegebene; sie impliziert darüber hinaus eine existenziale Berufung zur aktiv schöpferischen Selbsttranszendenz. Das Spezifikum des übernatürlichen Existentials dem Naturalen gegenüber besteht daher im Moment des sich selbst je transzendierenden Kreativen, des nicht auf das Faktische festgelegten Schöpferischen. Diesen bei Rahner anthropologisch gefaßten Gedanken der Differenz von Natur und Schöpfung möchte ich ontologisch grundsätzlich fassen⁵.

Die Anzahl der Bedeutungsvarianten des Begriffs der ‚Natur‘ ist Legion. Systematisierend lassen sich (mindestens) vier Dimensionen herauschälen: ‚Natur‘ bedeutet (a) etymologisch ‚wachsen‘ (lat. *nasci*), wurde (b) metaphysisch als ‚Wesen‘ profiliert, meint (c) natur-wissenschaftlich alles Gegebene und läßt sich (d) gesellschaftstheoretisch als Gegenbegriff zu ‚Kultur‘ verwenden. Alle diese Bedeutungsvarianten haben etwas gemeinsam: Sie entbehren des *schöpferischen, kreativen* Moments. Ein (a) lediglich entelechial vorgezeichnetes Wachsen bzw. Werden gründet (b) in einem substanzial gegebenen Wesen, das - je verschieden - (c) allen Dingen der physischen Welt zugrundeliegt und (d) menschlicher Kulturleistung vorausgeht. Eine solche ‚naturalistische‘ Weltsicht kann in der Moderne weder philosophisch noch theologisch zufriedenstellen, das Moment des existenzial Schöpferischen ist zu betonen. Die wörtliche Ausdeutung des Begriffs der ‚Schöpfung‘ im Sinn einer wesentlich kreativen Wirklichkeit sollte auch innerhalb der Theologie, die den Begriff traditionell nur dazu verwendet, um das Hervorbringen der Welt durch Gott und dessen Ergebnis zu benennen, grundlegend integriert werden. ‚Schöpfung‘ verweist so auch auf die kreative Existenz des Wirklichen selber. Es ist daher der Tendenz in der theologischen Literatur zu wehren, nach welcher ‚Natur‘ in einem rein formalen, ‚Schöpfung‘ dagegen in einem materialen Sinn verwendet wird. *Beide* Begriffe beziehen sich auf das, was es gibt, sind aber dennoch nicht identisch⁶. ‚Natur‘ ist der Begriff, der die alle Dinge konstituierenden, sich in ständigem Hervor- und Vergehenden auszeugenden ökologischen Zusammenhänge benennt, ‚Schöpfung‘ dagegen der Begriff, der die kreativen Intensivierungen der Natur im Prozeß faßt. Die Theologie the-

¹ „Gott selbst teilt sich dem Menschen in seiner eigenen Wirklichkeit mit. Das ist das Geheimnis und die Fülle der Gnade“ (Rahner 1960, 221).

² Rahner bezeichnet das übernatürliche Existential als „eine realontologische Bestimmung des Menschen selbst“ (Rahner 1959, 1301).

³ Heidegger nennt „Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*“ (Heidegger 1984, 44). Das Spezifische des ‚Daseins‘ sei dabei der offene Entwurfcharakter, denn was das Dasein „in seinem Seinkönnen *noch nicht ist, ist es existenzial*“ (ebd. 145). In diesem Sinn sei das „Entwerfen [...] die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*“ (ebd. 145).

⁴ Das Aufgegebensein darf dabei nicht im Rahmen der alten Substanzmetaphysik als substanzial vorgezeichnete ‚Entelechialität‘ (Entwicklung) verstanden werden. Es liegt formal vielmehr eine offene ‚Teleologie‘ vor. Zum Unterschied beider Begriffe Schramm 1991, 56-61.

⁵ Da nach Rahner theologisch eine Mitteilbarkeit von Gnade an jede Kreatur gedacht werden muß (Rahner 1960a, 993), wäre auch im Rahmen seiner Theologie eine kosmologische Konturierung des übernatürlichen Existentials möglich. Analogien, d.h. größere Unähnlichkeiten von Ähnlichkeiten, wären dabei selbstverständlich zu berücksichtigen.

⁶ Eine erhellende Analyse beider Begriffe aus prozeßtheologischer Sicht bietet Sander 1991; seine zentrale These: „Natur ist die Realität des Prozesses, der als Schöpfung seine jeweilige Neuheit gewinnt; Schöpfung ist das Werden, dessen Neuheit den Prozeß in der Realität charakterisiert. [...] Wird Natur im Prozeß gesehen, wird sie als Schöpfung erfaßt“ (ebd. 221). Zu den hier im Hintergrund stehenden prozeßphilosophischen Begriffen ‚Prozeß‘ und ‚Realität‘ vgl. Kap. 3, Anm. 39. Vollkommen verfehlt dagegen die Behauptung Freys: „Die Prozeßtheologie läßt *Natur und Schöpfung* ineinander aufgehen“ (Frey 1988, 53). Frey verwechselt Tatsachen- und Begriffsebene.

matisiert ‚Natur‘ als ‚Schöpfung‘; mit dem Begriff der ‚Schöpfung Gottes‘ wird so die Unabsehbarkeit der Würde aller Dinge (Geschöpfe) im Namen Gottes bestimmt: Der Glaube an den - alle Dinge zu intensivierendem Selbstsein berufenden - Gott ist der Glaube an die gesamte Natur (incl. des Menschen) als Gottes Schöpfung. Der Glaube an die Schöpfung Gottes bezieht sich dabei weder lediglich auf einen Akt am Anfang der Zeiten noch auf postulierte ‚Hinterwelten‘, sondern auf die existenziale Berufung aller Dinge durch Gott zu intensivierendem (kreativem) Selbstsein. Die Wahrnehmung aller Dinge mit den Augen dieses Glaubens ist somit eine Wahrnehmung des unabsehbaren Eigenwerts aller, insbesondere aber der geschundenen und vergewaltigten Geschöpfe der Natur.

2.1.2 Wahrnehmung der Natur als Schöpfung

Natur als Schöpfung zu erschließen, darin liegt die unableitbare Bedeutung einer Aisthetik der Natur. Diese Überlegung kann nun hilfreich sein, um der oben genannte These Transparenz zu verleihen, die Aisthetik der Natur erschließe diese mystisch und pragmatisch als Schöpfung: In der Faktizität des Naturalen wird ästhetisch ein existenzial auf schöpferische Selbsttranszendenz entworfener Sinn wahrgenommen⁷. Die Berufung der Natur zur Schöpfung wird in der mystischen Wahrnehmung erfaßt. Diesen religiös konturierten mystischen Blick zu besitzen, heißt sehen, daß es mit den natural vorgegebenen Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist, heißt nicht nur sinnhaft, sondern sinnhaft die existenziale Berufung aller Dinge zu kreativer Selbsttranszendenz wahrzunehmen. Karl Rahner hat daher eine rein *natürliche* Mystik vollkommen zurecht abgelehnt (zusammenfassend *Sanhüter* 1990, 183-185), denn Mystik erschließt nicht Natur, sondern die ‚Existenz‘ der Natur, d.h. Natur in ihrer übernatürlichen Existenzialität. In der gelingenden Wahrnehmung der Natur als Schöpfung erscheint Natur in der schöpferischen Existenz, zu der sie von Gott berufen ist. Die Abduktivität der skizzierten ästhetischen Naturmystik ist dabei über den Gedanken der existenzial konturierten Berufung zu plausibilisieren. Peirce hatte die Abduktion als kreativen Schluß von der Wirkung auf die Ursache definiert (*Peirce* 1991, 240/CP 2.636). Man kann m.E. die Berufung aller Dinge durch Gott zu intensivem Leben als existenzial signierte ‚Ursache‘ verstehen. Peirce hat sich in diesem Sinn geäußert:

⁷ Daß die mystische Wahrnehmung nicht im sinnlichen Wahrnehmen aufgeht, zeigt sich bereits am gr. *μύω*: die Augen schließen, verborgensein. „Erfahrungsgegenstand der Mystik ist

„Das Universum ist ein gewaltiges Zeichen (*representamen*), ein großes Symbol für Gottes Intentionen, indem es deren Konklusionen in lebendigen Realitäten ausarbeitet“ (ebd. 382/CP 5.119)⁸.

Das sinnhaft Wahrnehmbare (‚Natur‘) wird ein sinnhaftes Zeichen für den ursprünglich intendierten Sinn in den Dingen selber (‚Schöpfung‘). Wer die Dinge in dieser Weise wahrnimmt, sieht sie so, wie sie ursächlich von Gott ‚gemeint‘ waren, nämlich in ihrer existenzialen Berufung zu schöpferischer Selbsttranszendenz. Man sieht die Dinge gleichsam wie ein religiöser Detektiv: Man findet den seltsamen Umstand des Vorhandenseins der Dinge und bildet eine Hypothese darüber, was es mit dem Woher und Wohin dieser Dinge auf sich hat. Auf diese Weise erschließen sich in der religiösen Wahrnehmung abduktiv die Dinge als Zeichen für die existenzial verankerten Intentionen Gottes *in* ihnen. Der - die bloße Faktizität innerlich transzendierende - Existenzcharakter von Sein gewinnt Transparenz. Theologie ist als solche daher ‚Wahrnehmung‘ der Grenzen unmittelbarer (bloß rezeptiver) Wahrnehmung, sie ist kreative und begrifflich aufgearbeitete ‚Wahrnehmung‘ (Behauptung) des Nicht-Wahrnehmbaren. Die (christliche) Rede von Gott charakterisiert sich daher als ein Protest gegen jede faktizistische Instrumentalisierung des Wirklichen⁹. Gerade das nicht unmittelbar Wahrnehmbare wird in diesem ‚Gewahren‘ grundlegend und im Gottesbegriff behauptet: Unverfügbarkeit und existenzialer Eigenwert aller Wirklichkeiten. Die Welt ist ein Symbol für die existenzialen Intentionen (Berufungen) Gottes in ihr. Damit läßt sich auch der etymologisch erhebbare Sinn des Symbolbegriffs integrieren. ‚Symbol‘ (σύμβολον) kommt von *συνβάλλω* (zusammenwerfen) und steht für zwei Hälften, deren eine Zeichen für die andere ist (*Herrmann/Mayr/Emminghaus/Schauerte* 1964). Ebenso steht die sichtbare ‚Hälfte‘ eines Dings als Zeichen für die andere (existenziale) ‚Hälfte‘, die seine Würde ausmacht. Die Dinge erschließen sich in einer solchen Aisthetik nicht nur in ihrem Vorhandensein, sondern in ihrer Existenz (Berufung). Sie werden als Zei-

[...] immer in irgendeiner Form das von sich her Verborgene [...], das Geheimnis“ (*Fraling* 1989a, 343). Dieses ist im Rahmen einer modernen Theologie existenzial auszubuchstabieren.

⁸ „Für den Pragmatizismus besteht das Denken in der lebendigen Umwandlung von Symbolen durch Schlußfolgerungen; und der Bedeutungsgehalt der Symbole liegt demzufolge in konditionalen allgemeinen Entschlüssen zum Handeln [...]; und durch Handeln, mittels Denken, erwächst ihm [*Anm.: dem Menschen*] ein ästhetisches Ideal, nicht bloß zum Nutzen seines eigenen armseligen Hirns, sondern als der Anteil, den Gott ihm an seinem Werk der Schöpfung zu nehmen erlaubt“ (*Peirce* 1991, 212f, A. 20/CP 5.402, n.3).

⁹ „Der Christ und die Christin sind Menschen, die an den Himmel glauben und die Erde lieben. [...] Ihre Liebe zur Welt ist ein Glaube an Gott und ihre Liebe zu Gott ist ein Glaube an die Welt. Er ist ein Standpunkt, der die Welt verändert“ (*Klinger* 1990, 107). Widersprechen muß man daher der Behauptung Jonas‘: Für „den Christen, der das wahre Heil vom Jenseits erwartet, ist diese Welt ohnehin weitgehend des Teufels“ (*Jonas* 1992, 193). Treffend dagegen Dembowski: „Theologie spricht von Gott. [...] Sie spricht nicht vom Jenseits, allgemein, sondern vom Diesseits, konkret“ (*Dembowski* 1979, 132).

chen für die Intentionen Gottes *in* ihnen selbst (Existenz) wahrgenommen. Erst dieses schöpferische Sehen wird ihnen gerecht. So wird das Immanente in seiner existenzialen Transzendenz transparent. Die dreistellige Struktur des Wahrnehmens bei Whitehead und Peirce läßt sich in diesem Sinn - theologisch gewendet - in einer Begriffstriade Leonardo Boffs weiterführen: im Ineinander von Immanenz, Transparenz und Transzendenz¹⁰. Eine platonische Dualisierung von Immanenz und Transzendenz ist in dieser Begriffstriade überwunden: Es ist

„die Welt nicht bloß in Im-manenz und Trans-zendenz aufgeteilt. Darüber hinaus gibt es noch eine inter-mediäre Kategorie, die der Trans-parenz, die sowohl den Bereich der Im-manenz als auch den der Trans-zendenz in sich birgt“ (Boff 1975, 39).

Boff präzisiert dieses Ineinander der drei Dimensionen ästhetisch: Es handle sich um eine

„theo-logische oder religiöse *Sehweise* der Welt“ (Boff 1972, 129*).

Diese Ästhetik besitze grundlegend semiotischen Charakter:

„Die ganze Theologie der Zeichen der Zeit gründet auf dem Gedanken und auf der Erfahrung der Transparenz“ (Boff 1985, 84f).

Die semiotisch signierte Ästhetik, die Boffs kosmologisch gefaßte Theologie des Sakramentalen prägt, entspricht der triadischen Struktur des Wahrnehmens bei Whitehead und Peirce: In einem semiotischen Wahrnehmungsprozeß gewinnt das Immanente (*firstness*) Transparenz (*thirdness*) für das Transzendente, Andere (*secondness*). In einer religiösen Ästhetik der Welt wird

„diese transparent auf die Wirklichkeit Gottes, ist sie ein großes Sakrament“ (Boff 1972, 129)¹¹.

¹⁰ „Ich bin der Überzeugung, daß mein Beitrag zum Fortgang der Theologie gerade darin besteht, daß ich sehr ernsthaft und sehr konsequent unentwegt in dieser Kategorie denke und in meinen Schriften ständig damit operiere. [...] Wenn man nur in dem Kategorienpaar Immanenz - Transparenz denkt, wird man nie über die griechische Philosophie hinauskommen. Ich denke: Das, was Christentum mit der Menschwerdung Gottes meint, läßt sich alleine mit den Dimensionen Immanenz und Transzendenz nicht sachgerecht erfassen. Denn das Neue am Christentum besteht ja gerade in der Aussage, daß die Transzendenz in der Immanenz zu finden ist [...]. Gerade [...] das Miteinander, Ineinander, Durcheinander dieser beiden Wirklichkeiten: Gott und Mensch, Gnade und Welt, Heil und Geschichte - konstituiert Transparenz“ (Boff 1985, 84).

¹¹ Es gibt mehrere neuere Versuche, Schöpfung sakramental zu deuten (etwa *Greshake* 1986; 1991; *Kessler* 1991).

Zwei Aspekte seien eigens hervorgehoben:

(1) Die triadische Struktur des Wirklichen schließt einen platonischen Dualismus einer Schein- und einer Hinterwelt grundsätzlich aus. Die beiden ‚Welten‘ des Natürlichen und des Übernatürlichen sind existenzial vermittelt. Dies hat Karl Rahner mit dem Begriff des ‚übernatürlichen Existentials‘ behauptet. Auf diese Weise wird die Theologie der Anforderung gerecht, die die (Post-)Moderne an sie stellt: Die Metaphysik, die eine Basis zeitgemäßer theologischer Ethik abzugeben imstande ist - denn auf Metaphysik im weiteren Sinn kann die Theologie allgemein m.E. nicht verzichten¹² -, muß modern (oder postmodern) rekonstruiert werden. Abzulehnen ist eine platonische ‚Hinterwelts‘-Metaphysik, nicht aber eine streng existenzialontologisch konturierte Metaphysik.

(2) Die abduktive Ästhetik, die den existenzialen Zeichencharakter des Realen erschließt, gewinnt erst in pragmatischer Konsequenz Wirklichkeit¹³. Auf diese Weise erschließt sich das Ineinander von Mystik und Politik: Die Mystik gibt der Politik Sinn und die Politik der Mystik Bedeutung. Eine mystische Theologie der Politik sucht - im Namen Gottes - die Namen der Geschöpfe zu retten. Die Theologie will nicht als ‚Metaerzählung‘ (im Sinn Lyotards) die ganze Welt ‚erklären‘. Die Rede von Gott hat mystisch-pragmatischen Charakter. Eine Theologie, die die mystisch-pragmatische Ästhetik starkt macht, thematisiert die Wahrnehmung des (existenzial) göttlichen Elements in den Dingen. Wahrnehmung aber heißt nicht einfach: Faktisches entgegennehmen. Wahrnehmung heißt: handlungsleitend Zeichen lesen (abduktive Pragmatik). Eine Theologie des Ästhetischen thematisiert, wenn sie die Wahrnehmung des göttlichen Elements in den Dingen thematisiert, die Dinge mystisch und pragmatisch als Zeichen für die Intentionen Gottes *in* den Dingen selber (Existenz, Berufensein der Dinge durch Gott). Die Bewahrung der objektiven Ökologie der Natur ist daher eine Praxis des existenzialen Glaubens an Gott, der die Berufung aller Dinge zur intensivierenden Selbstrealisierung ihrer Existenz ist.

¹² Metaphysik „spukt [...] unreflektiert herum, wenn man nicht ausdrücklich Metaphysik betrieben hat“ (Rahner 1986, 57). Ähnlich bereits Peirce: „Versuche einen Mann der Wissenschaft zu finden, der den Anspruch erhebt, ohne irgendeine Metaphysik auszukommen [...], und du hast jemanden gefunden, dessen Lehrmeinungen von Grund auf durch die rohe und undurchdachte Metaphysik verdorben sind, mit der sie behaftet sind. Wir müssen philosophieren, sagte der große Naturalist Aristoteles - und wenn nur zu dem Zweck, das Philosophieren zu vermeiden“ (Peirce 1960, CP 1.129; dt.: *Apel* 1975, 31, A. 29).

¹³ In Boffs Theologie des Sakramentalen wird dieses Moment betont: „Nicht ohne Grund konnte Paulus die Warnung aussprechen: Sakrament ohne Umkehr ist Fluch [...] (vgl. 1 Kor 11,27-29). [...] Sakrament erfordert also Engagement. Übrigens bedeutete das Wort *sacramentum* für die ersten Christen, sofern sie lateinisch sprachen, genau Engagement und heilige

2.1.3 Prozeßethische Vertiefung: Schöpfungsintensität

Im Hintergrund dieser Thesen steht ein prozeßtheologisches Denkmuster. Dieses sei kurz erörtert. Die Prozeßtheologie gründet in der Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads¹⁴. Ich kann die Grundgedanken dieses Denkens hier nicht in extenso ausfalten, daher möchte ich mich im folgenden auf den Zusammenhang der Momente des Aisthetischen und des Theologischen konzentrieren. Das metaphysische Paradigma, das der organistischen Philosophie Whiteheads zugrundeliegt, ist das von ‚Prozeß‘ (Whitehead 1984, 66). Das Sein einer Wirklichkeit ergibt sich aus dem Prozeß seines Werdens als der Selbstrealisierung seiner Existenz. Whiteheads Kosmologie erklärt daher, daß die wirkliche Welt ein Prozeß ist (ebd. 64). Diese Prozesse besitzen aisthetischen Charakter: Whitehead spricht von der „Wahrnehmungsbeschaffenheit“ (ebd. 121) der prozessualen Wirklichkeiten. Die kosmologische Konturierung des Aisthetischen faßt Whitehead im Neologismus ‚prehension‘ (Erfassen). Wirklichkeit konstituiert sich prehensional, d.h. aisthetisch. Die prehensionale Aisthetik des Wirklichen bezieht sich jedoch nicht nur auf das faktisch Reale (‚physical prehensions‘), sondern auch auf das Existenziale (‚mental prehensions‘)¹⁵. In diesem Zusammenhang gewinnt Whiteheads Gottesbegriff Relevanz. Whitehead unterscheidet zwei Naturen in Gott. Diese Differenzierung besitzt analytischen Charakter; jedes verdinglichende Mißverständnis ist fernzuhalten. (a) Der Begriff ‚Gott‘ umfaßt bei Whitehead zunächst einmal

„die unbegrenzte begriffliche Realisierung des absoluten Reichtums an Potentialitäten“ (ebd. 614)

für die Selbstrealisierungsprozesse der Welt¹⁶. Diesen Pol nennt Whitehead ‚primordial nature of God‘ (‚Urnatur‘). Prozeßtheologisch läßt sich die Urnatur Gottes als Inbegriff der schöpferischen und ethisch relevanten Berufung aller Dinge durch Gott analysieren. Im Hintergrund steht sachlich ein existenzialontologisches Berufungsverständnis¹⁷. Die prehensionale Aisthetik des exi-

Verpflichtung. [...] Ritus ohne Engagement, das dieser voraussetzt, verkörpert und ausdrückt, ist Magie und Lüge vor Gott und den Menschen“ (Boff 1983, 104f).

¹⁴ Zur Prozeßphilosophie einleitend Fetz 1981; Ford 1984; zur Prozeßtheologie Cobb/Griffin 1979; Welker 1988; Schramm 1991; Sander 1991.

¹⁵ Ich muß hier stark vereinfachen. Zur genaueren Differenzierung Schramm 1991, 49–56.

¹⁶ Der Unterschied von ‚reality‘ und ‚actuality‘ ist hier zu beachten. Die nicht ganz unproblematische Kategorie der ‚eternal objects‘ möchte ich im Sinn des Prozeßtheologen Charles Hartshorne verstehen.

¹⁷ „Der Glaube an Gott ist der Glaube, daß Gott den Menschen berufen hat, er selbst zu sein vor ihm“ (Klinger 1985, 235; vgl. Fraling 1987, 114). In Whiteheads Prozeßphilosophie erscheint diese Existenzialstruktur – bei zu berücksichtigender Analogie – kosmologisch entgrenzt. Sie konkretisiert sich im Begriff des ‚initial aim‘ (Whitehead 1984, 411.446f.617), als dessen Quelle sich Gott als „Schöpfer“ (ebd. 411) charakterisiert.

stenzial Göttlichen in den Dingen begründet daher *mystisch* (und pragmatisch) einen Glauben an den Eigenwert aller Geschöpfe vor Gott.

„Im Kontext der Prozeßphilosophie wird denkbar, was der Glaube an den biblischen Schöpfergott umfaßt: den Glauben an die unabsehbare Würde aller Wirklichkeiten. Sie sind, was sie im Horizont Gottes, seiner unendlichen Möglichkeiten, seines kreativen Prozesses mit ihnen sind“ (Bucher 1989, 36f).

(b) Der andere Pol (‚consequent nature‘; ‚Folgenatur‘) der Wirklichkeit Gottes

„ist das physische Erfassen der Wirklichkeit des evolvierenden Universums durch Gott“ (Whitehead 1984, 174).

Analytisch ist die *pragmatische* Bedeutung aller Realisierungsprozesse der göttlichen Berufungen in ihrer Absolutheit benannt.

Ausgehend von diesen prozeßtheologischen Daten habe ich versucht, Konturen einer *Prozeßethik* zu erarbeiten (Schramm 1991; 1991a). Diese Prozeßethik vertritt folgende Standpunkte: (α) Menschliche Existenz besitzt Entwürfcharakter. (β) Sittliche Wahrheit stellt sich als zunächst formal konturierte und theologisch rückgebundene Projektwahrheit dar. (γ) Als ethische Kategorie des Gelingens der Selbstrealisierung menschlicher Existenz wird der Begriff der ‚Intensivierung‘ benannt.

„Intensität ergibt sich aus der geordneten Komplexität der Kontraste“ (Whitehead 1984, 195f).

Die Existenzkategorie der ‚Kontraste‘ (ebd. 64) faßt die komplexe Pluralität individueller Wirklichkeiten in der Einheit gesellschaftlicher Relationen. Eine Steigerung der Intensität ergibt sich dann, wenn die Vielheit von Bestandteilen kontrastiv in die Konstitution neuer Wirklichkeiten eingehen kann und nicht als unvereinbar abgewiesen wird (ebd. 167). Infolge relationaler Verflechtungen entsteht eine Vernetzungsgestalt, die Whitehead als intensivierte Harmonie von Kontrasten (ebd. 212) bezeichnet. Diese Harmonie kontrastiver Pluralität ist nicht im Sinn eines Harmonismus zu verstehen, denn die von Kontrastivität beruht gerade auf den pluralen Unterschieden in den Elementen der komplexen Daten (ebd. 605). Die relative Vernetzung einer Vielheit von Pluralitäten erzeugt intensivierende Kontrastivität. Der Begriff der Intensivierung verweist so auf den integral sozialen Bezug menschlicher Selbstverwirklichung. (δ) Intensivierung der Lebensbeziehungen charakterisiert sich als eine schöpferische Aufgabe.

Die ökologische Gestaltung der Natur hat daher insgesamt den konkreten Charakter einer geistlichen Herausforderung (Sander 1991, 5.225.391f). *Kreative* Abduktivität charakterisiert die Naturaisthetik dabei jedoch noch

nicht so sehr dann, wenn nur behauptet wird, alle Dinge hätten einen Eigenwert (Würde), sondern erst dann, wenn man die Dinge so in ihrer Vernetzung (Retinität) wahrzunehmen fähig ist, daß man sagen kann, wie diese Werte schöpferisch in Kontraste transformiert werden können. Erst hierin bewährt sich der Glaube an den Schöpfergott, der *alle* Dinge zur schöpferischen Realisierung ihrer Existenz ruft. Natürlich lassen sich diesbezüglich in einer postparadiesischen Welt objektive Widerstreite nicht vermeiden. Naiv romantisierende Harmonievorstellungen verfehlen die harte Realität. Daher stellt der heuristische Glaube an das Schöpferische eine prinzipiell bleibende Herausforderung dar. Dieser Glaube der mystischen Naturaisthetik, die als Ästhetik den Charakter abduktiver *Pragmatik* besitzt, ist aber nur dann wirklich, wenn er seinen pragmatisch konsequenten Implikationen gerecht wird. Der Glaube einer mystischen Naturaisthetik an die Schöpfung besitzt angesichts der progressiven Zerstörung der Natur somit nicht nur spirituellen Sinn, sondern auch ökologische Bedeutung¹⁸.

Ob eine postmoderne Ästhetik des ‚Erhabenen‘ dies leisten kann, erscheint mir zumindest zweifelhaft. In seiner klassischen Spielart - bei Kant - verbindet sich das Erhabene mit Herrschaft, wie bereits Adorno kritisch konstatierte:

„Erhaben sollte die Größe des Menschen als eines Geistigen und Naturbezwingenden sein“ (Adorno 1970, 295).

Das überkommene Erhabene ist daher abzulehnen. In seiner postmodernen Variante nun - bei Lyotard - wird zwar das Ineinander von Erhabenem und Herrschaft aufgebrochen - insofern fällt ein Bedenken gegen das klassische Erhabene weg -, aber es wird geleugnet, daß das Undarstellbare die Empirie selbst charakterisiere (Welsch 1990, 148). Der Existenzcharakter des Empirischen wird m.E. nicht ‚gesehen‘. Gerade dies aber leistet ein Gottesbegriff, der in Gott die innere, nicht unmittelbar wahrnehmbare Wahrheit der Dinge selbst ‚wahrnimmt‘, das Undarstellbare/Unverfügbare also gerade als das die Empirie *existenzial* Charakterisierende faßt.

2.1.4 Naturaisthetik

Der Wert der Entwürfe einer Ästhetik der Natur bestimmt sich von ihrer pragmatischen Bedeutung her; sie sind auf ihre ästhetische Ökologierelevanz hin zu überprüfen. Naturaisthetiken wurden von Böhme (1989) und Seel (1991)

¹⁸ Zum Unterschied von Sinn und Bedeutung Frege 1986, 40-65.

vorgelegt. Beide Entwürfe kranken m.E. jedoch an der Tatsache, daß sie nicht die Zerstörung der Natur selbst zum Ausgangspunkt machen. Eine solche Opferperspektive ist aber notwendig, um der Gefahr eines anthropozentrischen Ästhetizismus zu entgehen.

(1) *Genot Böhme* geht bemerkenswerterweise entgegen dem bisherigen mainstream ästhetischer Philosophie, welche Ästhetik als Kunsttheorie faßt, von der *αἰσθησις* aus, setzt mithin die Ästhetik als ‚Wahrnehmungstheorie‘ in uneingeschränktem Sinne (Böhme 1989, 11.58) an. Die auch von der Gestaltpsychologie erkannte Verbundenheit von Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung erschließe eine ‚Ästhetik des Ephemeren‘, eine Ästhetik des Vorübergehenden, Flüchtigen, aber in seiner Vergänglichkeit gerade Gegenwärtigen (ebd. 166-189)¹⁹. Im Gegensatz zum gewöhnlichen, aktiven und darin vergegenständlichenden Blick besteht nach Böhme die Wahrnehmung des Ephemeren in einem Loslassen, einem Zurücknehmen des Zugriffs auf die Dinge, in einem Auf-sich-Zukommenlassen (ebd. 184-186), in einer Wahrnehmungsweise also, die, da mit ihr der instrumentelle Zugriff auf die Dinge der Natur gesprengt erscheine, auch für eine Ästhetik der Natur von Bedeutung sein könne.

Böhmes Naturaisthetik ist in zweierlei Hinsicht zu kritisieren: Zum einen ist Wahrnehmung niemals nur ein passives Entgegennehmen²⁰, zum anderen - und hier liegt m.E. das eigentliche Defizit - setzt Böhme die Naturwahrnehmung nicht als Wahrnehmung der zunehmend zerstörten Natur an²¹. Böhme entwirft seine Naturaisthetik anthropozentrisch nur über den ‚Leib‘, also über „die Natur, die der Mensch selbst ist“ (ebd. 33), nicht aber über die Natur prinzipiell. Natur erschließt sich ihm daher zwar als Bezogenheit von Mensch und Natur im Menschen, nicht aber in ihrer Andersheit, ihrem Eigenwert und ihrer Eigenständigkeit. So gelangt er zum Programm einer „Humanisierung der Natur“ (ebd. 35)²². Exemplarischen Charakter für diese von Böhme als

¹⁹ Böhmes skizzierte Ästhetik des Ephemeren hätte, da das Ephemere gewöhnlich eben nicht wahrgenommen wird, „deshalb eine Lehre von Wahrnehmen und Nichtwahrnehmen zu sein, sie hätte eine Veränderung des Blicks zum Thema und das, was dem Menschen dabei geschieht“ (Böhme 1989, 180).

²⁰ Böhme charakterisiert die Wahrnehmung des Ephemeren als ein den Dingen gegenüber eher passives ‚Nichtstun‘ (Böhme 1989, 184), als Versuch, „sich möglichst von aktiver Wahrnehmung zu enthalten“ (ebd. 184), um das Entgegenkommen der Dinge zu ermöglichen. Obgleich auch diese Dimension des Wahrnehmens ihre Berechtigung hat, kann m.E. gerade eine Wahrnehmung der Dinge in ihrer je eigenen Existenz niemals ein bloßes Entgegennehmen des Faktischen sein. Vielmehr besteht solcherlei Wahrnehmung in der aktiven Arbeit, die Dinge als Zeichen für die in den Dingen selber liegenden ‚Intentionen Gottes‘ (‚Berufung‘) zu lesen (‚symbolic reference‘, ‚thirdness‘).

²¹ Zwar sieht er die gegenwärtige ‚Aktualität‘ der Naturaisthetik im „Leiden an der Natur, insofern nämlich der Mensch beginnt, das, was er der Natur antat, am eigenen Leibe zu spüren“ (Böhme 1989, 24), doch wird dieser Grund für die allgemeine Aktualität von Naturaisthetik *konzeptionell* nicht eingeholt.

²² Mit ‚Natur‘ faßt Böhme folgerichtig nur „ökologische Gefüge, d.h. [...] sozial definierte und -konstituierte Naturstücke des Mesokosmos“ (Böhme 1989, 51). Der Begriff des ‚ökologi-

Grundmodell der Orientierung eingeführte ‚Natur‘ im Sinn eines humanisierten ‚ökologischen Gefüges‘ besitzt der Park, insbesondere der ‚englische Garten‘. Nun wird zwar im ‚englischen Garten‘ (Landschaftsgärtnerei) - anders als im französischen Typ - nicht die möglichst vollständige Unterwerfung der Natur unter bezwingende Formprinzipien der Geometrie, sondern das Wachsen der Natur selbst angestrebt (ebd. 82), doch geht es hier wie dort

„nicht um die Natur da draußen, sondern um angeeignete und unter soziale Gesichtspunkte subsumierte Natur, um Natur als ein soziales Produkt“ (ebd. 74).

Es wird offenbarend deutlich, daß Böhme nicht die zerstörte Natur, die Natur als Opfer menschlicher Instrumentalisierung als Perspektive seiner ‚ökologischen Naturästhetik‘ wählt. Bezugspunkt einer ökologischen Naturästhetik ist aber m.E. nicht das anthropozentrische Ideal einer Natur als eines durch den Menschen schöpferisch gestalteten Gartens, sondern die reale Natur selbst²³. Daher trifft Böhmies Feststellung, eine ökologische Naturästhetik existiere bisher nicht (ebd. 92), letztlich auch ihn selbst.

(2) Da sich, so *Martin Seel*, die Naturästhetik bislang nicht von der Metaphysik der ‚Repräsentanz‘ habe befreien können, gebe es bis heute keine *moderne* Ästhetik der Natur (*Seel* 1991, 15f). Seels hochkarätige Ausführungen zielen daher auf den Entwurf einer postmetaphysisch anthropozentrischen Naturästhetik:

„Die Ästhetik der Natur braucht keine Metaphysik, sowenig wie die Ethik des guten Lebens, zu der sie gehört“ (ebd. 366), denn nur „eine ‚profane‘ und ‚anthropozentrische‘ Auffassung [...] ist geeignet, die ästhetische Attraktion der Natur für den Menschen begreiflich zu machen“ (ebd. 365).

schen Gefüges‘ ersetzt hier den Begriff des ‚Ökosystems‘: „Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß ein ökologisches Gefüge sozial und nicht natural definiert wird“ (ebd. 54, A. 5). Selbstverständlich ist uns das Andere der Natur nicht objektivistisch, sondern nur in der Vermittlung der eigenen Perspektive ‚gegeben‘ (Wahrnehmung als abduktiver Schluß), Natur daher bereits erkenntnistheoretisch durchaus auch (in Böhmies Terminologie) ‚sozial‘ definiert, dennoch bleibt m.E. die Leugnung der Eigenwertigkeit, also (in Böhmies Sprachgebrauch) des ‚Naturalen‘ der Natur eine unzulässige Reduktion der Verhältnisse.

²³ Zwar macht es Böhme zur Idee seines (englischen) Gartens, „daß die Natur dort Natur sein kann; aber natürlich gehört es zur Idee der humanisierten Natur, daß die Natur nurmehr in bestimmten Formen Natur sein darf: gemäß den Lebensbedürfnissen des Menschen schön- und-gut soll sie sein, nicht häßlich, nicht erhaben - oder erhaben höchstens als Vorschein einer neuen Übereinstimmung mit ihr. [...] Würde die Natur vollends zum Garten, sie wäre es nicht mehr. [...] Man kann nicht einerseits die Anerkennung des Fremden der Natur und andererseits eine totale Ästhetik des Gartens predigen“ (*Seel* 1991, 130f). Präzise Seels - auch theologisch lesbarer - Satz: „Daß die schöne Einrichtung der Natur unter menschlich zarter Hegung im ganzen gelingen könnte, da seien Eis und Stein und Meer und Wüste - *da sei der Himmel vor*“ (ebd. 217*).

Entsprechend den drei von ihm unterschiedenen fundamentalen Wahrnehmungsmodi (Kontemplation, Korrespondenz, Imagination), die sachlich auf eine etwas verworrene Weise an die drei Fundamentalkategorien Peirces erinnern, differenziert er drei Weisen der Metaphysik der Naturwahrnehmung (‚Metaphysik der Kontemplation‘: ebd. 70-83; ‚Metaphysik der Korrespondenz‘: ebd. 117-132; ‚Metaphysik der Imagination‘: ebd. 173-181). Sie kommen jedoch in der prämodernen Figur ‚platonischer‘ Repräsentanz überein: Natur als Zeichen metaphysischer Referenten²⁴. Aus Seels einseitig prämodern kon-

²⁴ (a) Während Seel die ästhetische Kontemplation als „interesselose sinnliche Wahrnehmung der Welt“ (*Seel* 1991, 62) charakterisiert, bezeichnet er „Auffassung der unauf löslichen Einheit theoretischer und ästhetischer Kontemplation“ (ebd. 73) als *Metaphysik der Kontemplation*. Die ästhetische Kontemplation sei „eine ganz profane Angelegenheit“ (ebd. 70), das Ziel der theoretischen Kontemplation dagegen „Erkenntnis: der Ideen, der Allmacht Gottes, des Wesens der Dinge, des Seins im Ganzen“ (ebd. 70). Zur theoretischen Kontemplation gesellen sich „mystische Aspekte [...]“, wenn das Ganze des Seins oder der Schöpfung nicht nur andächtig verstanden, sondern (zudem) als Einssein mit Gott oder dem Ganzen ekstatisch erlebt wird. Unter religiöser Kontemplation verstehe ich eines von beiden oder beides zugleich“ (ebd. 73, A. 49). Die andächtige Erkenntnis eines tieferen substanziellen Wesens der Dinge sei das metaphysische Ziel theoretischer Kontemplation. (b) In der existenziellen ästhetischen Naturerfahrung der Korrespondenz korrespondierten „die Gestaltungen der Natur [...] der Gestaltung des menschlichen Lebens“ (ebd. 118). Das Modell ästhetischer Korrespondenz begreife „die schöne Natur als Ort anschaulichen Gelingens menschlicher Praxis“ (ebd. 18) und die häßliche Natur als „anschauliche Inkongruenz zwischen Welt und menschlichem Leben“ (ebd. 95), während in der erhabenen Korrespondenz „gerade die Nicht-Übereinstimmung des Menschen mit der anschaulichen Natur zum Grund ihrer ästhetischen Bejahung“ (ebd. 108) werde: „Erhabene Korrespondenz ist ungeheure Schönheit der Natur“ (ebd. 109). Dagegen laute die Grundannahme einer *Metaphysik der Korrespondenz*, „daß die Natur selbst, als ein sinn- und zeichenhafter Korrespondenzzusammenhang aufzufassen sei, also einen inneren, einen absoluten Sinn besitze. [...] Naturkorrespondenz wäre demnach sinnlicher Kontakt zu zeitlosem Sinn“ (ebd. 120). Ein semiotisches, auf eine irreversible, sinnhafte und übersinnliche Ordnung/Wirklichkeit verweisendes Sein der Natur werde angenommen. (c) „Die imaginative Naturwahrnehmung ist eine genuine Form der Wahrnehmung ästhetischer Kunst“ (ebd. 169). Hierbei stütze sich „die projektive Imagination der Natur [...] auf die konstruktive Imagination der Kunst“ (ebd. 145). Natur könne wahrgenommen werden, als wäre sie Kunst (ebd. 135.137.170). Die Herkunft dieser Dimension ästhetischer Naturwahrnehmung liege in der antiken Vorstellung einer „poietischen Natur [...]“. Natur stehe im Zeichen der Kunst ihres eigenen Schaffens oder der göttlichen Schöpfung. Sobald die Kunst des Menschen in diese Relation eintritt, beginnt der Nimbus der Vorbildlichkeit der Natur zu schwanken“ (ebd. 18f). Der Vorbildcharakter des Schöpferischen der Natur für das imaginativ Konstruktive der Kunst kehre sich um. Seel hält beide Hierarchien aufgrund der „Differenz von Natur und menschlicher Leistung“ (ebd. 14) für verfehlt: Weder sei die Natur Vorbild in dem Sinn, daß ihr eine eigene expressive ‚Sprache‘, eine dunkle, durch menschliche Kunstwerke (künstlerische Imagination) zu entscheidende Bildmächtigkeit zukäme (ebd. 136.158.178), noch sei die (schöne) ‚Natur‘ lediglich Nachbild, bloßes Konstrukt des schöpferischen menschlichen Geistes (ebd. 14), da ihr nicht jeder imaginativer Eigenwert abgesprochen werden könne (ebd. 173). Seel muß seine ‚profane‘ Deutung gegen beide ‚metaphysisch‘ konfigurierten Gegenpositionen absetzen, gegen die spekulative Überhöhung wie gegen die trivialisierende Herabsetzung des Schöpferisch-Imaginativen der Natur (ebd. 173). Die spekulativ überhöhende *Metaphysik der naturalen Imagination* (Natur als Vor-, Kunst als Nachbild) sehe „in der Natur eine eigene, ihr nicht vom Menschen geliehene Kunst der Imagination am Werke“ (ebd. 178) - Natur als externe Schöpfung. In der defätistischen Gegenposition einer *Metaphysik der Kunst* (Kunst als Vor-, Natur als Nachbild) werde - in inversem Platonismus - die Kunst auf Kosten der ästhetischen Natur heiliggesprochen (ebd. 179). Auch Adornos Ästhetik verkörpert nach Seel eine ‚metaphysische

turiertem Begriff des Metaphysischen, den er als Behauptung einer dualistisch geschiedenen ‚Hinterwelt‘ darstellt, ergibt sich zwingend der Standpunkt der Anthropozentrik:

Seels „Ästhetik der Natur handelt vom Grund unseres Gefallens an der Natur. [...] Sie erläutert den ästhetischen Wert der Natur für den Menschen“ (ebd. 9).

Eine platonische Metaphysik hat sich tatsächlich mit der Moderne erledigt. Ein naiver Rückfall in prämoderne Weltansichten ist auch nach meiner Meinung nicht mehr möglich. Mein Einwand gegen Seels Metaphysikbegriff besteht jedoch darin, daß er ihm fälschlich die Identifikation des Faktischen mit dem Existenzialen unterstellt: Die Grauenhaftigkeit einer von Flaubert geschilderten Leprastation ist ihm

„eine bewußte Provokation aller Metaphysik der ästhetischen Natur: Nur die profane Anschauung kann es da beim Vorgang der Natur aushalten, ästhetisch aushalten, wo keiner mehr weismachen kann, da rede ihr innerer Sinn“ (ebd. 210). Es gehe somit nur noch um „eine Wahrnehmung, die an ihren inneren Sinn nicht länger glaubt“ (ebd. 9; vgl. 314).

In der Tat liegt der ‚innere Sinn‘ der Natur weder in einer ‚Hinterwelt‘ noch einfachhin faktisch vor, denn er erschließt sich m.E. naturaästhetisch in *existenzialer* Konturierung. Der Unterschied zwischen Natur und Schöpfung steht im Hintergrund. Ein verdinglichter - hinterweltlerisch oder faktizistisch signierter - „Glaube an die Sinneinheit der ganzen Natur“ (ebd. 227) wird auch von mir abgelehnt, nicht aber ein Glaube an die unabsehbare, obgleich Widerstreitsmomente implizierende ‚Existenz‘ (Würde) der Geschöpfe. Da Seel aber über diesen Begriff des Metaphysischen nicht verfügt, kann seine Naturaästhetik nur anthropozentrischen Zuschnitts sein. Seine Anthropozentrik prägt folgerichtig auch die *ethische* Bedeutsamkeit des Naturaästhetischen: Seel versteht seine Ästhetik der Natur als Bestandteil einer ‚ethischen Theorie der (problematischen) Natur‘ (ebd. 10.31)²⁵. Doch Seels Ethik der Natur ist nicht der Natur, sondern dem Menschen verpflichtet: Der gebotene ‚Re-

Kunstreligion‘. Allerdings, so muß auch Seel zugeben (ebd. 180f), besitzt die Kunst hier nur dann rettende Funktion, wenn sie nicht der eigenen Hybris (Vorbildcharakter) verfällt, sondern verzweifelt das vor aller Kunst bestehende, aber von der Natur aufgrund ihrer Entzauberung nicht mehr auszusprechende ‚Buch der Natur‘ (Adorno 1970, 105) artikuliert.

²⁵ Gegenstand einer Ästhetik der Natur sei das, was er ‚problematische Natur‘ nennt, im Gegensatz zur ‚kanonischen Natur‘: „‚Kanonisch‘ nenne ich diejenige Gegebenheit der Natur, um deren Beobachtung Beschreibung es den Naturwissenschaften geht. ‚Problematisch‘ nenne ich diejenige Gegebenheit der Natur, in der sie aus der Perspektive des Handelnden als Bestandteil ihrer geschichtlichen Lebenswirklichkeit erscheint“ (Seel 1991, 25). Naturaästhetik bestehe also in ethisch relevanten Weisen der ästhetischen Wahrnehmung problematischer Natur: „Ästhetisch ist eine Wahrnehmung, die sich in vollzugsorientierter Aufmerksamkeit an die sinnliche und/oder sinnhafte Präsenz und Prägnanz ihrer Gegenstände hält“ (ebd. 35).

spekt vor der Natur‘ erweise sich als Respekt vor einer unersetzlichen Lebensmöglichkeit des Menschen selbst (ebd. 288). Diese Anthropozentrik erweist auch sein Begriff des ‚Ökologischen‘: Er habe

„eine prägnante Bedeutung nur, wenn er in einem relativ engen Sinn verstanden wird. Ökologische Probleme in diesem engeren Sinn sind solche der Zutraglichkeit der natürlichen Umwelt für das Leben der Menschen, und zwar der Zutraglichkeit in einem physiologischen Verständnis“ (ebd. 29f; vgl. 343).

Das Entscheidende bei der Vernichtung der Natur sei nicht die Zerstörung der *Natur*, sondern die

„Zerstörung eines ausgezeichneten und unersetzlichen Bereichs der menschlichen Welt. [...] Für die Erhaltung der Artenvielfalt z.B. sprechen vor allem ökologische, ästhetische und theoretische Gründe, die sämtlich auf dem reflektierten Eigeninteresse des Menschen beruhen“ (ebd. 343f).

Dabei setzt Seel seinen Anthropozentrismus - anders etwa als Kant, der Tierquälerei deshalb ablehnte, weil es zwar keine Pflichten ‚gegenüber‘ der Natur gebe, wohl aber Pflichten ‚in Ansehung‘ der Natur zur Erhaltung der eigenen Moralität (Kant 1968, 577ff)²⁶ - *intersubjektiv* an: Es handle sich *nicht* um

„Verpflichtungen des Menschen gegenüber sich selbst (zur Erhaltung seiner Moralfähigkeit), es sind Verpflichtungen gegenüber der naturgebundenen Lebensmöglichkeit der anderen Menschen“ (ebd. 345f).

Normen des Naturschutzes geraten daher zu einem

„Teil der Anerkennung des Rechts auf Autonomie jedes Menschen. Sein Recht auf Selbstentfaltung ist unter anderem ein Recht auf freie Natur. Nicht die Natur hat ein Recht gegenüber dem Menschen, der Mensch hat ein Recht auf Natur - gegenüber dem Menschen“ (ebd. 346).

(3) Die Naturaästhetik, wie ich sie hier - ästhetisch - konzipiert habe, erschließt dagegen die Natur *selber existenzial* als *Schöpfung*. Natur als ‚Schöpfung‘ läßt sich dabei (im engeren Sinn) theologisch, aber auch philosophisch (ethisch) verstehen. Hubert Markl hat dies treffend formuliert:

„Zwar kennen wir die Belastungsgrenzen und Stabilitätsbedingungen der mei-

²⁶ Kritisch hierzu auch Habermas: „Wir können uns die Sache [...] nicht mit Kant so zu rechtlegen, daß wir zwar Pflichten in bezug auf, aber nicht *gegenüber* Tieren haben. Die Tiere treten uns als versehrbare Kreaturen entgegen, die wir in ihrer physischen Integrität *um ihrer selbst willen* schonen müssen“ (Habermas 1991a, 220). Ähnlich Ricken 1987, 4).

sten natürlichen Lebensräume nicht, aber es wäre doch katastrophal, diese dadurch kennenlernen zu wollen, daß wir sie zunächst einmal ohne Rücksicht auf Verluste überschreiten, indem wir zunächst zerstören, um festzustellen, was wir erhalten sollen. Es geht also nicht darum, ob wir das Birkhuhn oder den Schwarzspecht wirklich so dringend brauchen, den Feuersalamander oder die Zauneidechse, den Segelfalter, den Bärlapp oder das Knabenkraut. Natürlich sind all diese Arten jeweils ein unwiderbringlicher *Wert für sich*, [...] ein *Wert an lebendiger Schöpfung*, den der Mensch nie wiederherstellen kann und den zu zerstören er sich deshalb auch nicht anmaßen sollte. Gewiß ist diese Artenfülle auch der Mutterboden, aus dem auch unsere Art entsprang. Welch Frevel also, diese Zeugnisse einer grandiosen biologischen Geschichte zu vernichten! Wie können wir zur Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben erziehen, wenn wir ganz ohne *Ehrfurcht vor dem Lebensgrund* handeln, aus dem es herstammt?“ (Markl 1989, 36*).

Die ökologische Relevanz einer Wahrnehmung der Natur als lebendiger Schöpfung gewinnt hier Transparenz. Eine *Theologie* der Schöpfung behauptet darüber hinaus die *existenziale Ab-solutheit* des schöpferischen Charakters der Wirklichkeit. Mit den Augen des Glaubens wird die Aisthetik (Wahrnehmung) der Natur zu einer Wahrnehmung des unabsehbaren Eigenwerts aller Geschöpfe der Natur im Prozeß der Selbstrealisierung ihrer Existenz. *Kreative* Abduktivität charakterisiert die Naturaisthetik dann, wenn man die Dinge so in ihrer Vernetzung wahrzunehmen fähig ist, daß sich pragmatisch Wege erschließen, diese Werte - so weit als möglich, denn Momente objektiven Widerstreits sind in einer endlichen Welt jenseits von Eden unvermeidlich - schöpferisch in Kontraste zu transformieren. Nicht der Begriff der Natur, sondern der - darauf aufbauende, ihn aber kreativ perspektivierende - Begriff der *Schöpfung* ist daher der Grundbegriff einer theologischen Ethik in der (Post-)Moderne.

2.1.5 Naturrecht und schöpferische Moral. Rekonstruktionen zum Entwurf einer modernen Ethik

Die Formulierung ‚Naturrecht und schöpferische Moral‘ markiert meine Überzeugung, daß trotz *philosophischer* Probleme des traditionellen ‚Natur‘-Rechts ein vollständiger *moraltheoretischer* Paradigmenwechsel (Kuhn 1976)²⁷ nicht

²⁷ Paradigmenwechsel besitzen revolutionären Charakter. Nicht (nur) die Deutung der Welt, sondern die ‚Welt‘ selbst ändert sich, so daß wir es „nach einer Revolution mit einer anderen Welt zu tun haben“ (ebd. 123). Ein Paradigmenwechsel ist daher - wie Lakatos über Kuhns Theorie gesagt hat - „eine Art religiösen Wandels“ (Lakatos 1974, 91). Eine naive Rückkehr zum alten Paradigma ist nicht mehr möglich.

angezeigt ist. Betroffen ist zunächst die schillernde Kategorie des ‚Naturrechts‘, welche das klassische Begründungsmuster der katholischen Ethik, insbesondere der Soziallehre konstituiert²⁸. Ich möchte im folgenden keinen künstlichen Gegensatz konstruieren, sondern diesen durch eine moderne Rekonstruktion der *Funktionen* des traditionellen Naturrechts zu einer abduktiv schöpferischen Moral zu überwinden versuchen. Zwar ist mit dem vor allem durch die moderne Philosophie herbeigeführten Ende des Paradigmas der ‚Substanz‘ m.E. auch der engere philosophische Begriff einer substanzialistisch gedachten ‚Natur‘ als ontologisches Basiskonzept unbrauchbar geworden, doch haben damit keineswegs die Funktionen des ‚Naturrechts‘ in der Vielschichtigkeit des Begriffs überhaupt ihre plausibilisierende Kraft verloren. Es muß hier m.E. differenziert werden: Das metaphysische Paradigma einer (nur) substanzial geschlossenen ‚Natur‘ kann - modern - nicht mehr überzeugen; dies bleibt auch ein Defizit des streng traditionellen Naturrechts im Sinn eines philosophisch substanzialistischen Metaphysizismus. Dennoch aber stellen einige Funktionen des Naturrechts eine auch in der Moderne unverzichtbare Größe dar. Die Erhaltung der gesellschaftspolitischen Relevanz verschiedener Funktionen des Naturrechts setzt jedoch dessen *moderne Rekonstruktion* voraus: Den traditionellen ‚Natur‘-rechtskonzeptionen geht aufgrund ihrer substanzphilosophischen Einbindung ein in der Moderne entscheidendes Moment ab: die Dimension des Kreativen. Daher lautet mein erweiternder Vorschlag: Nicht die Kategorie der *Natur*, sondern die Kategorie des *Schöpferischen von Natur* ist als Grundlagenbegriff einer modernen (Sozial-)Ethik in Anschlag zu bringen. Der Begriff einer ‚schöpferischen Moral‘ ist dabei nicht als Gegensatz, sondern als modern rekonstruierte Einlösung der Funktionen des klassischen Naturrechts zu plausibilisieren.

(1) Das klassische Begründungsmuster der katholischen Morallehre ist das sog. ‚Naturrecht‘ - eine philosophische Kategorie, die in der traditionellen Substanzmetaphysik ihren systematischen Ort besitzt und die wie das Substanzdenken die gesamte Tradition des abendländischen Denkens durchzieht. Die Begriffe des ‚ewigen Gesetzes‘ (‚lex aeterna‘) - der als göttliche Vernunft bestehenden letzten Ordnung aller Dinge²⁹ -, des ‚Naturgesetzes‘ (‚lex naturalis‘) - des von der praktischen Vernunft des Menschen partizipierten und konstituierten Gesetzes moralischen Handelns³⁰ -, und schließlich des ‚Natur-

²⁸ Zum ‚Naturrecht‘ allgemein vgl. etwa Wolf/Brandt/Specht/Hügli/Ruzicka/Kühl 1984; Höffe/Demmer/Hollerbach 1987; zur ethischen Problematik des Naturrechts Böckle/Böcklerförde 1973; Heimbach-Steins 1990; Fraling 1990.

²⁹ „Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans“ (Augustinus, C. Faust. XXII, 27). „Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum“ (Thomas von Aquin, S.Th. I-II 93, 2).

³⁰ Die lex naturalis konstituiert sich als „Sache der Vernunft (aliquid rationis)“ (Thomas S.Th. I-II, 90, 1**). Thomas definiert sie weiter als „participatio legis aeternae in rationali creatura, qua discernimus, quid sit bonum et quid malum“ (ebd. 91, 2). Das Naturgesetz ist

rechts' (ius naturale), das sich auf das Gerechte in der zwischenmenschlichen (sozialen) Ordnung bezieht (Böckle 1962, 825)³¹, konstituieren eine lo-

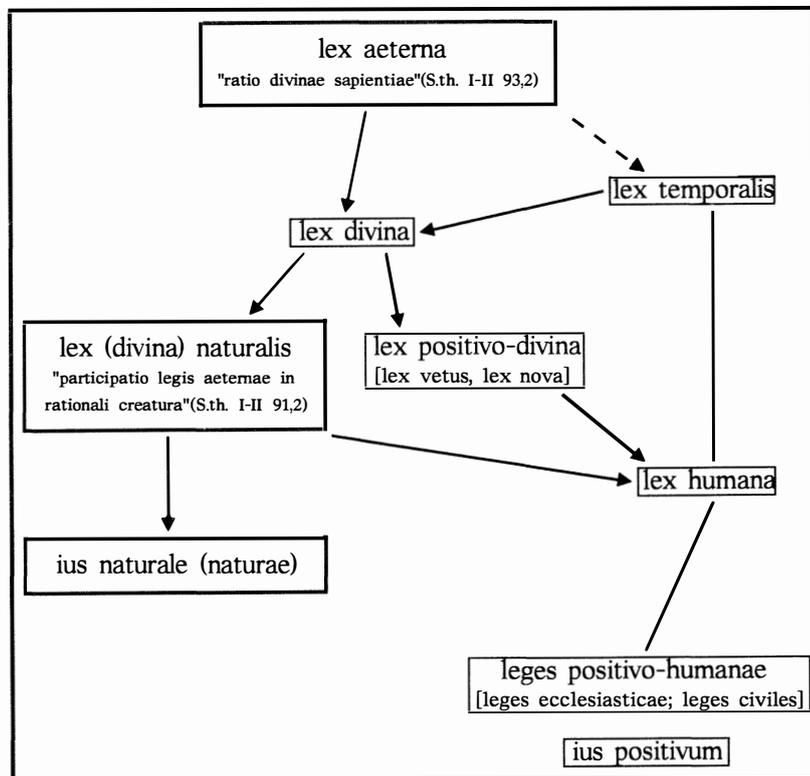


Abb. 3: Traditionelles Naturrecht

gisch durchkonstruierte, einheitliche Ordnung der Welt (Abb. 3). Dabei beruht das ‚klassische‘ Naturrecht³² auf der traditionellen Metaphysik der Substanz,

also, wie Rhonheimer hervorhebt, zum einen konstitutiv „das Gesetz der praktischen Vernunft“ (Rhonheimer 1987, 19; vgl. 26.32; DS 3247), aber nur insofern, als in der Konstitution durch die menschliche Vernunft die ‚lex aeterna‘ partizipiert werde (ebd. 33). In der Konstitution durch die menschliche Vernunft „wird uns das Ewige Gesetz transparent“ (ebd. 73). Aufgrund der Seinsteilhabe finde der Mensch im Naturgesetz „nicht eine ihm ‚gegenüberstehende‘ Naturordnung [...], sondern er erkennt vielmehr im Naturgesetz *sich selbst* wieder“ (ebd. 141).

³¹ Vgl. auch Mausbach/Ermecke 1961, 412; Klüber 1971, 17.19f; Nell-Breuning 1985, 350; Rhonheimer 1987, 400. Zu den üblichen Differenzierungen zwischen ‚prinzipiellem‘ (absolutem, abstraktem, unwandelbarem) und ‚angewandtem‘ (relativem, konkretem, wandelbarem) sowie zwischen ‚primärem‘ und ‚sekundärem‘ Naturrecht vgl. Mausbach/Ermecke 1961, 413; Höffner 1968, 54; Klüber 1971, 24f; Rhonheimer 1987, 225f.

³² Der Terminus ‚Naturrecht‘ wird selbstverständlich nicht nur von dem traditionellen und substanzmetaphysisch fundierten Ansatz verwendet, es gibt daneben auch ein ‚modernes‘ (so die Etikettierung bei Kissling 1993, 27-35) Naturrecht im Sinn eines autonomen Vernunftrechts, das sich mit Namen wie Hobbes oder Wolff verbindet.

die zwischen gleichbleibendem Grundbestand (ὑποκείμενον, substantia, οὐσία) und wechselnden, zufälligen Bestimmungen (συμβεβηκότα; accidentia) unterschied, wobei sie die Subjekt-Prädikat-Struktur (ὑποκείμενον, κατηγορούμενον) des Aussagesatzes zugrundelegte³³. Das ‚traditionelle‘ Naturrecht legt diesen Begriff eines substanzialen und entelechial aufgegebenen ‚Wesens‘ (Natur) aufbaut: Das Naturrecht ist „Wesensrecht“ (Höffner 1963, 52), wobei sich der

„Begriff der Natur [...] mit dem der Wesenheit im Sinne der aristotelisch-scholastischen Philosophie (ousia, morphe, essentia, forma)“ (Klüber 1971, 20)

deckt³⁴. Es handelt sich um

„eine mit abstrakten ‚Wesenheiten‘, wie ‚Natur des Menschen an sich‘, arbeitende Metaphysik“ (Gundlach 1964 I, 29)³⁵.

So geht die klassische Naturrechtslehre davon aus, daß es ein unveränderliches, die geschichtlichen Wandlungen überdauerndes ‚Wesen‘ des Menschen gebe, welches mit Hilfe der natürlichen Vernunft erkennbar sei (Klüber 1971, 26)³⁶.

Hinsichtlich der oben erwähnten modernen Rekonstruktion des ‚traditionellen‘ Naturrechts im Konzept einer abduktiv schöpferischen Moral sind drei Aspekte hervorzuheben:

³³ Aristoteles (Kategorien V, 2 a 11-14) unterscheidet dabei das, wovon Aussagen gemacht werden, also das allen Aussagen zugrunde Liegende, was aber selber nicht mehr aussagbar ist (Subjekt; substantia = οὐσία), von dem, was von Subjekten ausgesagt wird, was aber mit diesen nicht notwendig oder wesentlich verbunden ist (Prädikat; Akzidens = συμβεβηκός). Die *Aussageweise* (z.B. ‚Dieser Stein ist grau‘) wird von Aristoteles als Ausdruck der grundlegenden *Seinsweise* alles Seienden erachtet.

³⁴ Auch Rauscher geht es noch in jüngster Zeit um die Frage nach dem „Begriff ‚Wesen‘“ (Rauscher 1991, 39), um die Frage „nach verlässlichen Maßstäben, die Orientierung im Fluß des geschichtlichen Geschehens ermöglichen“ (ebd. 39). Er plädiert eindeutig dafür, das Naturrecht niemals fallen zu lassen: „Ohne Einsicht in das Wesen, sei es der Dinge, des Menschen oder der Gesellschaft, lassen sich keine naturrechtlichen Grundsätze und Prinzipien ausmachen, die sich im Fluß des geschichtlichen Prozesses durchhalten. Grundlegend im wahrsten Sinne des Wortes ist die Einsicht in das Wesen des Menschen“ (ebd. 50).

³⁵ Es gehe um „die ‚Natur‘ des Menschen, gemeint als das *Wesentliche am Menschen*“ (Gundlach 1964 I, 28). Erkenntnisse der Soziallehre seien daher „von eben jenem eben gekennzeichneten Sichdurchhaltenen der menschlichen ‚Natur‘ her begründet und gewonnen“ (ebd. 28; vgl. 51). Wenn die neuscholastische Tradition nun davon ausging, daß nicht nur der Mensch, sondern auch soziale Gebilde wie Familie, Kirche oder Staat in ihrem ‚wesentlichen Sein‘ definiert werden könnten, ergibt sich konsequent als Definition von Sozialwissenschaft: „Begrifflich ist Sozialphilosophie die systematische Behandlung der Frage nach dem *Wesen und Sein des Gesellschaftlichen* (Sozialen), das allen sozialen Gegebenheiten zugrunde liegt, von denen wir wissen. Sozialphilosophie ist also Ontologie oder Metaphysik des Sozialen“ (ebd. 57).

³⁶ Ihre Normativität ergebe sich „aus der bei allen Menschen gleichen Menschennatur“ (Höffner 1968, 62). Ein ‚naturalistischer Fehlschluß‘ liegt nicht vor, da Sein und Sollen nicht gleichgesetzt werden, sondern das Sollen den Sinn des Seins anzeigt.

(a) Philosophisch unbrauchbar geworden ist m.E. der *philosophische* Rekurs auf die metaphysizistische Kategorie einer *substanziellen* ‚Natur‘ des Menschen und der Dinge³⁷. Mit dem ‚linguistic turn‘ der modernen Philosophie wurde deutlich, daß der Schluß von der Sprache auf das Sein ein Fehlschluß ist³⁸. Zudem verlor das Substanzendenken allgemein in physikalischer, phänomenologischer, philosophischer und theologischer Hinsicht an Plausibilität. Es muß als solches daher als destruiert betrachtet werden³⁹. Angesichts der radikalen Destruktion der philosophischen Substanzmetaphysik und damit auch eines substanzialistischen ‚Natur‘- bzw. ‚Wesens‘-Begriffs in der Moderne reicht m.E. daher eine nur partielle, die Kategorie eines *substanziellen* ‚Wesens‘ nicht *grundsätzlich* in Frage stellende Kritik an den ‚essentialistischen‘ Grundlagen des Naturrechts nicht mehr aus⁴⁰. Dies gilt auch für die

³⁷ Auf die vielfältige Kritik am Naturrecht, etwa auch seitens der traditionellen evangelischen Theologie mit ihrer These von einer postlapsarischen ‚natura deleta‘ – im Kontrast zur katholischen ‚natural vulnerata‘ –, möchte ich hier nicht näher eingehen. Mein kritischer Ausgang hat rein philosophisch-ontologischen Zuschnitt.

³⁸ Die Sprachstruktur, die Aristoteles verwendet, ist die Form der griechischen Sprache. „Braucht man nicht nur das sprachliche Modell zu wechseln, um zu erkennen, daß die Zusammenfügung Subjekt-Kopula-Prädikat nicht mehr geht, und um die ganze Philosophie der Substanz zu erschüttern?“ (Eco 1977, 118). Da das Denken (auch) der Grammatik folgt, die Grammatiken aber sehr verschiedene sind, sind Zweifel an der Plausibilität der Substanzmetaphysik angebracht. Eco hat diese Zusammenhänge anschaulich illustriert: Er lernte nämlich „einen Wissenschaftler kennen, der, als er über das Problem der Linearität und der zeitlichen Abfolge im Denken und bei den Zeichen sprach, den Finger von rechts nach links bewegte: Er war Jude, dachte auf hebräisch und sah also die abstrakte Aufeinanderfolge der Ideen in derselben, dem Lateinischen und Griechischen entgegengesetzten Ordnung, in der er die Zeichen auf dem Papier schreibt und liest. Wir haben über die Entdeckung gelächelt und uns überlegt, wie sich wohl ein an die boustrophedonische (wie Pflugfurchen verlaufende) Schrift gewöhnter Mensch aus der Antike die zeitliche Abfolge gedacht hätte, nämlich in einer von links nach rechts verlaufenden Linie, auf die eine in umgekehrter Richtung verlaufende folgt“ (ebd. 116).

³⁹ Zusammenfassend Schramm 1991, 25-30. Mit dem Durchbruch des Prozedendens in der Moderne „existierte keine feste Wirklichkeit mehr; sie wurde flüssig, und die Vernunft, mit der man früher die unveränderlichen Gesetze des Naturrechts erkannt hatte, war nun auf einmal das Vermögen, mit dem man erkannte, daß es nichts Festes, sondern nur Prozesse gibt“ (Specht 1973, 54). Dieser Umbruch erlangte Allgemeincharakter. Wenn es daher auch richtig sein mag, daß Leo XIII. versuchte, mit dem naturrechtlichen Ausgangspunkt „eine allgemeinverständliche Ausgangsbasis zu gewinnen, also die Probleme *kommunikabel* zu machen“ (Neuhold 1990, 707), so kann diese Leistung des Naturrechts heute nicht mehr als gegeben angesehen werden, gilt ein eng substanzialistisch gefaßtes Naturrecht doch vielfach bereits als „exotisches Markenzeichen katholischer Ethik“ (Lesch 1991, 178).

⁴⁰ So wies Ratzinger 1964 in einer vielbeachteten Passage hinsichtlich der katholischen Soziallehre darauf hin, daß eine essentialistisch überzogene Naturrechtslehre ‚ideologische‘ Züge aufweise. Er sagte damals, daß es in der katholischen Soziallehre „wohl auch so etwas wie ‚ideologische‘ Elemente gebe, das heißt, Gedankengänge, die nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als ‚natürlich‘ empfundenen *geschichtlichen* Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird“ (Ratzinger 1964, 24). Interessanterweise wendet sich auch Rhonheimer gegen eine ‚essentialistische‘ Metaphysik, wenn er eine „Inkonvertibilität des ‚esse morale‘ mit dem ‚esse essentielle‘“ (Rhonheimer 1987, 41; vgl. 60-62) vertritt: „Während die *essentia* ein für das Menschsein metaphysisch konstitutiv Notwendiges ist, bildet der Bereich der Akte den über das konstitutiv-Notwendige hinausreichenden Bezirk der Freiheit. Das in Freiheit gesetzte Sein ist jedoch aus einem metaphysisch-notwendigen Konstitutivum nicht *ableitbar*, sondern nur in ihm *begründbar*“ (ebd.

versuchte Differenzierung zwischen ‚Naturrecht‘ und ‚Naturrechtslehre‘⁴¹. Und wenn zwischen einem Naturrecht im ‚engeren‘ und einem Naturrecht im ‚weiteren‘ Sinn unterschieden wird, wobei das

„Naturrechtsdenken im engeren Sinn [...] von Aussagen über die Natur des Menschen und der Dinge“ (Höffe 1983, 15),

das Naturrechtsdenken im weiteren Sinn dagegen lediglich davon ausgehe,

„daß die Sozialverhältnisse nicht beliebig gestaltet werden dürfen, vielmehr grundlegenden Prinzipien der Gerechtigkeit genügen sollen“ (ebd. 13),

so wird letztlich nur die Unverzichtbarkeit eines vom Begriff der ‚Natur‘ unabhängigen Gerechtigkeitspostulats behauptet.⁴² Als ontologisches Konzept ist der philosophische Begriff einer substanzialen ‚Wesensnatur‘ entkräftet. Das ‚klassische‘ Naturrecht muß daher in seinen Funktionen modern rekonstruiert werden – gerade um im Rahmen der Moderne das kritische Potential der Naturrechtsfunktionen zu *erhalten*⁴³.

42). Das mag richtig sein, ändert aber an der substanzial angesetzten Struktur der praktischen Vernunft, die bei Rhonheimer im Begriff der ‚participatio‘ gedacht ist, nichts.

⁴¹ Unser „Satz, mit dem wir die naturrechtliche Norm aussagen, ist bereits kein Naturrecht mehr“, denn die „Sprache, in die wir es kleiden, sagt immer nur eine zeitgeschichtlich bedingte Anwendung aus, nicht die überzeitlich und überörtlich geltende, dieser Anwendung zugrunde liegende Norm selbst“ (Nell-Breuning 1985, 354; vgl. 1972, 63). Damit hat Nell-Breuning aber das Problem unterlaufen: Wenn sich das ‚Naturrecht‘ selbst gar nicht sagen oder finden läßt, ist es bedeutungslos, denn eine plausible Konstruktion des Naturrechts setzt auf jeden Fall voraus, daß – wie Hünermann es kritisch formuliert hat – zumindest annähernd „ein unmittelbarer Zugang zum Kosmos der objektiven Wesenswahrheiten erschlossen ist, der allerdings die Mühe des Diskurses voraussetzt. Die Wesensnatur des Menschen wird als integrierender Bestandteil der unveränderlichen objektiven Wahrheiten als geschichtsentobene Realität gedacht“ (Hünermann 1989, 15).

⁴² Insofern liegt gar kein echtes ‚Natur‘-rechtsdenken vor. Dies sollte berücksichtigt werden, wenn Höffe sagt: „So sehr man sich fragen mag, ob es sinnvoll ist, daß sich die kirchliche Soziallehre an eine bestimmte Auffassung des Naturrechtsdenkens bindet, so wenig kann die kirchliche Soziallehre auf den weiteren Begriff des Naturrechtsdenkens verzichten“ (ebd. 13).

⁴³ Es wäre vollkommen verfehlt, wollte man die unbezweifelbar positiven Leitungen der Substanzmetaphysik leugnen. Selbst Philosophen wie Rombach konzedieren der Substanzmetaphysik, daß sie etwa eine substanziale Würde eines jeden Menschen begründen könne (Rombach 1977, 31). Angesichts der Tatsache jedoch, daß der ‚Naturbegriff‘ im Sinn eines substanzialen Wesens als ontologischer Begriff in der Moderne nicht mehr verwendbar ist, müssen *und können* diese Leistungen des prämodernen Naturrechts auch durch modern rekonstruierte Überlegungen erbracht werden (zur Begründung der Menschenwürde vgl. etwa Schramm 1991, 220-229). Es ist daher schlichtweg falsch, wenn gesagt wird, es könne „kein vernünftiger Mensch das Naturrecht leugnen“ (Mausbach/Ermecke 1961, 419). Wenn die katholische Soziallehre etwa stets an der Sozialnatur des Menschen festgehalten hat, nach der der Mensch ein ‚geselliges Wesen‘ (gr. φύσει πολιτικόν ζῷον), nicht aber ein ‚Selbstling‘ (gr. ἰδιότης) sei (Aristoteles, Pol. I, 2, 1253a; Thomas von Aquin, S.Th. I 96, 4), dann läßt sich diese Sozialnatur im Rahmen der Substanzmetaphysik eigentlich nicht adäquat einholen, da diese nur ein

(b) Eine dieser unverzichtbaren Funktionen des Naturrechts besteht in dem kritischen Potential, das es als moralische Kategorie verkörpert. Es charakterisiert sich als *überpositives* Recht (Klüber 1971, 19); ‚*physis*‘ (‚Natur‘) ist von ‚*thesis*‘ (Ge-setz) zu unterscheiden⁴⁴. Das Naturrecht formuliert sich daher als ethisch konturierte Gerechtigkeitsforderung im Sinn einer kritischen Instanz dem positiv gesetzten Recht gegenüber. Diese Leistung der Naturrechtsphilosophie besitzt zweifelsohne auch weiterhin unverzichtbare Gültigkeit, hängt aber nicht von einem substanzialistischen Naturbegriff ab und läßt sich heute etwa durch moderne Gerechtigkeitstheorien rekonstruieren⁴⁵.

(c) Alle Bedeutungsvarianten von ‚Natur‘ entbehren des *schöpferischen, kreativen* Moments. Die Forderung ergibt sich, dem Moment des Kreativen philosophisch-theologisch Rechnung zu tragen, ohne jedoch der moralischen Ideologie schöpferischer Willkür zu verfallen. Dabei ist es m.E. allerdings wenig sinnvoll, den Natur- oder Wesensbegriff *selber* dynamisierend so aufzuladen, daß er seine spezifischen Konturen verliert⁴⁶. Vielmehr bietet es sich an, nicht mehr den ontologisch entkräfteten Begriff einer substanzialen ‚Natur‘, sondern das Konzept der - abduktiv zu entdeckenden und dabei der Berufung durch Gott zur Selbsttranszendenz entsprechenden - ‚Schöpfung‘ als einen Grundlagenbegriff theologischer Ethik zu verwenden⁴⁷. Der Begriff hat den Vorteil, von sowohl philosophischem (ontologischem) als auch theologischem Zuschnitt zu sein. Die *philosophische* Konturierung des Begriffs hebt schlichtweg auf die Wortbedeutung im Sinn des Schöpferischen, Kreativen

„akzidentelle[s] Sein zwischenmenschlicher Beziehung“ (Klüber 1971, 53; ebenso Höffner 1968, 44; Weiler 1991, 27) begründen kann.

⁴⁴ Bereits Aristoteles unterschied zwischen φύσει δίκαιον und νόμῳ δίκαιον. Der Unterschied zwischen moralischer Gerechtigkeit und juristischem Recht bleibt unverzichtbar. „Die Menschenrechte sind ohne Zweifel sittliche Postulate [...]. Positiv gewendet handelt es sich bei dem Menschenrechten um sittliche Postulate, zu deren Selbstverständnis es gehört, daß ihr überpositiver Anspruch auch im positiven Recht Geltung erhält“ (Hilpert 1991, 69).

⁴⁵ „Der Kerngedanke, daß es unabhängig von aller menschlichen Setzung und Vereinbarung eine gültige Rechtsidee gibt, die als Maßstab der Sittlichkeit dienen kann, ist nach wie vor aktuell und wird unabhängig vom Rekurs auf Natur auch in modernen Gerechtigkeitstheorien vertreten“ (Lesch 1991, 179). Zu denken ist etwa an die Gerechtigkeitstheorie von Rawls (1979).

⁴⁶ Demmer nimmt solche Harmonisierungen vor: „Die menschliche Wesensnatur ist [...] Entwurf“ (Demmer 1989, 98; ähnlich Müller 1965, 2), sie sei „entwurfsoffen“ (ebd. 186). Auch den Substanzbegriff selber sucht Demmer zu dynamisieren: „Substanz ist im Werden“ (Demmer 1988, 439). Ich bin der Auffassung, daß die Begriffe ‚Substanz‘ und ‚Wesensnatur‘ nicht in dieser Weise mit einem Prozeßdenken harmonisiert werden können, da sich dann die Differenz von Substanz und Akzidens, die gerade den ‚Witz‘ dieser Metaphysik ausmacht, verwässert. Man hat sich m.E. zu entscheiden.

⁴⁷ „Die von philosophischer Seite eingeleitete Destruktion des klassischen Naturrechtsdenkens, das neben einer neuscholastischen Sozialmetaphysik noch bis zum II. Vatikanischen Konzil ihre Argumentationsgrundlage lieferte, hatte eine Leerstelle im Methoden- und Begriffsrepertoire der Soziallehre entstehen lassen, die für eine beträchtliche Zeit nicht geschlossen werden konnte“ (Höhn 1990, 24). Der Begriff der ‚Schöpfung‘ ist m.E. ein Begriff, welcher diese Leerstelle auszufüllen in der Lage ist.

ab⁴⁸. Diese wörtliche Ausdeutung von ‚Schöpfung‘ sollte auch innerhalb der *Theologie*, die den Begriff traditionell nur dazu verwendet, um das Hervorbringen der Welt durch Gott und dessen Ergebnis zu benennen, grundlegend integriert werden. ‚Schöpfung‘ verweist so auch auf die kreative Existenz des Naturalen selber (Sander 1991; Bundschuh-Schramm 1993, 41-48.68.160-169), und zwar in einem zweifachen Sinn: Zum einen (α) geht es um den evolutiven Charakter der wirklichen Prozesse, zum anderen (β) darum, daß Normen nicht einfach (natural) vorliegen, sondern auch kreativ erhoben werden müssen: (α) Das Hervorbringen von Originalität in den Prozessen, durch die sich die Natur als das faktisch Gegebene jeweils selbst transzendiert, wird im Begriff des Schöpferischen erfaßt. Es besitzt existenzialen Charakter und markiert so die ‚Existenz‘ des Menschen und der Dinge⁴⁹. Die Theologie thematisiert dies im Begriff der ‚Berufung‘ zu schöpferischer Selbsttranszendenz⁵⁰. Alle Dinge sind von Gott - in jemeiniger Weise - existenzial dazu ‚berufen‘, im Prozeß der geschichtlichen Selbstrealisierung ihrer Existenz kreative Intensivierungen ihres Seins zu verwirklichen. (β) Es ergibt sich für den Menschen der moralische Anspruch, die Gegebenheiten des Vorhandenen nicht einfach nur passiv hinzunehmen, sondern sie kreativ zu gestalten, neue Lösungen für neu sich stellende Fragen zu suchen, schöpferisch Intensivierungen gelingenden Lebens auf dieser Erde zu (er-)finden⁵¹. Wenn daher von ‚schöpferischer Moral‘ die Rede ist, so muß das Mißverständnis, es könnte hier einer (Pseudo-)Moral ideologischer Willkür das Wort geredet werden, ausgeschlossen sein: Es handelt sich nicht um das Konzept einer kreativistischen, sondern einer *abduktiv kreativen Moral*. Zwei Momente seien hierbei hervorgehoben: ($\beta\alpha$) Zum einen kann es natürlich keine freischwebende Kreativität geben. Kreatives Handeln vollzieht sich immer von einer gegebenen empirischen ‚Basis‘ aus. Die insbesondere von Korff (1973; 1989) betonten empirischen Ausgangsbedingungen menschlichen Handelns lassen sich - im

⁴⁸ Der Begriff besitzt etwa in Whiteheads Prozeßphilosophie (hierzu Sander 1991) oder in Rombachs Strukturontologie (Rombach 1971, 235f; 1987, 28.94-96) Grundlagenbedeutung. Rombach hat den relationalen Charakter des Genetischen in den gegliederten Begriff der ‚Konkreativität‘ gefaßt (Rombach 1987, 205). Eine theologisch instruktive Aufarbeitung des strukturontologischen Ansatzes von Rombach wurde mittlerweile von Christiane Bundschuh-Schramm vorgelegt (Bundschuh-Schramm 1993).

⁴⁹ Dieser Begriff der *Existenz* wird hier im Anschluß an Klinger nicht nur phänomenologisch (Heidegger), sondern auch analytisch (Frege) verwendet: „Alles, was ist, hat den Charakter des Entwurfs auf etwas hin. [...] Es ist eine Tatsache der Existenz von Sein“ (Klinger 1985a, 312, A. 12).

⁵⁰ Ich verwende hier den Berufungsbegriff des Zweiten Vatikanums (GS 11.24f.29.35), allerdings in einer nicht mehr bewußtseinsphilosophischen, sondern schöpfungstheologisch (ontologisch) erweiterten Konturierung. Der Analogiecharakter der Berufungen - Ähnlichkeit bei *größerer* Unähnlichkeit - ist dabei natürlich stets zu berücksichtigen.- Zum Begriff der ‚Selbsttranszendenz‘ vgl. Rahner 1961; 1964a.

⁵¹ Ich habe diese Forderung ethischer Kreativität im Rahmen des Entwurfs einer ‚Prozeßethik‘ ausführlicher zu plausibilisieren versucht (Schramm 1991, 143-218). Diese Prozeßethik versteht dabei den Prozeß kontrastiver Intensivierung als Gelingen menschlicher Existenz.

Gegensatz zu einem essentialistisch angesetzten Naturbegriff (Korff 1973, 309)⁵² - als

„geschichtlich-empirische[n] Natur menschlichen Seinkönnens“ (Korff 1973, 311)

interpretieren. Kreativität kann sich daher nur auf der Basis einer in diesem Sinn verstandenen Natur konstituieren, indem der Mensch

„das ihn umgreifende Potential der Natur [...] als *schöpferische* Chance [...] *wahrzunehmen* [...] beginnt“ (Korff 1992, 168*).

(ββ) Zum anderen ist diese Aisthetik der Natur als Schöpfung eine Wahrnehmung der Natur als Schöpfung. D.h.: Die ‚Wahrheit‘ der Existenz aller Dinge wird nicht einfach willkürlich *erfunden*, sondern *abduktiv gefunden*, wobei diese abduktive Findung jedoch schöpferischen Charakter besitzt. ‚Finden‘ kann durchaus schöpferischen Charakter haben, kann durchaus ein ‚Erfinden‘ sein. Es wird eine m.E. falsche, näherhin ‚naturalistische‘ Alternative aufgemacht, wenn man ‚Erfindung‘ der ‚Findung‘ nur entgegengesetzt⁵³. Ich

⁵² Wie Korff kritisiert auch Fraling die „oft starren Formen eines metaphysizistisch konzipierten Naturrechtsdenkens“ (Fraling 1989b, 13), und Demmer plädiert dafür, „eine objektivistisch-essentialistische Metaphysizierung der normativen menschlichen Natur“ (Demmer 1989a, 499) aufzugeben.

⁵³ Rhonheimer hat in diesem Sinn einen großangelegten Versuch unternommen, ‚Natur als Grundlage der Moral‘ zu restituieren (Rhonheimer 1987). Er bestreitet darin vor allem die These „einer *aktiv-schöpferischen Tätigkeit der Vernunft*“ (Böckle 1985, 90). Die Auseinandersetzung mit Rhonheimers Buch kann Standpunkte klären. (1) Rhonheimer betont zunächst durchaus die *konstitutive* Rolle der praktischen Vernunft (Rhonheimer 1987, 26; vgl. Thomas von Aquin, S.Th. I-II 94, 1). (2) Gleichzeitig unterstreicht er den Partizipationsgedanken (ebd. 33.182) durch eine Betonung der „*partizipativen* Struktur menschlicher Autonomie“ (ebd. 20). (3) Schließlich wird der Schluß gezogen, daß der praktischen Vernunft zwar eine konstitutive Rolle zukomme, aufgrund ihrer hinsichtlich der *lex aeterna* partizipativen Struktur (ebd. 70) aber „der Begriff einer ‚schöpferischen Vernunft‘ unhaltbar“ (ebd. 20) sei. Die den Menschen in seinem ganzen Sein prägende Teilhabe an der *lex aeterna* in der *lex naturalis* - Rhonheimer spricht daher von einem „*personalen Verständnis der Natur* als Grundlage der Moral“ (ebd. 408) - sei selbst nicht schöpferisch, sondern ‚inventiv‘: „Naturgesetz heißt nicht Autonomie der natürlichen Vernunft zur ‚eigenen‘ normsetzenden Aktivität. Der Prozeß der Konstituierung des Naturgesetzes durch die natürliche Vernunft ist nicht ein ‚schöpferischer‘ Prozeß, sondern eine Entfaltung der Partizipation des Ewigen Gesetzes im Menschen“ (ebd. 238). Die Vernunft ‚konstituiert‘ zwar, ‚konstruiert‘ aber nicht: „Wenn Thomas [...] von einem *invenire* spricht, so meint er damit nicht ein ‚Erfinden‘ schöpferischer Art, sondern ein durch das Licht der natürlichen Vernunft ermöglichtes ‚Finden‘, ein ‚Entdecken‘ oder Erfassen von Wahrheit“ (ebd. 216). Soweit Rhonheimers Argumentation. Diese Leugnung des ‚schöpferischen‘ Charakters menschlicher Vernunft ist m.E. nicht plausibel. Rhonheimer setzt die oben genannte falsche Alternative, wenn er sagt, es werde „nicht etwas ‚geschaffen‘, sondern *erkannt*“ (ebd. 238). Rhonheimer versteht die gesetzgeberische Inventionstätigkeit der praktischen Vernunft konklusiv im Sinn einer wenn auch konstituierenden, so doch bloß analytischen Deduktion: Thomas begreife „den rationalen Diskurs keinesfalls als eine schöpferische Tätigkeit [...], sondern eben als *inventio* oder, wie es anderer Stelle heißt: *explicatio* dessen, was implizit in den Prinzipien bereits enthalten ist“ (Rhonheimer 1987, 219). Es liegt eine präzise Beschrei-

glaube, daß hier der Rückgriff auf die Analyse des semiotischen Schlußfolgerns bei Peirce, der Deduktion, Induktion und Abduktion unterscheidet, weiterführt (Peirce 1991). Moralisches Wahrnehmen (Findung) besteht weder in Deduktion noch in Induktion, sondern insofern in einer schöpferischen Abduktion (Erfindung), als - in kreativem Schlußfolgerungsprozeß - das sinnhaft Wahrnehmbare (‚Natur‘) als ein sinnhaftes Zeichen für den ‚ursprünglich‘ intendierten existenzialen Sinn in den Dingen selber (‚Schöpfung‘) erfaßt wird. Diese kreativ konstituierte Wahrnehmung sieht die Dinge in ihrer ‚ursächlichen‘ existenzialen Berufung durch Gott zu schöpferischer Selbsttranszendenz. Erfindung zielt auf Findung. Auf diese Weise lassen sich die Extreme eines essentialistischen Metaphysizismus einerseits und eines radikalen Konstruktivismus andererseits vermeiden.

Eine falsche Entgegensetzung zwischen den unverzichtbaren Funktionen des Naturrechts und einer schöpferisch (abduktiv) konturierten Wahrnehmungsmoral erscheint überwunden. Durch eine solche moderne Rekonstruktion der traditionellen Naturrechtsfunktionen läßt sich deren kritisches Potential *im* Rahmen der gegenwärtiger Gesellschaft erhalten und in eine (post-)moderne, abduktiv schöpferische und als solche handlungsleitende Wahrnehmungsmoral transformieren. Im basal von empirischer Naturalität ausgehenden, sich aber zugleich kreativ fortschreibenden Handeln bewährt sich der Glaube an den Schöpfergott. Das resultierende Phänomen ‚ethischer Kreativität gläubiger Vernunft‘ (Fraling 1984, 18) konstituiert in seiner schöpferischen *Handlungsrelevanz* dabei letztlich den Wert einer Aisthetik der Natur als Schöpfung.

2.2 Schöpfungsgerechtigkeit - ethische Aisthetik im Widerstreit

Im vorangegangenen Abschnitt einer ästhetisch orientierten Schöpfungstheologie gewann die pragmatische Relevanz des Schöpfungsglaubens bereits erste Konturen: Gott wahrnehmen heißt kreativ Schöpfungsgerechtigkeit üben. Die in individueller und - unter den Bedingungen der (Post-)Moderne unabdingbar - in struktureller Ausprägung anzustrebende Aisthetik der (sinnlich

bung der deduktiven *conclusio* vor (ebd. 225). Die Tätigkeit der Vernunft besteht m.E. aber in einem ‚abduktiven‘ Schließen, welches eindeutig schöpferischen Charakter hat. Die Tätigkeit der Vernunft ist nicht nur inventiv im Sinn der analytischen Deduktion, sondern schöpferisch im Sinn der hypothetischen Abduktion. Eine kreative Lösung eines Problems wird *erfinderisch entdeckt*, nicht nur einfachhin im Sinn des - von Rhonheimer jedenfalls so rezipierten heideggerischen - Wahrheitsbegriffs als der Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) (vor-)gefunden (ebd. 210). Praktische Vernunft konturiert sich daher in *schöpferischer Transgressivität* (Schramm 1991a). Auf diese Weise läßt sich zwischen einem essentialistischen Metaphysizismus und einem radikalen Konstruktivismus vermitteln.

anaesthetischen) ‚Existenz‘ der Menschen und Dinge ist in ihrer pragmatischen Konsequenz eine - inmitten realer Widerstreite freilich nur annähernd erreichbare - Realisierung von Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeitsforderung bildet allgemein einen Wurzelgrund für jegliche Ethik, in spezifischer Konturierung auch für die theologische Ethik (Furger 1991, 133). Die Pragmatik der abduktiven Schöpfungsaesthetik soll nun im Begriff der ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ ethisch weiter präzisiert werden. Die These des folgenden schöpfungsethischen Abschnitts sei folgendermaßen formuliert: *Schöpfungsgerechtigkeit konstituiert sich - unter den Bedingungen realer Widerstreite - sowohl in der individuellen (pragmatisch konsequenten) Wahrnehmung der ‚Existenz‘ aller Geschöpfe als auch in der - moralisch zu gestaltenden - Fähigkeit des gesellschaftlichen Institutionensystems, diese Existenz der Dinge strukturell (wenigstens annähernd) ‚wahrzunehmen‘.* Schöpfungsgerechtigkeit besitzt integralen Charakter.

Zunächst ist festzustellen, daß es den Begriff der ‚Gerechtigkeit‘ nicht gibt. Eine unübersehbare Vielfalt von Gerechtigkeitsbegriffen ist zu konstatieren⁵⁴. Eine Präzisierung des hier im Zusammenhang mit der theologisch figurierten Aesthetik verwendeten, sich innerlich differenzierenden Gerechtigkeitsbegriffs ist daher im folgenden zu leisten.

Allgemein läßt sich der Begriff der *Moral* im Rahmen einer (post-)modernen Wahrnehmungs-Ethik definieren als *pragmatisch normative Aisthetisierung der* (sich möglicherweise widerstrebenden) *Präferenzen aller Betroffenen*. Im Horizont dieses Moralbegriffs soll nun auch der Begriff der Gerechtigkeit (Abb. 4) reformuliert werden. Grundsätzlich möchte ich eine - den Bedingungen der (Post-)Moderne genügende - ästhetische Rekonstruktion der klassischen Gerechtigkeitsbestimmung des ‚*sum cuique*‘⁵⁵ plausibilisieren.

2.2.1 Individuale Gerechtigkeit

Der traditionelle, sich in ‚*iustitia commutativa*‘, ‚*iustitia distributiva*‘ und ‚*iustitia legalis*‘ ausdifferenzierende Gerechtigkeitsbegriff ist - obgleich auch gesamtgesellschaftliche Belange betroffen sind - derjenige einer paradigmatisch *individual ansetzenden Gerechtigkeit*. Vor der modernen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme ist dies auch nicht anders zu erwarten.

⁵⁴ „Gerechtigkeit ist ein Wort, das alle im Munde führen. In den weitaus meisten Fällen geschieht das allerdings mit einer sehr unbestimmten, schwankenden Bedeutung“ (Locke 1981, 150).

⁵⁵ „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“ (Ulpian, in: Justinian, Digesten 1, 1, 10). „Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit“ (Thomas von Aquin, S.Th. II-II 58, 1).

Nach der klassischen Einordnung ist die Gerechtigkeit eine Tugend, d.h. ein erworbener Habitus des *individuellen* Subjekts (zusammenfassend Anzenbacher 1992, 136-147). ‚Tugend‘ bedeutet erworbene Haltung, die Handeln ‚spielerisch‘ lenkt⁵⁶.

Eine ästhetische Reformulierung lautet: *Individuale Gerechtigkeit ist die habituelle Fähigkeit einer (pragmatisch konsequenten) Wahrnehmung der Interessen (‚suum‘) aller Betroffenen.*

2.2.2 Soziale Gerechtigkeit

Im 19. Jahrhundert kam ein neuer Gerechtigkeitsbegriff auf: der Begriff einer ‚sozialen Gerechtigkeit‘. Begriffe entstehen, wenn man sachlich ihrer bedarf (Homann/Blome-Drees 1992, 65). Das Bedürfnis nach einem paradigmatisch neuen Gerechtigkeitsbegriff hängt mit der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme in der Moderne zusammen⁵⁷ - hinsichtlich der Wirtschaft

⁵⁶ Whitehead hat hierzu bemerkt: „Es ist ein völlig irriger Gemeinplatz, der in allen Lehrbüchern und in Vorträgen hervorragender Leute immer wiederkehrt, daß wir die Gewohnheit entwickeln sollen, bewußt zu denken, was wir tun. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Der Fortschritt der Zivilisation besteht darin, daß die Zahl der wichtigen Handlungen, die wir ohne Nachdenken ausführen können, immer größer wird“ (Whitehead, zit. nach: Hayek 1976, 117).

⁵⁷ ‚Pluralisierende Ausdifferenzierungen‘ prägen die Konturen der Moderne. Dies gilt sowohl theoretisch - man denke an die Ausdifferenzierung der Vernunft in der Philosophie Kants - als auch praktisch. Zu den sich plural ausdifferenzierenden Subsystemen der modernen Gesellschaft vgl. vor allem Luhmann 1984; daneben auch Habermas 1981 II, 229-293; Münch 1984. Die eigentliche Herausforderung der Sozialstrukturethik liegt nun darin, - diese einschneidenden, die einheitliche Verwobenheit der prämodernen Gesellschaft destrukturierenden funktionalen Differenzierungen sich segmentierender gesellschaftlicher (Sub-)Systeme konstatierend - die damit gegebenen Widerstreitpotentiale zu berücksichtigen, sowohl was (1) die Beziehung von kommunikativ integrierten und systemisch strukturierten Bereichen als auch was (2) ihre interne Struktur angeht. Zu (1): Diese Beziehung, mit der mögliche Kosten der funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften verbunden sind, ist von zwei Seiten her zu analysieren. (a) Von philosophischer (und theologischer) Seite werden meist primär die Kosten für den lebensweltlichen Bereich thematisiert; genannt seien die Schlagworte von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ (Horkheimer/Adorno 1985) oder der ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ (Habermas 1981 II, 470-488). Nichts anderes meint auch Lyotards - nicht besonders originelle - Diagnose einer „Hegemonie des ökonomischen Diskurses“ (Lyotard 1989, 299). (b) Ebenfalls berücksichtigt werden müssen jedoch auch - bei Habermas etwa unterbelichtet bleibende (Berger 1988, 274) - nicht wünschenswerte effizienzreduzierende Kolonialisierungen des Systems durch lebensweltliche Konturen. Zu (2): Interne Strukturdifferenzierungen sind sowohl in den lebensweltlichen als auch in den systemischen Handlungsfeldern anzutreffen. (a) Habermas konstatiert selbst: „Mit der fortschreitenden Rationalisierung der Lebenswelt haben sich [...] in den modernen Lebenswelten die Konflikte nicht etwa vermindert“ (Habermas 1988, 342); es biete die reale „Lebenswelt keineswegs das unschuldige Bild ‚machtfreier Kommunikationssphären‘“ (ebd. 383). Die Diskursierung hat m.E. nicht hinterfragte Konsense destruiert und Widerstreitskonfigurationen mehr oder weniger unvermeidlich hervortreten lassen. (b) Aber auch etwa innerhalb des Systems der Wirtschaft konstituieren sich mit der Ausdifferenzierung in (mindestens) zwei Ebenen (Homann/Blome-Drees 1992, 20-29) nicht vollständig auflösbare Widerstreitpotentiale.

ist hier etwa auf die Umstellung von der Handlungs- (Hauswirtschaft) auf die Systemsteuerung (Volkswirtschaft) zu verweisen (ebd. 65). Aus der in der Prämoderne die gesamte Gesellschaft integrierenden ‚Lebenswelt‘⁵⁸ gliedern sich - ermöglicht durch die Rationalisierung der Lebenswelt (Habermas 1981 I, 37f; II, 277; anders: Horkheimer/Adorno 1985)⁵⁹ - systemisch (zweckrational) geregelte Handlungsbereiche (z.B. Wirtschaft, Staat mit den entsprechenden Steuerungsmedien Geld bzw. Macht) als gesellschaftliche Subsys-

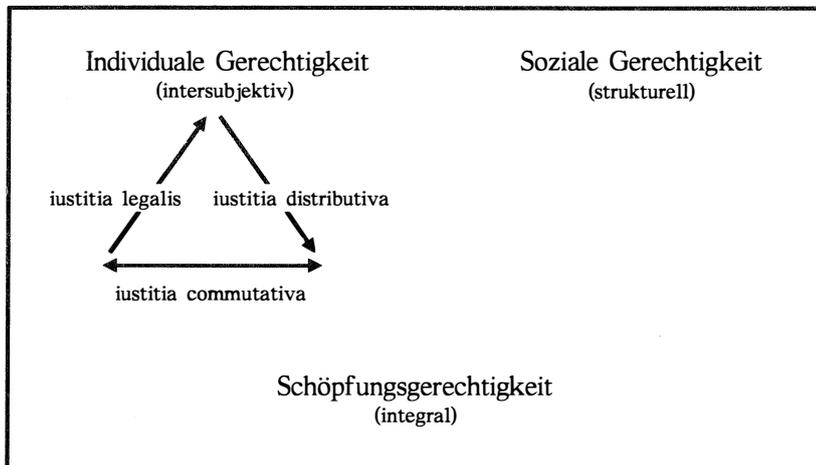


Abb. 4: Die verschiedenen Dimensionen des Gerechtigkeitsbegriffs

steme aus, wodurch die (kommunikative) Lebenswelt selbst zu einem Subsystem (z.B. Familie, Öffentlichkeit) schrumpft (Habermas 1981 II, 258). Innerhalb moderner (Sub-)Systeme erscheinen nun individuelle (strategische) Handlungsmotive von der kommunikativ (moralisch) legitimierten Rahmenordnung, Spielzüge von Spielregeln ausdifferenziert (Homann/Blome-Drees 1992, 20-29)⁶⁰. Mit der Ausdifferenzierung systemischer Strukturen gewann nun ein paradigmatisch struktural ansetzender Gerechtigkeitsbegriff Relevanz, der Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit‘.

⁵⁸ Dieser Begriff bezeichnet im Sinn eines Hintergrundwissens eigentlich „nur die Resource [...], die gerade nicht thematisiert [...] wird“ (Habermas 1985, 186). Es handelt sich um einen „sprachlich organisierten Vorrat von Hintergrundannahmen“ (Habermas 1986, 591). Für Mitglieder prämoderner Gesellschaften war es aufgrund der Verwobenheit religiöser, moralischer und politischer Gesichtspunkte gar nicht möglich, diese modernen Differenzierungen überhaupt anzustellen.

⁵⁹ Die kommunikative Rationalität des Diskurses verkörpert dabei die Fortsetzung lebensweltlich kommunikativen Handelns „mit anderen Mitteln“ (Habermas 1981 I, 38).

⁶⁰ Im paradigmatischen System moderner Gesellschaft, der Wirtschaft, wurde der Gewinn dieser Diversifizierung von Adam Smith erkannt. Mit Smith beginnt - ökonomisch - die Moderne, ähnlich wie mit Kant philosophisch.

„Die Kategorie der sozialen Gerechtigkeit bezieht sich also auf das Institutionensystem einer Gesellschaft“ (Homann 1992, 105)⁶¹.

Das Neue besteht also darin, daß es sich um eine Gerechtigkeitsform handelt, die nicht mehr auf individuelle Handlungen, sondern auf soziale Systemstrukturen und deren Legitimität zu beziehen ist.

Ich möchte die Bedeutsamkeit dieser Kategorie anhand der Kritik Friedrich August von Hayeks diskutieren (vor allem Hayek 1981). Von Hayek betont einerseits den systemischen Charakter des Marktgeschehens; bei der ‚spontanen‘ Ordnung des Marktes (ebd. 93) handle es sich um einen ‚unpersönlichen Prozeß‘ (ebd. 93)⁶². Andererseits insistiert er darauf, daß

„unser ganzes Moralsystem [...] ein System von Regeln *individuellen* Verhaltens“ (ebd. 118*)

sei. Infolgedessen könne es Gerechtigkeit - als moralische Eigenschaft - nur im individuellen Verhalten geben (Hayek 1969, 123)⁶³. Dagegen sei eine ‚soziale‘, d.h. eine auf einen unpersönlichen, spontanen, systemischen Prozeß angewandte Gerechtigkeit schlichtweg ein Unsinnsbegriff:

„Der Ausdruck ‚soziale Gerechtigkeit‘ gehört nicht in die Kategorie des Irrtums, sondern in die des Unsinnns wie der Ausdruck ‚ein moralischer Stein‘“ (Hayek 1981, 112)⁶⁴.

⁶¹ So versteht etwa Rawls unter dem aus dem Vorfeld der katholischen Soziallehre stammenden, näherhin von Taparelli geprägten (Taparelli-D’Azeglio 1840-1843) Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ die „erste Tugend sozialer Institutionen“ (Rawls 1979, 19; ähnlich Barry 1989, 355). Damit ist zugleich gesagt, daß die in der traditionellen Sozialethik vorgenommenen Zuordnungen zwischen den klassischen Gerechtigkeitsformen und der sozialen Gerechtigkeit, welche die soziale Gerechtigkeit als legale Gerechtigkeit (Höffner 1968, 69), als legale plus zuteilende Gerechtigkeit (sich auf Pesch berufend Welty 1951, 264-271) oder als dynamisch umfassende Harmonie zwischen den drei Gerechtigkeitsformen (Klüber 1971, 37f) verstehen wollen, den entscheidenden Punkt der erst in der Moderne aufkommenden Dimension des Strukturellen, Systemischen verfehlen. Zutreffend dagegen Giers: Es gehe um die „Gerechtigkeit in gesellschaftlichen Institutionen“ (Giers 1976, 110). Zu diesem Zusammenhang auch Homann/Pies 1991a; Homann/Blome-Drees 1992, 64-67.

⁶² Näherhin charakterisiert er die Marktordnung als ‚katalaktisches‘ (Hayek 1981, 147-177) ‚Entdeckungsverfahren‘ (Hayek 1969, 249-265).

⁶³ Entsprechend auch Hoppmann: „Gerechtigkeit kann in unserem Zusammenhang sinnvollerweise nur auf menschliche Handlungen bezogen werden“ (Hoppmann 1990, 11).

⁶⁴ Das „naive Denken“ (Hayek 1981, 93) dagegen mißverstehe den kybernetischen (ebd. 130), sich selbstordnenden Prozeß anthropomorphistisch, doch dies sei „offensichtlich absurd“ (ebd. 95). Dagegen könne das „Attribut der Gerechtigkeit [...] zwar von den beabsichtigten Ergebnissen menschlicher Handlung ausgesagt werden“ (ebd. 102), doch habe es „offensichtlich keine Anwendung auf die Weise, wie der unpersönliche Prozeß des Marktes bestimmten Personen Herrschaft über Güter und Dienstleistungen zuteilt: dies kann weder gerecht noch ungerecht sein, weil die Ergebnisse nicht beabsichtigt oder vorhergesehen sind und von einer Vielzahl von Umständen abhängen, die in ihrer Gesamtheit niemandem bekannt sind“ (ebd. 102). Im Rahmen dieses katalaktischen Entdeckungsverfahrens dienten auch die Preise und Löhne als systemisches „Signal [...]“. Ihre Funktion ist nicht so sehr, Leute dafür zu belohnen,

Die Propagierung einer ‚sozialen Gerechtigkeit‘ führe zum Terror der ‚Knechtschaft‘ (Hayek 1971a) oder - so Nozick - zu ‚Zwangsarbeit‘ (Nozick o.J., 159)⁶⁵.

Nun, von Hayek hat selbstverständlich insofern recht, als man unpersönliche Prozesse nicht als solche moralisch zur Rechenschaft ziehen kann. Doch besteht ein Defizit der Evolutionstheorie von Hayeks in der paradigmatischen Ausblendung jeglicher Gestaltungsmöglichkeiten der Rahmenordnung des Markts (Homann/Pies 1991a, 79; Dölken 1992, 166). Systemergebnisse müssen hier als schicksalshafte ‚Offenbarungen‘ defätistisch hingenommen werden. Von Hayek liefert außerordentlich instruktive Einsichten in die Funktionsweise des Marktmechanismus, aber er verfällt dem Mythos einer vollständig spontanen Evolution der Marktstrukturen. Rahmenordnungen entwickeln sich nicht einfachhin, sondern werden - demokratisch legitimiert - ‚gemacht‘ (Homann/Pies 1991a, 79; Homann 1992, 104). Die Kategorie der sozialen Gerechtigkeit bezieht sich daher *nicht direkt* auf die Ergebnisse und besteht nicht darin, an diesen Ergebnissen interventionistisch ‚herumzudoktern‘, vielmehr bezieht sie sich *direkt* auf soziale Systemregeln, die so zu gestalten sind, daß sie bestimmte, prinzipiell gewünschte Ergebnisse hervorbringen.

Daher lautet die ästhetische Reformulierung: *Soziale Gerechtigkeit besteht in der moralisch zu gestaltenden Fähigkeit des gesellschaftlichen Institutionensystems, die sich (partiell widerstreitenden) Interessen aller Betroffenen unter Knappheitsbedingungen strukturell ‚wahrzunehmen‘*⁶⁶.

was sie getan *haben*, als vielmehr ihnen zu sagen, was sie in ihrem eigenen wie im allgemeinen Interesse tun *sollten*“ (ebd. 104; vgl. 114). Dagegen bezeichne der Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ „von Anfang an die Bestrebungen, die den innersten Kern des Sozialismus ausmachen“ (ebd. 96), er könne „nur in einer gelenkten oder ‚Befehls‘-Wirtschaft Bedeutung erhalten“ (ebd. 101), und sein Einklagen müsse sich „fortschreitend immer mehr einem totalitären System annähern“ (ebd. 100). Zudem scheine sich „ein großer Teil des Klerus aller christlichen Glaubensgemeinschaften seiner bemaächtigt zu haben, der anscheinend, während er zunehmend den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung verlor, Zuflucht und Trost zu einer neuen ‚sozialen‘ Religion gesucht hat, die ein himmlisches Versprechen durch ein weltliches ersetzt“ (ebd. 97). Der Glaube an die ‚soziale Gerechtigkeit‘ sei daher „einfach ein quasi-religiöser Aberglaube“ (ebd. 98), der „gegenwärtig, wahrscheinlich die schwerste Bedrohung der meisten anderen Werte einer freien Zivilisation“ (ebd. 98) sei. Jeder Versuch, dieses illusorische Ideal konkret zu realisieren, sei „geeignet, einen Alptraum hervorzubringen“ (ebd. 120). Daher, so von Hayek, sei „der größte Dienst, den ich meinen Mitmenschen noch erweisen kann, der [...] wenn ich Redner und Schriftsteller [...] dazu bringen könnte, sich gründlich zu schämen, jemals wieder den Ausdruck ‚soziale Gerechtigkeit‘ zu benutzen“ (ebd. 134).

⁶⁵ Nozick bezieht sich auf diejenige Arbeit, deren Gewinn zu sozialen Zwecken als Steuerzahlung abgezogen wird: „Die Besteuerung von Arbeitsverdiensten ist mit Zwangsarbeit gleichzusetzen [...]: entzieht man jemandem den Verdienst von n Arbeitsstunden, so ist das, als nähme man ihm n Stunden; es ist, als zwänge man ihn, n Stunden für andere zu arbeiten“ (Nozick o.J., 159). So werde „das Steuersystem zu einem System der Zwangsarbeit“ (ebd. 160). Bereits Adam Smith wußte: „Nichts lernt eine Regierung so rasch von einer anderen wie die Kunst, Geld aus den Taschen der Leute zu ziehen“ (Smith 1978, 739).

⁶⁶ Diese Definition trägt den Tatsachen Rechnung, daß einerseits nur menschliche Individuen zu einer *moralisch* konturierten Wahrnehmung (*ethische Ästhetik*) fähig sind, daß aber

Als heuristisches Modell, diese ästhetische Reformulierung der sozialen Gerechtigkeit im Rahmen einer ‚Sozialethik der Institutionen‘ (Furger 1991, 145) modellhaft zu illustrieren, bietet sich die Gerechtigkeitstheorie Rawls‘ an (Rawls 1979; 1992).

2.2.3 Schöpfungsgerechtigkeit und Widerstreit. Ökologie jenseits holistischer Mythisierung

Der individualen und der sozialen Gerechtigkeit ist im Horizont der Postmoderne nun noch ein dritter Gerechtigkeitsbegriff hinzuzufügen: der Begriff einer ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘⁶⁷. Der einer präzisen Ausarbeitung noch harrende Begriff umschließt sowohl die Dimension des Individualen (Stichwort: ‚ökologischer Lebensstil‘) als auch diejenige des Strukturalen (Stichwort: ‚öko-soziale Marktwirtschaft‘). Es handelt sich um einen integralen Begriff.

In ästhetischer Formulierung: *Die ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ besteht darin, unter den Bedingungen realer Widerstreite die individuelle und systemisch zu übersetzende Aufgabe einer kreativen Bewahrung/Intensivierung der ökologischen Beziehungen wahrzunehmen.*

Ich möchte - das sei eigens betont- diesen Begriff einer ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ nicht im (prämodernen) Sinn holistischer Mythisierungen, wie sie in den Romantisierungssehnsüchten eines schwebenden New Age vorliegen, (miß-)verstanden wissen. Vielmehr konturiert sich ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ als ‚postmoderner‘ Begriff in einem spezifisch präzisen Sinn. Mir ist klar, daß der Ausdruck ‚Postmoderne‘ Mißverständnisse geradezu provoziert. Dennoch will ich ihn verwenden, um einen bestimmten Sachverhalt zu bezeichnen: Die ‚Postmoderne‘ insistiert auf der Dimension des ‚Widerstreits‘ (grundlegend Lyotard 1989). Der Begriff der ‚Postmoderne‘ stellt sich - entgegen der harmonisierenden Anthropozentrik einer (halbierten) Moderne - der Gerechtigkeitsforderung trotz der Tatsache des - zumindest partiellen - ökologischen Widerstreits von Mensch und außermenschlicher Natur. Im Zusammenhang der Konturierung des Begriffs einer ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ gewinnt die Kategorie des Widerstreits unabdingbare Relevanz⁶⁸. Dies läßt sich anhand einer Kontrastierung der ‚modernen‘ Gerechtigkeitsentwürfe von Habermas

andererseits durchaus von einer - allerdings *strukturell* strukturierten - ‚Wahrnehmung‘ eines Systems für seine Umwelt (*systemische Ästhetik*) gesprochen werden kann.

⁶⁷ Zu einem in diese Richtung weisenden Gerechtigkeitsbegriff gibt es erst wenige und teilweise zur Kritik herausfordernde Vorschläge (etwa Sitter 1987; Koslowski 1988, 298-302; 1989, 47-50). Weiterführend *Bundschuh-Schramm* 1993, 63f.169-177.

⁶⁸ In den New-Age-Bewegungen wird der Widerstreit in holistischer Harmonisierung, in den modernen Gerechtigkeitstheorien (etwa Rawls, Habermas) dagegen anthropozentrisch übergangen.

und Rawls einerseits und dem ‚postmodernen‘ Gerechtigkeitsbegriff Lyotards andererseits plausibilisieren.

Zunächst seien an dieser Stelle einige Vorbemerkungen zum Begriff der ‚Postmoderne‘⁶⁹ vorausgeschickt, durch die der feuilletonistische Postmodernismus bunter Beliebighkeitscocktails von der hier zur Diskussion stehenden, philosophisch präzisen Postmoderne abgehoben werden soll:

„Unglücklicherweise ist ‚postmodern‘ heute ein Passepartoutbegriff, mit dem man fast alles machen kann. Ich habe den Eindruck, daß ihn inzwischen jeder auf das anwendet, was ihm gerade einfällt“ (Eco 1987, 77)⁷⁰.

Dennoch lassen sich einige Konturen einer ‚achtenswerten Postmoderne‘ zeichnen:

(a) Die Bezeichnung *Postmoderne* führt in die Irre, suggeriert sie doch einen antimodernistischen Affekt. Die Postmoderne charakterisiert sich jedoch als postmoderne *Moderne* (Welsch 1991):

„Die Postmoderne ist keine neue Epoche“ (Lyotard 1988a, 213)

nach der Moderne, sie ist

„keineswegs anti-modern, [...] nicht einfach trans-modern, sondern [...] eigentlich radikal-modern“ (Welsch 1991, 6; vgl. Welsch 1987, 111; Anzenbacher 1993, 50)⁷¹.

Es trifft daher durchaus zu, wenn Höffe oder Marquard betonen:

„Die Postmoderne beginnt in der Moderne“ (Höffe 1990, 14).

„Nach der Postmoderne kommt die Moderne“ (Marquard 1989, 20).

Das Postmoderne an der sich entwickelnden Moderne ist eine geschärfte Aisthetik für (verborgene) Widerstreite (Lyotard 1989c, 27.44).

(b) Die präzise Postmoderne grenzt sich ab vom

⁶⁹ Zur Postmoderne vgl. Huyssen/Scherpe 1986; Kamper/van Reijen 1987; Kemper 1988; Welsch 1988; Welsch 1988a; Welsch 1991. Aus theologischer Sicht: Bucher 1989a; Türk 1990; Bucher 1992; Scobel 1992.

⁷⁰ Auch Welsch hält den Ausdruck für „äußerst irreführend“ (Welsch 1988b, 36), zu sprechen sei von den Gehalten (Welsch 1991, XIV).

⁷¹ „Die Postmoderne situiert sich weder nach der Moderne noch gegen sie. Sie war in der Moderne schon enthalten, wenn auch verborgen“ (Lyotard 1986a, Umschlagrückens; dt.: Welsch 1988, 71, A. 27). Daher kongruiert Lyotards Definition - „Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern‘“ (Lyotard 1986, 14; vgl. 54.112.122.175; 1989, 226) - durchaus mit der modernen Aufklärungs- und Metaphysikkritik (Horkheimer/Adorno 1985; Habermas 1988a); man vergleiche Lyotard - „Es gibt keine Große

„Eklektizismus [...] schierer Beliebighkeit“ (Lyotard 1988, 197)⁷².

(c) In keiner Weise soll die Vernunft verabschiedet werden:

„Ich protestiere aufs Entschiedenste. Die Vernunft ist überhaupt nicht suspekt“ (Lyotard 1989d, 321).

Betont wird jedoch die Pluralität der Vernunft⁷³.

(d) Der moderne - und theologisch vollkommen unverzichtbare - Rekurs auf die menschliche Subjektivität wird nicht verabschiedet, sondern differenziert aufgegriffen.

„Aus den Texten der Postmodernen immer nur Todesanzeigen des Subjekts herauszulesen, setzte einen allzu naiven Begriff von Subjektivität voraus“ (Welsch 1991b, 348). Vielmehr hänge alles „davon ab, was man unter ‚Subjekt‘ versteht“ (Lyotard 1989d, 341).

Gegen ein substanzmetaphysisch konturiertes Subjekt wird eine interne, genetisch-relationale Pluralität des Subjekts postuliert (Welsch 1991b, 355).

(e) Dissens besteht allerdings bezüglich des Konsenses: Während bei Habermas der Konsens das Ziel der Diskurse darstellt, sagt Lyotard, daß

„der Konsens nur ein Zustand der Diskussion und nicht ihr Ziel ist. Dieses ist vielmehr die Paralogie“ (Lyotard 1986, 190)⁷⁴.

Im Hintergrund steht ein divergierender Begriff von Sprache. Während Habermas Sprache als ein ‚Medium unverkürzter Verständigung‘ (Habermas 1981

Erzählung“ (Lyotard 1985, 40) - mit Habermas - „Es gibt überhaupt keine Metadiskurse; denn jeder Diskurs ist sozusagen unmittelbar zu Gott“ (Habermas 1988, 343; vgl. 350).

⁷² Die übliche Kritik, die die Postmoderne als standpunktlose Flucht in wirklichkeitsvergessene „Beliebighkeit“ (Habermas 1993, 3), in der vor allem „Streit vermieden werden“ (Füssel 1988, 124) müsse, versteht, wird angesichts der Tatsache, daß das Hauptwerk Lyotards den ‚(Wider-)Streit‘ zum Thema hat, haltlos. Auch hinsichtlich des berühmt-berichtigten „Anything goes“ (Feyerabend 1983, 32) muß differenziert werden. Feyerabend hatte mit diesem Slogan - freilich übertreibend - zunächst einmal nur die Notwendigkeit eines an-archischen Elements für wissenschaftliche Kreativität markiert. In der zweiten Auflage seines Buchs ‚Wider den Methodenzwang‘ kennzeichnet er das ‚anything goes‘ zudem als erschreckten Ausruf seiner konventionalistischen GegnerInnen (ebd. 11). „Ich bin weder ein Anarchist noch ein Dadaist [...]. Aber ich spiele die Rolle eines Anarchisten [...], um gewisse Möglichkeiten zu zeigen“ (Feyerabend 1989, 471). Einem ‚anything goes‘ im Sinn schierer Beliebighkeit huldigt die achtenswerte Postmoderne jedenfalls in keiner Weise (Welsch 1991, 81).

⁷³ Lyotard sagt - unter Berufung auf Kant -, „daß es nicht die eine Vernunft gibt, sondern die Vernunft im Plural“ (Lyotard, in: Reese-Schäfer 1989, 113). Hervorgehoben wird also die Pluralität der Rationalitätsformen, die jedoch auch ‚moderne‘ AutorInnen thematisieren (etwa Habermas 1981 II, 585).

⁷⁴ Der Begriff der ‚Paralogie‘ bezeichnet hier nicht - wie der Paralogismus in der Logik - einen Fehlschluß, sondern das Hervortreten von Widerstreiten.

I, 142) auffaßt, werden Sprache (und zugrundeliegende Lebensformen) von Lyotard plural angesetzt⁷⁵:

„Die Sprache ist nicht einheitlich und homogen; [...] und der Streit, der aus dieser Heterogenität entsteht, muß respektiert und angehört, erwartet und ausgebildet werden. Er bildet die Basis des Widerstands gegen eine ‚kommunikative‘ Verflachung und Vereinheitlichung“ (Lyotard 1985, 49). „Habermas [...] tut der Heterogenität der Sprachspiele Gewalt an“ (Lyotard 1986, 16)⁷⁶.

Weil Sprache und Lebensformen heterogen verfaßt seien, könne ein umfassender Konsens somit nur der Schein von (verborgenen) Oppressionen sein⁷⁷. Das genuin Postmoderne kulminiert daher in Lyotards - von Welsch in die Figur ‚radikaler Pluralität‘ (Welsch 1991, 4) teilweise abgeschwächter - Kategorie des Widerstreits.

Um nun die Differenz zwischen einer ‚modernen‘ und einer ‚postmodernen‘ Gerechtigkeit zu verdeutlichen, sei auf die Gerechtigkeitsbegriffe bei Habermas und Rawls einerseits und bei Lyotard andererseits zurückgegriffen⁷⁸.

(1) Ein ‚moderner‘ Gerechtigkeitsbegriff liegt (a) in Jürgen Habermas‘ Diskursethik vor. Sein Gerechtigkeitsbegriff läßt sich sowohl individual als auch sozial (strukturell) ausbuchstabieren⁷⁹. Die Schnittstelle beider Dimensionen

⁷⁵ Fundierend ist hier die Sprachphilosophie Wittgensteins (Wittgenstein 1989b, 239.250).

⁷⁶ Sprachspiele im Sinn Wittgensteins sind etwa „Befehlen [...] Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung) - Eine Hypothese aufstellen und prüfen - [...] Theater spielen - [...] Einen Witz machen; erzählen - [...] Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten“ (Wittgenstein 1989b, 250). Daß Habermas diese „Mannigfaltigkeit der Sprachspiele“ (ebd. 250) rationalitätsorientiert engführt, läßt sich anhand seiner Kritik an Sloterdijk belegen: Sloterdijk - dessen philosophischen Ansatz (Sloterdijk 1983) ich hier nicht unbedingt verteidigen möchte - steige „aus der Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen aus, indem er die sprachliche Verständigung mit den primitiveren Mitteln analogischer Ausdrucksformen fortsetzt“ (Habermas 1985, 123). Es geht einer veritablen Postmoderne dagegen um die Wahrnehmung der Vielfalt von Sprachspielen oder Diskursarten (Lyotard 1987, 110f.114), überhaupt nicht jedoch um eine Diskreditierung der Vernunft als solcher. Zu verweisen ist hier auf Welschs Konzept einer ‚transversalen Vernunft‘ (Welsch 1991, 295-318), das ich im Sinn einer ‚transgressiven Vernunft‘ ergänzt habe (Schramm 1991a).

⁷⁷ „Mangels eines gemeinsamen Idioms vereitelt diese Heterogenität einen Konsensus“ (Lyotard 1989, 104; vgl. Welsch 1988b, 69, A. 42). Zwar hat Habermas‘ Diskurs auch das Ziel, im Interesse der rationalen Konsensbildung keinen Dissens zu unterdrücken (Frank 1988, 63; Reese-Schäfer 1989, 106), doch neigt sein kommunikativer Sprachidealismus zu einer Verarmung der pluralen Struktur von Sprache und Wirklichkeit.

⁷⁸ In den neueren Veröffentlichungen von Rawls ist allerdings eine gewisse ‚Postmodernisierung‘ festzustellen. Er thematisiert hier die „Pluralität widerstreitender umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren“ (Rawls 1992, 334), die nur noch einen ‚übergreifenden Konsens‘ zulasse (ebd. 258.285.298.334). Näheres hierzu weiter unten.

⁷⁹ An dieser Stelle ist auf eine gewisse Begriffsunklarheit zu verweisen. In den Begriffen ‚soziale Gerechtigkeit‘ oder ‚Sozialethik‘ benennt der Ausdruck des ‚Sozialen‘ die Dimension des Strukturellen, Systemischen, während der eigentlich klassische Begriff des Sozialen, nämlich derjenige des ‚sozialen Handelns‘ bei Max Weber, lediglich das Moment des Zwischenmenschlichen faßt: „Soziales Handeln‘ [...] soll ein solches Handeln heißen, welches einem

ist bei Habermas der Diskurs: Das individuelle Gerechtigkeitsmoment bezieht sich auf die Entscheidung über die formale Anerkennung der/des anderen als mögliche(r) TeilnehmerIn am Diskurs⁸⁰, das sozial-strukturelle Gerechtigkeitsmoment auf die im Diskurs (demokratisch) u.a. erfolgenden Entscheidungen über die Gestaltung der institutionellen Rahmenordnungen der Gesellschaft⁸¹.

Handlungssituation	Handlungsorientierung	erfolgsorientiert	verständigungsorientiert
	nicht-sozial	instrumentelles Handeln	—
sozial	strategisches Handeln	kommunikatives Handeln	

Abb. 5: Handlungstypen der Diskursethik (Habermas 1981 I, 384)

Meine Kritik betrifft nun den individualen Gerechtigkeitsaspekt, der in der Konsequenz jedoch auch auf die Gestalt der sozialen (strukturellen) Gerech-

von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“ (Weber 1980, 1). In diesem Sinn meint soziales Handeln auch bei Habermas ein intersubjektives, also paradigmatisch individual gedachtes kommunikatives Handeln.

⁸⁰ Die Entscheidung, wer als (potentieller) Teilnehmer am Diskurs in Frage kommt, besitzt m.E. insofern individualen Charakter, als sie auf der Wahrnehmung einer unabsehbaren Würde eines Subjekts, der man gerecht zu werden habe, beruht. Der Diskurs vermag nun zu entscheiden, ob eingegebene Inhalte dieser intersubjektiven Gerechtigkeit formal entsprechen oder nicht. Der Formalismus der Diskursethik funktioniert, da sich „praktische Diskurse [...] ihre Inhalte geben lassen“ (Habermas 1983, 113) müssen, „wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ‚das Gute‘ und ‚das Gerechte‘, zwischen evaluative und streng normative Aussagen“ (ebd. 113). Darin besteht die Differenzierung von ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘: „Die moralischen Fragen, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der Gerechtigkeit grundsätzlich rational entschieden werden können, werden nun von den evaluativen Fragen unterschieden, die sich unter dem allgemeinsten Aspekt als Fragen des guten Lebens (oder der Selbstverwirklichung) darstellen“ (ebd. 118). Wenn nun aber nicht-sprachfähige Subjekte keine Stimme im Diskurs besitzen, so besteht diskursethisch keine ‚Verpflichtung‘, ihnen gerecht zu werden, handelt es sich doch nicht um TeilnehmerInnen, sondern lediglich um Betroffene.

⁸¹ Als gerecht können die Regeln systemisch integrierter Handlungsbereiche nach Habermas nur dann gelten, wenn sie diskursiv legitimiert werden können.

tigkeit durchschlägt. Die diesbezügliche These lautet, daß Habermas' Handlungstheorie eine anthropozentrische Lücke aufweist, die in Abb. 5 augenfällig wird.

Habermas insistiert - gegen Rawls - auf der Perspektive *sprachlicher* und *real* durchzuführender Diskurse (Habermas 1983, 76). Daher kann keine ‚Kommunikation des Unterschiedenen‘, sondern nur eine intersubjektive Verständigung *menschlicher* Vernunft-Subjekte in Betracht gezogen werden⁸². Hier wird ein grundlegendes Problem der Diskurstheorie deutlich: Es ist nicht möglich, über die TeilnehmerInnenschaft am Diskurs selber diskurstheoretisch zu entscheiden. Dies ist der Kernpunkt einer - nach meiner Terminologie - ‚postmodernen‘ Kritik bezüglich der TeilnehmerInnenschaft am Diskurs. Die Zentrierung auf das Kriterium der Teilnahmemöglichkeit an verbalen und rational strukturierten Diskursen läßt sich nicht wiederum diskurstheoretisch begründen⁸³. Das Habermassche Kriterium der Diskursteilnahme ist zwar naheliegend, in seinen exklusiven Konsequenzen m.E. jedoch nicht überzeugend. Alle Dinge ‚sprechen‘ in ihrer ökologischen Vernetztheit als Zeichen ihres Schöpfungscharakters. In einer Aisthetik der Natur als Schöpfung gewinnen diese Zusammenhänge Transparenz. Das handlungstheoretische Modell von Habermas ist m.E. deshalb zu erweitern (Abb. 6).

⁸² Habermas' Kommunikationsbegriff bleibt - wie Adorno vorausschauend kritisierte - unzureichend: Kommunikation sei als „Kommunikation des Unterschiedenen“ zu fassen, erst dann „käme der Begriff von Kommunikation, als objektiver, an seine Stelle. Der gegenwärtige ist so schmählich, weil er das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät“ (Adorno 1977, 743).

⁸³ Übertrieben scharf diesbezüglich Meyer-Abich: „Die Habermasische Lösung ist, die natürliche Mitwelt erbarmungslos dem monologischen [...] ‚Funktionskreis instrumentalen Handelns‘ [...] zu überlassen und die Menschheit auf der Wolke der herrschaftsfreien Kommunikation - zwanglos mit sich selbst beschäftigt - entschweben zu lassen“ (Meyer-Abich 1984, 81). Habermas hat sich zum Vorwurf des Anthropozentrismus explizit anhand des Problems der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Natur unter ethischem Aspekt geäußert (Habermas 1986, 505-521). Die „Solidarität mit der verletzten und erniedrigten Kreatur, das Mitleiden mit ihren Qualen, der Abscheu vor der nackten Instrumentalisierung der Natur für Zwecke, die unsere Zwecke, aber nicht die ihren sind“ (ebd. 515), würden, so Habermas, „einer moralischen Betrachtung erst zugänglich, wenn wir die Ethik über den Bereich interpersonaler Beziehungen hinaus erweitern, auf unser Verhältnis zu Kreaturen ausdehnen würden, die die Bedingungen zurechnungsfähigen Handelns nicht erfüllen können“ (ebd. 517). Es handle sich um eine Ausdehnung auf „Lebewesen, die vom normativ geregelten, moralisch relevanten Verhalten der Menschen zwar *betroffen* werden, aber nicht einmal kontrafaktisch aus der Stellung der Betroffenen heraustreten und die Rolle von *Teilnehmern* an praktischen Diskursen übernehmen könnten“ (ebd. 517). Der letzte Satz ist der entscheidende. Gerechtigkeit bleibt bei Habermas ein nur soziales (zwischenmenschliches) Problem. Wenn sich dieses anthropozentrische Verständnis von Gerechtigkeit aber angesichts der progressiven Zerstörung der Natur nicht bewähren kann, weil Mitleid und Solidarität mit der erniedrigten Natur, wenn überhaupt, lediglich als „Grenzbegriffe“ (ebd. 515) vorkommen können, muß man fragen, ob ein so reduzierter Begriff des Gerechten hinreichend ist. Massive Zweifel erheben sich.

Handlungssituation	Handlungsorientierung	erfolgsorientiert	asthetisch orientiert
	nicht-sozial	instrumentelles Handeln	schöpfungsgerechtes Handeln unter Widerstreitbedingungen
sozial	strategisches Handeln	kreativ-kommunikatives Handeln unter Knappheitsbedingungen	

Abb. 6: Handlungstypen einer ästhetischen Schöpfungsethik

Mit der Behauptung einer - sich ästhetisch erschließenden - kommunikatorischen Existenz aller Dinge in ihrer realen (funktional rekonstruierbaren) ökologischen Retinität⁸⁴ ergeben sich jedoch gravierende konzeptionelle Probleme hinsichtlich eines angemessenen Begriffs ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘. Es hat keinen Sinn, diese Probleme in esoterischem New-Age-Harmonismus romantisierend zu verschleiern. Die Problemlage läßt sich (b) durch einen Rückgriff auf das Rawlssche Gedankenexperiment verdeutlichen: Der Gedanke, den Begriff einer ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ mittels eines Rekurses auf das von Rawls bezüglich der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ vorgeschlagene methodische Prinzip eines ‚Schleiers des Unwissens‘ in einem inventarisch entgrenzten ‚Urzustand‘ zu klären, mag zunächst naheliegen⁸⁵. Bereits Rawls

⁸⁴ Natürlich liegt diesem Kriterium eine Glaubensentscheidung zugrunde, doch dies gilt auch für das Kriterium Habermas'. Insofern stellt sich tatsächlich „die philosophische Kernfrage, wie denn eine Naturethik heute ohne Rückgriff auf die substantielle Vernunft religiöser oder metaphysischer Weltbilder [...] angemessen sollte begründet werden können“ (Habermas 1986, 519). Der Begriff ‚substantielle Vernunft‘ faßt die in den überlieferten religiösen und metaphysischen Weltdeutungen enthaltene Annahme einer vorgängig und lediglich zu entdeckenden Ordnung aller Dinge. Diese ‚substantielle Vernunft‘ löst Habermas im Gefolge Kants in ein ‚prozedurales‘ Vernunftkonzept auf (Habermas 1983, 10-12). Auch ich lehne die Vorstellung einer den Dingen aus platonischen ‚Hinterwelten‘ auferlegten Ordnung ab, behaupte jedoch schöpfungstheologisch die ökologische - d.h. sich über deren prozessuale Retinität konstituierende - ‚Existenz‘ der Dinge.

⁸⁵ Teutsch hat versuchsweise eine dementsprechende Gerechtigkeitsmaxime formuliert: „Vermutlich gibt es nur die Möglichkeit, den Rawls'schen Grundgedanken als Maxime für den Umwelthethiker zu formulieren, die etwa so lauten könnte: Wenn du ethische Normen für das Verhalten und Handeln des Menschen gegenüber der Natur entwirfst, so interpretiere die verschiedenen Funktionen der einzelnen Glieder (Menschen, Tiere, Pflanzen und unbelebte Mate-

selbst hatte mit diesem Gedanken gespielt: Er bezeichnet es als Grenze seiner Theorie der Gerechtigkeit, daß sie nicht nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren und der übrigen Natur frage (Rawls 1979, 556), erachtet es als

„eine der Aufgaben der Metaphysik, eine Weltauffassung zu entwickeln, die diese Aufgabe erfüllt“ (ebd. 556),

und kommt letztendlich zu dem Schluß: Fragen wie diejenige von Pflichten gegenüber Tieren

„gehören nicht zur Gerechtigkeitstheorie“ (ebd. 556).

Hierzu ist zu sagen: (a) Die Frage, wer oder was als Inventar des fiktiven Urzustands zugelassen wird, ist in jedem Fall eine metaphysische Frage. (b) Daher muß man dem Schluß nicht folgen, die Entscheidung, Tiere oder Pflanzen als Urzustandsinventar zuzulassen, sei - weil eine metaphysische - keine Gerechtigkeitsfrage. (c) Gleichwohl hätte eine volle Zulassung aller Geschöpfe zum Urzustand zur Folge, daß überhaupt keine Gerechtigkeitsgrundsätze beschlossen werden könnten, da die schon bei einer rein menschlichen Inventarisierung unvermeidlichen Widerstreite nun objektiv überhaupt nicht mehr überwindbar wären⁸⁶. Der Einbezug nichtmenschlicher Geschöpfe in das Konstrukt des Urzustands läßt sich daher *nicht* in einem strengen Sinn durchziehen. (d) Dennoch kann er m.E. als Gedankenexperiment einen wertvollen Beitrag zu einer - ‚advokatorische‘ Diskurse allererst induzierenden - moralischen *Heuristik* wenigstens annähernder Schöpfungsgerechtigkeit leisten. Sie bildet eine existenzielle Basis ökologiegerechten Handelns.

(2) Einen ‚postmodernen‘ *Gerechtigkeitsbegriff*, der auch die genannte ökologische Problematik der Gerechtigkeit in einer Welt des Widerstreits thematisiert, hat Jean-François Lyotard vorgelegt (vor allem Lyotard 1989)⁸⁷. Lyotard vertritt die These, daß die postmoderne Wirklichkeit durch die Dimension von ‚Widerstreit‘ (*différend*) zwischen Heterogenitäten charakter-

rie) so, daß du dich in jeder dieser Funktionen als deinem Wesen gemäß und also gerecht behandelt fühlen könntest, gleichgültig, ob du als Mensch, Tier, Pflanze oder unbelebte Materie existieren würdest“ (Teutsch 1985, 39f). Vgl. auch - zurückhaltender - Sitter 1987; kritisch hierzu Irrgang 1992, 91-95.

⁸⁶ Die Entscheidungsfindungskosten wären prohibitiv hoch. Diese Widerstreite werden in einem anthropozentrischen Ansatz ‚weggeschwindelt‘. So sagt etwa Auer: „Im Kosmos der Dinge dient jedes dem jeweils Höheren, indem es sich ihm als Basis für seine Existenz anbietet. Letztlich aber dient alles dem Menschen und seiner Existenz und kommt darin zu seinem Daseinsinn“ (Auer 1984a, 57). Diese Sicht der Dinge ist m.E. nicht plausibel; ich glaube nicht, daß das Interesse eines Schweins darin liegt, sich dem Menschen ‚als Basis für seine Existenz anzubieten‘. Einen solchen harmonistischen ‚Kosmos der Dinge‘ gibt es real nicht.

⁸⁷ Ausführlicher habe ich mit diesem Entwurf an anderer Stelle auseinandergesetzt (Schramm 1993).

siert sei, und sich somit heute das Problem der Gerechtigkeit auf besonders dringliche Weise stelle⁸⁸. Die (annähernde) Herstellung von Gerechtigkeit dem Heterogenen gegenüber bestehe daher primär in der Verantwortung [...], die Fälle von Widerstreit aufzudecken (ebd. 237) und so

„dem Widerstreit gerecht zu werden“ (ebd. 32f),

genauer: den aufgrund eines Widerstreits zu Opfern Gewordenen gerecht(er) zu werden⁸⁹. Lyotard verleiht der Objektivität des Widerstreits nicht nur sprachphilosophische Transparenz⁹⁰, sondern sucht ihn auch an exemplarischen Beispielen zu erhärten⁹¹. In unserem Zusammenhang weiterführend ist das Beispiel des Tiers: Das aus Ernährungsgründen notwendige Töten von

⁸⁸ „Die Wirklichkeit führt den Widerstreit mit sich“ (Lyotard 1989, 104). Dies „bedeutet keinesfalls, daß es keine Gerechtigkeit mehr gibt, sondern im Gegenteil, daß sich das Problem der Gerechtigkeit heute auf besonders dringliche Weise stellt“ (Lyotard 1987, 116).

⁸⁹ Es geht Lyotard also um eine ‚Ethik des Widerstreits‘ (Welsch 1988b, 49). Lyotards ‚postmoderne Ethik‘ (Welsch 1987a, 120) verweist darauf, daß die ‚Postmoderne ‚wesentlich ethisch grundiert‘ (Welsch 1991, 7) ist.

⁹⁰ In der Sprache herrsche ein Widerstreit radikal heterogener ‚Diskursarten‘, der sich daraus ergebe, „daß eine universale Urteilsregel in bezug auf ungleichartige Diskursarten im allgemeinen fehlt“ (Lyotard 1989, 9; vgl. 56). Die Postmoderne charakterisiere sich durch die Auflösung der großen einheitsstiftenden Metaerzählungen. Da sich der *différend* somit als inneres Prinzip des Sprechens darstelle, sei Ungerechtigkeit unvermeidlich; denn im Übergang von einem Satz zum anderen entstehe Unrecht, weil die gewählte Diskursart auf Kosten anderer, ebenso berechtigter Diskursarten gehe (ebd. 262).

⁹¹ Primär illustriert Lyotard sein Theorem vom Widerstreit mit dem Inbegriff des Entsetzlichen: Auschwitz. Hintergrund ist die unsägliche Bestreitung der Existenz von Gaskammern durch den ‚Historiker‘ Robert Faurisson. Da dessen Diskursregeln ZeugInnen verlangen, die (a) ‚mit eigenen Augen eine Gaskammer gesehen‘ haben, und die zudem (b) beweisen können, daß sie im Augenblick des Gesehenwerdens todbringend war, entstehe, so Lyotard, ein ‚Unrecht [...] ein Schaden, der als solcher nicht nachgewiesen werden kann, da die Mittel dazu verloren gegangen sind‘ (Lyotard 1989, 20; vgl. 56). Die objektive Unbeweisbarkeit des Unrechts konstituiere den Widerstreit: „Widerstreit [*différend*] möchte ich den Fall nennen, in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird“ (ebd. 27; vgl. 25). Lyotards Resümee lautet daher lediglich: „Den Widerstreit bezeugen“ (ebd. 12), wenn „das Unrecht [...] nicht durch einen Konsensus erwiesen werden kann“ (ebd. 105). Zu Lyotards Auschwitz-Beispiel ist zu sagen: (a) Lyotard will das *ethische* Projekt der Gerechtigkeit den Naziopfern gegenüber vertreten, da er den Begriff ‚Unrecht‘ nahezu durchgängig nur an der ‚Wirklichkeit des Unrechts, das [...] in Auschwitz erlitten wurde“ (ebd. 105; vgl. 20f), konkretisiert. Es geht ihm darum, „im Eingedenken an Auschwitz denen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die von dem einheitlichen Weltbild ausgeschlossen wurden“ (Pries 1990, 215). Das Einklagen *dieser* Gerechtigkeit zeigt, daß Lyotard seine theoretische These von der Unentscheidbarkeit des Widerstreits zweier heterogener Argumentationen *praktisch* zugunsten der Naziopfer entschieden hat. (b) Die Problematik von Lyotards Ansatz liegt darin, daß Lyotard nach seiner These vom Widerstreit auch die Durchsetzung der Diskursart des Klägers (Opfer) notwendigerweise als Unrecht qualifizieren muß, gleichzeitig aber mit seinem Buch ein *entschiedenes* moralisches Engagement für die Opfer intendiert. Daher liegt ein performativer Selbstwiderspruch vor (zu diesem Vorwurf - neben Ungerechtfertigtem - Frank 1988, 28.34.60f.98f). Lyotard glaubt - praktisch - an die Opfer, aber er konterkariert - theoretisch - seine Überzeugung, indem er die Notwendigkeit eines positivistischen Wahrheitsbeweises unterstellt, wo (nur) der ‚Glaube‘ an die Würde der Opfer notwendig ist. Lyotard hat hier das falsche Beispiel gewählt.

Tieren (oder Pflanzen) läßt sich nicht von Elementen des Widerstreits und damit von Ungerechtigkeit freihalten,

„denn dem Tier geht jede Möglichkeit ab, seinen Schaden den menschlichen Beweisregeln [den Diskursregeln, Anm.: M.S.] entsprechend zu bezeugen, und folglich ist jeder Schaden gleichsam ein Unrecht und macht es zum Opfer *ipso facto*.- Wenn aber das Tier aufgrund fehlender Mittel nicht aussagen kann, besteht nicht einmal ein Schaden, zumindest können Sie ihn nicht belegen.- Was Sie sagen, definiert genau meine Vorstellung vom Unrecht: Sie stellen den Verteidiger des Tieres vor das Dilemma [...]. Darum ist das Tier ein Paradigma des Opfers“ (ebd. 57).

Die Tiere werden so - um eine auf andere Zusammenhänge hin formulierte Wendung Olsons aufzugreifen - zu einer ‚vergessenen Gruppe, die schweigend‘ - weil im Diskurs notwendig stumm bleibend - ‚leidet‘ (Olson 1968, 163).

Ich möchte Lyotards Widerstreit-Theorem nun in folgender Weise aufgreifen: Ich sage *nicht*, daß man das Tier (oder die Pflanze) grundsätzlich nicht töten dürfe, wohl aber, daß mit jedem Töten zumindest ein Rest von - dem Tier nicht gerecht werdendem - Widerstreit verbunden ist, der anthropozentrisch nicht überzeugend eliminiert werden kann.

„Leben ist Räuberei. Genau an diesem Punkt wird [...] das Problem der Moral akut. Der Räuber muß sich rechtfertigen“ (Whitehead 1984, 204).

Angesichts dieses Widerstreits, der zwar entschieden⁹², nicht aber ‚aufgehoben‘ werden kann, gewinnt die ethische Kategorie der Schöpfungsgerechtigkeit grundlegende Bedeutung.

⁹² In diesem Punkt ist Lyotard zu kritisieren. Läßt sich die Dimension des Widerstreits einerseits nicht wegschwindeln, so kann dennoch Lyotards Konturierung eines *radikalen*, d.h. prinzipiell unaufhebbaren und in keiner Weise ethisch entscheidbaren Widerstreits von Heterogenem nicht überzeugen. Dieses Problem betrifft nicht nur Lyotards Sprachobjektivismus, sondern auch die konkreten (Gerechtigkeits-)Fragen des Lebens. Die Kosten des radikal durchgezogenen Konzepts Lyotards sind hoch: Letztlich erscheint alles gleichermaßen ungerecht. Diese fatale Konsequenz beruht auf einer logischen Inkonsistenz in Lyotards Konzeption: Radikale, d.h. beziehungslose Heterogenitäten könnten sich prinzipiell nicht widerstreiten, ein Gerechtigkeitsproblem könnte gar nicht entstehen. Widerstreit wird real erst möglich, wenn Realität in sich *genetisch* auszeugenden und daher konstitutiv relationalen Prozessen entsteht. Die Realität des Widerstreits ist dieser Struktur genetischer Relativität eingetragen. D.h.: Die heterogenen Größen sind in den verschiedenen Fällen von Inkompatibilität (Widerstreit) nicht vollkommen unvergleichlich, der Widerstreit ist daher nicht ethisch unentscheidbar. Abwägungsverhältnisse können plausibilisiert werden - als Kriterium können die Grade der ‚Intensität‘ herangezogen werden (Whitehead 1984, 167.186f.195f). Dennoch gelingt es oftmals nicht, Plurales in (harmonische) Kontraste zu überführen, Inkompatibilität (Widerstreit) ist ein irdisch nicht überwindbares Phänomen. Ich greife Lyotards Begriff des *différend* also dergestalt auf, daß ich auch denjenigen Fall als Widerstreit bezeichne, der zwar - aufgrund begründeter Kriterien - entschieden, aber nicht - in Hegel'scher ‚Aufhebung‘ - glatt aufgelöst werden kann.

Betroffen ist in diesem Zusammenhang auch das innerhalb der Umweltethik kontrovers diskutierte Problem der ‚*Anthropozentrik*‘⁹³. Diese Thematik wurde in der einschlägigen philosophischen und theologischen Literatur im Vergleich zu anderen, relevanteren Fragen, etwa der systemischen Installation einer ökosozialen Marktwirtschaft, zwar einseitig überbetont, kann aber m.E. hinsichtlich einer moralisch existenziellen Motivation, sich für solcherlei strukturell implementierte Maßnahmen engagiert einzusetzen, Relevanz gewinnen. Um die in der Debatte dringend notwendige begriffliche Präzision zu gewährleisten, greife ich auf die Differenzierungen Irrgangs zurück (Irrgang 1992). Er unterscheidet zunächst *Anthropozentrismus* von *Anthropozentrik*. Innerhalb der ‚*Anthropozentrik*‘ konturiert er drei Bedeutungsebenen: die *methodische*, die *materiale* und die *ethische Anthropozentrik*⁹⁴. (a) Der Begriffsgehalt methodischer Anthropozentrik ist nicht zu bestreiten. So hat auch der Kosmologe Whitehead unumwunden festgestellt:

„Philosophie ist in ihren Quellen beschränkt auf die Welt wie sie sich in der menschlichen Erfahrung erschließt“ (Whitehead 1968, 71**).

Problematisch erscheint nicht der Begriff, wohl aber das belastete Wort ‚*Anthropozentrik*‘. Es erscheint mir daher sinnvoll, mit Teutsch ‚*methodische Anthropozentrik*‘ durch ‚*Anthroponomie*‘ zu ersetzen:

„Anthroponom heißt [...] das Seiende nur unter den Gesetzen menschlichen Erkennens beurteilen zu können“ (Teutsch 1988, 60).

(b) Bezüglich des Begriffs der *materiale Anthropozentrik* muß m.E. differenziert werden. Ich stimme zu, daß der Mensch insofern eine ‚Spitze‘ der Evolution darstellt, als sich in ihm der relativ höchste Grad an (Wert-)Intensität konkretisiert und damit auch ein relatives Rechtfertigungskriterium in Kon-

⁹³ Zur Diskussion vgl. etwa Amery 1974; Meyer-Abich 1979; 1984; Birnbacher 1980; Drewwermann 1983; Auer 1984a; Hilpert 1985; Ricken 1987; Schlitt 1992; Irrgang 1992.

⁹⁴ (a) Die argumentationslogisch geforderte ‚*methodische Anthropozentrik* [...] stellt heraus, daß der erkennende und handelnde Mensch unhintergebar im Zentrum seiner Weltkonstruktion und seines Handelns steht“ (Irrgang 1992, 175*; vgl. 214). (b) Der Begriff der *materiale Anthropozentrik*, der die Ebene inhaltlicher Vorstellungen über den Menschen in der Natur betrifft (ebd. 259), behauptet, „daß der Mensch im Zentrum des Universums steht, die Krone der Schöpfung ist, modern gesprochen die unüberbietbare Spitze der Evolution darstellt und darum Verfügungsmacht über die Natur besitzt bzw. diese auch ausnutzen darf“ (ebd. 174). *Materiale Anthropozentrik* faßt „den Menschen als Spitzengeschöpf“ (ebd. 17), ist daher „der Glaube an die Sonderstellung des Menschen vor Gott, im Universum oder in der Evolution“ (ebd. 213). Eine „*Theozentrik* läßt sich nicht gegen eine inhaltliche oder methodische Anthropozentrik anführen, denn Gott steht weder im Zentrum des Universums noch an der Spitze der Evolution, weil er bei aller Immanenz letztlich als transzendent gedacht werden muß“ (ebd. 316). (c) Der Begriff der *ethischen Anthropozentrik* schließlich, also der Anthropozentrik als Ethosform, meint „eine Ethosform im Sinne einer Verantwortung vor Gott für die Mitmenschen und für die Schöpfung“ (ebd. 17; vgl. 174f.).

fliktfällen plausibilisiert werden kann⁹⁵. Diese Tatsache rechtfertigt aber m.E. nicht das Wort *Anthropozentrik*. Spitze und Zentrum sind zwei verschiedene Dinge. Irrgangs - über die Tatsache, daß der Mensch den relativ höchsten Intensitätsgrad verkörpert, hinausgehende - These, der Mensch stehe im *Zentrum* des Universums, identifiziert sich, wenn ich recht sehe, mit dem, was Auer unter (geläuterter) Anthropozentrik versteht:

„Die Natur kommt zu sich selbst nur im Menschen, nur in ihm erfüllt sich ihr Sinn“ (Auer 1984a, 55)⁹⁶.

Ich kann die Plausibilität dieser These nicht sehen. Der Baum vor meinem Fenster kommt nicht im Menschen zu seinem Daseinssinn, dieser ist vielmehr das Leben des Baumes selbst.

(c) Im Begriff der *ethischen Anthropozentrik* schließlich kehrt die Problematik der materialen Anthropozentrik ethisch gewendet wieder. Eine Ethosform muß nach Irrgang ‚glatt aufgehen‘, denn - so kritisch gegenüber Albert Schweitzer -

„eine Grundeinstellung, die nicht lebbar ist, scheint mir als Ethosform [...] zumindest problematisch, da diese eine Form des Lebens und Handelns ermöglichen und nicht verhindern soll. Eine Ethosform, die ständig Schuldgefühle erzeugt, ist keine taugliche Handlungsgrundlage“ (Irrgang 1992, 59).

Damit erscheint m.E. jedoch die Problematik etwa des Tötens von Tieren übergangen, der nicht glatt auflösbare Widerstreit ausgeblendet. Der Vegetarismus ist tatsächlich ein Zeichen für die Nichtauflösbarkeit dieses Widerstreits⁹⁷.

Daher läßt sich insgesamt sagen: Der auf dem Gedanken einer die Natur als Schöpfung erschließenden Naturaisthetik beruhende Begriff einer ‚Schöp-

⁹⁵ Im Hintergrund stehen hier bei mir Kategorien der Prozeßphilosophie Whiteheads (zusammenfassend Schramm 1991, 165-170).

⁹⁶ In diesem Sinn sei der Mensch „die Mitte, um die herum alles gebaut ist“ (Auer 1984a, 220). Auer wendet diese These hierarchisch: „Im Kosmos der Dinge dient jedes dem jeweils Höheren, indem es sich ihm als Basis für seine Existenz anbietet. Letztlich aber dient alles dem Menschen und seiner Existenz und kommt darin zu seinem Daseinssinn“ (ebd. 57).

⁹⁷ Biblisch ist darauf zu verweisen, daß in der Schöpfungserzählung dem Menschen zunächst nur pflanzliche Nahrung von Gott zugestanden wurde (Gen 1,29 kontrastierend mit dem postlapsarischen Zugeständnis in Gen 9,3). Interessanterweise zeigt sich auch Jürgen Habermas hier zunehmend bedenklich: Zwar seien „Mystifizierungen“ (Habermas 1991a, 224) zu vermeiden, doch sei nicht auszuschließen, „daß bestimmte Vegetarier heute schon eine moralische Sensibilität zur Geltung bringen, die sich unter entlasteten sozialen Bedingungen allgemein als die richtige moralische Intuition erweisen könnte“ (ebd. 225). Fleisch muß ernährungsphysiologisch nicht unbedingt sein - so jedenfalls kein Geringerer als Adam Smith: „Es mag [...] bezweifelt werden, ob Fleisch irgendwo zu den zum Leben notwendigen Dingen zu rechnen sei. Wie man aus Erfahrung weiß, können Getreide und Gemüse, mit Milch, Käse und Butter oder, ist Butter nicht vorhanden, mit Öl zubereitet, eine Speise sein, die auch ohne jedes Fleisch höchst reichlich, gesund, nahrhaft und äußerst stärkend ist“ (Smith 1978, 753).

fungsgerechtigkeit‘ aisthetisiert sowohl den existenzialen Eigenwert aller Dinge als auch den entscheid-, aber nicht auflösbaren Widerstreit dieser Existenz-,Ansprüche‘ der verschiedenen Geschöpfe. Der hier vertretene Begriff einer ‚Schöpfungsgerechtigkeit‘ hebt sich angesichts der postparadiesischen Wirklichkeit von den Naivitäten einer prämodernen, die Natur holistisch mythisierenden New-Age-Romantik ab, stellt sich den Realitäten objektiven Widerstreits und bewahrt sich so den moralischen Stachel, der für das gesellschaftliche Engagement zugunsten eines umweltverträglicheren Lebensstils und der strukturellen Einrichtung einer - die Verknappung der ökologischen Integrität der Natur systemisch, d.h. monetär codiert, ‚wahrnehmenden‘ - ökosozialen Marktwirtschaft motivierende Bedeutung besitzt.

3. Geldfunktionen. Asthetische Analysen

„Es versteht sich nicht von selbst, daß Endlichkeiten
[...] als Knappheiten wahrgenommen werden“.
Niklas Luhmann (1989, 177)

Die Moderne (und die Postmoderne) zeichnen sich durch verschiedenartige Pluralisierungen aus. Neben der sich in der Philosophie Kants Bahn brechenden Ausdifferenzierung der Rationalitätsformen ist die wohl wichtigste Pluralisierung mit der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme gegeben (*Luhmann 1984; Münch 1984*). Diese Tatsache erfordert eigene konzeptionelle Bemühungen: Hinsichtlich des Themas dieser Arbeit etwa lassen sich die ästhetischen Momente des individuellen Aspekts schöpfungsgerechten Handelns - z.B. der moralische ‚Gesichtspunkt‘, daß Tierquälerei dem Tier nicht gerecht wird - intuitiv relativ leicht einsehen¹, die ästhetischen Momente des systemischen Aspekts ökologiegerechten Handelns jedoch erfordern eine eigene - teilweise gegen den Strich der Intuition büstende - Plausibilisierung.

In unserem Zusammenhang geht es um die relevanten Strukturen des Wirtschaftssystems. Die funktionale Ausdifferenzierung der modernen Ökonomie erfolgt über das Medium des Geldes:

„Das moderne Wirtschaftssystem hat seine Einheit im Geld. Es ist voll durchmonetarisiert“ (*Luhmann 1984, 625*).

Der Funktionalität des Geldmediums und der Sprache der (Markt-)Preise widmet sich das folgende Kapitel. Wenn dabei von Geld(an)ästhetik gesprochen wird, so in dem Sinn, daß Menschen das Systemmedium Geld als Zeichen für irgendetwas wahrnehmen können - oder eben nicht wahrnehmen können. Diese Wahrnehmung als Zeichen kann natürlich nur (individuell) von Menschen geleistet werden. Die Rede von den systemischen Dimensionen des

¹ Natürlich kann man das von mir vertretene Konzept einer Schöpfungsgerechtigkeit bestreiten. Mir geht es jetzt nur darum, zu sagen, daß die Figur individueller Ästhetik schöpfungsgerechten Handelns verstanden werden kann, ohne dabei kontraintuitive Momente vorauszusetzen. Dies ist bei systemischen Zusammenhängen anders.

Ästhetischen meint also nicht, daß Systeme als solche im eigentlichen Sinn ‚wahrnehmen‘ können, denn Systeme können nicht handeln, also auch nicht wahrnehmen. Luhmanns Rede von den „Wahrnehmungen“ (*Luhmann 1990, 51*) der Systeme behauptet kein aktives ‚Sehen‘ durch das System, sondern faßt - systemtheoretisch - funktionale Transparenzen. Dennoch aber können die Spielregeln eines Systems dergestalt strukturiert sein (oder werden), daß die Umwelt des Systems innerhalb des Systems insofern Transparenz gewinnen kann (ästhetisiert werden kann), als bestimmte Sachverhalte dieser Umwelt (etwa: zunehmende Verknappung integrierender Natur) sich auf innersystemische Größen (etwa: Geldpreise) auswirken. In der Folge können diese Sachverhalte dann mittels einer - die innersystemischen Größen als Zeichen lesenden - Wahrnehmung individueller Menschen als entsprechend codierte Signale Handlungsrelevanz gewinnen, da die Spielregeln des Systems - etwa über monetäre Anreize - das Verhalten der menschlichen Subjekte (zumindest teilweise) präformieren.

3.1 Geldästhetik: Geld als Zeichen

Folgende These sollen im folgenden Abschnitt plausibilisiert werden: *Die Ästhetik des Geldes konstituiert sich aus seiner funktionalen Symbolik: Geld wird als Zeichen für Macht wahrgenommen, näherhin (a) als Macht der Kaufkraft für knappe Güter (Dienstleistungen), (b) als gesellschaftliche und (c) als - scheinbar - ‚alchemistische‘ Macht.*

3.1.1 Die Funktionalität des Geldes. Grunddaten der ökonomischen Geldtheorie

Die Plausibilisierung dieser These eines funktionalen Symbolcharakters des Geldes setzt zunächst einen Rückgriff auf Grunddaten der ökonomischen Geldtheorie voraus².

„Geld ist, was gilt“ (*Schmölders 1968, 17*).

Was konkret als Geld gilt, unterliegt aber einer großen Variationsbreite (Vieh, Felle, Gold, Silber, Zigaretten, Papier, Sichtguthaben). Geld ist nicht an

² Einführend etwa *Ehrlicher/Born/Brunner/Kaldor/Trevithick/Woll/Gebauer 1981; Jarchow 1984; Klotten/Stein 1988; Schaal 1989; Issing 1990; Thieme 1993.*

ein bestimmtes materielles Substrat gebunden. Insofern muß gesagt werden, daß zwischen Geld und Nicht-Geld keine klare Abgrenzung existiert (Hayek 1977, 41). Sein mithin abstraktes ‚Wesen‘ läßt sich ökonomisch daher nur von seinen Funktionen her bestimmen. Substanziale Beschreibungen versagen hier. Geld läßt sich nicht substantivisch, sondern nur adjektivisch, d.h. prozessual und funktional erfassen³:

„Als Geld gilt, was Geldfunktionen ausübt“ (Duwendag 1988, 3)⁴.

Drei Geldfunktionen werden gemeinhin unterschieden: Zahlungsmittel (Tauschmittel, Wertüberträger), allgemeine Recheneinheit (Wertmesser) und Wertaufbewahrungsmittel (Wertspeicher).

(1) Geld zerlegt den Tausch in zwei Teile: Ware gegen Geld und Geld gegen Ware. Ohne diese, durch das Geld als eines *allgemeinen Tauschmittels* begründete Zerlegung des Tauschakts wäre die arbeitsteilige Wirtschaft der Moderne undenkbar. Könnte eine nur aus zwei Wirtschaftseinheiten bestehende Volkswirtschaft noch ohne Geld auskommen, so wäre dies bei einer dreiteiligen Volkswirtschaft bereits unmöglich (illustrierend *Baßler/Heinrich/Koch* 1991, 421).

Die *Zahlungsmittelfunktion* ermöglicht über die Tauschmittelfunktion hinaus die Verwendung von Geld als Mittel zur Schuldentilgung (Issing 1990, 1)⁵.

(2) Mit der Funktion als ‚*allgemeiner Recheneinheit*‘ lösen sich beträchtliche ökonomische Vergleichs- und Informationsprobleme. Bereits Aristoteles erläuterte diese Funktion an seinem Baumeister-Schuster-Beispiel:

³ „Ich hielt es immer für nützlich, den Studenten zu erklären, daß es ziemlich unglücklich gewesen ist, daß wir Geld substantivisch beschreiben, und daß es für die Erklärung monetärer Phänomene viel hilfreicher wäre, wenn Geld als ‚Adjektiv‘ eine Eigenschaft beschriebe, die unterschiedliche Dinge in wechselnden Graden besitzen können. ‚Umlaufmittel‘ ist aus diesem Grund passender“ (Hayek 1977, 41).

⁴ Diese ‚nominalistische‘ ‚*Funktionstheorie*‘ des Geldes hat sich gegenüber der ‚metallistischen‘ oder ‚Warentheorie‘, die mit der Existenz von stoffwertlosem Geld – insbesondere nach der Aufgabe jedweder Golddeckung – widerlegt ist, bewähren können. Sie wird ergänzt durch die ‚Anweisungs- oder Zeichentheorie‘, die das Geld als Anweisung auf bzw. als Zeichen für die real produzierten Güter und Dienstleistungen versteht. Die Bezeichnung einer Geldtheorie als ‚nominalistisch‘ wurde von Knapp eingeführt, um der Tatsache Transparenz zu verleihen, daß sich das ‚Wesen‘ des Geldes nicht aus seinem substantiellen Stoffwert, sondern aus seinem abstrakten Nennwert begründen läßt. Vier nominalistische Theorien lassen sich unterscheiden: (a) die ‚Konventionstheorie‘ (Aristoteles, Locke, Montanari, Davanzati), (b) die ‚staatliche Theorie des Geldes‘ (Knapp), (c) die ‚Funktionstheorie‘ (Schumpeter, von Mises, von Wieser, Menger, Wagner), und (d) die ‚Anweisungs- oder Zeichentheorie‘ (Müller, Bendixen, Schumpeter, Wessels). Die ‚Konventionstheorie‘, nach der das Geld zur Erleichterung des Wirtschaftsverkehrs als Tauschmittel vereinbart wurde, hat zwar eine wichtige monetäre Dimension erkannt, muß angesichts der historischen Entstehung des Geldes als widerlegt gelten (Issing 1990, 1). Die ‚Theorie staatlichen Geldes‘ von Knapp scheidet am Phänomen der Reduplication.

⁵ Kritisch zu dieser Funktion jedoch von Hayek: „Die Definition des Geldes als ‚Zah-

„Darum muß auch alles, wovon es Tausch gibt, vergleichbar sein. Dazu ist das Geld bestimmt und ist sozusagen eine Mitte. Denn es mißt alles, also auch das Übermaß und den Mangel und auch, wie viele Schuhe einem Haus oder Nahrungsmittel äquivalent sind. Wie also der Baumeister zum Schuster, in demselben Maße verhalten sich die Schuhe zum Haus oder zum Nahrungsmittel; wäre das nicht möglich, so gäbe es weder Tausch noch Gemeinschaft. Und dies kann wiederum nicht sein, wenn die Dinge nicht in gewisser Weise gleich wären. Man muß also alles an einem einzigen Maßstab messen, wie vorhin gesagt. Dieser ist in Wahrheit das Bedürfnis, das alles zusammenhält. Wenn sie nämlich keine Bedürfnisse hätten oder nicht in derselben Weise, so käme kein Tausch zustande, oder doch nicht in derselben Weise. So ist aufgrund einer Abmachung das Geld der Vertreter des Bedürfnisses geworden. [...] Das Geld macht also wie ein Maß die Dinge meßbar und stellt eine Gleichheit her. [...] In Wahrheit allerdings können Dinge, die so weit voneinander verschieden sind, nicht kommensurabel werden, aber soweit es das Bedürfnis verlangt, ist es möglich“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1133 a 19 – b 20; dt.: 1984, 165f).

(3) Die ‚*Wertaufbewahrungsfunktion*‘ ermöglicht ein zeitliches Auseinanderziehen der Tauschakte:

„Für einen spätern Austausch ist, falls jetzt kein Bedürfnis vorliegt, das Geld uns gewissermaßen ein Bürge, daß er möglich sein wird, wenn das Bedürfnis eingetreten sein wird. [...] Freilich geht es da wie mit anderem: sein Wert ist nicht immer derselbe. Dennoch ist er verhältnismäßig stabil“ (ebd. 1133 b 11-14; dt.: 1984, 166).

Mittels des Geldes lassen sich der Akt des Kaufs und der des Verkaufs trennen. Diesbezüglich besteht die Funktion des Geldes darin, als

„vorübergehende ‚Bleibe‘ der Kaufkraft zu dienen“ (Friedman 1976a, 108)⁶.

Zudem begründet die Wertaufbewahrungsfunktion den Charakter des Geldes als eines Vermögens mit dem vergleichsweise höchsten Liquiditätsgrad⁷. Aufgrund der Funktion der Wertaufbewahrung kann das Spar- und Investitions-

lungsmittel‘ ist jedoch rein zirkulär, da sie unterstellt, es seien vorher auf dieses Geld lautende Verbindlichkeiten eingegangen worden“ (Hayek 1977, 39, A. 43).

⁶ Friedman versteht diese Tatsache jedoch nicht nur im Sinn der *Wertaufbewahrungsfunktion*; das Geld ist bei ihm „Vermögensgegenstand“ (Friedman 1976a, 106) im Sinn eines *Wertvermehrungsmittels*.

⁷ Vermögenswert und Liquiditätsgrad definieren auch den Unterschied zwischen ‚Geld‘ und ‚Kapital‘: „Generell kann man sagen, daß sich ‚Geld‘ schrittweise über zahlreiche Zwischenformen um so mehr in ‚Kapital‘ verwandelt, je mehr auf die jederzeitige Verfügbarkeit, also die ‚Liquidität‘, der anlagebereiten Mittel im Interesse eines höheren – festen – Zinsertrags oder eines größeren Kapitalgewinns verzichtet wird“ (Andreas 1988, 957). In diesem Sinn ist der „eigentliche Wert des Kapitals [...] der Gegenwartswert der *künftigen Gewinne*“ (Binswanger 1985, 70).

volumen entscheidend erhöht und damit das Wirtschaftswachstum gefördert werden (*Duwendag* 1988, 17).

Anders als jegliche substanzielle Theorie des Geldes bewährte sich diese funktionalistische Geldtheorie angesichts der faktischen Geschichte des Geldes in der Moderne. Diese läßt sich anhand von vier Stationen nachzeichnen: Goldstandard, Golddevisenstandard, Bretton Woods und flexible Wechselkurse (*Dürr* 1981; *Hardes/Rahmeyer/Schmid* 1988, 366-394; *Kloten/Bofinger* 1988).

(1) Der Ausdruck ‚*Internationaler Goldstandard*‘ bezeichnet die Weltwährungsordnung um die Jahrhundertwende (*Bloomfield* 1959; *Dürr* 1981). Die Geldmenge wurde nicht konjunkturell bestimmt, sondern war rückgebunden an die nationale Goldmenge und durch einen festen Preis (Goldparität) fixiert. Banknoten wurden als bloßes Geldsurrogat betrachtet. Diese Konstellation erklärt sich aus der Entstehungsgeschichte des Papiergeldes. Ursprünglich wurden, um das taschenausbeulende Herumtragen von Gold zu vermeiden, durch angesehene Goldschmiede und Bankiers bezifferte Depotbestätigungen über das bei ihnen hinterlegte Gold ausgestellt und in der Folge als Zahlungsmittel verwendet. Um die gelegentlichen Rückforderungen des Goldes zu decken, genügte die Lagerung eines Bruchteils der nominell umlaufenden Papiergeldmenge. Es handelte sich also um ‚Depotscheine (fast) ohne Depot‘. Die Verpflichtung der Notenbank zur Einlösung des Geldes in Gold gestattete in der Folge also, ein Vielfaches des Währungsgoldes als Papiergeld ausgeben zu können (‚Goldkernwährung‘) - und die entsprechenden Zinsen abzuschöpfen -, wobei der Goldstandard nicht überall mit der gleichen Stringenz gehandhabt wurde⁸. Dennoch mußte die Notenbank bei einer Regression der Goldreserven in Relation zum Banknotenumlauf die Geldmengenprogression stoppen (Schumpeter: „die goldene Bremse an der Kreditmaschine“) oder die Geldmenge sogar entsprechend der Goldparität kürzen⁹. Der erste Weltkrieg bedeutete, da die kriegführenden Staaten ihr Gold zum Kauf kriegswichtiger Güter verwendeten, nicht aber den Geldumlauf reduzierten, um der Deflation zu entgehen, faktisch das Ende des Goldstandards

⁸ Zahlenbelege bei *Dürr* 1981, 703; *Bonus* 1990, 28. Bei der deutschen Reichsbank etwa schwankte die Golddeckung des Notenumlaufs zwischen 27,9% (1881) und 65,2% (1888). Hier unterschieden sich ‚Currency-‘ und ‚Banking-Theorie‘: „Die Vertreter der Currency-Theorie verlangten eine uneingeschränkte Verwirklichung dieses Deckungsprinzips. Demgegenüber begründeten die Anhänger der Banking-Theorie ein ganz anderes Deckungsprinzip; sie plädierten für eine sog. ‚bankmäßige‘ Deckung, also eine Deckung der ausgegebenen Banknoten durch Handelswechsel einwandfreier Bonität, da diese Ausdruck wirtschaftlicher (gütermäßiger) Aktivitäten seien, die Ausgabe des Geldes also an entsprechende reale Transaktionen gebunden sei“ (*Ketterer/Kloten* 1988a, 86).

⁹ Aus der Reduzierung der Geldmenge resultiert nach klassischer Theorie aber eine exportsteigernde, die Goldmenge wieder erhöhende Senkung des Preisniveaus (Geldmengen-Preismechanismus; Goldautomatismus). Dennoch waren zunächst im Fall eines Importüberhangs (Gold- und Geldmengenreduktion) inländische Arbeitslosigkeit (Produktionsregression) und im Fall eines Exportüberhangs (Gold- und Geldmengenerhöhung) Inflation hinzunehmen.

seit dem Jahre 1914¹⁰. Aufgrund der Reparationsauflagen im Versailler Vertrag (132 Milliarden Goldmark) - einer weiteren Ursache der deutschen Hyperinflation (1914-1923) -, und der binnenwirtschaftlich begründeten Weigerung der USA (Federal Reserve Board), die Geldmenge den Regeln des Goldstandards folgend relational zum Goldzustrom auszuweiten, war eine Rückkehr zum Goldstandard politisch und ökonomisch nicht mehr durchsetzbar.

(2) In den zwanziger Jahren entstand daher die Weltwährungsordnung des ‚*Golddevisenstandards*‘. Zur Deckung der Währung wurden nun nicht mehr nur Gold, sondern auch Devisen (ausländische Banknoten) als Forderungen, die bei ausländischen Notenbanken in Gold eingelöst werden können, von den Notenbanken gehalten. Doch die Golddevisenwährung war ein ebenfalls nur wenig tragfähiger Ersatz für den Goldstandard. Spielregelverletzungen, etwa Goldhortungspolitik und Protektionismus der neuen ‚leading economy‘ (USA), führten mit der Weltwirtschaftskrise 1931 zum baldigen Ende aller Goldwährungen.

(3) In den Jahren nach der Weltwirtschaftskrise ersetzten autonom fixierte Preisniveaus bei schwankenden Wechselkursen die ehemals festen Wechselkurse bei instabilen Preisniveaus (*Predöhl* 1961, 619). Die Währungskonferenz von ‚*Bretton Woods*‘ (1944), auf der auch Weltbank und Internationaler Währungsfond gegründet wurden, schrieb Währungsparitäten zum Gold oder zum US-Dollar verpflichtend fest, während die USA, die bei Vertragsabschluß drei Viertel der monetären Goldvorräte besaßen, eine Goldparität (1 Unze Feingold = 35 \$) erklärten. Da die meisten Länder die Dollarparität wählten, hatte diese erste auf einem Vertrag basierende Weltwährungsordnung den Charakter eines Welt-Dollarstandards. Mit der Dollarparität waren auch feste Wechselkurse gegeben. Interventionen auf dem Devisenmarkt sollten gegebenenfalls Überschreitungen der Bandbreite (1%) ausgleichen. Drittes Merkmal des Systems von Bretton Woods war die freie Währungskonvertibilität. Die Grenzen des Systems zeigten sich, als es angesichts inflationärer Prozesse in den USA (Vietnamkrieg) zu einem Vertrauensschwund in die US-Währung, zu Goldumtauschforderungen und zu einer Verringerung der amerikanischen Goldvorräte kam, welcher der US-Präsident am 15.08.71 schließlich mit der Aufhebung der Goldeinlösungsverpflichtung Rechnung tragen mußte. Zudem kam das System von Bretton Woods einem ‚Transmissionmechanismus zur Ausbreitung der Inflation‘ (*Issing* 1980, 531) gleich (‚Inflationsgemeinschaft‘). Der Stabilitätvorsprung der D-Mark etwa führte Anfang der siebziger Jahre zu enormen Devisenzuflüssen; da die Bundesbank aufgrund ihrer Interventionsverpflichtung diese Dollars kaufen und dafür inländisches Geld schöpfen mußte, war der Inflationsimport angesichts eines festen Wechselkurses und freier Konvertibilität unvermeidbar.

¹⁰ Die Goldeintauschpflicht wurde am 04.08.1914 (R.G.Bl., S. 347) gesetzlich aufgehoben (*Gaettens* 1982, 237).

(4) Der faktische Übergang zu ‚flexiblen (marktbestimmten) Wechselkursen‘ (‚Floating‘), durch die eine Inflationsübertragung aus dem Ausland aufgrund der wirkungsvolleren Geldmengenregulierung besser vermieden werden kann, war im März 1973 die folgerichtige Konsequenz. Im April 1978 wurde die Freiheit zu flexiblen Wechselkursen (gemischtes Wechselkurssystem) in das IWF-Regelwerk vertraglich integriert. Zwischen den wichtigen Reservewährungen (US-\$, DM, Yen, Pfund Sterling, Schweizer Franken) bestehen floatende Kurse (Kloten/Bofinger 1988, 133).

Die Geschichte des Geldes zeigt ein immer deutlicheres Hervortreten des *funktionalen* Charakters des Geldes: Geld ist in der modernen Gesellschaft keine ‚Substanz‘ (mehr), sondern ein funktionales - und als solches wahrnehmbares - Zeichen.

3.1.2 Zeichen und Semiotik

Zur philosophisch-theologischen Plausibilisierung der These, das Geld sei ein funktionales Zeichen, werde ich folgendermaßen vorgehen: Da ich das Geld als Zeichen verstehe, muß zunächst - im Rückgriff auf Peirce und Eco - der Zeichenbegriff geklärt werden. Sodann lassen sich Aisthetik und Anaisthetik des Geldes konzeptionell plausibilisieren.

Ich möchte im folgenden das Geld also konsequent semiotisch analysieren.

„Die Semiotik befaßt sich mit allem, was man als Zeichen *betrachten* kann. Ein Zeichen ist alles, was sich als signifizierender Vertreter für etwas anderes auffassen läßt. Dieses andere muß nicht unbedingt existieren oder in dem Augenblick, in dem ein Zeichen für es steht, irgendwo vorhanden sein. Also ist die Semiotik im Grunde die Disziplin, die alles untersucht, was man zum Lügen verwenden kann“ (Eco 1991, 26)¹¹.

Der Rauch kann ein Zeichen für Feuer sein, man kann Rauch aber auch mit chemischen Mitteln erzeugen, um den Anschein zu erwecken, es gebe ein Feuer. Das Zeichen läßt sich *zum Lügen* über Sachverhalte verwenden (Eco 1991a, 44).

All dies trifft präzise auf das Geld als Zeichen zu. Für die Semiotik ist dabei

¹¹ „Eine Zeichen-Funktion liegt immer dann vor, wenn es eine Möglichkeit zum Lügen gibt: das heißt, wenn man etwas signifizieren (und dann kommunizieren) kann, dem kein realer Sachverhalt entspricht. [...] Die Möglichkeit zum Lügen ist für die Semiose das *proprium*,

„die Tatsache, daß ein Tausendmarkschein eine Fälschung ist, ohne Bedeutung: Jeder Gegenstand, der wie ein Tausendmarkschein aussieht, steht bei den Empfängern für die entsprechende Menge von Gold oder Gütern, die man dafür kaufen kann: daß es sich um Falschgeld handelt, bedeutet für die Semiotik nur, daß hier ein Fall von Lüge vorliegt“ (Eco 1991, 239f).

Es zeigt sich, daß Geld ein Zeichen ist, das - etwa im Fall einer Nominalinflation - lügt ‚wie gedruckt‘.

Der differenzierte Begriff des ‚Zeichens‘ selbst sei nun anhand der Semiotik Charles S. Peirces erläutert. Zeichen besitzen in der Philosophie Peirces Fundamentalcharakter:

„Wir denken ausschließlich in Zeichen“ (Peirce 1986, 200/CP 2.302).

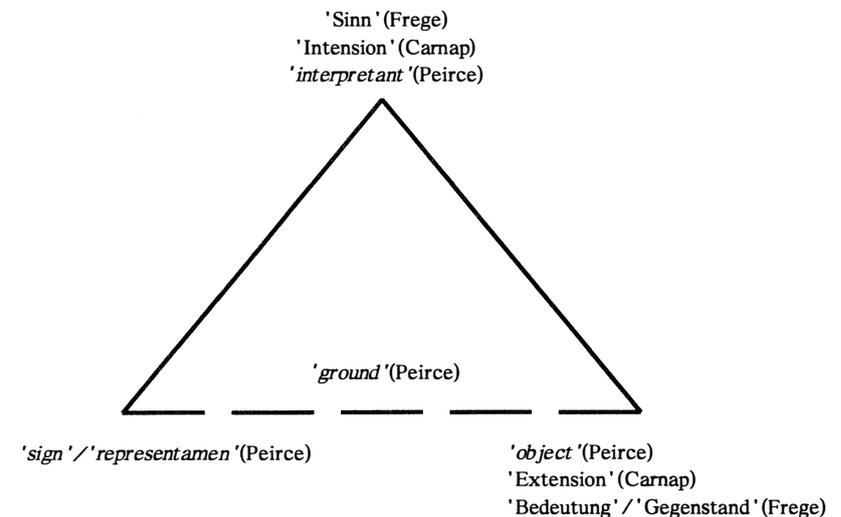


Abb. 7: Das semiotische Dreieck

Grundsätzlich bestimmt Peirce ‚Zeichen‘ als dreistelligen Begriff:

„Ein Zeichen oder *Representamen* ist etwas, das für jemanden in irgendeiner Hinsicht oder aufgrund irgendeiner Fähigkeit für etwas steht. Es richtet sich an jemanden, das heißt, es erzeugt im Geist dieser Person ein äquivalentes oder vielleicht ein weiter entwickeltes Zeichen. Das Zeichen, das es erzeugt, nenne ich den *Interpretanten* des ersten Zeichens. Das Zeichen steht für et-

so wie für die Scholastiker die Fähigkeit zum Lachen das *proprium* des Menschen als eines *animal rationale* war“ (Eco 1991, 89).

was, sein *Objekt*. Es steht für dieses Objekt nicht in jeglicher Hinsicht, sondern in Bezug zu einer Art von Idee, die ich manchmal den *Grund* des Repräsentamens nenne“ (Peirce 1960, n. 2.228**) ¹².

Dabei sind alle drei Pole unabdingbar: Ohne das Repräsentamen selber gäbe es kein Zeichen, ein Zeichen ohne Objekt wäre kein Zeichen, ein Zeichen ohne Interpretant wäre als Zeichen nicht identifizierbar. Es ergibt sich konsequent das ‚semiotische Dreieck‘ (Abb. 7). Das Zeichen ist sichtbar, nicht aber sein Objekt. Der Rauch etwa ist nur insoweit ein Zeichen für ein Feuer, als dieses Feuer nicht mit dem Rauch zusammen *sichtbar* ist (Eco 1991, 40). Die Vermittlung von Zeichen (Repräsentamen) und Objekt erfolgt über den Interpretant in einem semiotischen Prozeß. Diese gelingende Wahrnehmung eines Zeichens als Zeichen ist der dreistellige Prozeß der ‚Semiose‘:

„Mit ‚Semiose‘ [...] meine ich [...] eine Aktion oder einen Einfluß, der aus einer Kooperation *dreier* Objekte besteht oder diese einschließt, wie z.B. ein Zeichen, sein Objekt und sein Interpretant, wobei dieser tri-relative Einfluß auf keinerlei Weise in Aktionen zwischen je zwei Objekten aufgelöst werden kann“ (Peirce 1991, 482/CP 5.484).

Der semiotische Prozeß besitzt stets eine dreistellige Struktur, den Relationen dieser drei Pole zueinander können jedoch sehr verschiedene Charaktere zukommen:

„Zeichen sind unterteilbar in drei Dichotomien; erstens, insofern *das Zeichen als es selber* eine bloße Qualität, ein wirklich Existierendes oder ein allgemeines Gesetz ist; zweitens, insofern *die Relation des Zeichens zu seinem Objekt* darin besteht, ob das Charakteristische des Zeichens in ihm selbst, in irgendeiner existentiellen Relation zu diesem Objekt oder in seiner Relation zu einem Interpretanten liegt; drittens, insofern als *sein Interpretant es repräsentiert* als ein Zeichen der Möglichkeit oder als ein Zeichen der Tatsache oder als ein Zeichen der Vernunft“ (Peirce 1960, n. 2.243*/**).

Diese Differenzierungen des Zeichenbegriffs setzen mehrere definitorische Unterscheidungen voraus:

(1) Der Begriff des *Qualizeichens* benennt eine Qualität, die Zeichencharakter besitzt, der des *Sinzeichens* ein Zeichen, das ein wirklich existierendes Ding oder Ereignis darstellt, der des *Legizeichens* ein Zeichen, welches ein Gesetz ist ¹³.

¹² „Ein Zeichen steht in der Vorstellung, die es hervorruft oder modifiziert, für etwas [...]. Das, wofür es steht, nennt man seinen *Gegenstand*; das, was es übermittelt, seine *Bedeutung*; und die Vorstellung, die es hervorruft, seinen *Interpretanten*“ (Peirce 1960, n. 1.339**).

¹³ (a) „Ein *Qualizeichen* ist eine Qualität, die ein Zeichen ist“ (Peirce 1960, n. 2.244**). (b) „Ein *Sinzeichen* (wobei die Silbe *Sin* im Sinn von ‚nur eines sein‘, wie in [engl.] *single*, *simple*, lat. *semel*, etc.) ist ein wirklich existierendes Ding oder Ereignis, das ein Zeichen

(2) Die fundamentalste Unterscheidung von Zeichen ist diejenige zwischen *Ikonen*, *Indizes* und *Symbolen* (Peirce 1960, n. 2.275):

„Ein *Ikon* ist ein Repräsentamen, das die Funktion eines Repräsentamens kraft einer Eigenschaft erfüllt, die es für sich genommen besitzt“ (Peirce 1991, 362*/CP 5.73) ¹⁴.

Dagegen stellt ein

„*Index* [...] sein Objekt durch eine reale Korrespondenz mit ihm dar - wie ein Zählstrich einen Viertelliter Milch und eine Wetterfahne den Wind“ (Peirce 1986, 112*).

Es handelt sich daher um

„ein Repräsentamen, das die Funktion eines Repräsentamens kraft einer Eigenschaft erfüllt, die es nicht haben könnte, wenn sein Objekt nicht existierte“ (Peirce 1991, 363/CP 5.73; vgl. Peirce 1960, n. 2.248; 2.283; 2.299; 2.304).

Schließlich bezeichnet Peirce mit dem Ausdruck *Symbol*

„ein Repräsentamen, das seine Funktion unabhängig von jeder Ähnlichkeit oder Analogie mit seinem Objekt erfüllt und ebenso unabhängig von jeder *tatsächlichen* Verbindung mit ihm, sondern einzig und allein, weil es als ein Zeichen interpretiert wird“ (ebd. 363/CP 5.73; vgl. Peirce 1960, n. 2.249; 2.292; 2.293; 2.299; 2.301; 2.304).

Diese Trichotomie bei Peirce unterteilt Zeichen also in *Symbole*, die arbiträr mit dem Gegenstand verknüpft, *Ikone*, die dem Gegenstand ähnlich, und *Indizes*, die physisch mit dem Gegenstand verbunden sind (Eco 1991, 238).

(3) Eine dritter Differenzierungsmodus unterscheidet Zeichen hinsichtlich der Repräsentanz des Interpretanten:

ist“ (ebd. 2.245**). (c) „Ein *Legizeichen* ist ein Gesetz, das ein Zeichen ist. Dieses Gesetz ist gewöhnlich von Menschen eingerichtet. Jedes konventionelle Zeichen ist ein Legizeichen (aber nicht umgekehrt). [...] Die Replik ist ein Sinzeichen“ (ebd. 2.246**).

¹⁴ Vgl. daneben Peirce 1960, n. 2.247; 2.276; 2.299; 2.304. „Ein ikonisches Zeichen [...] ist jedes Zeichen, das dem, was es denotiert, in irgendeiner Hinsicht ähnlich ist. Ikonizität ist somit eine Sache des Grades“ (Morris 1973, 7.2). Ikonizität stellt sich über Wahrnehmungsprozesse her: „Sehen wir uns eine Reklame an. Eine ausgestreckte Hand bietet mir ein schäumendes Glas frisch eingeschenktes Bieres an, dessen Wandung beschlagen ist, was den unmittelbaren Eindruck angenehmer Kühle vermittelt. [...] Auf dem Papier befinden sich weder Bier noch Glas noch beschlagene Wandung. Ich nehme bestimmte visuelle Reize wahr [...]. Dasselbe geschieht, wenn ich auf ein wirkliches Glas Bier schaue. [...] Ich kann also nur annehmen, daß bei der ikonischen Erfahrung gewisse Wahrnehmungsmechanismen wirken, die

„Ein *Rhema* ist ein Zeichen, das man dahingehend versteht, sein Objekt lediglich hinsichtlich seiner Charakteristika zu repräsentieren; [...] ein *Dicent* [*Dicisign*] ist ein Zeichen, das man dahingehend versteht, sein Objekt hinsichtlich der wirklichen Existenz zu repräsentieren; und [...] ein *Argument* ist ein Zeichen, das man dahingehend versteht, sein Objekt in seinem Charakter als Zeichen zu repräsentieren“ (Peirce 1960, n. 2.252**; vgl. n. 2.250; 2.251; 2.252; 2.253).

Ein kunstvolles Netzwerk einer Pluralität von Zeichentypen ergibt sich (Abb. 8).

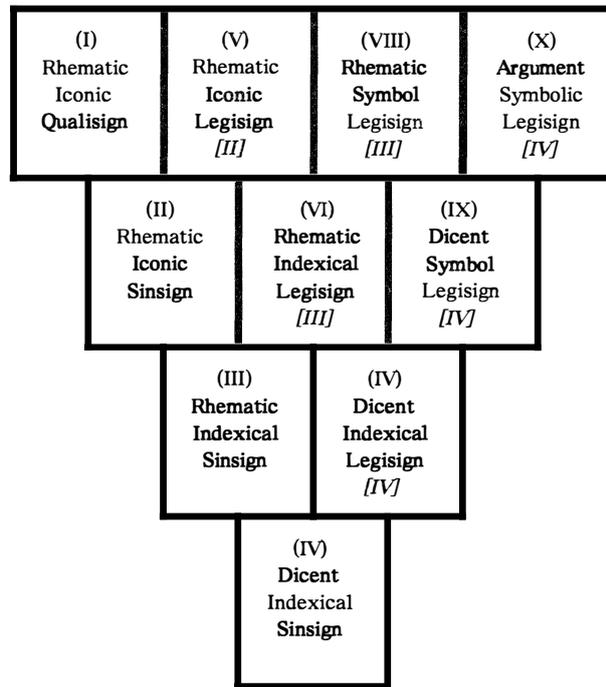


Abb. 8: Zeichenklassen nach Peirce (Peirce 1960, n. 2.264)

Die nicht fett gedruckten Designationen sind streng genommen überflüssig (vgl. CP 2.264). Die kursiv gedruckten römischen Zahlen bezeichnen die konkreten Exemplare („Replica“) des betreffenden Zeichens.

„Es ist ein nettes Problem, zu sagen, zu welcher Klasse ein gegebenes Zeichen gehört“ (Peirce 1960, n. 2.265**).

vom selben Typ sind wie die bei der Wahrnehmung eines realen Gegenstandes wirksamen“ (Eco 1991, 257).

Im Beispiel lassen sich die verschiedenen Zeichenklassen folgendermaßen illustrieren (ebd. n. 2.254-2.263; Eco 1977, 76f):

Das ‚Rhematic Iconic *Sinsign*‘ (I) ist beispielsweise ein Gefühl von ‚rot‘. Weil diese Qualität nur das ist, was sie positiv als sie selbst ist, verkörpert ein Qualisign immer auch ein Icon. Darüber hinaus ist ein Qualisign stets ein Zeichen einer potentialen Essenz (etwa die allgemeine Essenz ‚das Rote‘), mithin ein Rheme.

Das ‚Rhematic Iconic *Sinsign*‘ (II) ist als ein Sinsign ein aktual existentes Ding oder ein Ereignis (ebd. n. 2.245), also z.B. ein konkreter roter Fleck. Dieser rote Fleck kann als Icon ‚das Rote‘ verkörpern und stellt als Icon eine Rheme dar.

Das ‚Rhematic Indexical *Sinsign*‘ (III) ist etwa ein konkreter (daher Sinsign) Ausruf (z.B.: ‚Paß auf‘), um auf die Möglichkeit eines Unfalls durch ein sich näherndes Auto hinzuweisen. Da es sich um den Hinweis auf eine Potentialität handelt, hat das Zeichen rhematischen Charakter. Da es wirklich durch das Objekt (die Möglichkeit des Unfalls aufgrund des sich nähernden Autos) hervorgerufen wurde, handelt es sich um einen Index.

Das ‚Dicent Indexical *Sinsign*‘ (IV) kann etwa eine Kirchturmfahne sein. Es handelt sich um ein konkretes Ding (Sinsign), das Wind, also etwas aktual Existierendes (daher: Dicent) anzeigt, wobei das Zeichen (die Fahne) vom Objekt (dem Wind) real beeinflusst wird, weswegen es sich um einen Index handelt.

Das ‚Rhematic Iconic *Legisign*‘ (V) ist z.B. der Satz des Pythagoras als abstraktes Gesetz (Legisign). Als Legisign verkörpert es sich in exemplarischen Replicas, die als solche Sinsigncharakter *[III]* haben. In beiden Fällen handelt es sich um ein ikonisches Zeichen und daher um ein Rheme.

Das ‚Rhematic Indexical *Legisign*‘ (VI) ist etwa das Demonstrativpronomen ‚dieser‘. Es handelt sich um ein Legisign, weil es sich um willkürlich festgelegte Sprache handelt. Als demonstratives Sprachzeichen bezeichnet es das Zeigen als Qualität (Rheme); dennoch handelt es sich um einen Index, da es die Nähe eines konkreten Objekts erfordert, das bezeichnet wird. Die entsprechende konkrete Replik ist ein ‚Rhematic Indexical *Sinsign*‘ *[III]*.

Das ‚Dicent Indexical *Legisign*‘ (VII) ist etwa der Ruf des Ausrufers: ‚Der König‘. Es handelt sich um ein sprachliches Legisign, das dicentischen Charakter hat, da es auf den konkret herannahenden König verweist. Dieses Objekt (der konkrete, einmalige König) ist auch Ursache des Zeichens, also ist das Zeichen ein Index. Die entsprechende Replik muß ein ‚Dicent Indexical *Sinsign*‘ *[IV]* sein.

Das ‚Rhematic Symbol *Legisign*‘ (VIII) ist etwa ein gewöhnliches Nomen (z.B. ‚Kamel‘). Es handelt sich um ein Symbol, weil ein genereller Begriff signifiziert wird. Als Symbol ist es ein Legisign. Zudem bezeichnet das Wort ‚Kamel‘ eine Essenz, es ist daher ein Rheme. Die konkrete Replik ist ein

„*Rhematic Indexical Sinsign*“ [III], nicht etwa ein rhematisch-symbolisches Zeichen, weil die Replik durch die Kenntnis von realen Kamelen verursacht ist. Dasselbe gilt auch vom Wort ‚Phönix‘, denn obgleich es keinen wirklichen Phönix gibt, ist doch die Verwendung des Wortes durch das Objekt (Phönix) verursacht.

Das ‚*Dicent Symbol Legisign*‘ (IX) ist eine normale Aussage (z.B. ‚Die Katze ist schwarz‘). Es handelt sich um ein Zeichen, das mit seinem Objekt durch die Assoziation allgemeiner Ideen verbunden ist. Die Aussage besitzt dicentischen Charakter, weil sie etwas aktual Existentes (das Schwarzsein der Katze) anzeigt. Sie stellt ein Symbol dar, weil es um generelle Konzepte geht. Als Symbol ist die Aussage ein Legisign. Replik ist ein ‚*Dicent Indexical Sinsign*‘ [IV], weil eine Aussage durch die Kenntnis von realen Zusammenhängen verursacht erscheint.

Das ‚*Argument Symbolic Legisign*‘ (X) repräsentiert als Argument sein Objekt in dessen Charakter als Zeichen eines allgemeinen ‚Gesetzes‘ (ebd. 2.252). Es ist nicht verursacht durch sein Objekt, d.h. es ist ein Symbol und als Symbol ein Legisign. Als Beispiel kann das ‚Geld‘ angeführt werden.

3.1.3 Geldästhetik: Semiotik eines Zeichens

Die *Ästhetik des Geldes* liegt in seiner funktionalen Symbolik. Die bloß rezeptive (Sinnes-)Wahrnehmung von Geld - etwa eines Stückes schön bedruckten Papiers - nimmt Geld nicht wahr. Solcherlei Wahrnehmung bleibt bloßes ‚Glotzen‘. Geld muß vielmehr als Zeichen wahrgenommen werden. Dies geschieht auch alltäglich - darin besteht eben die Ästhetik des Geldes. Hier bewährt sich eine Wahrnehmungstheorie, die Wahrnehmung als abduktiven Schluß charakterisiert. Die Wahrnehmung von Geld als Symbol für Macht besitzt folgende Struktur: Wir finden, wenn wir die Fakten studieren, den seltsamen Umstand, daß diejenigen Leute, deren Konten hohe Zahlen aufweisen, in verschiedener Hinsicht Macht (Kaufkraft etc.) besitzen (Resultat). Diesen Umstand erklären wir durch das - pragmatisch verankerte - Erfinden einer ‚Theorie‘, die, wenn wir sie (als Regel) unterstellen, das Resultat als einen Fall der Regel erklären kann (Peirce 1960, n. 2.624; 5.145).

Semiotisch genauer ist ‚Geld‘ ein ‚Argument‘, d.h. ein symbolisch doppelt kodiertes Zeichen, das als solches wahrgenommen werden muß. Geld ist aufgrund einer ‚Legisign‘-Tradition ein reines ‚Symbol‘ für etwas, das selbst wieder Zeichen aufgrund einer allgemeinen Regel ist (Peirce 1960, n. 2.263)¹⁵.

¹⁵ Die konkreten Exemplare (‚Replika‘) von ‚Geld‘, also Münzen, Banknoten oder Digitalgeld, sind *Dicent Indexical Sinsigns* (Peirce 1960, n. 2.263).

(1) Das Symbol ‚Geld‘ als solches ist das, was man mit ihm kaufen könnte. So ist eine

„Münze ein Zeichen [...], denn sie steht für alles, was man mit ihr kaufen kann“ (Eco 1977, 57).

Das Geld besitzt als solches keinen Gebrauchswert, wohl aber einen Tauschwert, weil im Kaufakt (bzw. Bezahlungsakt) für den Verkäufer einer Ware

„der Gebrauchswert der Güter in ihren Tauschwert transformiert wird - und darum ein Signifikations- oder Symbolisierungsprozeß stattfindet, wobei dieser Symbolisierungsprozeß durch das Auftauchen des Geldes perfektioniert wird, das für etwas anderes steht“ (Eco 1991, 49).

Geld bezeichnet daher zunächst die Macht einer bestimmten Kaufkraft für knappe Güter (Dienstleistungen): Wenn jemand - so Adam Smith - über einen spezifischen Geldbetrag verfügt, dann ist das, was

„er an Macht sofort und unmittelbar erhält, [...] eine gewisse Macht, kaufen zu können“ (Smith 1978, 29*)¹⁶.

(2) Diese (noch rein wirtschaftlich verfaßte) Macht eines Kaufens-Könnens (der Tauschwert des Geldes) stellt aber seinerseits ein Zeichen dar, und zwar - aufgrund von Regeln der ‚kapitalistisch‘ strukturierten Gesellschaft - für allgemein gesellschaftliche Einflußmöglichkeiten, mithin für gesellschaftliche Macht. ‚Geld‘ ist daher ein ‚argumentatives Symbol‘ gesellschaftlicher Macht. Es steht für soziale Handlungsmöglichkeiten. Diese Tatsache gewinnt mit Peirces ‚pragmatischer Maxime‘ systematische Transparenz:

„Der volle intellektuelle Bedeutungsgehalt irgendeines Symbols besteht in der Gesamtheit aller allgemeinen Formen rationalen Verhaltens, die aus der Annahme des Symbols konditional in bezug auf alle möglichen verschiedenartigen Umstände und Bestrebungen folgen“ (Peirce 1991, 454/CP 5.438).

Peirce differenziert in dieser Definition klar zwischen *Handlungsmöglichkeiten* und *Handlungsmöglichkeiten* und markiert damit den Unterschied zwischen ‚Pragmatismus‘ und - seine eigene Position - ‚Pragmatizismus‘, der die Konditionalität der pragmatischen Maxime hervorhebt:

„Ein Symbol ist ein Gesetz oder eine Regelmäßigkeit der unbestimmten Zukunft“ (Peirce 1960, n. 2.293**).

¹⁶ „Es wird demnach immer unser Hauptanliegen sein, Geld zu bekommen. Hat man es, kann man ohne weiteres alles dafür kaufen“ (Smith 1978, 347).

Geld steht somit als ‚argumentatives Symbol‘ für mögliche Macht, für die reale Potentialität gesellschaftlicher Handlungsmöglichkeiten.

(3) Die Analyse der Ästhetik des Geldes ist damit aber noch nicht an ihr Ziel gekommen. Die Faszination des Geldes als eines argumentativen Symbols der Macht liegt letztlich darin, daß Geld nicht nur Symbol für gesellschaftliche Macht ist, sondern auch Symbol für die (vermeintliche) Macht eines Triumphes über Zeit und Endlichkeit. Hans Christoph Binswanger hat die moderne Geldwirtschaft - in Anlehnung an Goethes ‚Faust‘ - als ‚alchemistischen‘ Prozeß gedeutet:

„Die moderne Wirtschaft ist eine Fortsetzung der Alchemie mit anderen Mitteln“ (Binswanger 1985, 56).

Diese Interpretation erhellt einen interessanten Aspekt der modernen Geldwirtschaft, der - das sei eigens betont - hier weniger in immer etwas moralinsauer klingender *psychologischer* (Stichwort: ‚Profitgier‘), sondern vor allem in *systemischer* Hinsicht plausibilisiert werden soll.

Alchemie gilt heute als Aberglauben vergangener Zeiten¹⁷. Binswangers These besteht nun aber in der Behauptung, daß die Alchemie keineswegs tot, sondern in gewandelter Form höchst lebendig sei:

¹⁷ Das Wort *Alchemie* (*Alchimie*, *Alchymie*) setzt sich etymologisch aus dem arabischen allgemeinen Artikel *al-* und dem griechischen *χημεία* zusammen. *χημεία* ist ein aus dem Altsemitischen bzw. Ägyptischen stammendes Fremdwort, das auf dem Wort *kem/chem/kemi* (das Schwarze) beruht, mit dem die schwarze Erde Ägyptens bezeichnet wurde. Das Wort ‚Alchemie‘ stellt also einen terminus technicus dar, das die Alchemie zum einen als ‚ägyptische Kunst‘, zum anderen als ‚schwarze Kunst‘ (‚Nigromantie‘) ausweist. „Die erste Deutung ist Hinweis, daß die hellenistischen Adepten Ägypten als Ursprungsland ihrer Kunst ansahen (Hermes, Zosimos); die zweite, daß es sich um ein Werk *im* Dunklen, Verborgenen, also um okkulte oder Mysterienpraxis handle oder auch um ein Werk *aus* dem Dunklen, dem Chaos, woraus vollkommeneres Sein befreit, das in höheres Sein verwandelt werden soll“ (Vereno 1957, 295). Es handelt sich um eine Universalwissenschaft, deren grundlegende Philosophie auf die Verwandlung endlicher, vergänglicher und zerstörbarer in unendliche, unvergängliche und unzerstörbare Seinsweise zielte. Als sichtbares Zeichen des Gelingens dieser Transmutation wird im materiellen Bereich die künstliche Läuterung von Metallen, etwa von Blei, einem Symbol für Vergänglichkeit, zu ihrer reinsten Form, dem Gold, dem Symbol des unvergänglich Göttlichen. Bereits von den Babyloniern waren die Metalle verschiedenen Gottheiten und diese wiederum verschiedenen Planeten zugeordnet worden. Blei etwa steht für den Gott und den Planeten Saturn, dessen griechische Bezeichnung *χρόνος* (Zeit) der Tatsache Transparenz verleiht, daß Blei als Symbol der Vergänglichkeit gilt. Das Mittel zu dieser Umwandlung ist der später so genannte ‚Stein der Weisen‘, der die Läuterung bewirken soll. Der Ausdruck ‚Läuterung‘ zeigt an, daß es im alchemistischen Prozeß nicht darum geht, ein Metall in ein anderes zu verwandeln. Vielmehr ist nach alchemistischer Vorstellung Gold in der ursprünglichen ‚materia prima‘ und daher in allen Stoffen bereits enthalten. Das Ziel besteht nun darin, dieses Gold in den unedleren Metallen wachsen zu lassen, es aus dem ‚toten‘ Zustand zum Leben zu erwecken. Die Alchemie will Leben schaffen, d.h. wirkliche Schöpferin sein. Der alchemistische Prozeß ist daher die Wandlung natürlicher Vergänglichkeit (Symbol: Blei) in göttliche Unvergänglichkeit (Symbol: Gold). Die Alchemie stellt sich somit zum einen als der

„Die Versuche zur Herstellung des künstlichen Goldes wurden nicht deswegen aufgegeben, weil sie nichts taugten, sondern weil sich die Alchemie *in anderer Form* als so erfolgreich erwiesen hat, daß die mühsame Goldmacherei im Laboratorium gar nicht mehr nötig ist“ (ebd. 21).

Diese andere Form sei die moderne Schöpfung des (Zeichen-)Geldes. Ein höchst aufschlußreiches Indiz für die Richtigkeit dieser These liegt in der Tatsache, daß der Prinz von Orleans im selben Moment, als er den Erfinder der europäischen Banknote, John Law, engagiert hatte, alle seine Hofalchemisten entließ, weil er nun eine erfolgversprechendere Methode entdeckt habe, zu Geld zu kommen (Kerschagl 1973, 64).

Diese Zusammenhänge erfordern Hintergrundinformationen zum ökonomisch grundlegenden Vorgang der ‚Geldschöpfung‘ (hierzu Baßeler/Heinrich/Koch 1991, 439-460; Harges/Rahmeyer/Schmid 1988, 484-500; Henrichsmeyer/Gans/Evers 1986, 134-140; Issing 1990, 49-66).

In modernen Geldwirtschaften lassen sich zwei Geldschöpferinnen unterscheiden, Notenbank (Zentralbank) und Geschäftsbanken (Kreditinstitute). (1) Notenbanken schaffen Zentralbankgeld. Zentralbankgeld existiert zum einen in Form von Banknoten, zum anderen in Form von Sichtguthaben (etwa der Geschäftsbanken als ‚Mindestreserven‘) bei der Notenbank. Die Möglichkeit der Schaffung (und Vernichtung) von Zentralbankgeld ist die Voraussetzung der wichtigsten Aufgabe der Zentralbank, nämlich der Regulierung der Geldmenge. Die Geldmengenregulierung ist von grundlegender Bedeutung hinsichtlich der - im Fall der Bundesrepublik Deutschland rechtmäßig verankerten - Verpflichtung der ‚Deutschen Bundesbank‘, Währung und Geldwertstabilität zu sichern¹⁸. Zentralbankgeld wird etwa durch den von der Bundesbank vorgenommenen Ankauf von Devisen oder durch Kredite an Geschäftsbanken und durch die im Gegenzug dafür erfolgende Herausgabe von Banknoten oder Einräumung von Sichtguthaben geschaffen¹⁹. Vermindert die Zentralbank eine dieser Positionen (Verkauf von Aktiva), vernichtet sie Zentralbankgeld. Die Zunahme von Aktivposten in der Notenbankbilanz wird, da sie immer eine Schöpfung von Zentralbankgeld darstellt, als ‚Monetisierung‘ der Aktiva durch die Zentralbank bezeichnet.

„Da die Bank mit Forderungen auf sich selbst zahlt, gibt es keine Grenze für die Geldschaffungsmöglichkeit der Zentralbank. Die Kreditvergabe ist an

Versuch dar, Zeit und Vergänglichkeit zu überwinden, zum anderen als der Versuch der Läuterung von der endlichen Realität des Naturalen.

¹⁸ Vgl. BBankG § 3. Für die ‚Bank of England‘ oder die ‚Banque of France‘ etwa bestehen keine gesetzlichen Ziele der Geldwertstabilität (Wirtschaftswoche 45/01.11.91, 26).

¹⁹ Durch den Ankauf von Devisen erfolgt also eine nicht-kreditweise Schaffung von Zentralbankgeld, eine kreditweise Schaffung von Zentralbankgeld dagegen durch Gewährung von Diskont- oder Lombardkrediten an Geschäftsbanken, Kassen- und Schatzwechselkrediten an öffentliche Haushalte.

keine irgendwie geartete ‚Deckungsvorschrift‘ (z.B. Gold oder Devisen) gebunden“ (Rittenbruch 1988, 193).

Um der Aufgabe der Geldwertstabilitätssicherung gerecht zu werden, muß die Schöpfung von Zentralbankgeld aber auf die reale Wirtschaftsentwicklung abgestimmt werden, da sonst Inflationsgefahr besteht. Verschiedene Instrumente der Geldmengensteuerung kommen in Betracht²⁰. Die Geldpolitik der Deutschen Bundesbank hat - zumindest theoretisch - ‚monetaristischen‘ Charakter. Die monetaristische Stabilisierungsstrategie besteht dabei in einer restriktiv verstetigten potentialorientierten Geld(mengen)politik. Mit der 1974 durch die Bundesbank erfolgten Verkündung eines Geldmengenziels wurde der Einfluß monetaristischen Gedankenguts augenfällig²¹. (2) Kreditinstitute (Geschäftsbanken) dagegen können zwar kein Zentralbankgeld, wohl aber Geschäftsbankengeld (Buch- oder Giralgeld) und damit nominelle Kaufkraft schaffen.

„In unserer Wirtschaftsordnung entsteht Geld vor allem durch Kreditgewährung der privatwirtschaftlich operierenden Banken“ (Mainert 1988, 939).

Während Sichtguthaben bei der Notenbank Zentralbankgeld sind, haben Sichtguthaben bei den Geschäftsbanken den Charakter von Giralgeld. Die Geschäftsbankengeldschöpfung differenziert sich in die passive, die aktive und die multiple Schaffung von Giralgeld (Henrichsmeyer/Gans/Evers 1986, 488-494; Issing 1990, 52-59; Baßeler/Heinrich/Koch 1991, 439-460).

²⁰ (a) *Refinanzierungspolitik*: „Unter *Refinanzierung* versteht man die Kreditgewährung der Zentralbank an Kreditinstitute. [...] Beim *Rediskontkredit* reichen die Kreditinstitute bei der Bundesbank Wechsel zum Diskont ein, die sie selber ihren Kunden diskontiert haben. [...] Beim *Lombardkredit* gewährt die Bundesbank ein verzinsliches Darlehen gegen Verpfändung von Wertpapieren“ (Ketterer/Kloten 1988a, 99f). Daneben gibt es noch verschiedene Offenermarktgeschäfte: Wechselpensionsgeschäfte, Sonderlombardkredit (ebd. 101). Entscheidend sind die Zinssätze: „Die Zinsbindung ist in der Bundesrepublik bereits im Jahre 1967 aufgehoben worden; doch folgen im allgemeinen auch heute noch die kürzerfristigen Soll- und Habenzinsen in gewissem Maße den Bewegungen der Bundesbanksätze. Üblicherweise bildet der Diskontsatz eine Art untere Grenze der Zinssätze für Monats- und Dreimonatsgeld. [...] Der Lombardsatz fungiert [...] als Obergrenze für den Tagesgeldsatz“ (ebd. 102). (b) *Mindestreservepolitik*: Die Kreditinstitute müssen einen bestimmten Prozentsatz ihrer Kundeneinlagen als zinsloses Guthaben bei der Bundesbank als Mindestreserve unterhalten (ebd. 104). Werden die Reservesätze gesenkt, wird Zentralbankgeld freigesetzt und die Möglichkeit zur multiplen Kreditgeldschöpfung erhöht. (c) *Offenmarktpolitik*: „Unter Offenermarktpolitik versteht man den Kauf oder den Verkauf von Wertpapieren durch die Bundesbank am offenen Markt. [...] Faktisch findet die Offenermarktpolitik überwiegend am Geldmarkt statt [...]. Am Geldmarkt werden drei Typen von Geldmarktpapieren gehandelt, nämlich Schatzwechsel, unverzinsliche Schatzanweisungen (U-Schätze) und verzinsliche Schatzanweisungen (Kassenobligationen)“ (ebd. 107).

²¹ „Seit 1974 verkündet sie jeweils zur Jahreswende ihr Geldmengenziel. Zielgröße war bis 1987 das Wachstum der Zentralbankgeldmenge, seit 1988 ist Zielgröße die Zunahme von M 3, wobei üblicherweise eine Bandbreite vorgegeben wird“ (Baßeler/Heinrich/Koch 1991, 482). Vgl. Duwendag 1988, 31.

Die verschiedenen Möglichkeiten der Giralgeldschöpfung (bzw. -vernichtung) erscheinen anhand eines konkreten Beispiels schematisch in Abb. 9 illustriert.

	Bank 1		Bank 2	
	Aktiva	Passiva	Aktiva	Passiva
<i>Passive Giralgeldschöpfung</i>				
Ausgangssituation: Bareinzahlung durch A	Kassenhaltung an Bargeld 1000	Sichtverbindlichkeiten (SV) gegenüber A (Giralgeld) 1000		
	1000	1000		
<i>Aktive Giralgeldschöpfung</i>				
Kreditgewährung an B	Kredit an B 800	SV gegenüber B (Giralgeld) 800		
	Zentralbankgeldreserve für Kredit an B 800	SV gegenüber A (Giralgeld)		
	Mindestreserven für SV gegenüber A 100			
	Barreserven 100	1000		
	100			
<i>Multiple Giralgeldschöpfung</i>				
Inanspruchnahme des Kredits durch B (Überweisung an C)	Kredit an B 800	SV gegenüber A (Giralgeld)	Zusätzliches Guthaben bei der Zentralbank 800	SV gegenüber C (Giralgeld) 800
	Mindestreserven für SV gegenüber A 100			
	Barreserven 100	1000		
	100			
<i>Giralgeldvernichtung</i>				
Barabhebung durch C			Überschußguthaben (freies Zentralbankgeld) 400	SV gegenüber C
			Mindestreserven für SV gegenüber C 50	
			Barreserven 50	500
			50	

Abb. 9: Multiple Giralgeldschöpfung im Beispiel

„Wo Geld ist, sagt ein Sprichwort, kommt Geld dazu“ (Smith 1978, 80).

Doch sind dieser ‚Zauberei‘ freilich auch Grenzen gesetzt: Das Kreditpotential muß nicht ausgeschöpft sein, Änderungen der Zahlungssitten können eine Erhöhung der Barreserven erfordern, die Bundesbank kann die Mindestreserve erhöhen. Im Monopol der Notenbank auf Zentralbankgeld besteht daher der entscheidende Hebel der Bundesbank, die Geldschöpfung zu begrenzen und eine inflationsverhütende, restriktive Geldpolitik zu betreiben.

Dennoch kann die multiple Giralgeldschöpfung als eine moderne Variante des ‚Krugers der Witwe‘ (1 Kön 17,1-17) interpretiert werden²²:

„Eine, wenn auch nicht unendliche, so doch multiple Giralgeldschöpfung kommt immerhin zustande, und mancher - gewiß nicht nur Witwen - wäre auch mit einem Krug zufrieden, der aus einer Mark zwei macht. Im übrigen hat auch der biblische Krug von seinem Segen nur bis zu nächsten Regen gespendet“ (Geigant 1978, 542).

Aufgrund dieser Prozesse ergibt sich ein vielfältiges Bild monetärer Größen in der ausdifferenzierten Wirtschaft der Moderne (Abb. 10).

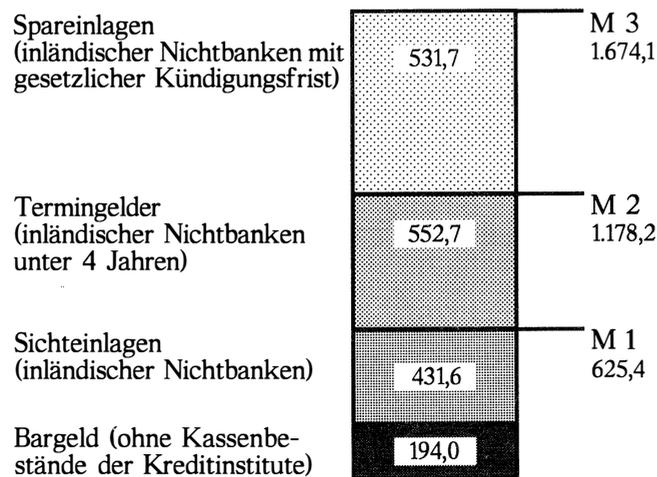


Abb. 10: Geldmengen, in Mrd. DM, März 1993 (Quelle: Deutsche Bundesbank, Saisonbereinigte Wirtschaftszahlen, Mai 1993)

Geldmenge M1: Bargeldumlauf und Sichteinlagen. M1 erfaßt normales Geld, das kaufkräftige Nachfrage verkörpert (Zahlungsmittelfunktion).

²² Im Hintergrund steht hier das auf Keynes zurückgehende ‚Gesetz vom Krug der Witwe‘ (zusammenfassend: Geigant 1978).

Geldmenge M2: Bargeldumlauf, Sichteinlagen und Termingelder inländischer Nichtbanken bis unter 4 Jahren. M2 berücksichtigt Forderungen, die kurzfristig in Geld mit Kaufkraft umwandelbar sind (Zahlungsmittel-nähe).

Geldmenge M3: Bargeldumlauf, Sichteinlagen, Termingelder bis unter 4 Jahren und Spareinlagen mit gesetzlicher Kündigungsfrist von inländischen Nichtbanken bei inländischen Kreditinstituten. [Die Geldmenge ‚M3 erweitert‘ umfaßt darüber hinaus Einlagen bei Auslandsfilialen und Auslandstöchtern inländischer Kreditinstitute und kurzfristige Bankschuldverschreibungen in den Händen von inländischen Nichtbanken] M3 umfaßt längerfristig festliegende Forderungen (Wertaufbewahrungsmittel), die nur bedingt in kaufkräftige Nachfrage umgewandelt werden können.

Die These, die moderne Geldwirtschaft sei eine systemische Einlösung des alchemistischen Projekts mit anderen Mitteln, läßt sich nun folgendermaßen plausibilisieren: Die Geldschöpfung ist eine scheinbare Wertschöpfung aus dem Nichts (Binswanger 1985, 25f)²³, denn (gebrauchs-)wertloses Papier läßt sich *zunächst ohne die Begrenzungen der Natur* in ein wertvolles Gut verwandeln, indem ihm ein wahrnehmbarer Zeichencharakter verliehen wird²⁴:

„Der Geldbedarf hat keine natürlichen Schranken“ (Luhmann 1989, 116).

Aufgrund dieser Tatsache konstituiert sich durch das Geld systemisch eine Verknappung aller Dinge: Der

„knappheitserzeugende[n] Mechanismus des Geldes [...] ermöglicht unlimitiertes Besitzstreben und damit ein Knappwerden aller Güter, unabhängig von Ausmaß und Qualität des natürlichen (biblischen!) Reichtums“ (ebd. 195).

Dieser knappheitserzeugende Mechanismus wurde erstmals - so jedenfalls Luhmann (ebd. 195) - von John Locke entdeckt: Geld ist nach Locke ein aus dem Werden und Vergehen der Natur herausgelöster ‚Stoff‘, handle es sich doch um ein kleines Stück gelben Metalls, das sich weder abnutze noch verderbe (Locke 1967, 224). Daher sei es beliebig anhäufbar, ohne zu verderben. Dies aber unterscheide es von den für das Leben des Menschen wirklich nützlichen Dingen. Etwas Verderbliches anzuhäufen und ungenutzt verkommen zu lassen aber galt Locke als verwerflich, sei doch nichts von Gott geschaffen worden, damit die Menschen es verderben ließen (ebd. 225). Somit hatte nach Locke in einer prämonetären Gesellschaft

„auf jene guten Dinge, die die Natur als Gemeingut geschaffen hat, ein jeder [...] so weit ein Recht, wie er sie für sich nutzen konnte. Und alles, auf das er

²³ Demiurgische Fähigkeiten zeichnen den Menschen diesbezüglich aus (Binswanger 1985, 57).

²⁴ Das Geld ist „das einzige Gut [...], das der Mensch selbst, sozusagen aus dem Nichts, schaffen kann, dessen Schöpfer er ist. Wertloses Papier verwandelt er in ein wertvolles Gut, ohne daß die Natur daran mitwirkt. Die Begrenzungen der Natur fallen daher weg“ (Binswanger 1991, 9; vgl. 1985, 58).

mit seiner Arbeit einwirken konnte, war sein Eigentum. Alles, worauf sich sein Fleiß erstrecken konnte, um es aus seinem natürlichen Zustand zu entfernen, gehörte ihm. Wer hundert Scheffel Eicheln oder Äpfel sammelte, gewann dadurch ein Eigentum an ihnen. Sie gehörten ihm, sobald er sie gesammelt hatte. Er mußte nur darauf achten, daß er sie verbrauchte, bevor sie verderben. [...] Wenn er wiederum seine Nüsse für ein Stück Metall weggab, dessen Farbe ihm gefiel, [...] so [...] durfte er von diesen beständigen Dingen so viel anhäufen, wie er wollte. Denn die Überschreitung der Grenzen seines rechtmäßigen Eigentums lag nicht in der Vergrößerung seines Besitzes, sondern darin, daß irgend etwas ungenutzt verdarb. So kam der Gebrauch des Geldes auf, einer beständigen Sache, welche die Menschen, ohne daß sie verdarb, aufheben und nach gegenseitiger Übereinkunft gegen die wirklich nützlichen, aber verderblichen Lebensmittel eintauschen konnte. Und wie die verschiedenen Stufen des Fleißes das unterschiedliche Verhältnis ihres Besitzes bedingte, so gab die Erfindung des Geldes ihnen Gelegenheit, den Besitz zu vergrößern“ (ebd. 230).

Nicht nur das Tauschmittel Geld selbst, sondern alle Dinge werden ‚kapitalisiert‘. Sie verwandeln sich in potentielles (Geld-)Kapital und werden dadurch knapp. An sich grenzenloses Besitz-, d.h. Geldstreben bedeutet logisch das Knappwerden aller realen Güter (Luhmann 1989, 195). Das Geld ermöglicht und generiert eine ganz neue, unendliche Dynamik der realen Wirtschaft. Es verkörpert bei Locke keineswegs - wie Hume meinte - nur das Öl²⁵, sondern vielmehr den Motor der ökonomischen Prozesse (Binswanger 1991, 135). Das Geld ist nicht nur ein neutraler Schleier über den realen Wirtschaftsprozess²⁶. Die Tatsache, daß monetäre Impulse Auswirkungen auf den realen Bereich haben (‚Transmissionsmechanismus‘), ist als solche - trotz unterschiedlicher Sichtweisen - ökonomisch heute unbestritten²⁷. Mit

²⁵ „Geld ist nicht im eigentlichen Sinne Gegenstand des Handelns und Verkehrs, sondern bloß das Werkzeug, über dessen Gebrauch die Menschen übereingekommen sind, um den Austausch der einen Ware gegen die andere zu erleichtern. Es ist nur ein Rad im Handwerksgerät, es ist das Öl, welches die Bewegung geschmeidiger und leichter macht“ (Hume 1877, 22).

²⁶ So die klassische Theorie. Für Mill etwa ist es „von selbst ersichtlich, daß das bloße Einführen einer besonderen Art, Güter gegeneinander auszutauschen, dadurch daß zuerst ein Gut gegen Geld und dann das Geld gegen etwas anderes ausgetauscht wird, keinen Unterschied in dem Wesen der Vorgänge ausmacht. [...] Kurz, es kann, wenn man der Sache auf den Grund geht, in der Wirtschaft der Gesellschaft nichts bedeutungsloseres geben als Geld; außer insofern es ein Mittel zur Ersparnis von Zeit und Arbeit ist. [...] Die Einführung des Geldes greift keineswegs in den Verlauf irgendeines der [...] Wertgesetze störend ein“ (Mill 1921, 8). Eine Trennung des realen vom monetären Bereich der Wirtschaft wird angenommen (klassische Dichotomie): Güter- und Arbeitsmarkt bleiben unbeeinflusst, von der Geldmenge der bestimme sich lediglich proportional die nominale Höhe des absoluten Preisniveaus, die relativen Preise aber blieben hiervon unberührt.

²⁷ Vereinfacht gesagt, erklärt der Keynesianismus Transmission durch den Zins, der Monetarismus durch die Theorie der relativen Preise. (1) Keynes (1966) geht von der Geldnachfrage aus, wobei er ein Transaktions-, ein Vorsichts- und ein Spekulationsmotiv unterscheidet. Der Bruch mit der klassischen ‚Quantitätstheorie‘ (Fisher 1916) gründet in der Einführung der

der modernen Umstellung der Wirtschaft auf die monetäre Systemsteuerung entstand strukturell eine dynamische Wachstumswirtschaft. Mehrere Implikationen sind jedoch zu berücksichtigen:

(a) Eine bloße Geldschöpfung aus dem Nichts führt langfristig zu Inflation und Reputationsverlust.

(b) Der Inflationsgefahr und dem alle Dinge ‚kapitalisierenden‘ und dadurch verknappenden Mechanismus des Geldes begegnet man, indem man das Geld produktiv einsetzt, in realen Wirtschaftsprozessen investiert und damit

Spekulationskasse. Die Höhe der Spekulationskasse sei invers von der Höhe des tatsächlichen Zinssatzes im Vergleich zum erwarteten Zinssatz abhängig. Sinkende Zinssätze wirkten (bei ausreichender Zinselastizität der Investition) auf die Investitionstätigkeit anregend, woraus sich eine Erhöhung des realen Volkseinkommens und der Beschäftigungsrate ergebe (Keynes 1966, 186): „Somit ist das Heilmittel für den Aufschwung nicht ein höherer Zinsfuß, sondern ein niedrigerer Zinsfuß“ (ebd. 272). Damit ist die klassische ‚Neutralität des Geldes‘ grundsätzlich bestritten. Dennoch bleibt Keynes hinsichtlich der Wirksamkeit der Geldpolitik skeptisch (ebd. 138.319), zieht er doch, freilich als Extremfall, die Möglichkeit der sog. ‚Liquiditätsfalle‘ in Betracht (ebd. 173). Zum Zweck der Rezessionsbekämpfung erweise sich daher nicht eine Geld-, sondern eine antizyklische Finanzpolitik, also „eine ziemlich umfassende Verstaatlichung der Investition sich als das einzige Mittel zur Erreichung einer Annäherung an Vollbeschäftigung“ (ebd. 319) als effizientes Mittel (‚interventionistischer Fiskalismus‘). (2) Die monetaristische ‚Theorie der relativen Preise‘ geht von einer Pluralität von Vermögensformen aus (Geld, Rentenpapiere, Aktien, Sachkapital, Humankapital). Die Transmission monetärer Expansionsimpulse, deren Struktur hier nicht dargestellt werden kann, führe kurzfristig zu einer Belebung des realen Outputs, langfristig aber zu Inflation (Preisniveau): „Auf kurze Sicht, die allerdings fünf oder gar zehn Jahre betragen mag, berühren monetäre Änderungen hauptsächlich den Output. In Jahrzehnten betrachtet, beeinflusst die monetäre Wachstumsrate dagegen vor allem die Preise“ (Friedman 1973, 64). Insofern liegt hier eine Differenzierung der klassischen Quantitätstheorie vor (‚Neoquantitätstheorie‘). Inzwischen ist weitgehend unbestritten, daß es - auf Dauer (!) - nicht möglich ist, die Arbeitslosigkeit durch eine einmalige Erhöhung der Inflationsrate zu senken. Eine langfristige Phillips-Beziehung existiert nicht (so übereinstimmend etwa Hayek 1977, 73, A. 54a, und Robinson 1973a, 47). Als risikominimierende Strategie empfehle sich eine „feste Rate monetären Wachstums auf einem mäßigen Niveau“ (Friedman 1973, 68). Die Begründung für eine starre Geldmengenregel liegt darin, daß nach Friedman realwirtschaftliche Wirkungen von Geldmengenänderungen erst mit ‚time lags‘ einträten, die das Finden der besten flexiblen Regel für eine Zentralbank einer unlösbaren Aufgabe mache (Ketterer/Kloten 1988, 79). Von Hayek hat diese Skepsis Friedmans noch verschärft: „Keine Behörde kann im Vorhinein feststellen, sondern nur der Markt kann entdecken, was die ‚optimale Geldmenge‘ ist“ (Hayek 1977, 71). Daher forderte er eine Marktkonkurrenz unterschiedlicher, entnationalisierter Geldarten. (3) Vom Keynesianismus unterscheidet sich der Monetarismus in mehrfacher Hinsicht. Während der Keynesianismus eine antizyklische Fiskalpolitik favorisiert, fordert der Monetarismus eine produktionspotentialorientierte Geldpolitik (überspitzt: ‚only money matters‘). Zweifelsohne hängt dieser Unterschied auch an der divergierenden Gewichtung wirtschaftspolitischer Ziele; der Keynesianismus bekämpft vornehmlich die Arbeitslosigkeit, der Monetarismus die Inflation. Diese sieht der Monetarismus als Gefährdung der Funktionsfähigkeit des Marktes, während eine gewisse Arbeitslosigkeit systemkonform sei. Fiskalistische Eingriffe beschäftigungspolitischer Art störten daher die Ordnung des Marktes. Das monetaristische Vertrauen in die stabilisierenden Selbststeuerungskräfte des Marktes (Brunner 1973, 75f) steht der keynesianistischen Annahme einer Instabilität des Marktes und der damit notwendigen finanzpolitischen Globalsteuerung gegenüber. Jedoch ist in beiden Konzeptionen die klassische Fiktion einer ‚Neutralität des Geldes‘ aufgegeben.

„die Alchemie über die bloße Geldschöpfung hinaus zur realen Wertschöpfung führt“ (Binswanger 1985, 34; vgl. 41)²⁸.

Die ‚alchemistische‘ Geldschöpfung bleibt auf reale Wertschöpfung zurückverwiesen. Und letzterer ist schlußendlich - trotz der durch das Marktsystem massiv institutionalisierten (Geld-)Anreize zu kreativen Innovationen - der real nicht beliebig zu entgrenzende Rahmen der Natur vorgegeben²⁹.

(c) Dennoch eröffnet die - eine Realwertschöpfung induzierende - Geldschöpfung ‚alchemistisch‘ einen das faktische Endliche transzendierenden Horizont: Das Geld als solches wird nicht *verbraucht*, sondern nur *gebraucht*, läßt sich also (potentiell) anhäufen oder investieren, ohne zu verderben (Wertaufbewahrungsmittel; Geld als Kapital) (ebd. 14.127).

„Geld ist [...] ein treuer Freund. Es wandert zwar von Hand zu Hand, wird aber nicht vernichtet“ (Smith 1978, 348; vgl. ebd. 355).

Dadurch ergibt sich ein systemischer Unendlichkeitszwang:

„Das System kann sich nicht beenden, da der Sinn des Geldes im Ausgeben des Geldes liegt“ (Luhmann 1989, 65). Es wird zum „Potentialbegriff des Wirtschaftens, zum Ausdruck der Gegenwart ihrer Zukunft“ (Luhmann 1972, 200f.)³⁰.

Die Geldwirtschaft gewinnt auf diese Weise - zumindest potentiell - den transzendierenden Charakter, den die Menschen traditionell in den Religionen gesucht haben.

„Nicht der Glaube an ein Jenseits, sondern das wirtschaftliche Handeln im Diesseits öffnet dem modernen Menschen den Blick in die Unendlichkeit“ (Binswanger 1985, 61).

Wirtschaft wird institutionalisierte Wachstumswirtschaft. Auf untergründige Weise besitzt die durchmonetarisierete Wirtschaft der dynamischen Moderne

²⁸ Das progressiv geschöpfte Geld behält seinen Wert nur dann, „wenn es sich materialisiert, wenn es produktiv eingesetzt, wenn es auf Gewinn oder Zins hin angelegt bzw. investiert wird, wenn es also seinen Geld- bzw. seinen Goldwert dem Material mitteilt, das in den Produktionsprozeß eingeht und die Wirtschaft gemäß dem Prinzip der Geldschöpfung expandiert bzw. wächst“ (Binswanger 1985, 34).

²⁹ In der Vergangenheit war die (moderne) Expansionsbeschleunigung des monetären und des realen Sektors der Wirtschaft teilweise nur darum möglich, weil die Natur - bis zum drohenden ökologischen Kollaps - kostenlos ausgebeutet und verschmutzt wurde. In diesem Sinn kam es „durch den Einsatz von Geldkapital auf dem Weg über die Geldschöpfung, die Eigentumsergreifung der Natur und die Realkapitalbildung tatsächlich zu einer Schöpfung aus dem Nichts - d.h. aus der wertlosen Natur“ (Binswanger 1985, 49).

³⁰ So „löst Geld, soweit es reicht, soziale und religiöse Sicherungsmittel ab. Geld haben heißt Zukunft haben“ (Luhmann 1989, 268).

‚religiöse‘ Qualitäten, auf denen der psychologische Anreizmechanismus möglicher Gewinne beruht. Die anonymen ‚religiösen‘ Qualitäten moderner Wirtschaft sind (Mit-)Konstituenten ökonomischer Effizienz. Sie können jedoch auch pervertieren - dies wäre dann der Fall, wenn die moderne Geldwirtschaft die Knappheiten (Endlichkeiten) der Realität dauerhaft anaesthetisch ausblendete. Das Geld degenerierte dann zu einem - theologisch gesprochen - entfremdenden ‚Götzen‘³¹.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die *Asthetik* des Geldes besteht darin, daß es funktional als ein ‚Symbol‘ für die Macht der Kaufkraft und als ein ‚Argument‘ für gesellschaftliche und - scheinbar - ‚alchemistische‘ Macht wahrgenommen wird. Nicht zuletzt diese Perspektive konstituiert die systemisch zur Effizienzsteigerung instrumentalisierbare Anreizfunktion monetärer Gewinne.

3.14 Preisasthetik: Semiotik der Knappheit

Das *Medium* der Wirtschaft ist das *Geld*, ihre *Sprache* sind die *Preise* (Wieland 1993, 7f; Luhmann 1990, 122). Diese Sprache der Geldwirtschaft besitzt daher einen semiotisch analysierbaren Charakter: Das Preissystem ist ein System von Zeichen. In diesem Sinn hat von Hayek betont,

„daß das Preissystem ein System von Signalen ist“ (Hayek 1980, 38).

Dieses wirtschaftliche Sprachsystem funktioniert jedoch nur dann, wenn die marktwirtschaftlichen Preisrelationen die realen Knappheitsrelationen wiedergeben (Eucken 1960, 256). Es ist daher von entscheidender Bedeutung, daß die Knappheitsdaten

„in den Preisen *sichtbar*“ (ebd. 256*)

werden. Preise müssen als aussagekräftige Zeichen für Knappheitsrelationen *wahrgenommen* werden können. Diese abduktive Ästhetik zeitigt dann als solche pragmatische Konsequenzen: Preise lenken Angebot und Nachfrage

³¹ „Götzen sind Götter der Unterdrückung“ (Assmann, in: Assmann/Hinkelammert 1992, 10). Es ist hier allerdings zu betonen, daß nicht der Kapitalismus oder der Markt als solcher Götzencharakter besitzen (gegen Assmann/Hinkelammert 1992). Der Markt ist ein hervorragend effizientes Instrument der Wirtschaft. Angesichts solch pauschaler Marktverteufelung muß „differenziert werden zwischen den realen Strukturen von Ungleichheit und Ausbeutung und dem Markt als Steuerungsinstrument“ (Kruip 1990, 175). Zum Götzen wird der Markt nur dann, wenn seine - wirtschaftspolitisch zu leistende - Strukturierung auf das Wohl aller Menschen hin verweigert wird. Nebenbei: Ähnliches gilt auch für den Gott der Theologie.

und begründen auf diese Weise die dynamische Effizienz der Marktwirtschaft. Daher hat Eucken vollkommen zu Recht

„die Herstellung eines funktionsfähigen Preissystems“ (ebd. 1960, 254) als die „Kernfrage der modernen Wirtschaftspolitik“ (ebd. 254) bezeichnet: „Die Hauptsache ist es, den Preismechanismus funktionsfähig zu machen“ (ebd. 255).

Darin besteht der strategische Schlüssel der modernen Wirtschaft, oder, wie es Eucken formuliert hat:

„Hier liegt unser ‚Toulon‘“ (ebd. 255)³².

Der Preismechanismus kann jedoch nur dann effizient als handlungsleitendes Zeichensystem wahrgenommen werden, wenn reale Knappheitsdaten in den Preisen ästhetisiert erscheinen. Dies ist bezüglich der progressiven Verknappung integrierender Natur noch nicht der Fall. Die ‚Sprache der Preise‘ (Luhmann 1990, 122) sagt zwar - aufgrund von Subventionsverzerrungen etc. nur teilweise - die ökonomische, aber (noch) nicht die ökologische Wahrheit (Weizsäcker 1992a, 141-156). Darauf wird zurückzukommen sein.

3.2 Geldanaisthetik I: Bedingung monetärer Funktionalität

Die Kehrseite der monetären Ästhetik zeigt sich als *Anaisthetik des Geldes*. Die Anaisthetik des Geldes möchte ich in zweifacher Hinsicht aufschlüsseln: zum einen hinsichtlich der Funktionstüchtigkeit des modernen Wirtschaftssystems (3.2), zum anderen hinsichtlich des Verhältnisses von Geld und Natur (3.4).

Eine erste, funktionsbedingende Anaisthetik des Geldes in der modernen Wirtschaft besteht in der systemisch strukturierten Nichtwahrnehmung seines fiktionalen Charakters.

Das Geld ‚ist‘ sein Funktionieren. Dieses Funktionieren setzt strukturell ein spezifisches anaisthetisches Moment im wirtschaftlichen Umgang der Individuen mit dem Geld voraus: die Nicht-Wahrnehmung einer Dimension, die Holger Bonus als ‚das Unwirkliche in der Ökonomie‘ bezeichnet hat (Bonus 1990). Die Realität des Geldes exemplifiziert die Tatsache systemischer Arti-

³² Er erläutert: „Hier liegt Toulon!“, wiederholte Napoleon hartnäckig, indem er - statt auf die Stadt Toulon - auf die Mündung der Reede wies, die die Schlüsselstellung für die Eroberung Toulons bildete. Und errang so seinen ersten großen Sieg“ (Eucken 1960, 255, A. 1).

fizialität elementarer Realitäten der Ökonomie³³. Geld kann als künstliche Schöpfung des Menschen der Dynamik ökonomischer Notwendigkeiten entsprechend geschaffen und vernichtet werden.

Dies war zu Zeiten des Goldstandards anders, die Geldmenge war grundsätzlich an die Deckung durch das (Währungs-)Gold gebunden. Allerdings stellte sich auch bereits der Goldstandard aufgrund der nur prozentualen Golddeckung („Goldkernwährung“) als von Fiktivem durchsetztes Währungssystem dar:

„Der Glaube an den Realitätsgehalt der Goldeinlösepflicht [...] beruhte [...] auf der Konvention, daß man allgemein so tun würde, als ob real wäre, was doch offensichtlich fiktiv war, wobei es tatsächlich real blieb, solange es für real genommen wurde und niemand begann, in der Fiktion herumzustochern“ (ebd. 31f)³⁴.

Die Analyse der bereits im Goldstandard gegebenen monetären Situation zeigt

„die machtvolle Präsenz des Unwirklichen in der Ökonomie - eines Unwirklichen, dem man ebenso wenig ins Antlitz blicken darf wie der Medusa, um den Preis des Zusammenbrechens des wirtschaftlichen Gleichgewichts“ (ebd. 1990, 34)³⁵.

³³ „Geld, einer der profansten und alltäglichsten Gegenstände, mit denen wir umzugehen gewohnt sind, ist in Wahrheit von vollendeter Künstlichkeit“ (Bonus 1990, 22).

³⁴ Stark inflationäre Entwicklungen - ein Briefporto kostete schließlich 80 Milliarden Mark - lösten Anfang der zwanziger Jahre diese Fiktion auf. Der eigentlich notwendige Weg der Deflation wurde aber aus politischen Gründen nicht beschritten, Hyperinflation und Depression waren nicht mehr zu vermeiden. Inflationen zerstören die (Markt-)Wirtschaft: Zunächst zerrütten Inflationen die Struktur der relativen Preise (Hayek 1977, 72), dann die Struktur des Marktes überhaupt. Eine monetär strukturierte Marktwirtschaft, also eine solche, in der man Waren produziert, um sie gegen Geld einzutauschen, und Geld verdient, um sie gegen Waren auszutauschen, kann nur funktionieren, wenn beide Ströme reibungslos funktionieren, wenn also Anreize bestehen, Waren für Geld zu produzieren und zu verkaufen (W-G) und Geld zu erlangen, um damit Waren zu kaufen (G-W). In einer Inflation ist diese Wechselseitigkeit der Ströme gestört, denn diejenigen, die Geld besitzen, wollen es - weil Geld die Wertaufbewahrungsfunktion nicht mehr erfüllt - so schnell wie möglich loswerden und in Sachwerte (Waren) eintauschen, während diejenigen, die Waren besitzen, sie für bessere Zeiten lagern, sie also nicht gegen Geld eintauschen wollen, weil das Geld keinen Gegenwert mehr darstellt. Geld hat deswegen an Attraktivität verloren, weil es an realer Kaufkraft verloren hat. Es steht für nichts mehr (Verlust des Symbolcharakters). Transparenz gewinnt diese Tatsache in dem Umstand, daß es in der Schlußphase der Hyperinflation von 1923 keinen der vorher üblichen Überfälle auf Geldtransporte mehr gab (Gaettens 1982, 277). Es ist nicht nur das nominelle Preisniveau gestiegen. Daher ist eine Inflation der Tod einer geldwirtschaftlich organisierten Marktwirtschaft.

³⁵ Bonus vergleicht die Situation mit einem Saal, in dem Feuer (Goldeinlösepflicht fiktiv) brennt. Solange man aber davon überzeugt ist, daß die Mehrheit das Feuer ignoriert, existiert tatsächlich kein Feuer (Goldeinlösemöglichkeit) und überall sind beruhigende Ausgänge aus dem Saal, durch die man ein- und ausgehen kann (Tausch von Geld und Gold). Sobald sich aber Zweifel einschleichen, bricht eine rasende Feuersbrunst (Fiktionalität der Goldeinlöse-

Nur eine Nicht-Wahrnehmung, Anaisthetik des Fiktiven im monetären Geschehen - das ist die These - sichert dessen harte Realität (Funktionsfähigkeit)³⁶.

Mit der Aufhebung des Goldstandards ist die Geldschöpfung frei von der Begrenzung durch die Geldmenge. Rückgebunden bleibt sie lediglich an die Entwicklung der realen Wirtschaft. Geld wird Symbol für die realen Werte der Wirtschaft (ebd. 57). Doch auch dieses Geldsystem bleibt - substanziell - von elementarer Fiktionalität, dessen Nicht-Wahrnehmung (Anaisthetik) Voraussetzung eines reibungslosen Funktionierens (Realität) der Geldwirtschaft ist. Banknoten behandelt die Bundesbank wie Forderungen, sie sind aber als Forderungen an die Notenbank verstanden, reine Fiktion (ebd. 40):

pfligt wird sichtbar) aus, die Fiktion, es existiere kein Feuer, streift die Hülle der Realität ab und die vorher sichtbaren Ausgänge erweisen sich als fiktiv (*Bonus* 1990, 32).

³⁶ Die Dimension des Fiktiven eines monetär strukturierten Wirtschaftslebens zeigte sich auch in der zweiten Katastrophe, dem Börsencrash an der New Yorker Wall Street im Oktober 1929 und der damit zusammenhängenden Weltwirtschaftskrise. Die voraufgehende Hochkonjunktur in den USA hatte zu einem starken Anstieg des Dow-Jones-Index geführt (Hausse). Zum Hintergrund: Die *Aktiendividenden* (Gewinnanteile) hängen durchaus mit dem inneren Wert eines Unternehmens zusammen, doch aufgrund der Spekulationsmöglichkeiten, welche Aktien an der Börse bieten (Hausse-, Baisse- Spekulationen), können sich die *Aktienkurse* weit vom inneren Wert des Unternehmens entfernen. Sie entwickeln sich nach psychisch charakterisierten Erwartungsbildungen, die Keynes als Erwartungsbildungen des ‚dritten Grades‘ bezeichnet hat. Es geht hier „nicht darum [...], dem eigenen Urteil zu folgen (das wäre der ‚erste Grad‘), und noch nicht einmal darum, das Urteil des durchschnittlichen Teilnehmers zu treffen (der ‚zweite Grad‘). Nein, hier sei der *dritte Grad* erreicht: Die Teilnehmer müssen zu erraten suchen, was der durchschnittliche Teilnehmer wohl für die Entscheidung des Durchschnitts aller Teilnehmer halten mag“ (*Bonus* 1990, 153). Das Spekulationsfieber griff Ende der zwanziger Jahre um sich. Kurzfristige Kredite an Europa wurden abgerufen und flossen ebenso wie mögliche Investitionen an die Börse. Der Zusammenbruch der Überhitzung führte zum Crash am 24. Oktober 1929 (‚schwarzer Donnerstag‘; in Europa zeitverzögert: ‚schwarzer Freitag‘). Mit dieser Geldvernichtung war nicht nur notwendiges Investitionskapital, sondern auch das Vertrauen zerstört. Der weltweite konjunkturelle Abschwung, der durch den nun einsetzenden Protektionismus (Smoot-Hawley-Zollgesetz) noch unterstützt wurde, war nicht mehr zu vermeiden. Der Börsencrash exemplifiziert eindrucksvoll die (mögliche) Fiktivität von Aktien (ebd. 58), eine Fiktivität, die auf einer potentiellen Anaisthetik des Aktienwerts bezüglich des ‚inneren Werts‘ eines Unternehmens beruht. „Eine Anekdote aus der Londoner City, welche die *International Herald Tribune* kurz vor dem Börsenkrach am 19. Oktober 1987 publizierte, illustriert anschaulich das spekulative Abheben des Kurses vom inneren Wert. In einem Pub beginnen die Besucher zum Zeitvertreib mit einer Sardinendose zu handeln. Der erste Bieter erwirbt die Dose zum Preis von 1 Pfund Sterling und veräußert sie für 1,10 Pfund; der nächste erzielt bereits 1,25 Pfund. Von dort auch steigt der Kurs sukzessive bis auf 3 Pfund. Bei diesem Kurs, dem Dreifachen des Ausgangswertes, beendet der letzte Käufer das Spiel, indem er die Dose öffnet, um die Sardinen zu verspeisen. Sie schmecken grauenhaft. „Aber was haben Sie erwartet“, wirft einer der Kollegen ein, „sie sind zum Handeln da, nicht zum Aufessen!“. Der ‚innere Wert‘ der Dose (d.h. die Sardinen) interessiert eigentlich niemanden der Spieler. Geldverdienen durch spekulativen Handel, darum geht es den Pub-Besuchern“ (ebd. 60f). Zwar stehen Aktien prinzipiell wirklich für reales Produktivvermögen, doch in der *Börsenspekulation* kann sich der Aktienkurs vom Wert des unternehmerischen Erwerbspotentials lösen. Eine Nicht-Wahrnehmung (Anaisthetik) des Fiktiven im monetären Geschehen sichert dann die ‚harte‘, d.h. für die Spekulation maßgebliche Realität des Aktienkurses.

„Wollte man [...] seine Forderung bei der Zentralbank einlösen, würde man [...] nur eine andere Banknote, also eine neue Forderung, erhalten. Eine ‚Deckung‘ des Geldes durch Gold, Devisen oder Warenreserven der Zentralbank besteht nämlich nicht“ (*Rittenbruch* 1988, 89f).

Auch das Giralgeld, verstanden als Forderung auf Ausbezahlung des Nennbetrags in Banknoten, hat fiktiven Charakter, denn es ist nur zu einem Bruchteil durch Bargeld gedeckt.

„Das Regime einer Geldversorgung ohne Golddeckung kann - ebenso wie der Goldstandard selbst - nur funktionieren, wenn die Bankkunden davon überzeugt sind, daß sie alle an der Konvention nicht rütteln werden, eine offensichtliche Fiktion als Realität zu behandeln. Die Fiktion behauptet, daß ein Bankguthaben so gut wie Bargeld sei. Solange das für Realität genommen wird und niemand handelt, als liege eine Fiktion vor, bleibt es auch tatsächlich Realität“ (*Bonus* 1990, 41).

Geld ‚ist‘ sein Funktionieren. Substanzialisiert wäre es völlig mißverstanden. Das Funktionieren aber setzt eine Anaisthetik hinsichtlich seiner Fiktionalität voraus. Auch im modernen Geldsystem

„darf man dem Unwirklichen nicht ins Gesicht sehen - oder man blickt ins Antlitz der Medusa“ (ebd. 46).

Solange die Fiktionalität anaisthetisch ausgeblendet bleibt, besitzt das Geld harte Realität. Ein von vielen geteilter Glaube verwandelt Fiktionen in verlässliche Realität (ebd. 162)³⁷. Der Glaube versetzt auf diese Weise in der Tat Berge. Natürlich könnte die Notenbank im Fall schwindenden Vertrauens - anders als im Goldstandard - entsprechend den Liquidationswünschen Bargeld schaffen. Doch falls die BankkundInnen nun, wenn sie auch dem Wert des Bargeldes mißtrauten, ihre Noten in Waren zu tauschen versuchten, würde sich auch der Bargeldwert als fiktiv erweisen, da das Geld, das vor dem aus nicht beanspruchten Guthaben geschöpft wurde (Kreditgeldschöpfung), nicht hinreichend durch eine entsprechende verfügbare Menge an Gütern gedeckt ist (ebd. 46f)³⁸. Mit der Auflösung des Fiktionalen des Bargeldwerts - ‚Bargeld‘ steht hier bildlich für zum Kauf vorgesehenes Geld - würde sich auch das Geld als ‚Geld‘ auflösen (Inflation).

All diese Fiktionalitäten sind anaisthetisch auszublenden, soll ‚Geld‘ funktionieren. ‚Geld‘ ist eine Schöpfung des Menschen, ein Kunstprodukt, das

³⁷ „Der Glaube an die Realität des Fiktiven ist wesentlich für die Wirtschaft eines Landes“ (*Bonus* 1990, 44f; vgl. 170).

³⁸ Nur derjenige (kaufkräftige) Teil des Geldes, der in der Güternachfrage tatsächlich wirksam wird, muß durch Güter gedeckt sein. Im Hintergrund stehen die verschiedenen Geldmengenkonzepte.

durch einen systemischen Kunstgriff funktioniert: durch den Preis auf dem Markt.

„Im Alltag verhindern es [...] Marktpreise, daß sich die Wirklichkeit allzu abrupt verflüchtigt“ (ebd. 161).

Marktpreise sichern den Realitätsgehalt des Geldes. Der Realitätsgehalt des Geldes besteht darin, daß es die Potenz besitzt, in der Realität etwas zu bewirken (ebd. 162). Geld ist insoweit real, als man es realisieren (gegen etwas Wirkliches eintauschen) kann³⁹. Der Realitätsgehalt des Geldes konstituiert sich dadurch, daß Geld die zukünftige Möglichkeit verkörpert, Wirkungen hervorzubringen (etwa das Kaufen). Diese zukünftigen Wirkmöglichkeiten charakterisieren es jedoch bereits gegenwärtig. Wenn Geld diese Wirkmöglichkeiten inkorporiert, besitzt es Realitätsgehalt⁴⁰.

Echte Marktpreise sind die Bedingung, an welche die Realität des Geldes geknüpft ist. Marktpreise regulieren diesen Realitätsgehalt, indem sie verhindern, daß er von allen zu aktualisieren versucht und damit fiktionalisiert wird. Marktpreise sichern somit die funktionsbedingende Anaisthetik, diese aber den Realitätsgehalt des Geldes. Die Markt-Systemik besteht darin, die Nicht-Wahrnehmung (Anaisthetik) des Fiktiven im monetären Geschehen zu gewährleisten, konkret: Geldmenge und Preise knapp zu halten. Nur dann gewinnt Geld harte Realität. Systemisch wird der fatale Blick in das Antlitz der

³⁹ Wenn gesagt werden muß, der Realitätsgehalt des Geldes bestehe darin, etwas bewirken zu können, so liegt präzise der philosophische Realitätsbegriff Whiteheads vor. Whiteheads Hauptwerk trägt den Titel ‚Process and Reality‘. Es ist das Verdienst von Hans-Joachim Sander, innerhalb der Whiteheadforschung endlich einmal die fundamentale Differenz dieser beiden Begriffe herausgearbeitet zu haben (Sander 1991). Sander beschreibt den ‚Prozeß‘ als Wirklichkeit (Aktualität) und die ‚Realität‘ als „die Verbindung aller Wirklichkeiten unter Einfluß der von ihnen eröffneten Möglichkeiten“ (ebd. 75; vgl. 182). In den Prozessen gewinnt Realität Wirklichkeit (ebd. 178). ‚Realität‘ ist somit nicht einfach das Ergebnis von Prozessen, sondern das Ergebnis von Prozessen als realer Bedingung im Werden eines Wirklichen. Der Begriff der ‚reality‘ bedeutet m.E. daher – möglicherweise liegt hier eine leichte Verschiebung zur Begriffsbestimmung Sanders vor – im Grunde nichts anderes als der Begriff der ‚real potentiality‘. Der Begriff der ‚realen Potentialität‘ betont lediglich explizit das auch im Begriff der ‚Realität‘ implizierte ‚principle of relativity‘ (Whitehead 1984, 139.396; 1971, 480). Whiteheads Charakterisierung der Begriffe ‚Realität‘ und ‚Wirklichkeit‘ über den Begriff des ‚Prozesses‘ schließt jedes substanzialistische Verständnis von ‚Wirklichkeit‘ aus. Wenn Whitehead nun mit dem ‚ontological principle‘ das klassische Diktum wahr, daß Bewirken nur der Wirklichkeit zukommt (Whitehead 1984, 93; 1971, 357f), so ist dies nicht im Horizont der Substanzmetaphysik zu verstehen, denn dieses Bewirken kommt nur aufgrund der relationalen Realitätsstruktur des Prozesses (‚transition‘ und ‚concrecence‘) zustande. ‚Wirken‘ bedeutet daher, etwas Reales im aktualisierenden Prozeß zu sein, d.h. reale Potentialität zu besitzen.

⁴⁰ Der Realitätsgehalt, also die Potenz, etwas im wirtschaftlichen und damit gesellschaftlichen Bereich zu bewirken, schwindet durch Inflation. Es kann real nicht das bewirkt werden, was der Nennwert des Geldes vorgibt (Bonus 1990, 164f). Die pragmatisch bedeutsame Symbolik des Geldes (vgl. den mit der ‚pragmatischen Maxime‘ verbundenen Begriff des ‚Symbols‘ bei Peirce) höhlt sich aus, die Realität weicht aus dem Geld. Der Realitätsgehalt muß daher systemisch (artifizuell) erhalten werden.

Medusa verhindert. In dieser systemisch konstituierten Leistung gründet der funktionale Erfolg des Geldes.

3.3 Kritik philosophischer und theologischer Geldtheorien

Das Geld besitzt nicht nur eine rein ökonomische Relevanz. Vielmehr hat die Moderne mit dem Übergang zur systemischen Geldwirtschaft in der Entstehung der modernen Gesellschaft (Luhmann 1989, 43) gravierende Veränderungen hervorgerufen, die auch philosophische oder theologische Geldtheorien fundamental betreffen. Im Licht des bisher Gesagten sei daher ein kritischer Blick auf solche geisteswissenschaftlichen Geldbegriffe geworfen.

(I) Aus dem Bereich der (modernen) Philosophie sind die Geldtheorien von Simmel, Sohn-Rethel und Luhmann anzusprechen.

(a) Georg Simmels ‚Philosophie des Geldes‘ (zusammenfassend Menzer 1991) hat die relationale Funktionalität des Geldes klar hervorgehoben:

„Dies ist die philosophische Bedeutung des Geldes: daß es innerhalb der praktischen Welt die entschiedenste Sichtbarkeit, die deutlichste Wirklichkeit der Formel des allgemeinen Seins ist, nach der die Dinge ihren Sinn aneinander finden und die *Gegenseitigkeit der Verhältnisse* [...] ihr Sein und Sosein ausmacht“ (Simmel 1989, 98; vgl. 264.268.436).

Substanzial betrachtet ergebe sich daher eine ‚Charakterlosigkeit‘ des Geldes (ebd. 483). Aufgrund dieser universalen Funktionalität erlange das Geld geradezu ‚religiöse‘ Bedeutung:

„Indem das Geld immer mehr zum absolut zureichenden Ausdrucke und Äquivalent aller Werte wird, erhebt es sich in ganz abstrakter Höhe über die ganze weite Mannigfaltigkeit der Objekte, es wird zu dem Zentrum, in dem die entgegengesetztesten, fernsten, fremdesten Dinge ihr Gemeinsames finden und sich berühren; damit gewährt tatsächlich auch das Geld jene Erhebung über das Einzelne, jenes Zutrauen in seine Allmacht wie in die eines höchsten Prinzips“ (Simmel 1983, 90)⁴¹.

Simmel hat die Funktionalität des Geldes somit als eine relationalistische charakterisiert und sich damit auf das Problem des Verhältnisses zwischen

⁴¹ Die „Sicherheit und Ruhe, deren Gefühl der Besitz von Geld gewährt, diese Überzeugung, in ihm den Schnittpunkt der Werte zu besitzen, enthält so rein psychologisch, sozusagen formal, den Gesichtspunkt, der jener Klage über das Geld als Gott unserer Zeit die tiefere Begründung gibt“ (Simmel 1983, 90). Ähnlich auch Moltmann: „Faktisch ‚universal‘ ist in der heutigen Welt nur das Geld“ (Moltmann 1975, 191).

den qualitativen Dingen und den quantitativen monetären Werten konzentriert. Insoweit sind seine Überlegungen instruktiv. Doch kann m.E. erst eine semiotische Analyse des Geldes dessen - in der Machtsemiotik gründende - dynamisierende (ökonomische) Kraft *und* seine (ökologische) Zurückgebundenheit an reale Knappheiten zugleich erfassen.

(b) Eine radikale Geldtheorie liegt bei dem Marxisten Alfred Sohn-Rethel vor (Sohn-Rethel 1990)⁴²:

„Das Geld ist [...] nicht nur Kapital, es ist auch das Apriori der abstrakten Verstandestätigkeit“ (ebd. 76)⁴³.

Sohn-Rethel plausibilisiert diese These durch die Beobachtung, daß die Form abstrakten Denkens gleichzeitig mit der um 680 v. Chr. erfolgten Münzprägung entstanden sei:

„Die Münzprägung um 680 hat [...] symptomatische Bedeutung. Dementsprechend haben wir es hier mit dem geschichtlichen Ursprung des begrifflichen Denkens überhaupt zu tun“ (ebd. 37).

Thales, mit dem ein begrifflich reflektiertes Denken überhaupt seinen Anfang genommen habe, sei erst etwa zwei Generationen *nach* der um 680 in

⁴² Seine Arbeiten bedeuteten für Adorno, wie er 1936 in einem Brief schrieb, „die größte geistige Erschütterung [...], die ich in Philosophie seit meiner ersten Begegnung mit Benjamins Arbeit - und die fiel ins Jahr 1923! - erfuhr“ (zit. nach: Hörisch 1990, 10).

⁴³ Damit behauptet Sohn-Rethel zum einen, daß „die Funktion als Kapital der Bewegung des Geldes den Charakter der Endlosigkeit verleiht“ (Sohn-Rethel 1990, 48), zum anderen aber, „daß die Begriffsbildung der griechischen Philosophie, allgemeiner gesprochen: die Begriffsbildung verstandesmäßigen Denkens überhaupt, ihre formelle und historische Wurzel in der Realabstraktion der gesellschaftlichen Synthese vermitteltens Warenaustausch hat, d.h. der zweiten Natur“ (ebd. 33). Der Begriff der ‚zweiten Natur‘ meint dabei die Welt des Abstrahierten. Im Gegensatz zur ‚stofflichen und sinnlich wahrnehmbaren Realität der ersten Natur‘ (ebd. 71) faßt Sohn-Rethel „die gesamte formale Seite des Warenaustauschs unter dem Ausdruck der zweiten Natur zusammen, die als eine rein gesellschaftliche, abstrakte und funktionale Realität im Gegensatz zur ersten oder primären Natur, in der wir uns mit den Tieren auf gleichem Boden befinden, zu verstehen ist“ (ebd. 32). Das Geld ist radikaler Inbegriff dieser zweiten Natur: „Den Stoff, aus dem Geld also, streng genommen, gemacht sein müßte, kann es in der ganzen Natur nicht geben. Er gehört der ersten, der primären oder ursprünglichen Natur nicht an; er entbehrt also auch jedweder möglichen Wahrnehmbarkeit. Demnach sollte man ihn als bloßen Begriff, reinen nicht-empirischen Begriff bezeichnen“ (ebd. 34). Das ‚Wesen‘ des Geldes liegt jenseits der physischen Wahrnehmungswelt: „Für diesen unstofflichen, eben nicht-empirischen Stoff, aus dem gemünztes Geld virtuell gemacht sein sollte, kann es offenkundig eine genuine Repräsentation nur außerhalb oder jenseits des gesamten Feldes von Naturstoff und Wahrnehmungsempirie geben, mit anderen Worten: einzig in der Form der nicht-empirischen oder ‚reinen‘ Begriffs“ (ebd. 35). Wenn nun etwa Parmenides mit seinem ontologischen Begriff des Seins „sagt, das Reale aller Dinge ist nicht ihre Sinneserscheinung, sondern ist einzig und allein das Eine, das ist; in seiner Sprache ausgedrückt: τὸ χόν“ (ebd. 35), so ist dies für Sohn-Rethel „eine offensichtliche [...] ontologische Verabsolutierung der darin identifizierten Stoffnatur des Geldes“ (ebd. 35f), also der nicht-empirischen ‚Stoff‘-Natur des reinen Begriffs.

Lydien und Ionien erfolgten ersten Münzprägung aufgetreten (ebd. 51) auf. Daher

„stammt [...] die Logik des abstrakten und einseitigen Intellektes aus dem Geld“ (ebd. 41)⁴⁴.

Die Denkformen entwickelten sich gemäß der Tauschformen, so daß das Geld das Apriori des abstrakten Denkens werde⁴⁵. Das Geld sei der Geist logischen Denkens.

Nun, Sohn-Rethels Geldanalyse erkennt zwar den artifiziellen Charakter der monetären Welt (Stichwort: ‚zweite Natur‘), hebt aber letztlich nur den marxistischen (Schein-)Moralismus, der Kapitalismus sei (abstrahierende) Entfremdung, auf eine erkenntnistheoretisch radikale Stufe, ohne den pragmatisch unabdingbaren Gedanken zu erreichen, daß die bisherige Anaisthetik des Geldes hinsichtlich der zunehmenden ökologischen Knappheiten (in Sohn-Rethels Terminologie: der ‚ersten Natur‘) in den Prozessen der monetär strukturierten Ökonomie (der ‚zweiten Natur‘) durch die Integrierung der sich verknappenden Natur in das Preissystem aufgebrochen werden muß *und kann*. Nicht eine Abschaffung des Kapitalismus, d.h. eines über durchmonetarisierte Märkte funktionierenden Wirtschaftssystems, sondern eine marktwirtschaftliche Aisthetisierung von Ökonomie und Ökologie ist anzustreben.

(c) Niklas Luhmann definiert das gesamte moderne Wirtschaftssystem über das Geld:

„Unter Wirtschaft soll hier die Gesamtheit derjenigen Operationen verstanden werden, die über Geldzahlungen abgewickelt werden. Immer wenn, direkt oder indirekt, Geld involviert ist, ist Wirtschaft involviert [...]. Diese Definition der Wirtschaft ist auf die moderne, durch den Geldmechanismus ausdifferenzierte Wirtschaft abgestellt“ (Luhmann 1990, 101).

Das ‚Wesen‘ des Ökonomischen strukturiere sich daher monetär:

„Zahlen oder Nichtzahlen - das ist, ganz streng gemeint, die Seinsfrage der Wirtschaft“ (ebd. 104).

Das Geld selbst faßt Luhmann innerhalb des Sprachsystems der Wirtschaft als ‚Medium der Kommunikation‘ (Luhmann 1989, 230)⁴⁶. Als funktionales

⁴⁴ Sie bilde keine apriorische Größe, wie Kant meinte. Sohn-Rethel hat „damit sozusagen Kant vom Kopf auf die Füße gestellt“ (Sohn-Rethel 1990, 43).

⁴⁵ Ähnlich der zuvor allerdings nicht eingehend plausibilisierte Schlußsatz des Buchs von Heinemann: „Insofern ist also Geld nicht nur Symbol der Gesellschaftsordnung, sondern der Denkweisen und Geisteshaltungen der Menschen“ (Heinemann 1969, 150).

⁴⁶ Der Begriff der ‚Kommunikation‘ ist in der Systemtheorie Luhmanns natürlich nicht in einem anthropologisch gefüllten Sinn, wie er etwa bei Habermas vorliegt - die Geldform wirkt

Kommunikationsmedium beschränke sich der Operationsradius des Geldes dabei jedoch strikt auf die Immanenz des Systems:

„Das Medium eignet sich nur für systemeigene Operationsweisen, es gibt also Geld nur im Wirtschaftssystem, und wenn es in Klingelbeutel oder Steuerkassen kommt, operieren diese als Teil des Wirtschaftssystems“ (ebd. 234),

d.h. nach dessen systemimmanentem, monetärem Code. Geld verweise (semiotisch) als institutionierte Selbstreferenz ohne ‚Eigenwert‘ lediglich auf interne Systemzusammenhänge (ebd. 16). Dieser systemimmanente Sinn des Geldes bedinge die endlose Fortschreibung der Prozesse des Wirtschaftssystems:

„Das System kann sich nicht beenden, da der Sinn des Geldes im Ausgeben des Geldes liegt“ (ebd. 65; vgl. 195)⁴⁷.

Nach Luhmanns radikaler Theorie autopoietischer Systeme wird konsequent auch jegliche extern ansetzende religiöse, moralische oder auch ökologische Geldkritik schlichtweg überflüssig (ebd. 240; *Luhmann* 1989a, 37)⁴⁸.

nach Luhmann im Gegenteil „sozial destabilisierend, sie kappt kommunikativ mögliche Bindungen“ (*Luhmann* 1989, 18) -, sondern - wie bei allen „symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien“ (ebd. 236) - rein funktional zu verstehen: „Als generalisiertes Medium kann Geld die Verschiedenheit des Verschiedenen überbrücken“ (ebd. 233). Daher läßt sich „mit Hilfe von Geld eine bestimmte Art kommunikativer Handlungen systematisieren [...], nämlich *Zahlungen*. In dem Maße, wie wirtschaftliches Verhalten sich an Geldzahlungen orientiert, kann man deshalb von einem funktional ausdifferenzierten Wirtschaftssystem sprechen, das von den Zahlungen her dann auch nichtzahlendes Verhalten, zum Beispiel Arbeit, Übereignung von Gütern, exklusive Besitznutzung usw., ordnet“ (ebd. 14). Interessanterweise greift Luhmann zur Charakterisierung der Zahlung auf Whitehead zurück: „Um selbst elementare Einheit sein zu können, muß die Zahlung sich auf andere Zahlungen beziehen. Sie ist Ereignis im genauen Sinne der Kosmologie von Alfred North Whitehead: Einheit aus self-identity und self-diversity“ (ebd. 53; 1984, 393f; unter Bezugnahme auf *Whitehead* 1984, 69f). Eine etwas überraschende, aber bedenkenswerte Analogie.

⁴⁷ Das monetär strukturierte Wirtschaftssystem sei ein geschlossenes autopoietisches System (*Luhmann* 1989, 43-91), wobei „Autopoiesis heißt: für das System selbst unbeendbares Weiterlaufen der Produktion von Elementen des Systems durch Elemente des Systems“ (ebd. 71). Als selbstreferentielles, autopoietisches System habe das monetär strukturierte Wirtschaftssystem „selbst [...] keine Ziele“ (*Luhmann* 1990, 119).

⁴⁸ Luhmann ersetzt sie durch die Unterscheidung von symbolischer und diabolischer Generalisierung (*Luhmann* 1989, 240), wobei er seinen *Symbolbegriff* konsequent von jeder eigentlich semiotischen Konturierung absetzt: „Symbole sind [...] nicht etwa Zeichen. Auch Geld ist kein Zeichen für etwas anderes“ (ebd. 257). Vielmehr fügten „Symbole [...] Getrenntes zur Einheit zusammen“ (ebd. 257). Das Geld leistet in seiner symbolischen Funktion eine solche Kommunikation im Tausch, der als ein systemisch völlig monetär codierter Prozeß aufgefaßt wird: „Beide Seiten einer Tauschbeziehung, in der Geld benutzt wird, müssen sich ihre Leistung monetarisiert vorstellen können [...]. Auch wenn man sein Haus oder sein Auto, das Familiensilber, das Klavier, die Bilder gar nicht verkaufen will, hat man doch eine ungefähre Vorstellung ihres Geldwertes, und wenn man es nicht von selbst weiß, klärt einen die Versicherung darüber auf“ (ebd. 238f). Nun seien ‚symbolisch‘ generalisierte Kommunikationsmedien zugleich ‚diabolisch‘ generalisierte, d.h. trennende Kommunikationsmedien“ (ebd.

Ohne das Kommunikationsmedium des Geldes würde Wirtschaft schlechthin aufhören, als ausdifferenziertes und effizientes Subsystem der modernen Gesellschaft zu existieren (ebd. 52f). Angesichts der systemischen Funktionstüchtigkeit des Geldes stellt Luhmann im Gegenteil die Frage,

„ob nicht andere Medien, zum Beispiel Macht oder auch Glauben, geldähnlicher institutionalisiert werden können“ (*Luhmann* 1977, 141).

Luhmanns Ausführungen sind ebenso interessant wie einseitig. Luhmann hat klar die monetäre Struktur des Wirtschaftslebens herausgearbeitet, doch fordern seine hochkarätigen Gedanken - wie sollte es anders sein - bezüglich des radikalen Systemdenkens auch zu Kritik heraus: Zum einen bleibt der semiotische Charakter des Geldes unterbelichtet, insofern Luhmann nur eine immanente ‚Verweisung auf das System‘ zuläßt, zum anderen wird die Möglichkeit einer strukturellen Transformation der Spielregeln des Systems in gewohntem Spott als illusionär abgetan. Dies zeigt sich etwa hinsichtlich des hier besonders interessierenden Problems einer ökologischen Umgestaltung der Wirtschaft. Luhmann stellt diesbezüglich zunächst völlig richtig das monetäre Preissystem als entscheidende Größe heraus:

„Der Schlüssel des ökologischen Problems liegt, was die Wirtschaft betrifft, in der Sprache der Preise. [...] Auf Störungen, die sich nicht in dieser Sprache ausdrücken lassen, kann die Wirtschaft nicht reagieren - jedenfalls nicht mit der intakten Struktur eines ausdifferenzierten Funktionssystems der Gesellschaft“ (*Luhmann* 1990, 122)⁴⁹.

Insoweit ist Luhmann zuzustimmen, denn in der Tat muß das ökologische Problem *im System* bearbeitet, d.h. in (Markt-)Preisen ausgedrückt werden (ebd. 122f). Dennoch aber verkennt Luhmanns autopoietischer Systemismus die Gestaltungsmöglichkeiten der Spielregeln des Wirtschaftssystems. Luhmann erwägt lediglich individuell reduzierte Möglichkeiten, die den Eigenlauf des Ökonomischen nicht strukturell tangieren⁵⁰. Systemische Strukturverände-

258.267). Ähnlich wie in der religiösen Kosmologie „der Teufel die Funktion [*hatte*, *Anm. M.S.*], die moralische Differenz in die Welt einzuführen“ (ebd. 265), so habe das Geld die systemisch diabolische Funktion, als Knappheitsregulativ zwischen Zahlen(den) und Nichtzahlen(den) zu trennen: „Wer zahlt, bekommt, was er wünscht. Wer nicht zahlt, muß dies beobachten“ (ebd. 267). Die symbolische Funktion des Geldes mag suggerieren, daß die „Einheit aus Zahlung und Nichtzahlung, das Ganze, das Eine, das Gute sei. Wie der Teufel will, ist dies jedoch nicht der Fall. Es gibt Leute, die nicht zahlen können“ (ebd. 267f). Exklusion ist die Folge: „Wer nicht zahlen und was nicht zahlen bezahlt werden kann, wird vergessen“ (ebd. 19).

⁴⁹ „Die Alternative ist: Destruktion der Geldwirtschaft mit unabsehbaren Folgen für das System der modernen Gesellschaft“ (*Luhmann* 1990, 122).

⁵⁰ So könnten einzelne „Produktionsorganisationen Umweltschonung als Nebenziel beachten“ (*Luhmann* 1990, 119), ebenso könnte „ein Konsument bereit sein, für umweltfreundliche Seife, wenn er daran glaubt, mehr zu zahlen als für andere Seife“ (ebd. 120), schließlich

rungen, als gestaltende Modifikationen der Spielregeln selbst, bleiben dagegen ausgeblendet. So ergibt sich die pessimistische Einschätzung, daß für eine moderne Gesellschaft - da kein gesellschaftliches Subsystem ‚Ökologie‘ existiere (Luhmann 1989a, 36) und auch nicht existieren könne, da die ökologische Fragestellung quer zur systemischen Fragestellung stehe -, konsequent die Schlußfolgerung, ökologische Fragen könnten nur im Kontext betroffener ausdifferenzierter Funktionssysteme behandelt werden (ebd. 37). Da diese jedoch ihrerseits selbstreferentielle, autopoietische Systeme darstellten, fehle jegliche ‚Zentraladresse‘ (ebd. 37) für ökologische Probleme.

„An eine solche aber ständig zu appellieren, gehört zu den Illusionen der ökologischen Bewegung“ (ebd. 37).

Dieser letztlich fatalistische Systemismus kann m.E. nicht überzeugen. Die genannte ‚Zentraladresse‘ besteht in der Vielzahl der Subjekte, die demokratisch eine wechselseitige Aisthetisierung von Ökonomie und Ökologie legitimieren und mittel geeigneter Transformationen systemischer ‚Spielregeln‘ (Rahmenstrukturen) umsetzen (können).

(2) Im Bereich der Theologie ist mir nur ein einziger Entwurf einer modernen und ausgearbeiteten Theorie des Geldes bekannt⁵¹: Falk Wagner spricht von der ‚Geldbestimmtheit‘ der kulturellen und religiösen Lebenswelt (Wagner 1984). Er vertritt damit die These, daß

„unter den Bedingungen der modernen, ökonomisch bestimmten Gesellschaft [...] das Geld seine Karriere als alles bestimmende Wirklichkeit“ (ebd. 3) angetreten habe. „Damit löst es die Funktion des Gottesgedankens in der Gestalt eines Geld-Pantheismus ab“ (ebd. 3).

Einen solchen Pantheismus des Geldes behauptet Wagner deshalb, weil er (a) das Geld als exemplarischen Inbegriff einer die Dinge auf völlige Aus-

möge es auch „durchaus sinnvoll sein, in dieser Hinsicht auf ökologische Aufklärung, bessere Transparenz von Kausalzusammenhängen und auf ‚Bewußtseinsveränderungen‘ oder ‚Wertewandel‘ zu spekulieren“ (ebd. 120).

⁵¹ Die ältere Studie von Delekat (*Delekat* 1957) ist m.E. für eine moderne Analyse des Geldes unbrauchbar, da es weder sinnvoll ist, das Geld prämodern unter die dämonischen ἐξουσίαι zu subsumieren, um es dann in martialischer Terminologie der im Glauben sich erschließenden ἐξουσία Christi gegenüberzustellen (ebd. 6f), noch es ausreicht, in konsequenter individueller Verengung eine „eschatologische Distanz zum Gelde, die [...] zu seinem rechten Gebrauch instandsetzt“ (ebd. 67), einzufordern. Honeckers Ausführungen (*Honecker* 1983; 1983a) besitzen primär informativen Charakter. Seine theologische These, man könne am Beispiel des Geldes insofern „ein verschüttetes religiöses Fundament von Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft freilegen“ (*Honecker* 1983, 174), als „Geld [...] vom Vertrauen derer“ abhängen, „die es benutzen“, und sich so zeige, daß auch „eine scheinbar völlig säkularisierte Gesellschaft und Wirtschaft [...] eines Glaubens und Vertrauens“ (ebd. 174) bedürfe, halte ich für keine besonders tragfähige Strategie, Religion in den Steinbrüchen der (post-)modernen Welt zu verankern.

tauschbarkeit reduzierenden ‚verabsolutierten Kommunikation‘ faßt, und (b) diese Struktur ‚geldbestimmter Kommunikation‘ (ebd. 15) alle Lebensbereiche progressiv durchdringen sieht, so daß zunehmend

„die nicht-sinnliche Omnipräsenz des Geldes in der nicht sinnlich erscheinenden, also nicht-sinnlichen Struktur verabsolutierter Kommunikation präsent“ (ebd. 15)

werde⁵². Der Pantheismus des Geldes produziere daher ein geldbestimmtes, substanziale in beliebig funktionale Gehalte transformierendes Denken. Für Wagner ergibt sich die entscheidende Aufgabe der Theologie,

„einen Begriff des Absoluten zu entwickeln, der mit der pantheisierenden Tendenz des Geldes nicht zu verwechseln ist“ (ebd. 145), konkret: anti-pantheistisch „Gott so zu denken, daß alles aus Gott, aber zugleich in Freiheit und Selbständigkeit außer Gott sein kann“ (ebd. 145).

Mir leuchtet Wagners These eines progressiven Pantheismus des Geldes in verschiedener Hinsicht nicht ein. (a) Zunächst halte ich seine Entgegensetzung von Inhaltlichkeit und Kommunizierbarkeit für übertrieben. Hier liegt ein Substanzialismus vor, der die genetische Relationalität des Wirklichen vernachlässigt. (b) Die behauptete ‚pantheisierende Tendenz des Geldes‘ scheint mir ebenfalls übertrieben. Wendet man Wagners These etwa auf das in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehende Problem des Verhältnisses von Ökonomie und Ökologie an, so zeigt sich, daß die behauptete Karriere des Geldes als einer (zunehmend) alles bestimmenden Wirklichkeit heute bereits zu ihrem Ende gekommen ist, denn mit der ökologischen Krise, d.h. dem Faktum, daß die Natur zurückschlägt, wo ihre ökologischen Vernetzungen destruiert werden (*Korff* 1988, 140), hat sich die Realität (Natur) als im monetären Bereich nicht länger ungestraft anaesthetisch auf die Dauer auszublenkender Faktor angemeldet. Mit dem damit (überlebens-)notwendig gewordenen Einbezug der Natur in das Preissystem bestimmt nicht mehr nur wie bisher die Geldwelt die reale Welt (Pantheismus des Geldes), vielmehr transformieren die Realitäten der ‚naturalen‘ Welt dann auch umgekehrt die (künstliche) Welt des Geldes.

⁵² „Diese verabsolutierte Kommunikationsform besteht darin, daß alle möglichen Inhalte - Meinungen, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken - auf die Perspektive ihrer Tauschbarkeit und Kommunikabilität reduziert werden“ (*Wagner* 1984, 15). Das formale ‚Wesen‘ des Geldes verschaffe sich „in der Gestalt eines geldgeprägten Pantheismus Geltung: Unter der Ägide des selbstzweckhaften Geldes wird alles - Güter, Sachen, kulturelle Inhalte - zum Mittel allgemeiner Mittel- und Tauschbarkeit“ (ebd. 134).

3.4 Geldanaisthetik II: Die Destruktivität ökologischer ‚Blindheit‘

Die anaisthetische Rückseite der Aisthetik des Geldes ist damit noch nicht erschöpfend analysiert, denn in engem Zusammenhang mit der ersten - funktionsbedingenden - Dimension monetärer Anaisthetik ergibt sich die Möglichkeit eines zweiten - dysfunktionalen - anaisthetischen Moments am Geld: *Die zweite Anaisthetik des Geldes besteht in seiner ökologischen ‚Blindheit‘, d.h. in der Tatsache, daß das Geld (noch) nicht als Zeichen einer progressiven Verknappung einer qualitativ integren Natur wahrgenommen werden kann.*

Die Ökonomik thematisiert stets Probleme der Knappheit:

„Mit Knappheit ist [...] eine soziale *Wahrnehmung* von Beschränkungen gemeint, an die soziale Regulierungen anschließen können“ (Luhmann 1989, 177*).

Dahinter steht die Erkenntnis, daß wir nicht in einem Schlaraffenland leben. In monetär ausdifferenzierten Marktwirtschaften spielen die Marktpreise hinsichtlich dieser Knappheitsphänomene eine Schlüsselrolle: Geldpreise sind zum einen Zeichen für die Knappheit subjektiv als nützlich gewerteter Güter⁵³: Es steht

„die schmerzlich empfundene Geldknappheit für die Knappheit an Ressourcen“ (Bonus 1978, 64).

Zum anderen sind Geldpreise auch funktionale Indikatoren (Signale) für das, was MarktteilnehmerInnen in einer solchen Situation der Knappheit tun sollten (Hayek 1981, 160). Nun gilt nicht für alle Güter, daß der *Tatsache ihrer Knappheit* auch die *sozialen (systemischen) Regulierungsmechanismen* entsprechenden: Nicht zuletzt die ökologischen Existenzbedrohungen gesellschaftlichen Lebens machen es notwendig, diesen Unterschied zu beachten, denn es zeigt sich, daß die ökologischen Endlichkeiten nicht von selbst als - sich in den Preisen niederschlagende - Knappheiten wahrgenommen werden (Luhmann 1989, 177). Die extensive Wirtschaftstätigkeit der Moderne hat das Gut einer ökologisch integren Natur knapp werden lassen⁵⁴, doch die Marktpreise bezeichnen diese Knappheit des subjektiv als nützlich gewerteten Gutes einer integren Natur nicht und setzen daher im Marktgeschehen

⁵³ Im Hintergrund steht hier die - die ‚objektive Wertlehre‘ (etwa Smith 1978, 42) überwindende und von der neuesten Ökonomik zur ‚subjektivistischen Wertlehre‘ (Buchanan 1969, 41: „pure logic of choice“) weiterentwickelte - ‚subjektive Wertlehre‘ (Jevons, Menger, Walras). Der Preis subjektiv geschätzter und daher nachgefragter Güter steigt mit dem Knappheitsgrad.

⁵⁴ Auch insofern gilt: „Der Zugriff erzeugt [...] Knappheit“ (Luhmann 1989, 179).

funktional auch falsche Signale für das Handeln der MarktteilnehmerInnen. Da also die Umweltnutzung gegenwärtig (mehr oder weniger) zum Nulltarif möglich ist, kann man die auf dem Markt sich ausbildenden Geldpreise (noch) nicht als funktionale Zeichen der Knappheit integren Natur wahrnehmen (Anaisthetik): Anaisthetik liegt vor, wenn einem Ding, also z.B. dem Geld, hinsichtlich etwas anderem (z.B. Knappheit einer ökologisch integren Natur) kein symbolischer Aussagewert zukommt, wenn also kein abduktiver (und pragmatisch konsequenter) Schluß möglich ist. Die ‚Mitwirkung‘ einer immer knapper werdenden Natur, die für den Geldschöpfungsprozeß konstitutiv ist, bzw. deren progressive Verknappung, drückt sich bislang nicht oder nur sehr wenig monetär, in den Preisen, aus.

„Unbestreitbar ist unser wirtschaftliches System teilweise blind. Es ‚sieht‘ manche Dinge und andere nicht. [...] Ebenso wie unsere Augen nur einen kleinen Teil des Lichtspektrums sehen können, vermag [...] auch unsere Wirtschaft nicht den vollen Wert bedeutender Teile unserer Welt zu sehen“ (Gore 1992, 182).

Binswanger spricht in ähnlicher Weise von der ‚Blindheit der ökonomischen Theorie gegenüber der Natur und ihrer Bedeutung im Wirtschaftsprozeß‘ (Binswanger 1979). Es besteht die ökonomisch-ökologische Notwendigkeit, die bestehende Anaisthetik des Geldes hinsichtlich des sich verknappenden Faktors Natur durch die Neugestaltung der Systemregeln des Markts zu überwinden, d.h. die monetäre Wertwelt des Ökonomischen für ökologische Eigenwerte und Retinitäten im inversen, systemisch codierten Wahrnehmungsmodus ihrer progressiven Verknappung zu aisthetisieren.

4. Kontraste. Die Notwendigkeit einer aisthetischen Transformation von Ökologie und Ökonomie

„Handeln wir [...] kurzfristig entgegen langfristigen Einsichten, werden wir tatsächlich das Problem von John Maynard Keynes bekommen, [...] daß wir langfristig alle tot sind“.
Hans G. Nutzinger (1989, 257)

Die spannungsreiche Beziehung zwischen Ökologie und Ökonomie ist ein vieldiskutiertes Problem¹. Die These dieses Kapitels hierzu lautet: *Der gegenwärtige Widerstreit von Ökologie und Ökonomie erfordert die Strategie einer wechselseitigen Transformation in einen aisthetischen Kontrast, d.h. sowohl eine Ökologisierung der Ökonomie als auch eine Ökonomisierung der Ökologie*. Gefordert sind also (a) eine - systemkonforme - Aisthetisierung der Ökonomie für die ökologischen Knappheiten und (b) eine Aisthetisierung der ökologisch notwendigen Maßnahmen für die Effizienzkriterien der Ökonomie².

4.1 Widerstreit: Wechselseitige Anaisthetik von Ökonomie und Ökologie

Es ist nicht zu bestreiten, daß Ökonomie und Ökologie gegenwärtig in einem faktischen Widerstreit stehen. Eine wechselseitige Aisthetisierung liegt (noch) nicht vor. Diese faktische Blindheit („Anaisthetik“) besitzt historische Wurzeln. Zunächst sei die ökonomische Anaisthetik beleuchtet.

¹ Vgl. etwa Frey 1980; Wegehenkel 1981; Binswanger/Bonus/Timmermann 1981; Kunz 1983; Brunowsky/Wicke 1984; Endres 1985; 1986; Kemper 1989; Seifert/Pfriem 1989; Weimann 1990; Wilhelm 1990; Nutzinger/Zahrnt 1990; Binswanger 1991; Hobbensiefken 1991; Wicke/Huckestein 1991; Weizsäcker 1992a; Hauff/Schmid 1992; Schreiner 1993; Wicke 1993.

² Das Ziel einer vollständigen Harmonisierung wird sich dabei nicht erreichen lassen. „Eine schlechthin konfliktfreie Allianz zwischen Ökonomie und Ökologie kann es im Prinzip nicht geben. Erreichbar ist hingegen ein je und je herzustellendes, möglichst stabiles Fließgleichgewicht zwischen Ökonomie und Ökologie“ (Korff 1992a, 44). Ökonomie und Ökologie

4.1.1 Aspekte ökonomischer Anaisthetik

Die Notwendigkeit eines ökologisch verträglichen Wirtschaftens ist in der realen Ökonomie noch nicht institutionell verankert. Diese Tatsache hat historische und systematische Gründe. Ich halte jedoch den in der umweltökonomischen Literatur mehrfach anzutreffenden Hinweis, daß die Naturproduktivität innerhalb des ökonomischen Denkens zunehmend marginalisiert und schließlich eliminiert wurde³, hinsichtlich der problematischen Anaisthetik der realen Ökonomie für ökologische Zerstörungen nicht für entscheidend. Die-

werden sich daher nicht als zwei völlig deckungsgleiche Seiten einer Medaille profilieren lassen.

³ Vgl. etwa Binswanger 1979; Heller 1989, 24-40; Diefenbacher/Ratsch 1992, 77-102. (1) Die Physiokratie betrachtete den Boden (pars pro toto der Natur) als „alleinige[n] Quell der Reichtümer“ (Quesnay 1776, 294; vgl. Turgot 1776, 43). Abgesehen von vermittelnden Positionen (etwa Petty 1699, 68) stand der Physiokratie (2) die konkurrierende nationalökonomische Schule des Merkantilismus gegenüber: Locke bestimmt die Arbeit als Quelle der Wertschöpfung, denn durch sie werde die Ertragskraft des Bodens entscheidend gesteigert: „Es ist tatsächlich die Arbeit, die jedem Ding einen unterschiedlichen Wert verleiht. [...] Wenn wir die Dinge richtig veranschlagen wollen, [...] so werden wir sogar herausfinden, daß man in den meisten Fällen neunundneunzig Hunderstel ganz dem Konto der Arbeit zuschreiben muß“ (Locke 1667, 226). In der Logik des Lockeschen Gedankens verwandelt sich der Boden in ein potentielles (Geld-)Kapital, das durch Arbeit herauszuholen ist. (3) Adam Smiths ökonomische Einordnung der Natur ist zwiespältig. Passagen, in denen er eine Naturproduktivität anerkennt, etwa hinsichtlich der Grundrente (Smith 1776, 299: „Diese Rente darf man als den Ertrag der Naturkräfte ansehen. [...] Es ist dieses Werk der Natur, welches übrigbleibt, wenn man alles abzieht oder ausgleicht, was man als Leistung des Menschen betrachten kann, und es ist selten weniger als ein Viertel, häufig mehr als ein Drittel des gesamten Ertrages“), stehen im Widerstreit zu Aussagen zur Wertanalyse, in dessen Mittelpunkt Smith den Tauschwert rückt: In der Tauschwertperspektive lösen sich Naturgüter als produktive Faktoren auf: „Dinge mit dem größten Gebrauchswert haben vielfach nur einen geringen oder keinen Tauschwert, umgekehrt haben solche mit dem größten Tauschwert häufig wenig oder keinerlei Gebrauchswert. Nichts ist nützlicher als Wasser, und doch läßt sich damit kaum etwas kaufen oder eintauschen. Dagegen besitzt ein Diamant kaum einen Gebrauchswert, doch kann man oft im Tausch dafür eine Menge anderer Güter bekommen“ (ebd. 27). Dieses klassische Wertparadoxon läßt lediglich den Boden als Produktivfaktor gelten. (4) In konsequenter Fortführung der Tauschwertanalyse Smiths eliminiert schließlich David Ricardo jegliche Naturproduktivität aus der Ökonomik. Den Rahmen seiner Überführung von Natur in Kapital bildet seine Theorie von der ‚Differentialrente‘, die sich vom Konzept einer absoluten Rente absetzt (vgl. hierzu weiter unten). Arbeit und Kapital sind die produktiven Faktoren der Wirtschaft. Smiths Aufgabellung der Natur in einen produktiven Boden und unproduktive Naturgüter ist damit beseitigt. Ricardos Analyse eliminiert also zum einen die Natur als Produktivfaktor, zum anderen aber erkennt er die grundsätzliche Knappheit (Begrenztheit) aller Naturgüter. (5) Die auf Arbeit und Kapital reduzierte Produktionsfunktion setzte sich vielfach durch. So betont etwa Keynes zu Beginn seines Hauptwerkes: „Ich glaube, daß viel unnötige Verwirrung vermieden werden kann, wenn wir uns in Bezug auf das Verhalten der wirtschaftlichen Ordnung als Ganzes streng an die zwei Einheiten ‚Geld und Arbeit‘ halten“ (Keynes 1933, 38). In den ökonomischen Lehrbüchern wird der Produktionsfaktor Boden (Natur) zwar erwähnt, er spielt aber in der volkswirtschaftlichen ‚Produktionsfunktion‘ keine Rolle: Die volkswirtschaftliche Produktionsfunktion „zeigt die Abhängigkeit des Outputs des volkswirtschaftlichen Produktionsergebnisses, des Sozialprodukts vom Einsatz der volkswirtschaftlichen Inputfaktoren (Arbeit, Kapital, technisches Wissen)“ (Rittenbruch 1988, 106). Vgl. Henrichsmeyer/Gans/Evers 1986, 79f.132.360.

ser Hinweis berücksichtigt die funktionalen Wahrnehmungsmöglichkeiten des modernen Wirtschaftssystems nicht ausreichend. Jedes System nimmt seine Umwelt nur kategorial vorformiert wahr (Luhmann 1990, 33):

Ein „System kann nur sehen, was es sehen kann“ (ebd. 52).

Die kategoriale Präformierung der ‚Wahrnehmungen‘ des Wirtschaftssystems bezieht sich auf die Kosten-Nutzen-Struktur von Entscheidungsalternativen in einer postparadiesischen Welt der Knappheit, nicht auf den ontologisch erhebaren Wert oder Reichtum (Fruchtbarkeit) der Naturgüter. Natürlich kann man die Produktivität der Natur insofern als ökonomisch relevant ansehen, als Natur als produktives Umweltkapital aufgenommen wird (Heller 1989, 50; Edenhofer 1991, 26), doch fällt auch diese Sichtweise im Rahmen ökonomischer ‚Asthetik‘ wieder auf die Tatsache zurück, daß die Produktivität der Natur aufgrund der Ressourcenverschwendung und der Verschmutzungen progressiv knapper wird - und nur dies kann das Wirtschaftssystem (bei entsprechender Strukturierung) ‚wahrnehmen‘. Die Knappheit von subjektiv als nützlich gewerteten Gütern ist das grundlegende Problem, das eine ökonomische Entscheidungskriteriologie erst notwendig macht. In diesem Rahmen ist nun m.E. auch eine den Bedingungen des modernen Wirtschaftssystems angemessene Erörterung der faktischen Anaisthetik der Ökonomie für ökologische Belange anzusiedeln: Natur wurde (und wird) in den realen Wirtschaftsprozessen als ‚freies Gut‘ behandelt, obgleich die progressive Verknappung ihrer Integrität aus dem ‚freien‘ ein realiter ‚knappes‘ Gut gemacht hat.

‚Freie Güter‘ sind solche, die von der Natur in ausreichender Menge bereitgestellt werden (Babeler/Heinrich/Koch 1991, 43). Ein relevantes Knappheitsproblem besteht nicht, ein ‚Wettbewerb‘ um die Nutzung solcher Güter ist überflüssig, da bei ihnen

„selbst bei einem Preis von Null das Angebot die Nachfrage übersteigt“ (Schneider 1981, 181).

Die Natur und die von ihr bereitgestellten Güter konnten lange Zeit zu Recht als ‚freie‘ Güter angesehen werden. Exemplarisch sei Heinrich Pesch zitiert:

„Niemand hält haus mit Gütern, die von der Natur in überflüssiger Menge jedermann zur unmittelbaren, freien Verfügung dargeboten werden. Hierhin gehört z.B. die Luft, die wir einatmen, das Licht der Sonne, das uns leuchtet, das frei fließende Wasser, welches unserm Durst stillt usw. Man nennt solche Dinge ‚freie‘ Güter, d. i. Güter, die dem Menschen ohne Arbeit zu Gebote stehen und die einer ausschließlichen Aneignung nicht fähig sind. [...] Die natürlichen Reichtümer [...] gehören nicht in die Sphäre der politischen Ökonomie, weil sie weder erzeugt noch verteilt noch verbraucht werden können. Sie wer-

den nicht produziert, denn wir können die atmosphärische Luft, die den Erdkreis umgibt, nicht vermehren, und könnten wir es, so wäre es doch ganz unnütz und vergebens, da die Natur allein die fertige Luft darbietet. Sie lassen sich ferner nicht verteilen, denn niemand sind sie versagt, und da, wo sie fehlen - wie z.B. die Strahlen der Sonne um Mitternacht -, sind sie allen und jedem entzogen. Endlich können die freien Güter nicht verbraucht werden, da der Mensch ihre Quantität nicht zu vermindern im stande ist. Niemand hat ein Interesse daran, andere von der beliebigen Mitnutzung derselben auszuschließen. Sie gehören allen an, den Armen wie den Reichen, insofern jeder sie frei benutzt. Für den Vermögens- oder Reichtumsbegriff können sie daher auch nur in einem ganz allgemeinen oder philosophischen, nicht juristischen oder wirtschaftlichen Sinne Geltung gewinnen“ (Pesch 1914, 22f).

Lange Zeit war diese Auffassung ökonomisch vollkommen richtig. In einem ökonomischen System, dessen ‚Wahrnehmungen‘ sich an der Knappheit von subjektiv als nützlich gewerteten Gütern orientieren, ist es sinnvoll, daß - so David Ricardo -

„nichts gegeben wird für die Benutzung von Luft und Wasser oder für eine andere der Gaben der Natur, die unbegrenzt vorhanden sind“, denn „durch die Benutzung dieser natürlichen Hilfsmittel entstehen keine Kosten, weil sie unerschöpflich sind und zu jedermanns Verfügung stehen“ (Ricardo 1972, 65f)⁴.

Ricardo betont daher völlig zu recht:

„Da [...] der Vorrat davon unbegrenzt ist, haben sie keinen Preis“ (ebd. 66)⁵.

Ricardo hat im Rahmen seines Konzepts der ‚Differentialrente‘⁶ präzise den ökonomischen Zusammenhang von Knappheit und Preis erfaßt:

⁴ Ähnlich bereits Smith: „Aber auch die Natur arbeitet gleichsam mit dem Menschen zusammen, denn ihr Ertrag hat ebenso einen Wert wie der der teuersten Arbeitskraft, obwohl ihre ‚Arbeit‘ keine Kosten verursacht“ (Smith 1978, 298).

⁵ Dieser Zusammenhang trifft auch heute teilweise noch zu - man denke etwa an das in der Tat ‚freie‘ Gut des Sonnenlichts. Sonnenlicht ist nicht knapp, eine Marktlösung seines Verbrauchs daher ökonomisch widersinnig. Anders verhält es sich freilich mit anderen ehemals ‚freien‘ Gütern.

⁶ Das Konzept der Differentialrente geht davon aus, daß im Fall eines unbegrenzten Vorrats an Boden dieser keinen Preis haben würde. Nur „weil der Boden an Menge nicht unbegrenzt und an Qualität nicht gleich ist, [...] wird für seine Benutzung jemals eine Rente bezahlt. Wenn bei dem Fortschritt der Gesellschaft Boden von Fruchtbarkeit zweiten Grades bebaut wird, entsteht auf dem erstklassigen sofort eine Rente, deren Betrag von der Differenz der Qualität dieser beiden Bodenarten abhängen wird“ (Ricardo 1972, 66). Erst wenn Boden knapp wird, entsteht eine (Differential-)Rente. „Doch wenn der Boden am reichlichsten, ertragsfähigsten und fruchtbarsten ist, bringt er keine Rente“ (ebd. 69). Erst eine Ertragsdifferenz zu Böden geringerer Qualität ergibt eine Differentialrente, die also aus der Knappheit von Naturgütern entsteht. Dem Boden als solchem wird nicht mehr - wie in der Physiokratie

„Hätten Luft, Wasser, die Dampfkraft und der Atmosphärendruck verschiedene Qualitäten, könnten sie angeeignet werden, und existierte jede Qualität nur in beschränkter Menge, dann würden sie, wenn man die verschiedenen Qualitäten sukzessive in Gebrauch nähme, geadesogut wie der Boden eine Rente abwerfen“ (ebd. 69).

Hier zeigt sich ein grundsätzliches Phänomen ökonomischer Wirklichkeitswahrnehmung:

„Das Land mit dem höchsten denkbaren Wohlstand - das Schlaraffenland - hat ein Volksvermögen von Null. Alle Güter sind sogenannte freie Güter. Sie haben keinen Preis und so gibt es auch kein Vermögen. Dieses Schlaraffen-Paradox begegnet uns in jeder realen Wirtschaft. Wird sauberes Wasser knapp, dann werden Quellen, die früher nichts wert waren, zu Vermögen“ (Engels/Sablotny/Zickler 1974, 29).

Mag diese ökonomische Asthetik der Dinge auf den ersten Blick auch kontraintuitiv erscheinen, sie ist angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems in der Moderne von entscheidender Bedeutung.

Die exemplarischen Andeutungen zusammenfassend kann man also sagen, daß in der klassischen Ökonomie durchaus richtig erkannt wurde, daß es in einem Marktsystem, dessen strukturelle Wahrnehmungen die *Knappheit* von subjektiv als nützlich gewerteten Gütern erfassen bzw. erfassen sollten, ökonomisch logisch wäre, daß die Verknappung verschiedener Naturgüter im Fall ihrer Verknappung durch einen Geldpreis signalisiert würde. Solcherlei Verknappungen von Naturgütern (Ressourcen; ökologisch integrale Natur) sind mittlerweile in der Tat eingetreten, ohne daß realiter eine Aesthetisierung der Ökonomie für die ökologischen Knappheiten erfolgt wäre:

„Wirtschaftliches Wachstum und technischer Fortschritt haben [...] einst freie Ressourcen in knappe verwandelt, ohne daß die geltenden Eigentumsordnungen damit Schritt hielten“ (Buchanan 1984, 256).

Da ein Preis von Null als Allokationssignal besagt, daß es sich um ein ‚freies‘, im Überfluß vorhandenes Gut handle, das daher verschwendet werden könne und nicht produziert zu werden brauche, ist ökologischer Raubbau die (systemisch) zwingende Folge (Bonus 1975, 397; Homeyer 1990, 592).

Diese Tatsachen stellen eine Herausforderung für die Wirtschaftswissenschaften dar. Mittlerweile wurde mit der sog. ‚Umweltökonomie‘ ein wissenschaftlicher Standard der ökonomischen Analyse des ökologischen Problems herausgearbeitet. Diesem Standard entsprach jedoch die traditionelle Reak-

- eine absolute Nettorente, sondern nur noch eine Differentialrente zuerkannt, die erst entsteht, wenn die Natur nicht mehr allgemein reichlich gibt.

tion der Wirtschaftswissenschaften (und der Politik) auf den mehr und mehr deutlich werdenden Widerstreit von Ökonomie und Ökologie noch nicht: Sie bestand in der Verteidigung des Ziels eines *bloß* quantitativen Wachstums. Quantitatives Wachstum wurde als ökonomische Bedingung aktiver, konkret: nachträglicher Umweltschutzpolitik angesehen⁷. Dazu ist grundsätzlich zu sagen, daß sich der Teufel nicht durch Beelzebub austreiben läßt. Bloß quantitatives, am Bruttosozialprodukt (BSP) gemessenes Wirtschaftswachstum ist zum einen nicht unbedingt ein Indikator höherer Lebensqualität, denn es

„mißt den *Aufwand*, den wir treiben, damit es uns so gut geht; es mißt aber *nicht, wie es uns geht*“ (Wicke 1993, 557, A. 16)⁸.

Zum anderen verschlingt der überproportionale Anstieg der Umweltnachsorge einen immer größeren Anteil des Bruttosozialprodukts⁹. In diesem Zusammenhang sind die Bemühungen zur Quantifizierung realer Umweltschäden wichtig. Für Gesamtdeutschland wurde eine solche ökologische Schadensbi-

⁷ Exemplarisch etwa Henrichsmeyer/Gans/Evers 1986, 586: „Die hohen Kosten des Umweltschutzes sind durch volkswirtschaftliches Produktivitätswachstum zu decken. Damit erscheint Wachstum als notwendige Voraussetzung eines wirkungsvollen Umweltschutzes“.

⁸ In das (Brutto-)Sozialprodukt gehen nur diejenigen Werte ein, die über den Markt gehandelt und in Geld bewertet werden. Pigou hat diesbezüglich bemerkt, daß das Bruttosozialprodukt sinke, wenn ein Mann seine Hausgehilfin heiratet. Auch umweltpolitisch neutral, positiv und negativ zu bewertende Waren oder Dienstleistungen gehen allein in Höhe ihrer Geldwerte in das Bruttosozialprodukt ein (Wicke 1993, 537f). Im BSP werden so nominell Größen positiv ausgewiesen werden, die als ‚Leerlaufproduktionen‘ eigentlich Kosten darstellen. Im Beispiel: „Zwei Autos fahren auf der Landstraße friedlich aneinander vorbei, nichts passiert, und sie tragen beide nur minimal zum Bruttosozialprodukt bei“ (Weizsäcker 1992a, 247); im Falle eines Unfalls jedoch „freut sich das Bruttosozialprodukt und klettert sprunghaft nach oben: Rettungshubschrauber, Ärzte, Krankenschwestern, Abschleppdienst, Autoreparatur oder Neukauf, Rechtsstreit, Verwandtenbesuche zu den Unfallopfern, Ausfallgeld, Versicherungsagenten, Zeitungsberichte, Alleebaumsanierung“ (ebd. 247). Oder in einem mehr ökologisch orientierten Beispiel: „Nehmen wir an, in einem Land A ist die Luft genügend sauber, um ohne Gesundheitsschädigung spazieren gehen zu können. In einem Land B ist der Schadstoffgehalt der Luft aber so hoch, daß wenigstens zu bestimmten Stunden Schutzmasken getragen werden müssen, wenn man ohne schwere Gesundheitsbelastung im Freien sich aufhalten möchte. Die von der Industrie bereitgestellten und vom Handel verkauften Schutzmasken würden als Bestandteil des Bruttosozialprodukts erscheinen und der Bevölkerung des Landes B ein (ceteris paribus) höheres Pro-Kopf-Einkommen verschaffen, ohne daß - wie anzunehmen ist - die Lebensqualität damit angehoben worden wäre“ (Fetscher 1985a, 183). Vermeintliche Wohlfühlsteigerungen werden durch die Marktbewertung ursprünglich freier Güter bzw. freier Nutzungen vorgetäuscht. Die Kosten für die Behandlung von Drogen-, Alkohol- und Tabakgeschädigten erhöhen den Dienstleistungssektor im Gesundheitsbereich auf, die Kosten der ‚Wegwerfgesellschaft‘ werden in Form erhöhter Abfallbeseitigungskosten im Bruttosozialprodukt erfaßt (Wicke 1993, 554). „Das nachträgliche Ausbaggern eines ‚umgekippten‘ Sees, das nachträgliche Ausfällen von gewässerschädlichen Phosphaten aus den Zuläufen von Seen bzw. ihre künstliche Belüftung (Beispiel: Tegeler See in Berlin) wirken sozialproduktterhöhend“ (ebd. 556*).

⁹ „Mitte der 80er Jahre muß bereits ein Zehntel der im BSP erfaßten Produktion zur Kompensation der Schäden und Verschlechterungen an den Lebens-, Arbeits- und Umweltbedingungen aufgewendet werden. Aus dem bisherigen Verlauf ist zu schließen, daß der Anstieg exponentielle Formen annimmt“ (Hobbensiefken 1991, 18). Vgl. Hengsbach 1991, 142.

lanz' erstmals 1993 von Lutz Wicke erstellt. Er kommt zu folgendem Ergebnis:

„Die Umweltschäden in (Gesamt-)Deutschland betragen im Jahr 1992 rund 200 Milliarden DM. D.h.: 203,3 Milliarden DM Umweltschäden in Gesamtdeutschland, entsprechen ca. 6,8 des geschätzten Bruttosozialprodukts von knapp 3 Billionen DM des Jahres 1992 und damit 6,8% des Wertes aller im Jahr 1992 in Deutschland erzeugten Güter und Dienstleistungen. Pro Kopf der Bevölkerung in Deutschland sind dies 2570 DM“ (ebd. 112*)¹⁰.

Eine bloße Verteidigung des Ziels eines nur quantitativ orientierten Wachstums löst daher die Probleme nicht. Angesichts der Tatsache, daß diese Umweltschäden eine ungeheure Vergeudung volkswirtschaftlicher Ressourcen darstellen, ergibt sich, daß ein effizienter Umweltschutz auch aus ökonomischen Gründen dringlich geworden ist. Immerhin:

„Was die Umweltschäden in den alten Bundesländern anbetrifft, so ist mit einer Höhe von 133,4 Milliarden DM in Preisen von 1992 eine (relative) Verminderung der Umweltschäden festzustellen [...]. Gemessen am geschätzten Bruttosozialprodukt zu 1992 der alten Bundesländer sind 133,4 Mrd. DM 4,9% gegenüber ca. 5,8% Umweltschäden am Bruttosozialprodukt 1984“ (ebd. 115*). Aber: „Die Umweltschäden in den neuen Bundesländern sind [...] wesentlich höher als in den alten Bundesländern. [...] Jährliche Umweltschäden der neuen Bundesländer in einer Größenordnung von 69,9 Milliarden DM sind bezogen auf Bruttosozialprodukt von ca. 249 Milliarden DM etwa 28,9% (!). Dies ist ein fast 6mal so hoher Anteil am Bruttosozialprodukt wie in der alten Bundesländern“ (ebd. 117*).

Erst diese Zahlen ästhetisieren die wahren ökologischen und ökonomischen Verhältnisse. Anzustrebendes Ziel muß es aber sein, daß bereits die das Wirtschaftsgeschehen lenkenden Marktpreise ‚die ökologische Wahrheit sagen‘ (Weizsäcker 1991; 1992a, 141-156). In diesem Sinn müßte unsere Kultur schon auf der Marktebene „eine *Wahrnehmung* von Nettowohlstand“ (Weizsäcker 1992a, 249) entwickeln.

¹⁰ Es gibt auch noch wesentlich höhere Zahlen: Das Umwelt- und Prognose-Institut Heidelberg kommt für 1989 auf eine Zahl von 475,5 Mrd. DM (Meffert/Kirchgeorg 1993, 5). Nach einer Untersuchung des Fraunhofer-Instituts für Systemtechnik und Innovationsforschung (ISI) belaufen sich die jährlichen Umweltkosten allein für Westdeutschland gar auf ca. 610 Mrd. DM (Behrens/Canibol 1992).

4.1.2 Aspekte ökologischer Anaisthetik

Doch auch von seiten der Ökologie bzw. der ökologischen Bewegung sind ‚Blindheiten‘ zu konstatieren, und zwar hinsichtlich des ökonomischen Paradigmas. Die ökologisch orientierte Literatur zeichnet sich bisweilen durch den Ton eines lediglich individualistischen, die Funktionsmechanismen moderner Wirtschaft und die entsprechenden strukturellen Dilemmasituationen (anaisthetisch) ausblendenden Moralisierens aus. Die - in der Tat gegenwärtig noch ökologieunverträglich produzierende - Wirtschaft wird mit appellativen Interventionsforderungen überzogen, die den Systemcharakter moderner Marktwirtschaft völlig ignorieren. Demgegenüber sollte man jedoch die ökonomische Sorge um die Erhaltung einer modernen, funktionsfähigen Wirtschaft ernst nehmen (Maier-Rigaud 1990, 38, A. 1). Wenn das ökologische Problem gelöst werden soll, dann kann dies nicht - zumindest nicht ohne unabsehbar destruktive Folgen - am ökonomischen System vorbei oder gar gegen dessen Funktionslogik erfolgen, sondern muß „im System [...] bearbeitet werden“ (Luhmann 1990, 122f). Andernfalls fungiert ökologische Ethik tatsächlich nur als irrelevanter Blitzableiter¹¹.

(1) In extrem subjektivistisch verengter Form findet sich eine Anaisthetik gegenüber funktionalen Systemstrukturen etwa in der psychologisch orientierten Theologie Eugen Drewermanns (Drewermann 1983). Er plädiert für eine - wie er selbst sagt - „phantastische Möglichkeit“ (ebd. 160): In unserer Zeit sei

„die jahwistische Vision des ‚Paradieses‘ bereits [...] die einzig noch verbleibende realistische Chance zum Überleben“ (ebd. 160).

Unbelastet von jeglichem ökonomischen Problembewußtsein im Sinn einer systemischen Bewältigung der Knappheitsrelationen fordert er das

„freiwillige Ende des Wachstums“ (ebd. 10*)¹².

¹¹ „Bevor man vorschnell (und vermutlich ohne Erfolg) auf ‚Ethik‘ umschaltet und in den Ruf nach ‚gesellschaftlicher Verantwortung‘ der Wirtschaft einstimmt, müssen diese strukturellen und logischen Probleme, wenn nicht geklärt, so doch mindestens aufgedeckt werden; denn sonst dienen ethische Formulierungen lediglich als eine Art Blitzableiter, die den Zorn am Hause vorbei in den Boden leiten, ohne viel Schaden anzurichten“ (Luhmann 1989, 84f). Ich stimme Luhmann jedoch nur hinsichtlich der zu kritisierenden Ignoranz bezüglich funktionaler Systemmechanismen zu; im Sinn einer Gestaltungsaufgabe der Systemregeln (Rahmenordnung) gibt es dagegen durchaus eine ethische Verantwortung der (demokratischen) Gesellschaft für die Prozesse der Wirtschaft.

¹² Insofern hat Hinkelammert sogar recht, wenn er der „Wertepredigt von Drewermann“ (Hinkelammert 1989, 163) vorwirft, die Analyse des Marktmechanismus ausgeklammert zu haben.

Die Rettung wird ‚allen Ernstes und mit vollem Nachdruck‘ (ebd. 153) individualistisch von der psychisch und religiös heilenden „Rückkehr zur ‚Traumzeit‘“ (ebd. 153f) allein erwartet. Ausdifferenzierungen der modernen Gesellschaft werden ausgeblendet: Es käme alles darauf an, daß die Menschheit zu einem - prämodernen (?) - „Einheitsdenken [...] zurückfindet“ (ebd. 109).

(2) Exemplarisch läßt sich auch die Meinung Klaus Meyer-Abichs nennen, es sollte doch für die Gesellschaft bzw. die wirtschaftlichen Akteure (ProduzentInnen, KonsumentInnen) möglich sein, ohne den „Ruf nach dem grossen Überich Staat“ (Meyer-Abich 1989, 62) die ökologische „Verantwortung wirtschaftsdemokratisch *gleich selbst* wahrzunehmen“ (ebd. 65*). Ohne Rücksicht auf die systemischen (Anreiz-)Strukturen der Wirtschaft fordert er, daß

„in der Umweltpolitik *zuerst* von allen wirtschaftlichen Akteuren - Produzenten wie Konsumenten - eine über den jeweils privaten Vorteil hinausreichende Umsicht und Rücksicht auf [...] die natürliche Mitwelt geübt wird“ (ebd. 62)¹³.

Systemisch ansetzenden umweltpolitischen Instrumenten setzt er *direkt* die Verantwortung ‚der‘ Wirtschaft entgegen:

„Ist die Wirtschaft nicht erwachsen genug, von sich aus in freiwilliger Umsicht so übereinkommen, dass die natürlichen Lebensgrundlagen nicht zerstört werden“ (ebd. 62, sic!)¹⁴.

4.2 Eine Kontrastierungsstrategie: Wechselseitige Ästhetik von Ökonomie und Ökologie

Die genannten Anaesthetismen sind durch eine ästhetisierende Kontrastierungsstrategie zu überwinden¹⁵. Die wechselseitige Transformation der Di-

¹³ Nur abschätzig bemerkt er, es hieße immer wieder, „der Staat solle durch entsprechende Auflagen, Abgaben, Gebühren, Emissionszertifikate etc. dafür sorgen, dass für die konkurrierenden Unternehmen gleiche Rahmenbedingungen gelten, so dass Umweltschutzmassnahmen keine Wettbewerbsnachteile mit sich bringen“ (Meyer-Abich 1989, 62).

¹⁴ Wer so spricht, „nimmt die Gesellschaft wie einen Handelnden, der der Belehrung und Ermahnung bedürfe (und verschleierte wird dies dadurch, daß er nicht von der Gesellschaft spricht, sondern von den Menschen)“ (Luhmann 1990, 249). Auch wenn Luhmann den Systemcharakter verabsolutiert und die Gestaltungsmöglichkeiten von Spielregeländerungen unterschätzt, so hat er hier doch insofern recht, als man ökologisch die Tatsache der funktionalen Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems nicht durch direkte moralische Appelle überspringen kann.

¹⁵ Ich verwende den Begriff des ‚Kontrasts‘ im Sinn Whiteheads. Whitehead hat ‚Kontrast‘ von ‚Inkompatibilität‘ unterschieden: Nach Whitehead ergibt sich ‚Intensität [...] aus der geordneten Komplexität der Kontraste‘ (Whitehead 1984, 195f), ein Intensivierungsprozeß konstituiert sich, wenn „die Vielheit von Bestandteilen [...] als *Kontraste* [...] eingehen können und *nicht als Unvereinbarkeiten* [...] abgewiesen werden“ (ebd. 167*).

mensionen Ökonomie und Ökologie in einen lebensfördernden Kontrast ist angesichts ihres gegenwärtigen Widerstreits eine unabdingbare Aufgabe. Gefordert sind sowohl eine Ästhetisierung der Ökonomie für die ökologischen Knappheiten als auch eine Ästhetisierung der ökologisch notwendigen Maßnahmen für die effizienten Systemstrukturen der Ökonomie in der Moderne.

4.2.1 Ästhetisierung der Ökonomie für die ökologische Herausforderung

Zunächst einmal sind also die *ökologischen* Existenzprobleme unserer Gesellschaft zur Kenntnis zu nehmen¹⁶. Diese ökologischen Problemlagen bilden einen exorbitanten Kostenfaktor. Daher ist die Ökologisierung der Ökonomie (Wirtschaft) schlußendlich auch eine Forderung der Ökonomik (als integraler Wissenschaft von den Kosten):

„Wo man wirtschaftliches Wachstum mit steigenden Nachteilen für die soziale Lebenswelt und natürliche Umwelt bezahlen muß, geht der Grenznutzen dieser Entwicklung ins Negative. Ökonomische Fortschritte werden ökologisch entwertet“ (Höhn 1991, 30).

Ökonomisch gewendet stellen sich diese ökologischen Problemlagen als Verknappungsphänomen dar. Die erforderliche Ästhetisierung der Ökonomie für die ökologisch bedenklichen Destruktionspotentiale kann daher nicht in der Weise erfolgen, daß der sich naturaesthetisch (ontologisch oder religiös) - *individualethisch* - erschließende Eigenwert der Schöpfung direkt und unvermittelt im Wirtschaftssystem implementiert wird. Vielmehr ist eine - *sozial-(strukturen)ethisch* relevante - Berücksichtigung systemtheoretischer Zusammenhänge unabdingbar. Es bedarf einer

„Rekonstruktion der Probleme aus der *Sicht des Systems*“ (Luhmann 1990, 26*)¹⁷, eines Rückbezugs auf den „Rahmen seiner möglichen *Wahrnehmungen*“ (ebd. 51*).

¹⁶ Ich gehe auf die ökologischen Problemfelder hier nicht im einzelnen ein, weil eine solche Darstellung nur deskriptiven, nicht aber konzeptionellen Charakter hätte. Es sei jedoch auf folgende Literatur verwiesen: Zu den Globalproblemen wie Treibhauseffekt oder Ozonloch vgl. Hauff 1987; *Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn* 1988; *Crutzen/Müller* 1989; *Grießhammer u.a.* 1989; *Schneider* 1989; *Graßl/Klingholz* 1990; *Peters/Lovejoy* 1992. Sehr übersichtliche Informationen zu den Problemfeldern Müll, Wasser, Energie, Luft bietet *Schreiner* 1993. Zur Regenwaldzerstörung vgl. *Diefenbacher/Ratsch* 1992, 149-180. Allgemein: *Wältschek/Graw* 1988.

¹⁷ Systemtheoretisch präzise: Ein „ausdifferenziertes System kann nur aufgrund seiner Eigenfrequenzen zur Resonanz gebracht werden“ (Luhmann 1990, 41).

Ein System kann nur wahrnehmen, was es systemisch wahrnehmen kann (ebd. 52), genauer: *wie* es wahrnehmen kann: Man kann daher u.U. den *Wahrnehmungsbereich*, nicht aber den funktionalen *Wahrnehmungsmodus* eines Systems modifizieren. Angewandt auf das ökologische Problem: Es ist möglich, durch bestimmte Arrangements die bislang ausgeblendete Natur als Wahrnehmungsgegenstand im Wahrnehmungsbereich des ökonomischen Systems zu installieren, es ist aber nicht möglich - jedenfalls nicht ohne ruinöse Destruktionen der Struktur des ausdifferenzierten Wirtschaftssystems -, den Modus der Wahrnehmungen des ökonomischen Systems beliebig zu verändern. Dieser Wahrnehmungsmodus bezieht sich auf die *Knappheit* subjektiv als nützlich gewerteter Güter. Die Spielregeln des Systems Wirtschaft bewerten Knappheit funktional in Geldpreisen. Daher liegt der

„Schlüssel des ökologischen Problems [...], was Wirtschaft betrifft, in der Sprache der Preise. [...] Auf Störungen, die sich nicht in dieser Sprache ausdrücken lassen, kann die Wirtschaft nicht reagieren - jedenfalls nicht mit der intakten Struktur eines ausdifferenzierten Funktionssystems der Gesellschaft. Die Alternative ist: Destruktion der Geldwirtschaft mit unabsehbaren Folgen für das System der modernen Gesellschaft“ (ebd. 122).

Marktpreise reagieren auf Knappheitsphänomene. Viele Bereiche der Natur gehören mittlerweile eindeutig zu den knappen Gütern. Die Zeiten, in denen die meisten Naturgüter als ‚frei‘ angesehen werden konnten, sind vorbei. Dennoch ist bisher die Gestaltung eines dieser Sachlage entsprechenden Marktpreissystems noch nicht gelungen. Eine funktionsfähige Ökologisierung der Ökonomie wird daher zu einer unabdingbaren Forderung.

4.2.2 Aisthetisierung der ökologischen Forderungen für ökonomische Effizienzkriterien

Es muß nicht nur eine Aisthetisierung der Ökonomie für die ökologischen Belange, sondern auch umgekehrt eine Aisthetisierung der ökologisch notwendigen Maßnahmen für die Effizienzkriterien der Ökonomie, also eine ‚Ökonomisierung der Ökologie‘ stattfinden: Insbesondere *Wettbewerbsneutralität* und *Marktkonformität* sind hier zu nennen (etwa Koll 1990, 16f)¹⁸. Grundsätzlich geht es um die Installation eines ökologisch und (markt-)öko-

¹⁸ *Wettbewerbsneutralität* besagt, daß die kollektiv zu institutionalisierenden, ökologische Ziele festlegenden Regeln für alle WettbewerberInnen (z.B. UnternehmerInnen) gleichermaßen gelten. *Marktkonformität* besagt, daß die Mittel zur Einhaltung der Regeln dem innovatorischen und diffusiven ‚Entdeckungsverfahren‘ (von Hayek) des Marktprozesses überlassen bleiben.

nomisch vertretbaren ‚*qualitativen Wachstums*‘¹⁹. ‚Qualitatives Wachstum‘ läßt sich kurz als

„Einbezug der Natur in das Preissystem“ (Binswanger 1991, 108)

definieren. Das Konzept des ‚qualitativen Wachstums‘ etabliert die Umweltstabilisierung als eigenes Ziel der Wirtschaftspolitik. Binswanger hat hierzu

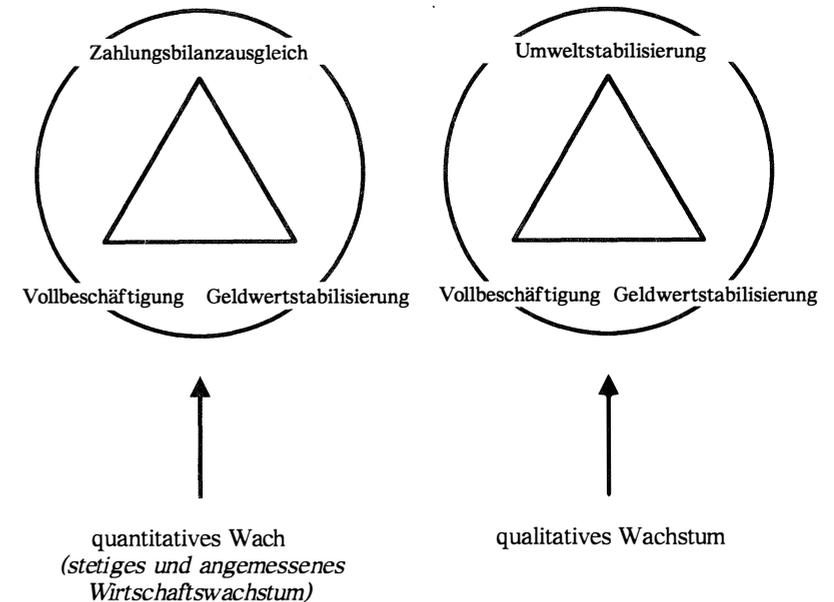


Abb. 11: Das alte und das neue ‚magische Dreieck‘ der Wirtschaftspolitik (Binswanger/Bonus/Timmermann 1981, 66)

ein aufschlußreiches Schema erarbeitet (Binswanger/Bonus/Timmermann 1981, 4f.58f.65f). Er unterscheidet ein altes, sich nach dem Stabilitätsgesetz von 1967 ausrichtendes ‚magisches Dreieck‘ (Stichwort: ‚*quantitatives Wachstum*‘) von einem neuen, das Element ‚Zahlungsbilanzausgleich‘ durch das

¹⁹ Vgl. etwa Frey 1985; Binswanger 1980; Binswanger/Bonus/Timmermann 1981; Stolz 1986; Rich 1991/1990 II, 123-128.165-168; Binswanger 1991; Wicke 1993. Freilich ist mit der Worthülse ‚qualitatives Wachstum‘ (zur begrifflichen Schärfung vgl. Schaefer 1983) noch nicht viel gewonnen: „Es hat sich gezeigt, daß die Formel vom ‚qualitativen‘ statt ‚quantitativen‘ Wachstum viel mehr eine begriffliche Konfusion angerichtet hat, als daß sie in der Lage gewesen wäre, einen tiefgreifenden Umsteuerungsprozeß in der Wirtschaftspolitik einzuleiten“ (Diefenbacher/Ratsch 1992, 80).

Element ‚Umweltstabilisierung‘ ersetzenden²⁰ magischen Dreieck (Stichwort: ‚*qualitatives Wachstum*‘).

‚Qualitatives Wachstum‘ verbindet vor allem drei Ziele: (a) Umweltstabilisierung, (b) Vollbeschäftigung und (c) Geldwertstabilisierung.

Zu (a): Das Ziel der *Umweltstabilisierung* läßt sich durch verschiedene systemgerechte umweltpolitische Instrumente erreichen (Kap. 5.3.5).

Zu (b): Bezüglich des Ziels der *Vollbeschäftigung* ist die Sachlage zumindest auf lange Sicht klar:

„Langfristig ist die Antwort eindeutig: Wenn es überhaupt keinen Umweltschutz gäbe, würde das Leben in dichtbesiedelten und industrialisierten Gebieten bald unerträglich werden [...], so daß folglich auch kaum Arbeitsplätze vorhanden wären“ (Wicke 1993, 474*).

Doch auch kurz- und mittelfristig stimmt die These vom Umweltschutz als ‚Jobkiller‘ so nicht: Zwar ist die Wahrscheinlichkeit einer umweltbedingten Schließung einiger ‚Grenzbetriebe‘ nicht zu leugnen - Strukturwandel ist Voraussetzung quantitativen wie qualitativen Wachstums -, doch ergeben sich insgesamt durch den Umweltschutz per saldo keine gravierenden beschäftigungspolitischen Verluste (Binswanger/Geissberger/Ginsburg 1980; Wicke 1993, 500). Die Chancen einer möglichst optimalen Beschäftigungsrate steigen dabei mit einem kostenminimalen (marktorientierten) Umweltschutz.

Zu (c): Der Einfluß umweltpolitischer Maßnahmen auf die *Preisniveaustabilität* ist differenziert zu beurteilen. Natürlich werden die zusätzlichen Kosten auf die Produktpreise überwältigt werden und sich daher ‚Preisstruktureffekte‘ ergeben²¹. Solche Preiseffekte können ohne Zweifel - gegenüber dem derzeit zumeist betriebenen nachgeschalteten Umweltschutz (end-of-pipe-treatment) - durch einen sog. ‚integrierten‘ Umweltschutz (inplant-treatment) abgeschwächt werden. Dennoch lassen sich in Zeiten eines umweltpolitischen Nachholbedarfs Auswirkungen des Umweltschutzes auf das gesamtwirtschaftliche Preisniveau nicht vermeiden. Nach der Überwindung dieser Phasen führen die - nunmehr integrierten - Umweltschutzkosten lediglich in sehr geringem Umfang zu zusätzlichen gesamtwirtschaftlichen Preissteigerungen (Wicke 1993, 512).

‚Qualitatives Wachstum‘ ist *qualitatives* Wachstum, insofern Natur in das Preissystem integriert wird (‚Ökologisierung der Ökonomie‘). Es kann aber

²⁰ Dieser Austausch ist aufgrund der Tatsache des Übergangs zu flexiblen Wechselkursen möglich geworden. Man spricht von der ‚automatischen Stabilisierung der Zahlungsbilanz‘ (Babeler/Heinrich/Koch 1991, 514f). Aus verschiedenen Gründen - etwa fortlaufenden Interventionen der Notenbanken oder psychologischen Mechanismen (hierzu: Maier 1991) - können jedoch auch Zweifel daran geäußert werden, ob tatsächlich eine Ersetzung des Zieles Zahlungsbilanzausgleich durch das der Umweltstabilisierung möglich ist (so Wicke 1993, 615).

²¹ Preiseffekte entstehen zum einen - relativ - bei umweltbelastend hergestellten Produkten, zum anderen jedoch auch - absolut - über die erhöhten Energiepreise.

auch qualitatives *Wachstum* sein (‚Ökonomisierung der Ökologie‘). Das wirtschaftspolitische Ziel des Wirtschaftswachstums ist auch im Konzept eines ‚qualitativen Wachstums‘ nicht aufgegeben: Wachstum wird nicht als solches verworfen, sondern nur ein Wachstum, das unsere Lebensgrundlagen zerstört. Angesichts der ökologischen Problemlagen ist dieses Ziel eines Wirtschaftswachstums jedoch heftig umstritten. Das Schlagwort ‚Nullwachstum‘ steht für diese Wachstumskritik²². Das Konzept des ‚qualitativen Wachstums‘ schließt sich dieser prinzipiellen Wachstumskritik nicht an. Ohne Wachstumspotentiale können Marktwirtschaften nicht funktionieren. Natürlich gibt es Wachstumsgrenzen; eine Welt ohne Wachstumsgrenzen wäre eine Welt ohne Kosten: das Schlaraffenland²³. Doch moderne Marktwirtschaften funktionieren nicht nach einem Nullsummenparadigma, sie können es systemisch gar nicht. Der marktwirtschaftliche ‚Prozeß der schöpferischen Zerstörung‘ (Schumpeter) kann ein innovatives (und diffusives) ‚Entdeckungsverfahren‘ (von Hayek) nur sein, wenn die zentrale Rolle des Investierens berücksichtigt wird.

Hier gewinnt die der Geldwirtschaft systemisch immanente Wachstumsdynamik Transparenz (zum folgenden Binswanger 1991, 83-109). Der modernen Geldwirtschaft inhärent ist nicht nur eine psychologisch motivierte Neigung zu stetigem Wachstum, sondern ein systemisch angelegter Wachstumszwang. Dieser gründet (1) in der Tatsache, daß - aufgrund des unternehmerischen Risikos - die erwartete Nettogewinnrate höher sein muß als der Zinssatz für das Investitionskapital²⁴, (2) in dem Umstand, daß - da jeder Gewinn der

²² Ausgelöst wurde die Debatte vor allem durch die Veröffentlichungen des ‚Club of Rome‘ (etwa Meadows/Meadows/Zahn/Millig 1977). Auch innerhalb der katholischen Sozialwissenschaft wurde die Forderung nach einem ‚Nullwachstum‘ aufgegriffen (etwa Dreier 1983, 109). Neuerdings hat Dennis Meadows sogar eine wirtschaftliche Schrumpfung gefordert: „Die Situation ist so ernst geworden, daß wir jetzt negative Wachstumsraten brauchen“ (Meadows 1992, 82).

²³ Die Anerkennung dieser Tatsache muß aber nicht zur fundamentalistischen Option führen, nicht-erneuerbare Rohstoffe dürften überhaupt nicht genutzt werden. Das Konzept eines ‚qualitativen Wachstums‘ beruht vielmehr auf der Erkenntnis, „daß die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen ihn aus den ökologischen Kreisläufen insoweit herausheben, als er dadurch die natürlichen Grenzen erweitert, sie aber nicht total sprengen kann. So wird die wirtschaftliche Entwicklung sowohl von der Natur als auch vom technischen Fortschritt getragen“ (Binswanger, in: Binswanger/Bonus/Timmermann 1981, 2). Gleichwohl sollte man den Verweis auf die menschliche Kreativität nicht überstrapazieren. Von Hayeks Vertrauen darauf, „daß zu der Zeit, da das Vorkommen erschöpft ist, etwas Neues entdeckt worden sein wird, das entweder denselben Bedarf befriedigen oder uns zumindest für das entschädigen wird, was wir nicht mehr haben“ (Hayek 1971, 455), scheint mir etwas zu vertrauensselig zu sein. Die Spannung von begrenzter Natur und menschlicher Kreativität steckt den Rahmen qualitativen Wachstums.

²⁴ Voraussetzung für die - von sozialistischen Marodierungsprozessen freie - Produktion von Gütern ist das Vorhandensein von Investitionskapital. Die Beschaffung dieses Geldkapitals setzt die Bezahlung des Preises für den Geldkapitalerwerb voraus, des Zinses. Dieser muß neben dem Investitionsgüterpreis einkalkuliert werden. Der Zins, der allgemein eine disziplinierende Lenkungsfunction ausübt (Henrichsmeyer/Gans/Evers 1986, 184), kann nur durch Gewinn (aus erwirtschaftetem Mehrertrag) gezahlt werden. Die erwartete Nettogewinnrate (j)

Konkurrenzbedrohung ausgesetzt ist - Gewinnmöglichkeiten immer neu erobert und daher über reine Ersatzinvestitionen hinaus Nettoinvestitionen, d.h. Reinvestitionen von Gewinnen, zur Risikominderung vorgenommen werden müssen, und schließlich (3) in der Struktur des Monetären selbst:

„Das Wesen des Geldes ist seine Vermehrung“ (Binswanger 1991, 100)²⁵.

Geld ist in Marktwirtschaften immer auch ‚Kapital‘: Der gegenwärtige Wert des Geldes entspricht nicht nur dem, was ich heute dafür kaufen kann, sondern seinem ‚Kapitalwert‘, der zukünftige Gewinne mit einschließt.

Den aufgezeigten Wachstums-‚Zwang‘ kann man nicht abrupt brechen, ohne schwerwiegende Krisen heraufzubeschwören (Binswanger 1980a, 213.216). Er sollte sinnvollerweise auch gar nicht gebrochen werden, denn Gewinnanreize bilden die Basis der ökonomischen Effizienz von Marktwirtschaften:

„Die kapitalistische Wirtschaft muß wachsen, sonst geht sie zugrunde; der bloße Stillstand bedeutet de facto Rückgang und Krise“ (Preiser 1970, 79).

Es geht daher nicht um ein ‚Nullwachstum‘²⁶, sondern um ein qualifiziertes Wachstum, das nicht auf Kosten der Natur und damit der Lebensqualität aller Geschöpfe expandiert²⁷. Ein Nullwachstum, das über ökologisch zerstörerische Produktionsverfahren realisiert wird, kann ökologisch schädlicher sein als ein 5%iges Wachstum, das durch umweltfreundliche Techniken erreicht wird (Reiche 1986, 74; Wicke 1993, 585).

muß daher höher sein als der Zinssatz (i), oder keynesianisch formuliert: Die Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals muß größer als der Marktzins sein, soll eine Realinvestition rentabel sein. Lohnende Investitionen setzen somit die Beziehung $j > i$ voraus. Die Minimalbedingung $j = i$ reicht aufgrund der Tatsache, daß eine Realinvestition immer mit einem Risiko verbunden ist, nicht aus. Die erwartbare Gewinnrate muß somit höher als der Zinssatz sein. Ein Wachstumszwang ergäbe sich auch dann noch, wenn der Zins gleich Null wäre, da das Risiko bezahlt werden muß. Die auf Silvio Gesell zurückgehenden geldreformerischen Vorschläge, die im Zins die Ursache des Wachstumszwangs sehen (etwa Suhr 1983) verkennen die Tatsache, daß hohe Zinssätze Wachstumsbremsen darstellen (Herr 1986, 480). Eine zinslose Welt schüfe lediglich (monetäre) Deflationen, nicht aber ein Ende des Wachstums (interessant hierzu auch Engels 1993). Wie dem auch sei: Investitionen unterliegen (fast) immer einem Risiko. Die Investition wird daher nur dann als lohnend angesehen werden, wenn sie den Kalkulationszinsfuß (Marktzins plus Risikoaufschlag) deckt (Baßeler/Heinrich/Koch 1991, 294). Änderungen der Nachfragepräferenzen machen solche Risikoinvestitionen unumgänglich. Beispiel: Wenn zunehmend Hefeweizenbier anstatt Pils nachgefragt wird, werden innovative Investitionen unumgänglich. Die Ausschaltung von Gewinnmöglichkeiten bedeutete zwangsläufig eine Marodisierung der Wirtschaft.

²⁵ Dieser Satz Binswangers hat nicht moralisierenden, sondern ökonomischen Charakter.

²⁶ „Zu diesem gängigen Begriff ist zu sagen, daß er ein Widerspruch in sich ist: Die damit charakterisierte Stagnation des Volkseinkommens bzw. des Bruttosozialprodukts kann eigentlich nicht mit dem Begriff Wachstum belegt werden“ (Wicke 1993, 580, A. 47*).

²⁷ Möglicherweise „geringere Wachstumsraten des Sozialprodukts werden kompensiert

„Die wirklichen Probleme des Wachstums [...] liegen in dem *wie* und *was*, nicht in dem *ob*“ (Reiche 1986, 75).

‚Qualitatives Wachstum‘ ist als mittlere Lösung eine sinnvolle Strategie (Binswanger 1980, 11). Mittelfristig ist zwar ein leichter Rückgang des Wachstums in quantitativer Hinsicht zu vermuten²⁸, langfristig jedoch mindert *fehlender* Umweltschutz das wirtschaftliche Wachstum (Wicke 1993, 559*).

„Gerade in der Umweltproblematik wird deutlich, daß so manches, was sich im Augenblick auszahlt, also kurzfristig effizient ist, auf lange Zeit hin teuer ‚bezahlt‘ werden muß“ (Homann 1992, 115).

Ökologisches Wirtschaften zahlt sich auf die Dauer auch ökonomisch aus:

„Langfristig bedingen sich Umweltschutz und Wirtschaftswachstum. [...] Langfristig besteht also keine Zielkonkurrenz, sondern eine Zielkomplementarität [...]. Daraus folgt, daß eine nachdrückliche, aber die wirtschaftliche Belastbarkeit der Wirtschaft berücksichtigende Umweltpolitik sicher nicht aus Wachstumsgründen abgelehnt werden kann“ (Wicke 1993, 563*).

Im Gegenteil: Ökologisch wie ökonomisch muß man auf rasche Maßnahmen drängen, denn wenn wir kurzfristig entgegen langfristigen Einsichten handeln, werden wir ganz unausweichlich ‚in the long run all dead‘ (Keynes) sein (Nutzinger 1989, 257).

durch Erhöhung der Lebensqualität“ (Binswanger 1980, 12).

²⁸ „Auf lange Sicht [...] sind Umweltmaßnahmen dahingehend zu veranschlagen, daß sie das Wirtschaftswachstum leicht reduzieren, während sie die Beschäftigung stimulieren“ (OECD: International Conference ‚Environment and Economics‘, Paris 1984, Issue Papers, 36; zit. nach: Wicke 1993, 500**).

5. Wirtschaftsethische Wege: Demokratie und ökosoziale Marktwirtschaft als Asthetisierungsstrategien

„Wenn wir uns nicht schnell auf eine demokratische und marktwirtschaftliche Strategie einigen, droht eine Öko-Diktatur“.
Ulrich Beck (1993, 45)

Die im vorigen Kapitel grundsätzlich betonte Notwendigkeit einer wechselseitigen Ästhetisierung von Ökonomie und Ökologie bedarf konkreter Umsetzungsstrategien. Zwei Problemfelder eröffnen sich in diesem Zusammenhang: (1) Wie lassen sich solche Implementierungsstrategien gesellschaftlich legitimieren? Zur Debatte steht ein angemessenes Konzept der ‚Demokratie‘. (2) Was soll installiert werden? Konkretionen einer ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘ sind zu erörtern.

Beide Problemfelder lassen sich m.E. prinzipiell *wirtschaftsethisch* rekonstruieren. Kann zum einen der Begriff der *Moral* als pragmatisch normative Ästhetisierung der (sich möglicherweise widerstreitenden) Präferenzen aller Betroffenen definiert werden, und versteht sich zum anderen *Ökonomik* als Kostenanalyse innerhalb von Knappheitssituationen, so plausibilisieren sich wirtschafts-ethische Rekonstruktionen der Begriffe ‚Demokratie‘ und ‚ökosoziale Marktwirtschaft‘: ‚Demokratie‘ und ‚ökosoziale Marktwirtschaft‘ sind als Strategien einer Ästhetisierung der Präferenzen aller Betroffenen Kostenenkungsverfahren unter den Realbedingungen der (Post-)Moderne. Diese These wird im folgenden Kapitel Transparenz gewinnen. Vorausgesetzt ist hier jedoch zunächst ein adäquater Begriff von ‚Wirtschaftsethik‘.

5.1 Wirtschaftsethik im Dialog

Streit beherrscht die Szene. Während die einen weiterhin von einem ‚prinzipiellen Primat der Ethik‘ (Löhr 1990, 400) ausgehen, beschwerten sich die anderen über das ‚ethische und soziale Gesäusel‘ (Maucher 1990). Muß man da-

her Karl Kraus Recht geben, der einmal die selbstgestellte Frage ‚Sie wollen Wirtschaftsethik studieren?‘, mit der Aufforderung beantwortete: „Dann entscheiden Sie sich für das eine oder andere!“ (zit. nach: Lenk/Maring 1992, 7)?

Folgende These soll in diesem Abschnitt erläutert werden: *Wirtschaftsethik besteht in der Aufgabe, ökonomische und ethische Rationalität unter den Bedingungen der (Post-)Moderne in einen vernünftigen Kontrast pragmatisch lebensförderlicher Transgressivität zu bringen.*

Zunächst ist festzustellen, daß die Differenz von ökonomischer und ethischer Rationalität exemplarisch die (post-)moderne Pluralität der Rationalitätstypen belegt. Für das Konzept einer (post-)modernen Wirtschaftsethik stellt sich daher zunächst das Problem einer Verhältnisbestimmung dieser durch die Moderne ausdifferenzierten Formen von Rationalität. Das Thema einer Pluralität von Rationalitätstypen besteht unübersehbar seit der Ausdifferenzierung der Vernunft in der kritischen Philosophie Kants. Jede undifferenzierte Einheit der Vernunft ist mit den drei Kritiken Kants gesprengt. Traditionellen Denkgewohnheiten entsprechend versichert Kant zwar, daß

„es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß“ (Kant 1974, 16),

doch eine wirkliche Begründung dieser Setzung kann Kant nicht geben. Da es nach Kant keinen theoretischen Übergang vom Gebiet der theoretischen Vernunft zu dem der praktischen Vernunft gibt¹, so könne die Verbindung nur den Charakter eines Primats der praktischen Vernunft haben (Kant 1974a, 249),

„denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen“ (ebd. 251).

So aber biete die praktische Vernunft der theoretischen Vernunft Erkenntnisse, die für diese nicht erkennbar, aber denkbar erschienen, mithin also nicht zuwiderliefen, und denen zu gehorchen sie sich daher genötigt sehe (ebd. 250f). Darin bestehe die formale Kompatibilität von spekulativer und praktischer Vernunft. Kant ist diesem Primat der sittlichen Vernunft treu geblieben. Zwar versucht er zu Beginn seiner dritten Kritik, die Urteilskraft als ‚Verbindungsmittel‘ zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu konzipieren (Kant 1989, 84), aber an späterer Stelle wird doch wieder eine hier-

¹ Er konstatiert „eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen [...], so daß von dem ersteren zum anderen (also vermitteltst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären“ (Kant 1989, 83).

archisierende Unterwerfung des Ästhetischen unter das Moralische vorgenommen:

„Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-guten“ (ebd. 297) und „der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen“ (ebd. 301).

Mit diesem sich durchhaltenden Primat der praktischen Vernunft ist die Differenz der Rationalitätstypen aber nun gerade nicht aufgehoben, sondern bestätigt, denn nur formale Kompatibilitäten, nicht aber materiale Brücken werden zugelassen (ebd. 106f).

Die Ausdifferenzierung der Vernunftformen blieb daher ein erstranges Problem der modernen Philosophie². Für Jürgen Habermas kann die Einheit der Vernunft nur in der kommunikativen Lebenswelt verborgen liegen³. Nur im Blick auf die Lebenswelt könne es daher gelingen,

„das stillgestellte Zusammenspiel des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven wie ein Mobile, das sich hartnäckig verhakt hat, wieder in Bewegung zu setzen“ (Habermas 1983, 26).

Albrecht Wellmer hat an diesem Punkt angeschlossen⁴, behauptet aber darüber hinaus, daß sich die verschiedenen Diskursarten *als solche* durch vielfältige Verbindungslinien auszeichnen:

„Auch innerhalb der verschiedenen Diskurse sind die unterschiedlichen Argumentationsformen auf vielfache Weise immer schon - jedenfalls potentiell - miteinander vernetzt“ (Wellmer 1986, 170).

Der Unterschied liege nur darin, daß es ihnen jeweils um etwas anderes gehe (ebd. 170). Die Einheit der Vernunft verwirkliche sich also als ein ‚Netzwerk

² Für Habermas ist „die Vermittlung der Vernunftmomente kein geringeres Problem als die Trennung der Rationalitätsaspekte, unter denen Wahrheits-, Gerechtigkeits- und Geschmacksfragen voneinander differenziert worden sind. Gegen eine empiristische Verkürzung der Rationalitätsproblematik schützt nur die beharrliche Verfolgung jener verschlungenen Pfade, auf denen Wissenschaft, Moral und Kunst auch *miteinander* kommunizieren“ (Habermas 1981 II, 585). Für Homann ist „dieses Problem der Einheit der Vernunft [...] ein zentrales, wenn nicht tatsächlich *das* zentrale Problem der gegenwärtigen Philosophie“ (Homann 1985, 142**).

³ „Es scheint so, als ob in solchen Gegenbewegungen die radikal ausdifferenzierten Vernunftmomente auf eine Einheit verweisen, die freilich nicht auf der Ebene von Weltbildern, sondern nur diesseits der Expertenkulturen, in einer nichtverdinglichten kommunikativen Alltagspraxis, wieder zu gewinnen ist“ (Habermas 1981 II, 586), denn „in der kommunikativen Alltagspraxis müssen kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Bewertungen einander ohnehin durchdringen“ (Habermas 1983, 26).

⁴ „Zumindest in der Lebenswelt sind [...] moralische, praktisch-technische, ästhetische und Wahrheits-Gesichtspunkte bzw. -Diskurse immer schon miteinander verknüpft“ (Wellmer 1986, 164).

von Verbindungslinien und Übergängen“ (ebd. 171), als ein ‚Zusammenspiel partier Vernunftmomente‘ (ebd. 171f).

Ähnlich konturiert Wolfgang Welsch sein postmodernes Konzept der ‚transversalen Vernunft‘ (Welsch 1991, 295-318). Er charakterisiert diese als Vermögen des verbindenden Übergangs zwischen den Rationalitätsformen (ebd. 295). Sie besitze darin zwar den größeren Ausgriff als Verstand (Rationalität), könne aber als solche nicht vom faktischen Besitz des Ganzen ausgehen (ebd. 295). Transversale Vernunft

„ist auf Totalität zwar bezogen, aber allein im Modus von Verbindungen und Übergängen. [...] Transversale Vernunft [...] geht von einer Rationalitätskonfiguration zu einer anderen über, artikuliert Unterscheidungen, knüpft Verbindungen und betreibt Auseinandersetzungen und Veränderungen. Ihr ganzes Prozedieren ist horizontal und übergängig“ (ebd. 296).

Dabei seien die einzelnen Rationalitätstypen trotz aller Autonomie doch auch durch eine Vielfalt von Vernetzungen mit anderen Rationalitätsformen charakterisiert (ebd. 303). So würden in dieser Dimension der Vernunft ‚materiale Übergänge‘ möglich (ebd. 305).

Die Ausdifferenzierung der Vernunft in verschiedene Rationalitätsformen ist eine Tatsache. Sie vertieft jenen „wachen Sinn für Unterschiede, der unsere Vernunft ausmacht“ (Eco 1982, 194). An dieser Pluralisierung kann man sich nicht vorbeiswindeln. Doch stellt sie zugleich - wie die (post-)moderne Rationalitätsdebatte zeigt - das Problem der Verflechtungen der verschiedenen ausdifferenzierten Rationalitätstypen. Hier ist zunächst die Frage anzugehen, welchen Charakter die Vernetzungen zwischen den Rationalitätsfigurationen besitzen. Habermas setzt die Diskursarten in idealtypischer Trennung an - was den Schluß impliziert, daß sie nur in der kommunikativen Lebenswelt, d.h. in den noch nicht diskursiv auseinandergenommenen Strukturen des alltäglichen Lebens, miteinander verknüpft sind -, Wellmer und Welsch dagegen behaupten allgemein ihre reale Verflochtenheit. Habermas' Idealtypik der Diskursarten und seine damit zusammenhängende Dichotomisierung von Diskurs und Lebenswelt stellen m.E. eine von der Realität abstrahierende Konstruktion dar⁵. Materiale Verflechtungen der Diskursformen sind zu

⁵ Zu hinterfragen ist daher auch Habermas' strikte Trennung von formaler ‚Moralität‘, also diskursiv anzugehenden Problemen der Gerechtigkeit einerseits und materialer ‚Sittlichkeit‘, also Fragen des ‚guten Lebens‘, die nur innerhalb des unproblematischen Horizonts der Lebenswelt, nicht aber im Diskurs zugänglich sind, andererseits (Habermas 1983, 118). Die „Folgeprobleme einer Vermittlung von Moralität und Sittlichkeit“ (ebd. 118) kann Habermas nicht mehr lösen. M.E. spiegeln auch die sich in den Diskursregeln inkorporierenden Moralitätsstrukturen sittliche Gehalte wider. Ähnliches gilt für Rawls' gerechtigkeitstheoretischen Entwurf.

konstatieren⁶. Im konkreten Horizont der Lebenspraxis sind die realen, von der transversalen Vernunft zu vollziehenden Verknüpfungen *immer* gegeben. Der wissenschaftliche Diskurs ist real stets mit Werturteilen imprägniert, weil er von konkreten Menschen im Horizont einer konkreten Lebenswelt praktiziert wird. Es gibt die ausdifferenzierten Diskursarten niemals in der Reinheit idealtypischer Abstraktion, und aufgrund dieser Einbindung aller Diskursformen in die konkrete Lebenspraxis läßt sich ein Ineinander der verschiedenen Rationalitätstypen überhaupt nicht leugnen. Verflechtungen der ausdifferenzierten Vernunftmomente zeigen sich nicht nur in der vom Diskursiven noch unberührten Lebenswelt, also in einer ‚nicht deformierten Alltagspraxis‘ (Habermas 1985, 176), sondern in jedem realen Diskurs als solchem, den eine von der Realität abstrahierende Idealtypik nicht trifft. An dieser Stelle ist jedoch auf einen wichtigen Umstand hinzuweisen: Die zu konstatierende Einbindung des Vernunftgebrauchs in den Horizont einer konkreten Lebenspraxis ergibt sich nicht aus den idealtypischen Rationalitätsformen als solchen, sondern aus der sie in reale Lebenskontexte einbindenden *Funktion* der Vernunft. Erst der Verweis auf diese Funktion beantwortet die Frage, warum man sich überhaupt mit wissenschaftlichen, ethischen oder ästhetischen Problemen herumschlägt:

„Die Funktion der Vernunft besteht darin, daß sie die Kunst zu leben fördert“ (Whitehead 1974, 6*).

In dieser von Whitehead hervorgehobenen teleologischen Funktion, die mit dem konkreten Gebrauch der Vernunft gegeben ist, treffen sich die verschiedenen Vernunftmomente trotz ihrer materialen Unterschiede: Hinsichtlich des praktisch-sittlichen und des ästhetisch-expressiven Rationalitätstypus ergibt sich Whiteheads Funktion der Vernunft bereits aus dem Gegenstandsbereich, aber auch in Bezug auf den Gebrauch der theoretischen Vernunft zeigt sich, daß auch die spekulative Einsicht um ihrer selbst willen einer der Bestandteile des guten Lebens ist (ebd. 34)⁷. Auch die theoretische Vernunft wird in der konkreten Lebenspraxis des Menschen zum Zweck der Intensivierung gelingenden Lebens im Abenteuer der Existenz eingesetzt⁸.

⁶ Man muß etwa auf dem Feld der normativen Ethik auch wissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigen, es sei denn, jegliche (materiale) Empirie wird mit Kant formalisierend aus der Moralphilosophie ausgeklammert. Vgl. hierzu etwa Schüllers Unterscheidung von ‚reiner‘ und ‚gemischter Norm‘ (Schiller 1980, 312-320).

⁷ „Jeder, der etwas wissen möchte, möchte es wissen, um etwas zu tun. Behauptet er, er möchte es nur wissen, um ‚zu wissen‘ und nicht, um ‚zu tun‘, so bedeutet das, daß er es wissen möchte, um nichts zu tun, und das ist in Wahrheit eine versteckte Art, etwas zu tun, nämlich die Welt so zu lassen, wie sie ist (und - wie er durch sein Verhalten zu erkennen gibt - seiner Meinung nach auch sein sollte)“ (Eco 1991, 55f).

⁸ Zur von Whitehead ontologisch explizierten Kategorie der Intensität vgl. zusammenfassend Schramm 1991, 168f. Nach Whitehead ergibt sich Intensität aus der ‚geordneten Komplexität der Kontraste‘ (Whitehead 1984, 195f). Ein Intensivierungsprozeß konstituiert sich, wenn

Diese eine, auf die Kunst des Lebens ausgerichtete *Funktion* des Vernunftgebrauchs, die sich aus der Einbindung in die konkrete Lebenspraxis ergibt, erschließt ein weiteres Moment, das ich für entscheidend halte: das Moment eines (existenziell konturierten) ‚Glaubens‘ *im* vernünftigen Vollzug von Existenz. Die Praxis der Vernunft ist nicht nur ein passives Konstatieren von Transversalitäten, sondern ein aktives Prozedieren des Verknüpfens und Auseinandersetzens in lebenspraktischer Absicht. Die Funktion der Vernunft erschöpft sich nicht in einem bloßen Ablesen, sondern hat schöpferischen Charakter:

„Die Vernunft ist das Organ, das das Neue hervorhebt“ (Whitehead 1974, 20).

Sie greift über das Gegebene, über faktisch vorliegende Transversalitäten hinaus und hat in dieser *kreativ* transversalen Funktion nicht nur eine transversale, sondern eine *transgressive* Struktur. Die sich im Prozedieren der Vernunft transgressiv konstituierende Finalisierung der Rationalitätsformen auf den Horizont des Lebensförderlichen faßt der lebenspraktische Begriff des ‚Glaubens‘⁹. Der finalisierende Glaube sichert der Vernunft transgressiven Sinn¹⁰ und konstituiert damit die kreative Funktion der Vernunft: die Promotion der Kunst sich intensivierenden Lebens im schöpferischen Verflechten kontrastiver Rationalitätsfigurationen.

Der Wirtschaftsethik stellt sich das grundsätzliche Problem der Pluralität von Rationalitätsformen exemplarisch mit der spannungsgeladenen Differenz von ökonomischer und ethischer Rationalität¹¹. Die Relation von Wirtschaft und Ethik steht im Widerstreit der Meinungen: Systematisierend lassen sich vertikale und horizontale Modelle der Verhältnisbestimmung ausmachen (Abb. 12).

(1) Das vertikale (hierarchische) Modell kann zwei verschiedene Ausprägungen erfahren: (a) Die Ökonomie wird der Ethik oder (b) die Ethik der Ökonomie untergeordnet.

(2) Das horizontale Modell läßt sich in dreifacher Form belegen: (a) Ökonomische und ethische Rationalität stehen als radikal heterogene Figuren in beziehungsloser Diastase, im Widerstreit, gegeneinander, (b) charakterisieren sich material durch partielle transversale Verflechtungen, oder

eine Pluralität von Bestandteilen als Kontrast eingehen kann und nicht als unvereinbar abgewiesen werden muß (ebd. 167).

⁹ Zum Zusammenhang von existenziell notwendigem Glauben und transgressiver Vernunft vgl. näher Schramm 1991a. Treffend auch von Weizsäcker: „Glauben ist [...] eine Weise zu leben. [...] Indem wir leben, glauben wir“ (Weizsäcker 1992, 50f). Zum theologischen Begriff des Glaubens Klinger 1985; Herms 1989, 216; ähnlich Herms 1989a.

¹⁰ „Sinn ist das [...] Woraufhin des Entwurfs“ (Heidegger 1984, 151).

¹¹ Hier zeigt sich, daß in der sich progressiv ausdifferenzierenden (Post-)Moderne die mit den drei Kritiken Kants gegebene Auffächerung der Vernunft (Theorie, Praxis und Ästhetik) nicht mehr hinreicht. Vielfältigere Pluralisierungen sind zu konstatieren.

(c) vermitteln sich wechselseitig über die Möglichkeit (realer) Implementation, Übersetzung oder Rekonstruktion von moralischen Gehalten und ökonomischen Zusammenhängen. Ich werde im folgenden die These vertreten, daß in der (Post-)Moderne nicht mehr vertikale, sondern nurmehr horizontale Modelle zu überzeugen vermögen, wobei m.E. die drei genannten horizontalen Modellvorschläge gleichermaßen berücksichtigt werden müssen.

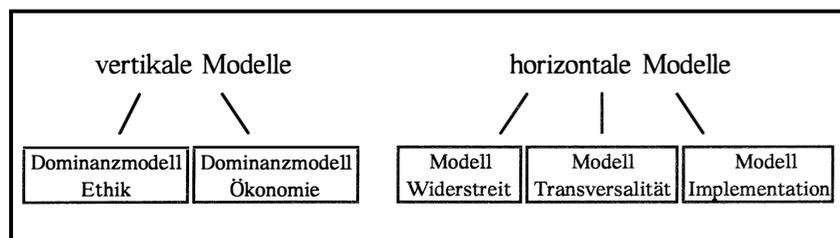


Abb. 12: Wirtschaftsethische Modelle der Zuordnung von Ökonomie und Ethik

Die verschiedenen Zuordnungsmöglichkeiten seien im folgenden exemplarisch illustriert.

(1) Zunächst sind einige *vertikal über- und unterordnende Modelle* zu konturieren.

(a) *Dominanzmodell Ethik*: Ein Primat der Ethik vor der Ökonomie wird von allen traditionellen Ansätzen behauptet; zu nennen wären etwa Aristoteles, Thomas von Aquin oder die traditionelle katholische Moraltheologie (bzw. Soziallehre)¹². Doch auch dezidiert moderne Entwürfe vertreten diese Dominanztheorie.

Aus dem Bereich der Geisteswissenschaften sei zunächst auf Kant verwiesen. Kant scheidet dualisierend

„die Beweggründe, die, als solche, völlig a priori bloß durch die Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen“ (Kant 1974, 15),

verbannt daher alle empirischen Güter- und Kostenabwägungen aus dem Bereich der Moral und installiert so einen Primat des kategorischen Imperativs der Ethik über die empirisch konturierten hypothetischen Imperative, etwa diejenigen der Ökonomik. Solche Unterordnung der Ökonomie provoziert

¹² Stellvertretend sei dies an der traditionellen katholischen Moraltheologie belegt: „Das Wirtschaftsleben als Ganzes untersteht der Ordnung der Sittlichkeit“ (Mausbach/Ermecke 1961, 397*); die Wirtschaftsordnung dürfe sich nur „innerhalb der christlichen Moral nach eigenen Sach- und Wertnormen entfalten“ (ebd. 397*).

Kritik. Der Begriff eines ‚Unterdrückungs-‘ oder ‚Domestizierungsmodells‘ wird verwendet¹³.

Aus dem Bereich der Ökonomie ist etwa auf Albert Löhr zu verweisen: Seine bereits zitierte These eines ‚prinzipiellen Primats der Ethik‘ (Löhr 1990, 400) begründet er mit der Behauptung, ‚GleichordnungsanhängerInnen‘ könnten

„standpunktlos“ (ebd. 401) „keinen Schiedsrichter mehr finden“ (ebd. 401),

während bei denjenigen, die vom Primat ökonomischer Prinzipien ausgehen¹⁴, „die Ethik letztlich völlig zum Spielball der wirtschaftlichen Kalküle“ (ebd. 401) würde.

Etwas schillernd bleibt diesbezüglich auch der hochkarätige Versuch Peter Ulrichs. Er zielt eine kommunikative

„Moralisierung der Ökonomie als Wissenschaft in praktischer Absicht“ (Ulrich 1987, 342)¹⁵

an. Dieses Projekt begnüge sich nicht damit, eine ‚reine‘ ökonomische Rationalität vorauszusetzen und dieser *von oben her* eine außerökonomische Vernunft überzustülpen, welche dann moralisierend die Eigendynamik der ökonomischen Sachlogik in Grenzen verweisen soll (Ulrich 1989a, 139), vielmehr gehe es darum,

„das altgewordene normative Fundament der ökonomischen Rationalität in zeitgemässer Weise zu rekonstruieren“ (ebd. 139),

also von innen her die ‚fragwürdig gewordene‘ ökonomische Rationalität selbst ‚zur Vernunft zu bringen‘ (ebd. 139)¹⁶. Die Problematik von Ulrichs Ansatz gründet darin, daß er die in der Moderne unverzichtbare, theoretisch bei ihm auch durchaus vorhandene (Ulrich 1987a) Unterscheidung der Ebene des (auch) moralisch zu konturierenden und letztlich demokratisch (kommunikativ) zu legitimierenden Regelrahmens der Marktwirtschaft einerseits und der primär strategisch orientierten Einzelhandlungen des wirtschaftlichen Gesche-

¹³ Vgl. etwa Homann/Suchanek 1987 (‚Anwendungsmodell‘); Homann 1988a (‚Domestizierung der Ökonomie‘); Meran 1990 (‚Unterdrückungs-Modell‘).

¹⁴ Verwiesen wird - unzutreffenderweise - auf Homann 1988, 27ff. Homann kann m.E. nicht als Anhänger der These eines Primats der Ökonomie angeführt werden; er vertritt ein *wechselseitiges* Implementations- bzw. Übersetzungsmodell.

¹⁵ Ähnlich propagiert auch Kaiser „eine ‚Ethisierung‘ der ökonomischen Rationalität“ (Kaiser 1984, 314).

¹⁶ „Es gibt keine vernünftige Wirtschaftsethik jenseits der ökonomischen Rationalität - und keine wohlverstandene ökonomische Rationalität diesseits praktischer (ethischer) Vernunft“ (Ulrich 1987, 344*).

hens andererseits vernunfttheoretisch im Sinn einer ‚methodischen Versöhnung‘ von ökonomischer Rationalität und ethischer Vernunft (ebd. 143) konfundiert¹⁷. Da Ulrich die Transformation der ökonomischen Rationalität als kommunikative Moralisierung, als ‚philosophisch-ethische Erweiterung der ökonomischen Rationalität‘ (Ulrich 1989b, 166) selber versteht, also bemüht ist,

„die ökonomische Rationalitätsidee als solche diskursethisch zu transformieren“ (Ulrich 1989, 88)¹⁸,

installiert er quasi von unten als innere Sinnspitze aller Ebenen der ökonomischen Vernunft die Dimension des Ethischen. Insofern werden Strukturen eines Dominanzmodells nicht deutlich genug ausgeschlossen¹⁹.

(b) *Dominanzmodell Ökonomie*: Die gegenteilige Auflösung des Moralischen in das Ökonomische bzw. eine hierarchische Einordnung des Moralischen in die Prinzipien der Ökonomie liegt bei denjenigen ÖkonomInnen vor, die eine individuelle Face-to-face-Moral unter Umständen akzeptieren, eine konstitutive Dimension des Moralischen *hinsichtlich ökonomischer Zusammenhänge* jedoch ablehnen - und zwar sowohl bezüglich des individuellen Handelns als auch des in der funktional ausdifferenzierten Moderne grundlegend gewordenen Strukturellen (Stichwort: ‚Ökonomie als Ethik‘).

So reduziert etwa Milton Friedman moralische Verantwortung auf das einzige normative Ziel der Profitmaximierung²⁰; die ökonomistische Reduktion Friedmans liegt nun nicht darin, daß er das Gewinnziel in seiner Marktfunktion als Investitions- und Innovationsanreiz markiert²¹, sondern daß ge-

¹⁷ Kritisch hierzu Priddat 1989, 151; Homann/Blome-Drees 1992, 11.179-185. Angesichts des ausdifferenzierten Designs moderner Wirtschaft geht es wirtschaftsethisch nicht einfach hin um eine Transformation der ökonomischen in eine kommunikativ fundierte Rationalität, sondern primär (nicht ausschließlich!) um eine kanalisierende Transformation der Moral in die Kalküle strategisch orientierter Einzelhandlungen über die Struktur der (moralisch orientierten) Rahmenregeln.

¹⁸ Ähnlich die Forderung: Die „utilitaristische Rationalität muss in der Dimension kommunikativer Rationalität aufgehoben werden“ (Ulrich 1987, 214*).

¹⁹ Ähnliches gilt auch für Hengsbachs Ausführungen: Es würden in seinem Entwurf einer „kommunikativen Wirtschaftsethik das wirtschaftliche Interesse und die kommunikative Verständigung voneinander unterschieden und wechselseitig, aber nicht gleichrangig aufeinander bezogen“ (Hengsbach 1991, 56).

²⁰ „In einem freien Wirtschaftssystem gibt es nur eine einzige Verantwortung für die Beteiligten: sie besagt, daß die verfügbaren Mittel möglichst gewinnbringend eingesetzt und Unternehmungen unter dem Gesichtspunkt der größtmöglichen Profitabilität geführt werden müssen, solange dies unter Berücksichtigung der festgelegten Regeln des Spiels geschieht, d.h. unter Beachtung der Regeln des offenen und freien Wettbewerbs und ohne Betrugs- und Täuschungsmanöver“ (Friedman 1976, 175).

²¹ Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß ich das innerhalb der Logik von Marktwirtschaften unverzichtbare Gewinnmotiv keinesfalls als solches kritisieren möchte. Im Gegenteil: Solcherlei undifferenzierender Moralismus wäre kontraproduktiv. Das Gewinnmotiv hat in Marktwirtschaften eine ganz entscheidende funktionale Bedeutung.

nun moralische Gehalte in seinem Ansatz konzeptuell nicht auftauchen: Individuelles ökonomierelevantes Handeln wird *exklusiv* marktorientiert, die Möglichkeit von moralisch motivierten (und marktkonformen) Modifikationen der Marktstrukturen (Spielregeln) kommt nicht in den Blick.

Im Bereich der Geisteswissenschaften muß - trotz der außerordentlichen Instruktivität des systemtheoretischen Ansatzes - auf Niklas Luhmann verwiesen werden. In zutreffender Selbsteinschätzung sagt er hinsichtlich des Themas einer Wirtschaftsethik:

„Ich muß es gleich am Anfang sagen: es ist mir nicht gelungen, herauszukommen, worüber ich eigentlich reden soll. Sie Sache hat einen Namen: Wirtschaftsethik. [...] Aber meine Vermutung ist, daß sie zu der Sorte von Erscheinungen gehört wie [...] die englische Küche, die in der Form eines Geheimnisses auftreten, weil sie geheimhalten müssen, daß sie gar nicht existieren“ (Luhmann 1993, 134).

Da sich die Wirtschaft der Gesellschaft als ‚autopoietisches System‘ (Luhmann 1989, 43) darstelle, bleibe Ethik bezüglich ökonomischer (Knappheits-) Phänomene notwendigerweise bedeutungslos:

„Wenn Knappheit entsteht oder zunimmt, entsteht ein sozialer Regelungsbedarf, und dem wird heute, nach langen evolutionären Experimenten mit anderen Formen, zum Beispiel Moral, durch das Medium Geld Rechnung getragen“ (ebd. 251f).

Luhmann wendet sich nicht nur - das wäre im Prinzip durchaus zu begrüßen - gegen ein individualistisch enggeführtes, nur auf das Marktverhalten einzelner perspektiviertes Moralisieren, sondern muß im Horizont seines Systemismus auch die moralisch motivierte Gestaltung der Rahmenregeln modernen Wirtschaftens ausblenden; angesichts der selbstreferentiell autopoietischen Strukturen des Wirtschaftssystems fungieren ethische Formulierungen prinzipiell nur als Blitzableiter, die - ohne großen Schaden anzurichten - den Zorn am Hause vorbei in den Boden leiten (ebd. 84f). Zur Vermeidung systeminadäquaten Moralisierens läßt Luhmann der Ethik lediglich die Funktion,

„vor Moral zu warnen“ (Luhmann 1990, 263).

Da es, pointiert ausgedrückt, bei Luhmann zum einen nur noch Systeme, aber keine Menschen mehr gibt - er spricht vom „Traum des Subjekts“ (ebd. 249) -, es zum anderen Tatsache ist, daß kein Funktionssystem für Moral ausdifferenziert wurde (Luhmann 1989, 340), löst sich Moral *systemisch* auf.

(2) Drei *vertikal zuordnende Modelle* sind zu unterscheiden.

(a) *Modell Widerstreit*: Werden ökonomische und ethische Rationalität nicht vertikal hierarchisch gefaßt, bietet sich zunächst die Möglichkeit, sie

vollständig heterogen anzusetzen. Ein Vertreter dieser Auffassung aus dem ökonomischen Bereich ist Friedrich August von Hayek. Er anerkennt durchaus die Relevanz des Moralischen für das individuelle Handeln bei face-to-face-Beziehungen. Hinsichtlich des ökonomischen Sektors jedoch behauptet er eine völlige Inkompatibilität zwischen dem Moralischen und dem Ökonomischen. Angesichts der Tatsache, daß der Marktwettbewerb strukturell eine spontane - eben nicht (moralisch etc.) geplante - Ordnung verkörpere, sei die Anwendung einer ethischen Kategorie, nämlich der der ‚sozialen Gerechtigkeit‘, auf diese spontane Ordnung nicht nur problematisch, sondern aufgrund der radikalen Heterogenität der Dimensionen vollständig sinnlos (Hayek 1981, 112):

„Was heißt denn hier Gerechtigkeit? Wer ist denn da gerecht oder ungerecht? Die Natur? Oder Gott? Jedenfalls nicht Menschen, da die Verteilung, die aus dem Marktprozeß hervorgeht, nicht das beabsichtigte Ergebnis menschlichen Handelns ist“ (Hayek 1981b, 38).

Die vollkommene Heterogenität des (individualistisch enggeführten) Ethischen und des (systemisch ‚natural‘ bzw. evolutiv gegebenen) Ökonomischen wird behauptet.

Im philosophischen Bereich stellt Jean-François Lyotard mit dem Theorem eines ‚Widerstreits‘ (Lyotard 1989) unterschiedlicher Diskursformen, mit hin auch eines unschlichtbaren Widerstreits von ökonomischer und ethischer Rationalität ein ‚ideologisch‘ zwar entgegengesetztes - Lyotard ist marxistisch beeinflusster Kapitalismuskritiker -, strukturell aber analoges Modell vor. Da nach Lyotard die verschiedenen, radikal heterogenen Rationalitätstypen in keiner Weise innere Bezüge zueinander aufweisen, könne sich eine Relation nur als ungerechte Unterdrückung einer sich dominant gebärdenden Diskursart über die andere konstituieren. Lyotard diagnostiziert diesbezüglich real eine progressive

„Hegemonie des ökonomischen Diskurses“ (ebd. 299).

So gibt er als Einsatz seines Hauptwerks über den *différend* an:

„Die Philosophie verteidigen [...], was ihren Widerstreit mit ihren [...] Gegnern betrifft“, u.a. „dem ökonomischen Diskurs (dem Tausch, dem Kapital)“ (ebd. 11).

Das Problem dieses radikalen Heterogenitätsmodells besteht in der Frage, ob die Rationalitätsformen der Ethik und der Ökonomik wirklich so vollständig inkompatibel und unübersetzbar sind, wie es - in jemeiniger Konturierung - bei Lyotard oder Hayek behauptet wird.

(b) *Modell Transversalität*: Diese radikale Beziehungslosigkeit kritisierend konstatiert Wolfgang Welsch (partielle) transversale Verflechtungen von Rationalitätstypen als solchen und konsequent auch (partielle) transversale Verflechtungen zwischen ökonomischer und ethischer Rationalität (Welsch 1991, 297ff). Zwar sei eine sektorielle Unterscheidung der Rationalitätstypen durchaus plausibel,

„denn natürlich ist die Erwirtschaftung von Gewinnen nicht nach einem ethischen [...], sondern nach einem ökonomischen Kalkül zu planen“ (ebd. 297),

doch sei eine *strikte* sektorielle Trennung ‚tendenziell [...] unhaltbar‘ (ebd. 297): Eine Autonomisierung der Rationalitätstypen habe angesichts der Pluralität konkurrierender Paradigmen zur Folge, daß die ‚Sektorendefinitionen konfligierend‘ werden (ebd. 297), definierten die verschiedenen Paradigmen doch zugleich differenziert vernetzte Extensionen des jeweiligen Gegenstandsbereichs (ebd. 299). So ergebe sich,

„daß die einzelnen Rationalitätstypen nicht monadisch existieren, sondern bei aller Autonomie doch auch durch eine Vielfalt von Verflechtungen mit anderen Rationalitätstypen charakterisiert sind. Das rein sektorielle Rationalitätsverständnis ist unzureichend. Man muß auch intersektorielle Bezüge, transmediale Anklänge und transsektorielle Analogien berücksichtigen“ (ebd. 303).

Diese Verflechtungen eröffneten Möglichkeiten materialer Übergänge durch die transversale Vernunft: So könne sich etwa

„eine Ethik [...] durch ihre gesellschaftlichen Implikationen [...] empfehlen; ein ökonomisches Modell kann wegen des pragmatischen Widerspruchs zu der von ihm latent verfolgten und legitimatorisch benutzten sozialen Zielvorstellung kritisiert werden“ (ebd. 305)²².

Welschs Transversalitätsmodell kann m.E. grundsätzlich insofern überzeugen, als es die - die Verflechtungen des realen Lebens nicht treffende - Behauptung radikaler Heterogenität des Widerstreitmodells überwindet. Ein gravierendes Defizit besteht jedoch in dem Umstand, daß Welschs Transversalitätsmodell *genauere* Konkretisierungen der Übergängigkeitsstrukturen von Rationalitätstypen, insbesondere hinsichtlich ihrer differierenden Perspektivierungen im Rahmen der funktionalen Ausdifferenzierungsprozesse moderner Gesell-

²² Den die Moderne charakterisierenden Ausdifferenzierungsprozessen - insbesondere etwa der bezüglich der Wirtschaft von Adam Smith proklamierten Entkoppelung von strategischen Handlungsmotiven und moralisch angezielten Handlungsergebnissen (vgl. das berühmte Zitat Smith 1978, 17) - läßt Welschs Ansatz Raum, sie wären m.E. jedoch noch expliziter zu berücksichtigen.

schaften, vermissen läßt²³. Allgemeine Beteuerungen, daß sich die Rationalitätsformen irgendwie transversal durchdringen würden, reichen m.E. nicht aus.

(c) *Modell Implementation*: Ein konkretisiertes, auf die moderne Entstehung gesellschaftlicher Subsysteme ausdrücklich abhebendes Implementations- bzw. Übersetzungsmodell schlägt dagegen der interessant differenzierende Entwurf einer vertragstheoretisch orientierten Wirtschaftsethik Karl Homanns vor²⁴:

„Das grundlegende Modell im Verhältnis von Ethik und Ökonomik läßt sich kennzeichnen als Übersetzung unter Aufrechterhaltung, ja Nutzung der Differenz beider Redeweisen“ (Homann/Blome-Drees 1992, 101).

Die Dimension des Ethischen und diejenige des Ökonomischen erscheinen als zwei Seiten (Differenz) einer (Rationalitäts-)Medaille (Übersetzung)²⁵. Ökonomik zeigt sich hier als Ethik mit anderen Mitteln. Grundsätzlich wird daher von einer ‚Gleichrangigkeit‘ der beiden Wissenschaften Ethik und Ökonomik gesprochen (Homann/Suchanek 1987, 112). Homanns - an Buchanan angelehnte - Ausgangsthese lautet:

„Die Moral ist ein öffentliches Gut“ (Homann 1988a, 225).

Das Interesse an diesem öffentlichen Gut Moral gründe in dem Vorteil, den seine Erhaltung bringe: Stabilität oder ‚Verlässlichkeit der wechselseitigen Verhaltenserwartungen‘ (ebd. 226). Insofern sei Moral auch ein vermehrbares und aufzehrbares Kapitalgut (ebd. 227), das einen (Kapital-)Ertrag abwerfen könne, eben jene Stabilisierung der gegenseitigen Verhaltenserwartungen und damit einen Gewinn an erwünschten Handlungsmöglichkeiten bzw. an Freiheit (ebd. 228)²⁶. Nun charakterisierten sich öffentliche Güter durch eine spe-

²³ Hinsichtlich der speziellen Relation von ethischer und ökonomischer Rationalität wird man ihm keinen Vorwurf machen dürfen - Welsch ist kein Wirtschaftsethiker. Das Problem der Konkretisierung der Struktur des Transversalen stellt sich jedoch auch allgemein.

²⁴ Vgl. Homann 1988a; 1988b; 1990; 1990b; 1991a; 1992; 1992a; 1993; Homann/Suchanek 1987; Homann/Blome-Drees 1992. Ich möchte an dieser Stelle die m.E. sehr instruktive Unterscheidung Homanns zwischen Spielregeln und Spielzügen, zwischen der Rahmenordnung wirtschaftlichen Handelns und den wirtschaftlichen Handlungen innerhalb dieser Rahmenordnung nicht ausführlicher behandeln (vgl. unten), sondern nur die - damit freilich zusammenhängende - Frage des Kontrasts von ökonomischer und ethischer Rationalität thematisieren.

²⁵ „Moralische Normen lassen sich als standardisierte Kurzfassungen langer ökonomischer Kalkulationen begreifen“ (Homann 1990b, 107*).

²⁶ Aus der methodologischen Perspektive des sog. ‚homo oeconomicus‘ plausibilisiert sich die Effizienz von Moral. Den homo oeconomicus - oder dessen Weiterentwicklung REMM (‚Resourceful Evaluating Maximizing Man‘; der Ausdruck stammt von Meckling 1976) - versteht Homann mit Brennan/Buchanan als „eher aus methodologischen als aus empirischen Gründen“ (Brennan/Buchanan 1985, 59**) konstruierte Kunstfigur. Allerdings ist auch der Hinweis Kirchgässners nicht ganz von der Hand zu weisen: „Selbstverständlich ist der homo

zifische Spannung: Einerseits hätten zwar alle Akteure der Wirtschaft ein Interesse an diesem Gut, andererseits aber stehe das Problem des ‚Gefangenendilemmas‘ seiner Erhaltung entgegen (ebd. 225). Moralisch handeln werde man nur unter der Voraussetzung, ‚daß andere auch dazu bereit sind‘ (Hobbes 1980, 119). Aus den ‚Gewinn‘-Möglichkeiten des Kapitalguts Moral ergebe sich ein Anreiz zu kollektiver Selbstbindung in Gesellschaftsverträgen (Homann 1988a, 231). Auf diese - die Differenz zweier verschiedener Ebenen ausdifferenzierter Gesellschaften der Moderne implizierende - Weise lasse sich moralisches Handeln ökonomisch begründen:

„Die Freiheit des einzelnen, verstanden als individueller Handlungsspielraum, wird hervorgebracht durch kollektive Vereinbarung von Verhaltensbeschränkungen, d.h. durch Recht und Moral. [...] Nur in gemeinsamer Aktion schaffen die Gesellschaftsmitglieder jenen Kapitalstock der Moral, der als Ertrag die Freiheit abwirft“ (ebd. 228f).

Somit könne Moral ökonomisch rekonstruiert und ihre reale Implementation unter den Bedingungen der Moderne ökonomisch rational begründet werden. Ethik und Ökonomik erscheinen als zwei vollständig ineinander übersetzbare Seiten einer Medaille. Homanns Zuordnungsmodell von Ethik und Ökonomik im Sinn einer

„wechselseitige[n] Heuristik und Restriktionsanalyse“ (Homann/Blome-Drees 1992, 99)²⁷

ist äußerst instruktiv, was die realen Implementationsbedingungen betrifft²⁸. Wenn sich Moral real nicht ökonomisch rechnet, wird sie vielfach erodieren.

oeconomicus ein theoretisches Konstrukt, und hierzu sind erhebliche Abstraktionen von der Realität notwendig. Bei diesen Abstraktionen dürfen jedoch die (für die jeweilige Untersuchung) wesentlichen Merkmale nicht verloren gehen, wenn dieses Konstrukt zur Erklärung tatsächlichen Verhaltens erfolgreich verwendet werden soll. Daher ist (in diesem Sinne) die ‚Realitätsnähe‘ des Verhaltensmodells wesentlich für seine Leistungsfähigkeit“ (Kirchgässner 1991, 62, A. 121). Ähnlich Friedman 1953, 15: „Die relevante Frage, die bezüglich der Annahmen einer Theorie zu stellen ist, ist nicht, ob diese in einem deskriptiven Sinn ‚realistisch‘ sind, denn das sind sie nie, sondern ob sie für den jeweiligen Zweck eine hinreichend gute Approximation darstellen“.

²⁷ „Ethik fungiert als Heuristik der Ökonomik, und die Ökonomik als die zugehörige Restriktionsanalyse, die moralisch relevantes Wissen zu produzieren aufgerufen ist“ (Homann/Blome-Drees 1992, 99). Auch die umgekehrte Funktionalisierung ist jedoch denkbar: „Ökonomie und Ökonomik entwickeln neue Möglichkeiten (Heuristik), und jetzt fungiert die Ethik als die Instanz, die diese Möglichkeiten auf ihre Kompatibilität mit den moralischen Leitideen der Tradition - gerechte Gesellschaft, Menschenbild im umfassenden Sinn - überprüft (Restriktionsanalyse). Die bekanntesten Beispiele hierfür sind Markt und Wettbewerb [...] und gegenwärtig die Gentechnologie“ (Homann 1991a, 25).

²⁸ Es geht Homann/Blome-Drees „vorrangig um die Frage der Implementation moralischer Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft“ (Homann/Blome-Drees 1992, 91).

Trotzdem erscheint hier m.E. der in der (Post-)Moderne ausdifferenzierte, konstitutive und nicht vollständig in eine andere Rationalitätsform ‚aufhebbare‘ Eigensinn ethischer Rationalität nicht scharf genug markiert²⁹. Wenn gesagt wird, eine moralische Norm ‚gelte‘

„nur unter der Bedingung, daß ihre Implementation [...] *grundsätzlich* sichergestellt werden“ (ebd. 46)³⁰

könne, werden m.E. *sanktionierbare* und - darum geht es mir hier - *moralische* Geltung nicht ausreichend unterschieden³¹. ‚Geltung‘ im Sinn realer, juristisch sanktionierbarer Durchsetzbarkeit ist nicht dasselbe wie Geltung im Sinn eines moralischen Anspruchs. Bei Homanns Polarisierung:

„Entweder gilt Moral nicht, oder sie ist als Motiv/Ziel überflüssig, da sie in den Restriktionen inkarniert oder zu einem Wettbewerbsvorteil geworden ist“ (Homann 1993, 39),

wird unklar, wie Moral dann noch als (kritische) Heuristik fungieren kann: Ist sie bereits inkarniert, braucht es keine Heuristik mehr, ist sie es noch nicht, müßte sie eigentlich in einem moralischen Sinn gelten. Das Problem zeigt sich auch hinsichtlich der Frage der Legitimation des Gesellschaftsvertrags selber: Es ist durchaus zu bezweifeln, daß allein aus ökonomischen Kosten-Kalkulationen heraus ein Gesellschaftsvertrag entsteht, der (demokratisch) den *frei* zustimmenden Konsens *aller* vom Vertrag Betroffenen als Grundbedingung seiner Geltung qualifiziert³². Homann muß bezeichnenderweise selbst konstatieren:

²⁹ Das in der (Post-)Moderne grundsätzlich gewordene Problem der Ausdifferenzierung der Vernunft in eine Pluralität von Rationalitätsformen steht im Hintergrund. Homanns vernunfttheoretisches Einheitspostulat - „Rationalität ist eine einzige Rationalität“ (Homann 1985, 151**) - kann durch sein Übersetzungsmodell zwar partiell plausibilisiert werden, überspringt in seinem umfassenden Anspruch jedoch die (post-)moderne Diversifizierung der Vernunft.

³⁰ „Eine moralische Norm hat keine Gültigkeit, solange ihre Durchsetzung nicht sichergestellt ist. Die Gültigkeit von Normen wird in Dilemmastrukturen, die allgegenwärtig sind, von ihrer empirischen Implementation abhängig“ (Homann 1993, 37).

³¹ Exemplarisch sei auf Homanns eigenen Demokratiebegriff verwiesen. Er erachtet als normatives Fundament der Demokratie den Konsens aller Betroffenen (Homann 1988, 162-167). Da diese Norm als solche aufgrund der außerordentlichen Kosten real nicht implementiert werden könne, stünden die - den Konsens ersatzweise simulierenden - Institutionen unter einem ständigen (moralischen) Legitimationsdefizit (ebd. 176.192.194). Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen. Doch bleibt m.E. gerade deswegen die moralische Geltung der grundsätzlichen Norm bestehen, auch wenn die Knappheitsbedingungen menschlichen Lebens eine vollständige und sanktionierbare Realisierung verunmöglichen.

³² Diese normative Grundbedingung wird von vielfach Homann betont (Homann 1988; 1989b, 41; 1990a).

„Die ökonomisch argumentierende Vertragstheorie kann ihr oberstes normatives Prinzip, den Konsens aller, letztlich nicht begründen“ (Homann 1990b, 107)³³.

Dies zeigt die Unmöglichkeit einer wirklichen „ökonomische[n] Begründung der Moral“ (Homann 1988a, 217.220*)³⁴. Es gibt daher m.E. keine (umfassende) ökonomische *Begründung*, sondern nur eine (mehr oder weniger partielle) ökonomische *Plausibilisierung* der Berechtigung von Moral³⁵.

(3) Von den genannten Möglichkeiten scheidet die vertikalen Modelle aufgrund der Konstitutionsbedingungen der Moderne aus; eine übergeordnete Meta- oder Supertheorie ist ohne hegemoniale Ansprüche in der (Post-)Moderne nicht mehr zu erreichen. Daher kommen nur horizontale Modelle in Frage. Ich bin der Auffassung, daß jedes der drei genannten horizontalen Modellvorschläge Berücksichtigung finden muß: Das Widerstreitmodell setzt die Heterogenität von ethischer und ökonomischer Rationalität zu radikal an. Diesbezüglich führt das Transversalitätsmodell prinzipiell weiter, ihm fehlt jedoch die Konkretion der Transversalitätsstrukturen, insbesondere in wirtschaftsethischer Hinsicht. Eine präzise Konturierung dieser konkreten Übersetzungspotentiale leistet dagegen das Implementationsmodell, das jedoch die Partialität der Übersetzungsmöglichkeiten (Transversalitätspotentiale), d.h. die nicht vollständig ‚aufhebbare‘ Dimension des Widerstreits und damit den nicht substituierbaren Eigensinn der verschiedenen Rationalitätskonfigurationen nicht ausreichend markiert. Zusammenfassend läßt sich daher ein - diese drei Modelle aufgreifendes - Dialogmodell der Wirtschaftsethik entwerfen, das Wirtschaftsethik nicht als eine alles integrierende ‚Supertheorie‘ (so auch

³³ Homann verweist diesbezüglich auf Rawls 1979; Tugendhat 1984, 132-176; Habermas 1983; Alexy 1989. Zusammenfassend sagt er, es lasse „sich ökonomisch, durch Vor- und Nachteilskalkulationen, nicht begründen, warum ausnahmslos alle Menschen einen gleichen Status als Subjekte dieser Kalkulationen haben sollen. In anderen Terminologien heisst das: Klugheit setzt Sittlichkeit voraus, Teleologie hat eine - minimale - Deontologie zur Voraussetzung, strategische Rationalität ruht auf kommunikativer Rationalität, Austauschmodelle setzen eine normativ vermittelte Struktur von Property-Rights voraus. Elementare Gleichheit aller kann sich durchaus historisch kontingent als Entwicklungstendenz der Gesellschaft ergeben, aber das kann auch unterbleiben oder wieder rückgängig gemacht werden. Man muss nicht unbedingt an Sklaverei denken. Gerade in der hochkomplexen Gesellschaft der Zukunft können die Leistungspotentiale weiter auseinanderklaffen als je zuvor, und es könnte sein, dass daraus durchaus normativ-politische Konsequenzen abgeleitet werden (sollen)“ (Homann 1990b, 108).

³⁴ Diese Unmöglichkeit wird m.E. auch nicht durch seine Unterscheidung zwischen „der ökonomischen Begründung der Moral und dem (nicht-ökonomischen) Inhalt der Moral“ (Homann 1985, 152**) aufgehoben. Es ist eine problematische Figurierung, wenn Homann sagt, moralische Normen hätten „ein ausgesprochen ökonomisches Fundament“ (Homann 1988a, 233).

³⁵ Umgekehrt gibt es auch keine moralische Begründung der Gehalte, sondern nur eine moralische Plausibilisierung der Berechtigung ökonomischer Kosten-Nutzen-Kalkulationen.

Wörz 1990, 37) faßt, sondern im *Horizont des Lebensförderlichen*³⁶ Ökonomie und Ethik als regionale ‚logoi‘ in ein kritisches Gemenge (‚dia‘) bringt, ohne sie gegenseitig aufzulösen (Auer 1990, 46). Der Dialog zwischen Ökonomie und Ethik kann dabei aufgrund der Spannung zweier unterschiedlicher Wahrnehmungsweisen kreativen Charakter gewinnen³⁷. Der Glaube an das Projekt des Lebensförderlichen bleibt dabei der gemeinsame Horizont des dia-logischen Kontrastes von ökonomischer und ethischer Vernunft³⁸.

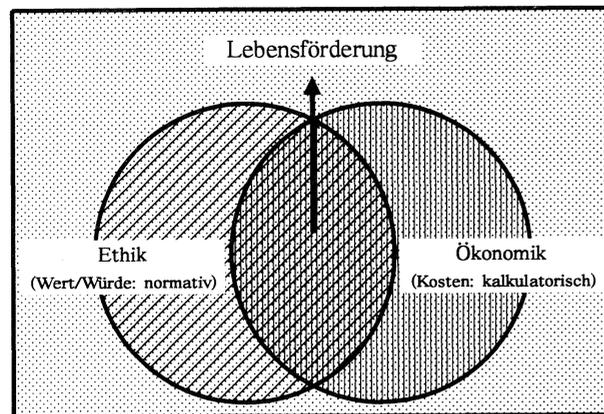


Abb. 13: Ein (post-)modernes Dialogmodell der Wirtschaftsethik

Zur weiteren Plausibilisierung des vorgeschlagenen Dialogmodells (Abb. 13) seien zusammenfassend noch einige präzisierende Erläuterungen angefügt.

³⁶ In diesem Sinn handelt es sich nicht um ein horizontalistisches Modell. Der Begriff des Horizontalen sollte nur hierarchische Unter- oder Überordnungen ausschließen. Dennoch gibt es ein den Rationalitätsformen immanentes finalisierendes Moment, das dem Prozedieren der Vernunft funktional schöpferischen Charakter verleiht und die Transversalität der Rationalitätskonfigurationen *transgressiv* hebt. So betonen auch Homann/Suchanek eine „Gleichrangigkeit beider Wissenschaften Ethik und Ökonomik im Bemühen um das ‚gute Leben‘“ (Homann/Suchanek 1987, 112). Rich spricht ähnlich von der „Lebensdienlichkeit“ (Rich 1990, 22) der Wirtschaft. Diese Formulierungen entsprechen der transgressiven Funktion aller Rationalitätsformen als Formen von Vernunft. Nur in diesem funktionalen Sinn kann von einer Einheit der Vernunft gesprochen werden: Die Einheit der Vernunft läßt sich nicht auf der Ebene der Sachrationalitäten (Sach-Verstand) behaupten, sondern nur unter Berücksichtigung der pragmatischen Funktion aller Rationalitätstypen als Vernunftformen plausibilisieren.

³⁷ „Die Spannung der Differenz ist die fruchtbare Quelle für konkrete wirtschaftsethische Ideen und Handlungen, die für die Lösung der anstehenden Probleme gesucht werden. Die Aufgabe der dialogischen Wirtschaftsethik besteht im Aufbauen dieser Spannung und in der Ermittlung von Bedingungen, unter denen diese Spannung des Dialogs für alle lebensförderlich ist“ (Wörz 1990, 38).

³⁸ „Für Ethik und Ökonomie gilt aber gleichermaßen: Der Mensch ist nicht für sie gemacht, sondern sie für den Menschen“ (Lenk/Maring 1992, 25).

(1) Ökonomische und ethische *Rationalität* werden je zu ökonomischer und ethischer *Vernunft*, wenn sie ihrer immanenten Funktionalität auf eine Förderung des Lebens hin gerecht werden³⁹.

(2) Ökonomische und ethische Vernunft zeichnen sich (a) abstrakt (theoretisch) durch einen jeweiligen Eigencharakter *und* (b) real (praktisch) durch weitreichende, trotzdem aber ‚nur‘ partielle Überschneidungen aus. (a) Die Produktivität von Marktmechanismen gewinnt nicht mit Hilfe ethischer, sondern ökonomischer Sachlogik Transparenz; die evaluativen Konturen der Begriffe ‚gut‘ oder ‚Würde‘ *aller* Betroffenen erschließt nicht die ökonomische, sondern die ethische Analyse. Die Ethik als solche thematisiert - im Sinn einer ‚kommunikativen Rationalität‘ - die normativ verpflichtenden Dimensionen von Wert bzw. Würde⁴⁰, die Ökonomik als solche - im Sinn einer ‚strategischen Rationalität‘ - kalkulatorisch (rechnerisch) die Kosten- und Nutzendimension des Lebens. Unterschiedlich sind also Fragestellung und Leistung der verschiedenen Disziplinen. (b) Unbeschadet dieser Eigenkonturen schieben sich die beiden Rationalitätsformen dia-logisch ineinander, sobald dem je immanenten Horizont des Lebensförderlichen Rechnung getragen wird, ökonomische und ethische Rationalität sich also lebenspraktisch als ökonomische und ethische Vernunft profilieren. Moralische Forderungen lassen sich dann weitgehend, wenn auch nicht vollständig, als langfristig angesetzte ökonomische Kalkulationen rekonstruieren.

(3) Es ist nicht möglich, der Ökonomie oder der Ethik einen Totalanspruch zuzuschreiben. Was den Lebensbezug angeht, läßt sich in keinem konkreten Entscheidungsfeld des Menschen eine der beiden Vernunftformen ausblenden. Segmentierungen hinsichtlich des Gegenstandsbereichs können nicht überzeugen⁴¹. (a) Wenn Ökonomie heute als ‚Wissenschaft von den Kosten‘ (Homann 1988b, 114) zu definieren ist, muß sie in der Tat als eine ‚allgemeine Theorie menschlichen Handelns‘ unter dem Aspekt realer Knappheitsstrukturen verstanden werden (Homann/Suchanek 1987, 112), die alle konkreten, im Horizont des menschlich Lebensförderlichen stehenden Entscheidungen trifft⁴². Menschliches Handeln läßt sich ohne ökonomische Ko-

³⁹ In der Ethik ist dieser Umstand etwa mit dem Begriff der ‚Verantwortung‘, in der Ökonomik mit dem Begriff der ‚Kosten‘ grundgelegt. Zum ethischen Begriff der Verantwortung zusammenfassend Schramm 1991, 197-201, zum ökonomischen Begriff der Kosten zusammenfassend Homann 1988, 52-64.

⁴⁰ Im Hintergrund stehen die verschiedenen Ausprägungen des formalen Moralprinzips in der ‚Goldenen Regel‘, in der christlichen Nächstenliebe, im kategorischen Imperativ Kants oder in den Gerechtigkeitsgrundsätzen Rawls‘.

⁴¹ „Die Welt der Wissenschaften gleicht nicht einer Schrebergartenkolonie mit exklusiver Zuständigkeit für bestimmte Parzellen, wobei die Philosophie gern die Rolle des Verwalters dieser Schrebergartenkolonie übernimmt“ (Homann 1991a, 14).

⁴² „Zieht man die Entwicklung der modernen Ökonomik in Betracht, läßt sich eine Grenze der ökonomischen Vernunft an der Grenze möglicher *Gegenstände* der ökonomischen Analyse nicht festmachen: Sie hat sich zu einer allgemeinen Theorie menschlichen Handelns entwickelt, die durch Benutzung des Erklärungsschemas: ‚Akteure maximieren ihren Nutzen

stenskalkulationen (im zugrundegelegten allgemeinen Sinn) nicht adäquat erfassen⁴³. (b) Ebenso aber läßt sich die genuin ethische Dimension nicht plausibel eliminieren, insofern der Horizont des Lebensförderlichen das Gelingen des menschlichen Handelns mit der von der Ethik analysierten, formal normativen Wertdimension einer unabsehbaren Würde *aller* menschlichen Subjekte imprägniert⁴⁴. Der Horizont des Lebensförderlichen erfordert konkret also den Rückgriff sowohl auf die ethische als auch auf die ökonomische Vernunft. Ethische und ökonomische Vernunft stehen im Verhältnis eines transgressiven Kontrasts. Der beiden Vernunftformen immanente, das Moment des Transgressiven konstituierende Horizont des Lebensförderlichen impliziert die Unabsehbarkeit sowohl der Dimension des Moralischen als auch der Dimension des Ökonomischen. Erst in der transgressiven Kontrastierung dieser Vernunftformen wird man den Lebensproblemen der Menschen unter den Bedingungen der (Post-)Moderne gerecht. Diese Kontrastierung ist die *unverzichtbare* Aufgabe der Wirtschaftsethik. Es handelt sich zudem um eine *bleibende* Aufgabe, da sich problematische Widerstreitpotentiale im Rahmen einer ausdifferenzierten (Post-)Moderne nicht vollständig und nicht entgültig ‚aufheben‘ lassen.

Wirtschaftsethische Überlegungen können dazu dienen, für Problemstrukturen zu sensibilisieren, Lösungswege konzeptionell zu eröffnen und so ein Gelingen des menschlichen Lebens unter den realen Bedingungen der (Post-)Moderne zu fördern. Auch hinsichtlich der Thematik dieser Arbeit besitzen wirtschaftsethische Rekonstruktionen relevanter Begriffsgehalte m.E. pragmatisch bedeutsame Plausibilität. *Moral* als normative Aisthetisierung der Präferenzen aller Betroffenen und *Ökonomik* als - angesichts von Knappheitsphänomenen notwendige - kalkulatorische Kostenanalyse erschließen konzeptionell Strategiekonturen der gesellschaftlichen Legitimation (5.2) und der konkreten Umgestaltung (5.3) einer ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘.

unter Nebenbedingungen‘, definiert wird. Die Ökonomik ist so eine imperialistische Wissenschaft geworden. [...] Andere Fragestellungen markieren [...] Grenzen der Ökonomik“ (Homann 1990b, 106*).

⁴³ Grundlegend hierzu Becker 1993. Zieht man den Gestus prämoderner Rationalitätskritik ab, gilt, was Heidegger gesagt hat: „Der eigentliche Sinn von ‚rechnen‘ ist nicht notwendig auf Zahlen bezogen. Dies gilt auch von dem, was man Kalkül nennt. Calculus ist der Spielstein beim Brettspiel, dann auch der Rechenstein. Kalkulation ist Rechnen als Überlegen; eines wird dem anderen vergleichend, abschätzend gegenübergelegt. [...] Durch solches Rechnen kommt etwas heraus; eventus und efficere gehören so in den Bereich der ratio“ (Heidegger 1971, 168).

⁴⁴ Der Horizont des Lebensförderlichen ist dabei nicht dasselbe wie das Ethische. Die Fundamenteethik arbeitet an diesem Horizont das moralische Prinzip heraus, d.i. das Werthafte der menschlichen Person, die Ökonomik dagegen die entsprechenden Effizienzstrukturen.

5.2 Demokratie: Institutionelle Präferenzaesthetik als Kostensenkungsstrategie

Die der (Post-)Moderne angemessene Gesellschaftsform kann nur die der Demokratie sein. Um der fatalen Tendenz zu wehren, angesichts der drängenden ökologischen Existenzprobleme der Moderne einen „Vorteil totalitärer Regierungsgewalt“ (Jonas 1984, 262) konstatieren zu müssen (Stichwort: ‚Ökodiktatur‘), ist ein adäquates Demokratiekonzept als Legitimationsbasis der Installation einer ökosozialen Marktwirtschaft unabdingbar.

Grundsätzlich möchte ich ‚Demokratie‘ als *kostensenkendes Projekt einer Aisthetisierung der Präferenzen aller Betroffenen unter realen Knappheitsbedingungen* plausibilisieren⁴⁵.

5.2.1 Defizite verschiedener Demokratiekonzepte

Bezüglich des Demokratiebegriffs herrscht Widerstreit. Eine Reihe unterschiedlichster Konturierungen des Begriffs ist zu konstatieren: Wertneutralität versus Wertgebundenheit, Staatsform versus Lebensform, Herrschaft der Mehrheit versus Herrschaft des Volkes⁴⁶. Jede dieser widerstreitenden Definitionen besitzt plausible Momente. Es muß daher die Aufgabe einer kohärenten Theorie der Demokratie sein, zwischen den heterogenen Begriffsbestimmungen zumindest partielle Transversalitäten zu erschließen und differenziert zu integrieren. Dieser Aufgabe hat sich auch die christliche (Sozial-)Ethik zu stellen. Das Projekt der Demokratie ist für eine moderne theologische Ethik ein Grundlagenproblem, das noch intensiverer Auseinandersetzungen bedürfte⁴⁷.

⁴⁵ Dabei stütze ich mich vor allem auf das instruktive, vertragstheoretisch orientierte Demokratiekonzept Karl Homanns (Homann 1988).

⁴⁶ (a) Geiger vertritt im Rahmen eines „Wertnihilismus“ (Geiger 1964, 360) den Standpunkt der Wertneutralität, um die „Stimmungsdemokratie einer wertbesessenen Gesellschaft“ (ebd. 357) als Heuchelei zu enttarnen. Eine Wertgebundenheit dagegen behaupten Böckenförde, dem das „strukturelle Ethos der modernen Demokratie [...] wesentlich auf formale Werte bezogen“ (Böckenförde 1973, 17) erscheint, oder Roos, dessen Postulat der Wertgebundenheit einen „materialen Gemeinwohl-Begriff als Maßstab“ (Roos 1969a, 18) erfordert. (b) Von Hartmann wird die Demokratie als ‚Staatsform‘ (Hartmann 1981, 219ff; auch Hennis 1970), von Dreier dagegen als ‚Lebensform‘ (Dreier 1983, 40-45) verstanden. (3) Von Hayek definiert Demokratie als „Herrschaft der Mehrheit“ (Hayek 1971, 125-143; 1977a, 23-38), während Homann sie normativ als „Herrschaft des Volkes“ (Homann 1988, 41.45; vgl. 156.173) bestimmt.

⁴⁷ „Die Demokratie gehört nicht zu den klassischen Gegenständen der christlichen Gesellschaftslehre“ (Roos 1969, 7). Diese noch immer zutreffende Situationsbeschreibung, die sicherlich mit der zögerlichen Haltung der kirchlichen Sozialverkündigung zusammenhängt, sollte baldmöglichst der Vergangenheit angehören. Die sozialetische Indifferenz der verschiedenen Regierungsformen ist zu überwinden (Kerber 1978, 225). Von den im Bereich der christ-

Das m.E. bislang überzeugendste Demokratiekonzept wurde im Rahmen der sog. Vertragstheorie entwickelt. Dieser Demokratiebegriff ist weiterführend, fordert aber an zentraler Stelle auch zu Kritik heraus.

Etymologisch bedeutet das Wort *δημοκρατία* ‚Volksherrschaft‘⁴⁸. Die Defizite der traditionellen Demokratietheorien stehen in Zusammenhang mit dieser Wortbedeutung. Sie gründen entweder (1) darin, daß der Wortsinn nicht integriert werden kann, oder aber (2) darin, daß - wenn von der etymologischen Bedeutung ausgegangen wird - das Moment der konkreten Realisierung einer Demokratie im Wortsinn konzeptionell ausgeblendet bleibt.

(1) Die meisten Theorien lehnen eine Konzeptualisierung der Demokratie im Sinn der etymologisch erhebaren Wortbedeutung ab: Es liege eine politische Vulgärideologie vor (*Fraenkel* 1964, 115; *Hättich* 1967, 27). Diese Meinung findet sich auch häufig im Bereich der katholischen Sozialwissenschaft. So sagt etwa Lothar Roos:

„Unsere These lautet nun, daß es wegen der Art und Weise, wie sich ‚Volksherrschaft‘ in der Demokratie überhaupt und in ihrer modernen Form speziell verwirklichen läßt, wenig sinnvoll ist, diesen Begriff in den Mittelpunkt der demokratischen Theorie zu stellen“ (*Roos* 1969, 41)⁴⁹. Es sei „in einer realtypischen Sicht der etymologische Sinn von ‚Demokratie‘ ungeeignet [...], die reale Sinnmitte der modernen, ‚spätkapitalistischen‘ Demokratie adäquat zu bezeichnen. Darum kann Demokratie als ‚Volksherrschaft‘ nicht schlechthin, ja nicht einmal in erster Linie als Ausgangspunkt zur Bestimmung der Demokratie als Lebensform dienen“ (ebd. 50).

Es lassen sich nun zwei Varianten der Ablehnung der Demokratie als einer Herrschaft des Volkes unterscheiden:

(a) Demokratie kann zum einen als ‚Herrschaft der Mehrheit‘ konzipiert werden⁵⁰, wobei dann, um eine Mehrheitsdiktatur zu vermeiden - denn der

lichen Sozialethik insgesamt noch recht vereinzelt Beiträgen seien weiter genannt: *Wallraff* 1958; *Rief* 1969; *Gierys* 1969; *Marsch* 1971; *Maier* 1972; *Rauscher* 1972; *Roos* 1969a; 1981; 1989. Defizite hinsichtlich der theoretischen Systematik eines sozialetischen Demokratiekonzepts sind m.E. bislang noch nicht ausgeräumt.

⁴⁸ Das Wort findet sich zuerst bei Herodot (*Herodot* VI 43,3; 131,1). Bei Aristoteles gehört die *δημοκρατία* (*δχλοκρατία*) neben der *τυραννίς* und der *δλιγαρχία* zu den schlechten Staatsformen, die den guten Staatsformen der *μοναρχία*, der *ἀριστοκρατία* und der *πολιτεία* (*πλουτοκρατία*) gegenüberstehen. Diese Abschätzung der Demokratie setzte sich auch bei Thomas von Aquin fort (*Thomas von Aquin*, S.Th. I-II 19, 10c). Erst in der Moderne verlor der Demokratiebegriff seine pejorative Konnotation.

⁴⁹ Ähnlich Monzel: „Echte Demokratie besteht nicht darin, daß alle in allen Fragen unmittelbar mitreden und mitentscheiden. Das ist Anarchie, nicht Demokratie“ (*Monzel* 1967, 314). Er erachtet es als „irriges Meinung, [...] zum Wesen eines demokratischen Staates gehöre die unmittelbare Mitsprache und Mitbestimmung aller Staatsangehörigen“ (ebd. 496; vgl. 495-497). So auch Rauscher: „Demokratie ohne Herrschaft, in der also jedwede Herrschaft von Menschen über Menschen beseitigt wäre, würde zur Anarchie“ (*Rauscher* 1972, 195).

⁵⁰ Klassisch geschieht dies bei Rousseau (*Rousseau* 1977). Rousseau unterschied ‚volonté

„Wille der Mehrheit ist augenscheinlich der Wille der Mehrheit und nicht der Wille ‚des Volkes‘“ (*Schumpeter* 1946, 432)

- diese Demokratie durch vor- bzw. überdemokratische natur- oder menschenrechtliche Normen domestiziert werden muß und die vorgängigen Normen somit als *Gegenprinzipien* zur im Sinn des Mehrheitsprinzips verstandenen Demokratie erscheinen müssen⁵¹.

(b) Zum anderen besteht die Möglichkeit, Demokratie zwar nicht als Mehrheitsherrschaft⁵², aber auch nicht als echte Volksherrschaft, sondern - sofern nicht eine grundlegende Skepsis gegenüber der Demokratie überhaupt besteht⁵³ - letztlich als Herrschaft einer objektiv bestehenden Vernunftordnung im Sinn eines *material* (substanziell) vorgängigen Naturrechts zu verstehen⁵⁴.

générale‘ und ‚volonté de tous‘. Nach Rousseaus Auffassung bestimmt nicht die Gesamtheit aller BürgerInnen (‚volonté de tous‘) die maßgebliche und von allen aufrichtigen Menschen auffindbare ‚volonté générale‘, sondern die Mehrheit, die also im Grunde nicht bestimmt, was sie nur selber will, sondern, was letztlich alle wollen. Die von der Mehrheit und der Wahrheit ausgeschlossene Minderheit kann daher ‚weggeschnitten‘ werden; die ‚volonté générale‘ wird durch die ‚volonté de tous‘ nicht repräsentiert. Gegen solche Totalitarismen protestierte übrigens 1875 einer der Vorreiter der katholischen Soziallehre, Wilhelm Emmanuel von Ketteler: „Das ist Wahnsinn, das ist unerträglich; das ist Sklaverei für alle, die nicht zur Majorität der Gesetzgeber gehören“ (*Ketteler*, zit. nach: *Iserloh/Stoll* 1977, 200). Dennoch setzte sich das Mehrheitsprinzip selber als (freilich zu domestizierendes) demokratisches Grundprinzip weithin durch.

⁵¹ In diesem Sinn sagte bereits Schumpeter: „Es gibt letzte Ideale und Interessen, die auch der glühendste Demokrat über die Demokratie stellen wird“ (*Schumpeter* 1946, 384). Heute wird diese Position etwa von Kriele oder Maihofer vertreten (*Kriele* 1990, 188-190.224-233.318-340; *Maihofer* 1981, 19f.36).

⁵² Nach Rauscher etwa wendet sich die kirchliche Soziallehre „gegen eine rein formale Demokratie, in der einfach die ‚Mehrheit‘ herrscht, ohne Anerkennung der Abstammung entzogener Grundwerte, ohne Achtung vor den Eigenrechten der gesellschaftlichen Kräfte und Institutionen und ohne Respektierung der Minderheiten“ (*Rauscher* 1977, 48). Seinen naturrechtlichen Standpunkt hat Rauscher mehrfach dargelegt (etwa *Rauscher* 1991).

⁵³ In der traditionellen Soziallehre finden sich vereinzelt prämoderne Varianten der Demokratieskepsis. So sah es etwa Mausbach 1918 als Aufgabe gegen sozialistische Aktivitäten an, „einen gesunden Fortschritt des Staatslebens auf christlicher und monarchischer Grundlage zum Siege zu führen“ (*Mausbach* 1918, 19). Zu älteren Stellungnahmen zur Demokratie von seiten der Soziallehre vgl. *Gierys* 1969. Ähnlich favorisiert auch Spaemann das undemokratische Ideal des gerechten Herrschers (*Spaemann* 1977).- Auch die politische Theorie des (neo-)klassischen Liberalismus, deren Grundidee die „Idee der persönlichen Freiheit“ (*Hayek* 1969, 108) darstellt, ist demokratieskeptisch. Sie verweist auf „einen gewissen Gegensatz zwischen Demokratie und Rationalität“ (*Gäfgen* 1975, 56) und bringt diesen Gegensatz auf die Formel: „Mehr Demokratie oder mehr Freiheit“ (*Schelsky* 1973). Zum Demokratiebegriff im Liberalismus vgl. *Homann* 1988, 41-46.

⁵⁴ Lothar Roos' Ablehnung eines Demokratiebegriffs sowohl im Sinn der Volks- als auch der Mehrheitsherrschaft (*Roos* 1969, 41.50.283.285; 1969a, 9.21) beruht auf seiner Abgrenzung gegenüber einem ‚ideologisierten, rein formalen‘ Demokratie-Begriff (*Roos* 1969, 75). Dagegen insistiert er auf der zugrundeliegenden Idee ‚material bestimmter Vorstellungen von Gerechtigkeit und Menschenwürde‘ (ebd. 156). Es sei notwendig, „einen materialen Gemeinwohl-Begriff als Maßstab“ (*Roos* 1969a, 18), d.h. *material vorgängige* Gehalte in die Demokratie-Definition einzubringen (ebd. 35). Wenn Roos nun m.E. sehr zutreffend die Menschenwürde als den normativen Kern des Demokratischen bezeichnet (*Roos* 1969, 52: „Versucht man den Ge-

Beide Varianten eines den Wortsinn der ‚Volksherrschaft‘ ablehnenden Demokratiekonzepte können m.E. nicht befriedigen. Es bleibt demokratietheoretisch defizitär, wenn die Wortbedeutung von *δημοκρατία* nicht eingeholt werden kann und die Menschenrechte oder das Naturrecht gegen das Demokratische im eigentlichen Wortsinn eingeführt werden müssen.

(2) Unbefriedigend sind jedoch ebenfalls jene Konzeptualisierungen von Demokratie, die zwar von der etymologischen Wortbedeutung ausgehen, aber Auskünfte über die Installationsbedingungen unter Realverhältnissen demokratietheoretisch schuldig bleiben. Jürgen Habermas' Demokratieverständnis etwa besitzt diesen Charakter lediglich bekenntishafter Postulate⁵⁵. Habermas versteht Demokratie als Herrschaft aller Betroffenen:

„Demokratisch ist die Bedingung der chancengleichen Teilnahme aller an einem durchs Medium öffentlicher Diskussion hindurchgeleiteten Legitimationssprozess“ (Habermas 1987, 113).

Die ‚Prozeduralisierung der Volkssouveränität‘ (Habermas 1992, 362) erfolge vor allem über die (politische) Öffentlichkeit:

„Dem Diskursbegriff der Demokratie entspricht [...] das Bild einer dezentrierten Gesellschaft, die [...] mit der politischen Öffentlichkeit eine Arena für Wahrnehmung, Identifizierung und Behandlung gesamtgesellschaftlicher Probleme ausdifferenziert“ (ebd. 365).

Öffentlichkeit reproduziere sich über kommunikatives Handeln⁵⁶. Demokratie wird daher als eine Lebensform aufgefaßt, die durch die kommunikative Rationalität des Konsenses eine unversehrte Intersubjektivität zu bewahren in der Lage sein sollte⁵⁷. Daher gelte es, gegen die Stabilisierung eines natur-

halt des demokratischen Ideals positiv zu formulieren, so läßt sich als eigentliche Sinnmitte wohl die ‚Anerkennung der ‚Würde‘ des Menschen‘ ausmachen“), so ist zu beachten, daß er diese nicht - modern - *formal* (klassisch *Kant* 1974, 61), sondern - prämodern - *material* im Sinn eines substanzial zugrundeliegenden (und entelechial auszuprägenden) Naturrechts versteht: „Form und Gehalt der Demokratie sind innerlich miteinander verbunden durch ihre Ausrichtung auf eine materiale Grundwertordnung, an der beide ihr Maß zu nehmen haben“ (Roos 1969a, 38). Diese materiale Grundwertordnung entspricht einem material verstandenen Naturrecht, denn die materialen Menschtumswerte könne man - so Roos - „nicht wie die physischen Naturgesetze ‚feststellen‘, sondern nur in einem kritischen Dialog zwischen ihrem überzeitlichen Sinngehalt und den ‚Zeichen der Zeit‘ in ihren konkreten Forderungen annähernd bestimmen“ (Roos 1969, 343). Hier liegt die typische Struktur eines Erkenntnisvorgangs des material (substanzial) gefaßten ‚Naturrechts‘ vor.

⁵⁵ Darauf hat Homann völlig zutreffend hingewiesen (Homann 1988, 20.49f.271).

⁵⁶ „Wie die Lebenswelt insgesamt, so reproduziert sich auch die Öffentlichkeit über kommunikatives Handeln [...]. Die Öffentlichkeit zeichnet sich [...] durch eine *Kommunikationsstruktur* aus, die sich [...] auf den im kommunikativen Handeln erzeugten *sozialen Raum*“ (Habermas 1992, 436) bezieht.

⁵⁷ Von daher konturiert Habermas das Mehrheitsprinzip: „Auch die Mehrheitsregel kann man als ein Verfahren interpretieren, das realistische Annäherungen an die Idee einer mög-

wüchsigen Gesellschaftssystems *über* den Köpfen der BürgerInnen, d.h. um den Preis der Menschenwürde, den Kampf aufzunehmen (Habermas 1973, 196). Der lebensweltliche Konsens kommunikativer Interaktion bezeichne das normative Moment der Demokratie:

„Der normative Sinn der Demokratie läßt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, daß die Erfüllung der funktionalen Notwendigkeiten systemisch integrierter Handlungsbereiche an der Integrität der Lebenswelt, d.h. an den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenze finden soll“ (Habermas 1981 II, 507).

Die kommunikativ signierte Struktur der Sprache, d.h. die wechselseitige Anerkennung der PartnerInnen im Gespräch, zeige die kommunikativen Regeln des Zusammenlebens, die auch für den gesellschaftspolitisch demokratischen Diskurs normativ seien. Das Defizit dieses Demokratiekonzepts liegt nun darin, daß Habermas zwar das Problem der Realisierung von Demokratie, d.h. die Frage nach den konkreten Institutionen einer demokratisch verfaßten Gesellschaft, nicht ausblendet⁵⁸, sich aber zu wenig um eine *konkretisierte* Integration der institutionellen Organisationsformen in sein Demokratiekonzept bemüht und sich mithin zumeist auf Postulate nach kommunikativer Rationalität, Konsens oder Demokratisierung beschränkt (kritisch auch Homann 1988, 49.271). D.h.: Habermas akzeptiert die Notwendigkeit demokratischer Organisationen aufgrund des *konzeptionellen* Fehlens der Kostenperspektive normativ gewissermaßen nur als ‚Notlösung‘.

Beide genannten Varianten des Demokratiekonzepts weisen Defizite auf. Der Unterschied zwischen der ‚Demokratie‘ im Wortsinn (Volksherrschaft‘, Herrschaft *aller* Betroffenen) als der normativen Ebene einerseits und der konkreten Organisation von Demokratie auf der realen Ebene andererseits bleibt in beiden Fällen unaufgearbeitet.

licht vernünftigen Konsensbildung unter Entscheidungsdruck ermöglichen soll“ (Habermas 1987, 112f).

⁵⁸ Habermas verfällt durchaus nicht dem traditionellen Anti-Institutionalismus der Linken. Ein Defizit der alten Frankfurter Schule kritisierend meint Habermas, „daß die formalen Merkmale des bürgerlichen Rechts- und Verfassungssystems, seiner politischen Institutionen überhaupt, eine Begrifflichkeit moralisch-praktischen Denkens und Interpretierens anzeigen, die, verglichen mit dem, was sozusagen an moralischen Kategorien eingebaut war in die Rechtsinstitutionen und auch in die politischen Institutionen traditionaler Gesellschaften, als überlegen angesehen werden können“ (Habermas 1985, 176). Deutlicher noch in seinem jüngsten Werk: „Die kommunikativ verflüssigte Souveränität des Volkes kann sich nicht *allein* in der Macht informeller öffentlicher Diskurse zur Geltung bringen [...]. Ihr Einfluß muß sich auf die Beratungen demokratisch verfaßter Institutionen der Meinungs- und Willensbildung auswirken und in formellen Beschlüssen eine autorisierte Gestalt annehmen, um politische Macht zu erzeugen“ (Habermas 1992, 449f; ebd. 210.224). Auf diese Weise „bildet die Öffentlichkeit

5.2.2 Vertragstheoretische Demokratiekonzepte

Ein m.E. weiterführendes, in einem elementaren Punkt aber auch zu hinterfragendes vertragstheoretisches Konzept der Demokratie wurde von Karl Homann entwickelt (vor allem *Homann* 1988). Homann fügt in Buchanans Demokratietheorie als integralen Bestandteil die Theorie der sozialen Gerechtigkeit von Rawls ein (*Homann* 1989, 110). Diese vertragstheoretischen Entwürfe⁵⁹ sind zunächst kurz zu skizzieren.

5.2.2.1 James M. Buchanans Vertragstheorie

Der Entwurf einer modernen Vertragstheorie verbindet sich vor allem mit der Argumentation, die der 1986 genobelte Ökonom James Buchanan in den Diskurs der politischen Ökonomie eingebracht hat (grundlegend *Buchanan* 1984). Grundsätzlich möchte Buchanan den Gedanken plausibilisieren, daß sich die Entwicklung zu einer demokratischen Gesellschaft mittels ökonomischer Kriterien rekonstruieren läßt. In der Vertragstheorie Buchanans besitzt das Theorem vom Gesellschaftsvertrag analytischen Charakter hinsichtlich des Legitimationsproblems einer gesellschaftlichen Ordnung⁶⁰. Die Ordnung einer freien Gesellschaft sei dann legitim, wenn sie Ergebnis eines Vertrags aller Gesellschaftsmitglieder („constitutional contract“) sei. Hier wird Wicksells Einstimmigkeitskriterium aufgegriffen (*Wicksell* 1896). Von daher besteht der entscheidende Punkt seines Demokratiekonzepts darin, daß er Demokratie als ‚Herrschaft des Volkes‘ faßt:

„Es ist eine Fehlinterpretation der Demokratie, wenn sie mit Mehrheitsentscheidungen gleichgesetzt wird. Das Grundverständnis einer Demokratie ist, daß alle erwachsenen Menschen gleich zählen. Gleichheit aber hat nichts mit Mehrheitsentscheidungen zu tun“ (*Buchanan* 1986, 42)⁶¹.

D.h.: Zum einen bestimmen *alle* Betroffenen, wie die Gesellschaftsordnung aussehen soll, und zum anderen bestimmen alle Betroffenen *selbst*:

eine intermediäre Struktur, die zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und funktional spezifizierten Handlungssystemen andererseits vermittelt“ (ebd. 451).

⁵⁹ Zur Vertragstheorie allgemein vgl. zusammenfassend *Eschenburg* 1978; *Fritsch* 1984.

⁶⁰ Damit ist gleichzeitig gesagt, daß Buchanans Argumentation in keiner Weise danach strebt, „dem konstitutionellen Vertrag auch nur irgendeine historische Bedeutung zuzusprechen“ (*Buchanan* 1984, 42, A. 14).

⁶¹ „Die Demokratie kann nur dann als politisches System erhalten bleiben, wenn die Bürger die Regierung aus der Sicht des Konsensmodells betrachten“ (*Buchanan* 1984, 251).

„Regeln für menschliches Zusammenleben werden uns nicht einfach von einer höheren Macht mitgegeben⁶². Der Mensch muß seine Verstandeskraft nutzen, will er im Chaos eine Ordnung finden“ (*Buchanan* 1984, XI).

Dabei geht Buchanan von folgender Annahme aus: Man stelle sich einen archaischen Gesellschaftszustand vor, in dem es überhaupt keine Regelungen, Gesetze oder Verträge gebe, ein Leben ohne die Sicherheiten einer vertraglich vereinbarten institutionellen Rahmenordnung der menschlichen Gesellschaft. Ein solches Leben wäre ein archaischer ‚Kampf aller gegen alle‘, es wäre ein Leben, das - wie es Thomas Hobbes formuliert hat - ‚einsam, armselig, häßlich, grausam und kurz‘ wäre (*Hobbes* 1982, 186). Aufgrund von Größen wie physischer Kraft, Diebstahl oder Überzeugungskraft spiele sich als Gleichgewicht eine ‚natürliche Verteilung‘ (*Bush* 1972) ohne förmliche Vereinbarung einer Rechtsordnung ein⁶³. In diesem Hobbesschen Dschungel müssen aber verschwenderisch große Investitionen für die Eroberung oder Verteidigung der ‚Vorräte‘ eingesetzt werden (*Buchanan* 1984, 35)⁶⁴. Der Aufwand, die sog. ‚externen Kosten‘, könnte durch ein Abkommen über Verhaltensbeschränkungen abgebaut werden:

„Beide Parteien könnten durch ein Abkommen gewinnen. [...] Ein Tausch i.S. eines Abkommens über Verhaltensbeschränkungen kann stattfinden“ (ebd. 35).

Damit wäre der ‚Krieg aller gegen alle‘ in einem ersten Schritt durch einen konstitutionellen ‚Gesellschaftsvertrag‘ verhindert. Eine solche Vereinbarung über gesellschaftliche Rechte stelle eine vertragliche Internalisierung externer Effekte gegenüber dem anarchischen Naturzustand dar (ebd. 35; vgl. 72).

„Das Abschließen eines Vertrages ist der erste Sprung aus der Hobbesschen Anarchie und die erste Stufe in einem zweistufigen Vertragsprozeß. Es ist zweckmäßig, hier und im folgenden die erste Stufe als ‚Verfassungsvertrag‘ („constitutional contract“) zu bezeichnen“ (ebd. 40).

Signifikant für die Argumentation Buchanans ist nun die Tatsache, daß er die zweifelsohne beachtlichen Unterschiede (Fähigkeiten, Präferenzen, Umwelt)

⁶² Es gibt nach Buchanan keine vorgängigen Maßstäbe. Die Legitimation einer Ordnung besteht in der Zustimmung aller betroffenen Individuen. In diesem Sinn ist Buchanans „Ansatz [...] im ontologisch-methodologischen Sinn streng *individualistisch*“ (*Buchanan* 1984, 1). Als „methodologischer Individualist“ kann er „nicht einfach Gott spielen“ (ebd. 2).

⁶³ Die ‚natürliche Verteilung‘ „kann im eigentlichen Sinne nicht als Rechtsordnung aufgefaßt werden, da keinerlei förmliche Vereinbarung zustande kommt“ (*Buchanan* 1984, 34).

⁶⁴ Die ‚natürliche Verteilung‘ ist für alle Beteiligten nicht gerade der Idealzustand: Die Schwächeren werden von den Stärkeren unterdrückt; die Stärkeren müssen viel Zeit und Energie darauf verwenden, Besitz und Macht zu verteidigen. Diese Situationslage prägt auch totalitäre Regime; man denke nur an die Entwicklungen in der früheren DDR.

zwischen den einzelnen Personen im Naturzustand zunächst auch für den postkonstitutionellen Zustand zuläßt (ebd. 36f.79), also

„weniger normative Elemente“ (ebd. 78)

voraussetzt als etwa Rawls⁶⁵, trotzdem aber eine - in den Worten Homanns - „Tendenz zur Gleichheit“ (Homann 1988, 167) annimmt. Denn durch diesen - über den Verfassungsvertrags erreichten - ersten Sprung aus der Hobbeschen Anarchie, durch welchen (Individual-)Rechte festgelegt und damit Anarchie durch ‚Gesellschaft‘ ersetzt werden könne (Buchanan 1984, 76.85), werde

„jeder [...] eine höhere Wohlstandsposition einnehmen als bei einer der [...] ‚natürlichen Verteilungen‘, weil er nun keine Aufwendungen mehr für Verteidigung oder für Eroberung hat, und zwar weder als einzelner auf eigene Rechnung noch als zahlendes Mitglied in einer der Untergruppen der Gesamtgemeinschaft“ (ebd. 45).

Der Gesellschaftsvertrag sichere über Verhaltensbeschränkungen ein Plus an Freiheit für alle. Die Verhaltensbeschränkung, die Einschränkung der eigenen Freiheit bilde die Kostenseite dieses Vertrags (ebd. 152), doch würden diese Kosten durch den Vertragsgewinn überkompensiert. Nach der Vereinbarung eines konstitutionellen ‚Verfassungsvertrags‘ könne daher als zweites Verhandlungsstadium die ‚postkonstitutionelle‘ Phase beginnen, die den Austausch ‚privater‘ und ‚öffentlicher Güter‘ betreffe (ebd. 45f). Grundlegend ist in diesem Schema die Unterscheidung zweier Ebenen: zum einen die Ebene der ‚Spielregeln‘, zum anderen die Ebene der ‚Spielzüge‘; oder zeitlich reformuliert

„die notwendige Unterscheidung zwischen zwei Stadien gesellschaftlicher Interaktion; in der ersten Phase werden die Regeln ausgewählt, in der zweiten finden innerhalb der einmal beschlossenen Regeln Handlungen statt“ (Buchanan 1984, XIII).

Buchanan entwirft also das folgende grundlegende Begriffsschema:

„Ausgehend von einer

- (1) ‚natürlichen Verteilung‘ wird ein
- (2) Verfassungsvertrag ausgehandelt, wodurch seinerseits
- (3) postkonstitutionelle Verträge möglich werden, und zwar
- (a) beim Austausch privater Güter (Güter, die im Konsum rivalisieren) und/oder

⁶⁵ Dieser Unterschied zu Rawls, der mit dem Kunstgriff eines ‚Schleiers des Nichtwissens‘ gerade die für ihn unabdingbare Gleichheit aller Beteiligten unterstellen möchte, besitzt grundlegende Bedeutung.

- (b) beim Austausch öffentlicher Güter (d.s. Güter, die im Konsum nicht rivalisieren)“ (ebd. 44)⁶⁶.

Dieses Begriffsschema differenziert zwischen dem Stadium des Verfassungsvertrages, in dem über die Individualrechte und über die kollektiven Entscheidungsregeln entschieden wird, und dem postkonstitutionellen Vertragsstadium.

„Mit Hilfe dieses Schemas können wir über den Marktprozeß, über den Tausch privater Güter und über die politischen Prozesse reden, in denen ein ‚Austausch‘ von öffentlichen Gütern im postkonstitutionellen Stadium stattfindet“ (ebd. 69).

An dieser Stelle gewinnt Buchanans Unterscheidung der Begriffe ‚protective state‘ und ‚productive state‘ Relevanz: Als Durchsetzungsinanz tauche der Staat im konstitutionellen Stadium auf (ebd. 97), dagegen sei es der ‚Leistungsstaat‘ (*productive state*), mit dessen Hilfe sich die Individuen im postkonstitutionellen Vertrag ‚öffentliche Güter‘ beschafften (ebd. 98). Zunächst gebe es also nur den protektiven Staat:

„In einer Welt mit rein privaten Gütern wären wir jetzt am Ende. [...] Sobald wir aber zugestehen, daß es gemeinsam genutzte, d.h. öffentliche Güter und Dienstleistungen gibt, müssen das Kollektiv als produzierender Staat und seine Verfahrensregeln berücksichtigt werden“ (ebd. 100)⁶⁷.

Insgesamt unternimmt James Buchanan mit dieser ökonomisch rekonstruierten Theorie eines Gesellschaftsvertrags den

„Versuch [...], die logische Struktur gesellschaftlicher Interaktion aus der vom Eigeninteresse gesteuerten Nutzenmaximierung der Individuen *ohne Rückgriff auf externe Normen* abzuleiten“ (ebd. 114f*).

Eine Gerechtigkeitsidee wird nicht explizit eingeführt, d.h. weder unterstützt noch gelehnt (ebd. 114f). Es

⁶⁶ „Was den Tausch mit privaten Gütern angeht, so vollzieht sich dieser in den gewohnten Bahnen, die von den Ökonomen bereits hinreichend behandelt worden sind. Institutionen des Marktes werden sich bilden“ (Buchanan 1984, 46). Die Bereitstellung ‚privater Güter‘ regelt sich durch Marktprozesse, während bei ‚öffentlichen Gütern‘ „Märkte entweder nicht entstehen oder keine effizienten Ergebnisse hervorbringen“ (ebd. 52; vgl. 54). Das hier nicht zu erörternde ‚prisoner’s dilemma‘ ergibt sich. Buchanans begriffliche Unterscheidung zwischen der ‚konstitutionellen‘ und der ‚postkonstitutionellen‘ Ebene (ebd. 44.69.74.238) gewinnt m.E. an Klarheit, wenn man sie mit Homann als ‚normative‘ und ‚organisatorische‘ Ebene präzisiert (Homann 1988, 171f).

⁶⁷ Buchanans Ansatz unterscheidet sich hier vom Entwurf Nozicks, dessen Vorstellungen eines Ultra-Minimalstaats nur den ‚protective state‘ zulassen (Nozick o.J.).

„wird der Versuch unternommen, die Aussichten für echte vertragliche Neuverhandlungen zwischen Menschen zu prüfen, die im Ausgangsstadium der Überlegungen nicht gleich sind und die nicht künstlich dazu gebracht werden können, sich so zu verhalten, als wären sie es“ (ebd. 249).

Buchanans Vertragstheorie vertritt somit die Annahme, das normative Grundprinzip der Vertragstheorie⁶⁸, die ‚gegenseitige Anerkennung‘ der Menschen (ebd. 84), lasse sich durch die Vertragstheorie selber begründen. Dieser Optimismus hinsichtlich einer Tendenz zur Gleichheit wird aus sozialetischer Perspektive noch zu problematisieren sein.

Das vertragstheoretische Demokratiekonzept Homanns integriert nun diesen Ansatz Buchanans mit der Gerechtigkeitstheorie von Rawls. Auch sie ist daher konzeptionell zu umreißen.

5.2.2.2 John Rawls' Gerechtigkeitstheorie

Rawls' Theorie, die eine ‚moralische Grundlage‘ für eine demokratische Gesellschaft (Rawls 1979, 12; 1992, 110.170.220) abgibt, thematisiert das Problem der Gerechtigkeit, näherhin dasjenige einer gerechten Gesellschaftsstruktur.

Prinzipiell sieht Rawls die *Gesellschaft* als ein Unternehmen der wechselseitigen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil (Rawls 1979, 105.420f) an⁶⁹. Voraussetzung einer ‚wohlgeordneten Gesellschaft ist eine gerecht gestaltete Grundstruktur:

„Wir haben es [...] mit der sozialen Gerechtigkeit zu tun. Für uns ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, genauer:

⁶⁸ Buchanan schickt seinen Ausführungen einige ‚normative Prämissen‘ voraus, deren Realisierung er vertragstheoretisch zu plausibilisieren versucht. Er kennzeichnet seinen Ansatz als ‚individualistisch-demokratische Methodologie‘ (Buchanan 1984, 3). Der methodologische Individualismus anerkennt grundsätzlich die Existenz aller Mitmenschen und deren - vermutlich konfligierende - Wertvorstellungen. Damit ist methodologisch jeglicher totalitäre Anspruch, von vornherein im alleinigen Besitz der ‚Wahrheit‘ zu sein, aufgegeben. Wer den methodologischen Individualismus anerkenne, könne nicht einfach ‚Gott spielen‘ (ebd. 2.21). Der „gewählte Ansatz muß deswegen *demokratisch* sein. Darunter verstehen wir lediglich eine andere Definition des Individualismus. Jeder Mensch zählt nur als ein einzelner - das ist der entscheidende Punkt“ (ebd. 3). Die „normative Grundlage der Analyse“ (ebd. 15; vgl. 73) ist also „so zu verstehen, daß jeder als solcher und gleich viel wie die anderen zählt“ (ebd. 15). Für Buchanan haben die Begriffe ‚methodologischer Individualismus‘, ‚Konstitutionalismus‘, ‚Vertragstheorie‘ und ‚Demokratie‘ im Kern dieselbe Bedeutung (ebd. 10).

⁶⁹ „Soziale Kooperation geschieht immer zum wechselseitigen Vorteil [...]: alle, die kooperieren, müssen daraus Vorteil ziehen und in angemessener Weise [...] gemeinsam die Lasten tragen“ (Rawls 1992, 170; ähnlich Buchanan 1984, 152). Rawls kennzeichnet „eine wohlgeordnete Gesellschaft als eine solche, die auf das Wohl ihrer Mitglieder abzielt“ (Rawls 1979, 493; genauer: Rawls 1992, 88-90).

die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen. Unter den wichtigsten Institutionen verstehe ich die Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse“ (Rawls 1979, 23; vgl. 74; 1992, 45)⁷⁰.

Der Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ wird bei Rawls daher paradigmatisch nicht individual im Sinn konkreter Handlungsanweisungen, sondern strukturell (systemisch) im Sinn allgemeiner Handlungsregeln gefaßt:

„Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen“ (Rawls 1979, 19).

Die Konzentration auf Institutionen zeigt, daß es hier um (Spiel-)Regeln zur Bewältigung von Konflikten geht, durch die der von vornherein zum Scheitern verurteilte Versuch, bei jeder einzelnen Entscheidung Konsens erzielen zu müssen, vermieden werden kann (Kirchgässner 1991, 188). Doch was gerecht und ungerecht sei, ist ‚gewöhnlich umstritten‘ (Rawls 1979, 21). Anlaß für Gerechtigkeitsüberlegungen ist dabei die Kostenstruktur des Lebens: Erst unter Knappheitsbedingungen gewinne die Frage der Gerechtigkeit Relevanz (Rawls 1979, 150.152)⁷¹.

(1) Rawls schlägt nun ein interessantes kontraktualistisches Gedankenexperiment vor: Methodisch sich an spieltheoretischen Überlegungen orientierend, möchte er die Gerechtigkeitsgrundsätze eines konsensfähigen und als ‚Darstellungsmittel‘ (Rawls 1979, 39; 1992, 271) fungierenden Gesellschaftsvertrags⁷² durch das theoretische Konstrukt eines fiktiven ‚Urzustands‘ (*original position*) ermitteln, in dem die Grundsätze einer gerechten Verteilung gesellschaftlicher Lebenschancen ausgehandelt werden sollen⁷³.

Das entscheidende Charakteristikum des Urzustands ist der sog. ‚Schleier des Nichtwissens‘ (*veil of ignorance*).

⁷⁰ Allgemeine „Beispiele für Institutionen - oder allgemeiner: soziale Verfahrensweisen - sind Spiele, Riten, Gerichtsverfahren, Parlamente, Märkte, Eigentumssysteme“ (Rawls 1979, 75). Rawls Gerechtigkeitstheorie richtet ihr Hauptaugenmerk jedoch auf die „wichtigsten Institutionen [...] einer konstitutionellen Demokratie“ (ebd. 223).

⁷¹ Angesichts dieser Knappheits- und Kostenstruktur des postparadiesischen Lebens auf Erden spricht David Hume von der „argwöhnischen Tugend der Gerechtigkeit“ (Hume 1972, 20.).

⁷² Das „heißt, dieser Zustand ist ein Modell für unser Verständnis von fairen Bedingungen. [...] Als Darstellungsmittel dient der Gedanke des Urzustands als Mittel öffentlicher Reflexion und zur Klärung der eigenen Position“ (Rawls 1992, 274).

⁷³ Es ist an dieser Stelle wichtig, zu beachten, „daß die Gerechtigkeit als Fairneß [...] aus zwei Teilen besteht: (1) einer Konkretisierung des Urzustands und des in ihm vorliegenden Entscheidungsproblems, und (2) einem System von Grundsätzen, die, so behauptet man, anerkannt würden“ (Rawls 1979, 32; vgl. 74). Daraus folgt, daß man sich über Rawls' Gerechtigkeit

„Es wird also angenommen, daß den Parteien bestimmte Arten von Einzeltatsachen unbekannt sind. Vor allem kennt niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebensowenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche wie seine Einstellung zum Risiko oder seine Neigung zu Optimismus oder Pessimismus. Darüber hinaus setze ich noch voraus, daß die Parteien die besonderen Verhältnisse in ihrer eigenen Gesellschaft nicht kennen, d.h. ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur. Die Menschen im Urzustand wissen auch nicht, zu welcher Generation sie gehören“ (Rawls 1979, 160; vgl. 29.159-166; 1992, 90).

Grundlegend ist also ein alle Beteiligten gleichermaßen betreffendes strategisches Informationsdefizit bei gleichzeitiger sozialer Abhängigkeit. Durch diesen Kunstgriff erhalten die Betroffenen strukturell den Charakter ‚moralischer Personen‘ (Rawls 1992, 62)⁷⁴, denn die Beschränkungen des ‚Schleiers des Nichtwissens‘ beziehen sich auf Sachverhalte, die real zu Interessengegensätzen führen könnten (Rawls 1979, 160)⁷⁵. In diesem Sinn sei der ‚Urzustand‘ eine ursprüngliche Situation der Gleichheit zwischen Menschen als moralischen Subjekten (Rawls 1979, 28.36).

„Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit“ (Rawls 1979, 28)⁷⁶.

Aufgrund des Schleiers des Nichtwissens sei der Urzustand eine faire, niemanden bevorzugende oder benachteiligende Ausgangssituation. Solcherlei

keitstheorie auch in zwei Teilen streiten muß: „Es könnte die Vorstellung einer ursprünglichen Vertragssituation als vernünftig erscheinen, nicht aber die und die Grundsätze“ (ebd. 32).

⁷⁴ ‚Moralische Personen‘ definieren sich durch zwei moralische Vermögen: „der Fähigkeit, aus einem Gerechtigkeitssinn heraus zu handeln, und der Fähigkeit, eine Konzeption des Guten auszubilden und in rationaler Weise zu verfolgen“ (Rawls 1992, 119; ebd. 93). Beide Vermögen sind dabei *formal* anzusetzen (ebd. 124).

⁷⁵ Aufgrund dieses Schleiers ist der Urzustand „nicht die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen“ (Rawls 1979, 162), sondern gewissermaßen die Gesamtheit aller Menschen ohne Wissen über spezielle Eigenschaften. Dadurch unterscheidet sich die Rawlssche Vertragskonzeption von stärker an Hobbes orientierten Auffassungen (Buchanan 1984; Gauthier 1986). Der Schleier der Unwissenheit soll „Verhandlungsvorteile ausschließen“ (Rawls 1992, 271). In späteren Überlegungen lüftet Rawls sukzessive den Schleier des Nichtwissens. Er nennt dies den ‚Vier-Stufen-Gang‘ (Rawls 1979, 223-229). Die vier Stufen sind: (1) die fundamentalen Gerechtigkeitsgrundsätze, (2) die Verfassung, (3) die Gesetzgebung und (4) die Regelanwendungen.

⁷⁶ Dabei muß nach Rawls „der Begriff der Vernünftigkeit im engstmöglichen Sinne verstanden werden, wie es in der Wirtschaftstheorie üblich ist: daß zu gegebenen Zielen die wirksamsten Mittel eingesetzt werden“ (Rawls 1979, 31). Zum systematischen Zusammenhang von Zielen und Mitteln vgl. Homann 1980.

Verfahrensgerechtigkeit aber sichere auch die faire Gerechtigkeit der Ergebnisse⁷⁷.

„Das rechtfertigt die Bezeichnung ‚Gerechtigkeit als Fairneß‘: Sie drückt den Gedanken aus, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden“ (Rawls 1979, 29).

Das faire Verfahren werde durch die ‚Rahmenbedingungen‘ festgelegt (Rawls 1979, 108).

Konkret läuft dieses Gedankenexperiment Rawls‘ nun darauf hinaus, daß die Menschen im Urzustand zwei Gerechtigkeits-Grundsätze wählen würden, deren endgültige Formulierung folgendermaßen lautet:

„Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist.

Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft sein“ (Rawls 1992, 261*; vgl. 60.160; Rawls 1979, 31f.81.104.282f.336)⁷⁸.

(2) Heftige Diskussionen hat das sog. ‚Differenzprinzip‘ (*difference principle*) hervorgerufen⁷⁹. Es beruht auf zwei Säulen: (a) Ausgangspunkt ist ein normativer, die sog. ‚Grundgüter‘⁸⁰ betreffender Egalitarismus, der jedoch (b) so-

⁷⁷ Rawls unterscheidet hier ‚vollkommene‘ und ‚reine‘ Verfahrensgerechtigkeit: „Das wesentliche Merkmal reiner Verfahrensgerechtigkeit, im Gegensatz zu vollkommener Verfahrensgerechtigkeit, besteht darin, daß es kein unabhängiges Gerechtigkeitskriterium gibt; das Ergebnis des Verfahrens definiert selbst, was gerecht ist“ (Rawls 1992, 91). Vollkommene Verfahrensgerechtigkeit illustriert Rawls am Beispiel der Aufteilung eines Kuchens: „Wenn gleiche Stücke als fair gelten, dann verlangen wir lediglich, daß die aufteilende Person das letzte Stück erhält“ (Rawls 1992, 91*; 1979, 106). Dagegen verkörpere der Urzustand eine ‚reine‘ Verfahrensgerechtigkeit (Rawls 1979, 159; 1992, 91), denn hier gebe es „keine übergeordneten Maßstäbe“ (Rawls 1979, 157f).

⁷⁸ Einige Erläuterungen: (1) Zum Begriff der ‚Grundfreiheiten‘ vgl. Rawls 1979, 82. (2) Die quantitative orientierte Wendung ‚das umfangreichste Gesamtsystem‘ (Rawls 1979, 336) hat Rawls zur relational konturierten, konfliktbezogeneren Wendung ‚ein völlig adäquates System‘ modifiziert: „So sind z.B. Ordnungsregeln zur Regulierung freier Diskussionen nötig. [...] Es können nicht alle gleichzeitig sprechen“ (Rawls 1992, 165f). (3) In die ursprüngliche Variante (Rawls 1979, 336) hatte Rawls explizit die Einschränkung eines ‚gerechten Spargrundsatzes‘ aufgenommen; dieser betrifft die „Fairneß zwischen den Generationen“ (Rawls 1992, 61) und stellt insofern eine Einschränkung des Differenzprinzips dar, als eine frühere Generation zugunsten späterer Generationen auf augenblicklich verfügbare Vorteile verzichtet (Rawls 1979, 327). Man kann hier etwa auch an die Weitergabe einer intakten Umwelt denken.

⁷⁹ Etwa Barry 1973; Nozick 1973/74; Nisbet 1974; Gauthier 1974; Hare 1975; Nozick o.J., 143-213; Buchanan 1976; Watrin 1976; Arrow 1977; Buchanan 1984, 248-250; Homann 1988, 186-261; Homann 1992b.

⁸⁰ „Grundgüter sind *gesellschaftliche* Güter. Sie unterscheiden sich von *natürlichen* Gütern wie Gesundheit und Geisteskraft dadurch, daß ihre Bereitstellung und Verteilung direkt

ziale und ökonomische Ungleichheiten nicht prinzipiell ablehnt, sondern lediglich als begründungspflichtig erklärt. Zu (a): Rawls sagt selbst von seiner Theorie, sie drücke in gewissem Sinn „eine egalitäre Gerechtigkeitsauffassung“ (Rawls 1979, 121) aus, in der

„die Gleichverteilung als Maßstab“ (Rawls 1992, 74)

diene⁸¹. Zu (b): Doch fordert dieser Maßstab keine egalitäre Endverteilung:

„Auf den ersten Blick könnte es nun so scheinen, als verlangte das Unterschiedsprinzip ein sehr hohes Existenzminimum. Man stellt sich naheliegenderweise vor, der größere Reichtum der Bevorzugten müsse so lange verringert werden, bis schließlich jeder fast das gleiche Einkommen hat. Doch das ist eine falsche Vorstellung“ (Rawls 1979, 319).

Der Ungleichheiten sozialetisch legitimierende Grund (Dölken 1992, 215) liegt in der Tatsache einer ‚Koppelung‘ von Allokation (produktivitätsrelevante Produktionsstruktur) und Distribution (Endverteilung)⁸².

Sie sei an dem konkreten Beispiel einer ‚Ökonomik der Robinson Crusoe-Welt‘ (zu diesem Zugang grundsätzlich: Wiseman/Littlechild 1990) illustriert: Nehmen wir an, Robinson und Freitag befinden sich auf der Insel und ‚produzieren‘ (ernten) unabhängig voneinander Kokosnüsse (Weber 1993). Freitag ist ein geschickter Kletterer, erntet täglich fünf Nüsse, Robinson dagegen - obgleich er über Steigeisen (aus dem Schiff) verfügt - aufgrund einer ‚natürlichen‘ Tendenz zur Faulheit nur drei Nüsse. Verteilungskämpfe finden nicht statt (Abb. 14). In Anlehnung an ein Zitat Arrows⁸³ läßt sich die Kontraproduktivität einer egalitären Verteilung,

durch die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft bestimmt wird“ (Hinsch 1992, 37). Rawls nennt fünf Grundgüter: (1) Grundrechte und -freiheiten, (2) Freizügigkeit und freie Berufswahl, (3) Befugnisse und Vorrechte verantwortungsvoller Ämter und Positionen, (4) Einkommen und Besitz und (5) die sozialen Grundlagen der Selbstachtung (Rawls 1992, 94f.178f).

⁸¹ Insofern hat Arrow recht: „Der allgemeine Ausgangspunkt ist ein nachdrücklich bejahter Egalitarismus“ (Arrow 1977, 202).

⁸² „Was wir heute erleben, ist das Ergebnis einer grundsätzlichen Konfusion, die von dem angeblich liberalen britischen Denker John Stuart Mill ausging. In seinen ‚Prinzipien der politischen Ökonomie‘ schrieb Mill einen Satz, der die Grundlage für alle sozialistischen Ideen bildet: ‚Ist das Sozialprodukt erst einmal da, kann man damit machen, was man will‘. Dabei wurde völlig übersehen, daß der Produktionsprozeß nicht unabhängig ist vom Verteilungsprozeß, das heißt, man kann mit dem Sozialprodukt eben nicht machen, was man will“ (Hayek 1981b, 36).

⁸³ „Angenommen, jeder könnte eine gewisse Menge pro Stunde produzieren, die Arbeitsleistung variere jedoch von Individuum zu Individuum. Dann wäre der Unproduktivste, falls es keine Steuern gäbe, der am schlechtesten Gestellte. Deshalb könnte ein Rawls-Anhänger (oder sogar ein altmodischer Utilitarist) für eine Steuer auf das Einkommen der Fähigeren plädieren, die den weniger Fähigen ausgezahlt wird. So lautet in der Tat der weitverbreitete Vorschlag für eine negative Einkommenssteuer. Aber da die Mühe des Produzierens selbst die Bedürfnisbefriedigung beeinträchtigen kann, wird eine Einkommenssteuer einzelne veranlassen, die Zahl ihrer Arbeitsstunden und somit die Menge ihrer Produktion herabzusetzen. Ist die Steuer für die Fähigeren hoch genug, wird die Arbeitsleistung so sehr sinken, daß der Betrag, der durch Steuern für die Umverteilung zugunsten der am schlechtesten Gestellten aufge-

bei der die natürliche Produktivität auf das Niveau des schwächsten Produzierers absinkt, nun folgendermaßen plausibilisieren: Jeder kann eine gewisse Menge pro Tag produzieren, die Arbeitsleistung ist jedoch individuell verschieden. Da es keine Steuern gibt, ist Robinson der am schlechtesten Gestellte. Nun strandet - an einem Donnerstag - ein weiterer Schiffbrüchiger, der forthin auch ‚Donnerstag‘ genannt wird. Donnerstag, der selber aufgrund einer Beinverlet-

Arrangement	Anteil Robinson	Anteil Freitag	Gesamtproduktion	
			Gesamt	Durchschnitt
Unabhängige friedliche Produktion	3	5	8	4

Abb. 14: Auszahlungsmatrix für den Fall unabhängiger und friedlicher Produktion

zung keine Nüsse ernten kann, erklärt, aus moralischen Gründen sei die ungleiche Verteilung auf Robinson und Freitag ungerecht, man müsse (sekundäre) Einkommensumverteilungen vornehmen: Freitag solle als der Fähigere eine Einkommenssteuer abgeben, die dem weniger fähigen Robinson ausgezahlt werden soll. Diese Einkommensumverteilung wolle er, Donnerstag, selbst durchführen und überwachen. Robinson und Freitag stimmen zu. Zudem bekommt Freitag von Robinson produktivitätserhöhende Steigeisen. Allerdings muß auch Donnerstag für seine ‚Staats‘-Tätigkeit bezahlt werden. (Abb. 15).

Arrangement	Anteil Robinson	Anteil Freitag	Anteil Donnerstag (Staat)	Gesamtproduktion	
				Gesamt	Durchschnitt (R und F)
Unabhängige friedliche Produktion	3	5	-	8	4
gleiche Verteilung (Stufe 1)	6 (3)	6 (13)	4 (-)	16	6

Abb. 15: Auszahlungsmatrix für die erste Stufe einer egalitären Einkommensverteilung

Robinson und Freitag erhalten also zunächst ein garantiertes festes Einkommen von 6 Nüssen. Die Palmen sind aber nun sehr hoch gewachsen und es erfordert ein beträchtliches Maß an Mühe, die Nüsse zu ernten. Diese Mühe des Produzierens beeinträchtigt die Bedürfnisbefriedigung. Es bestehen für Freitag starke Anreize, die Zahl seiner Arbeitsstunden und somit auch die Menge seiner Produktion herabzusetzen, denn (a) in diesem Fall steigt die relative Arbeitsproduktivität, d.h.: die Relation von Produktionsergebnis (Gewinn) und Produktionseinsatz (Kosten) wird für Freitag günstiger, zudem (b) gewinnt er Freizeit, und schließlich (c) wird es Freitag ärgern, daß Robinson aufgrund seiner - obgleich ‚natürlichen‘, also moralisch unverschuldeten - Faulheitsneigung nicht mehr als drei Nüsse erarbeitet. Aufgrund dieses Absinkens der Anreize zu strapaziöser Produktion nimmt auch der Betrag, der durch Steuern für die Um-

bracht wird, tatsächlich abnimmt. In diesem Stadium erreicht die Wirtschaft den Zustand der Koppelung“ (Arrow 1977, 218).

verteilung zugunsten des am schlechtesten Gestellten (Robinson) aufgebracht wird, tatsächlich progressiv ab. Die Koppelung von Allokation und Distribution wird sichtbar (Abb. 16).

Arrangement	Anteil Robinson	Anteil Freitag	Anteil Donnerstag (Staat)	Gesamtproduktion	
				Gesamt	Durchschnitt (R und F)
Unabhängige friedliche Produktion	3	5	-	8	4
gleiche Verteilung (Stufe 1)	6 (3)	6 (13)	4 (-)	16	6
gleiche Verteilung (Stufe 2)	4 (3)	4 (9)	4 (-)	12	4
gleiche Verteilung (Stufe 3)	3 (3)	3 (5)	2 (-)	8	3

Abb. 16: Auszahlungsmatrix für die verschiedenen Stufen einer egalitär geregelten Einkommensverteilung

Bezogen auf eine komplexe n-Personen-Wirtschaft verschärft sich das Problem noch, weil aufgrund der sehr viel größeren Streuung der Zusammenhänge die Produktivitätseinbußen nur unmerklich erfolgen und sich nicht präzise zuordnen lassen. Mit dem Umfang gewinnt die Situation zunehmend den Charakter eines (Gefangen-)Dilemmas.

Aufgrund dieses Konflikts zwischen Gleichheit und Anreizen ist es für Rawls eine Tatsache,

„daß eine wohlgeordnete Gesellschaft keine Manna-Ökonomie besitzt, und daß ihre ökonomischen Arrangements kein Nullsummenspiel darstellen, in dem niemand gewinnen kann, ohne daß andere verlieren“ (Rawls 1992, 109)⁸⁴.

Daher kann die Distribution nicht nach dem Modell der bloßen Aufteilung eines statisch gegebenen, wie ‚Manna‘ vom Himmel gefallenen Kuchens (Manna-Ökonomie) gedacht werden (Homann/Blome-Drees 1992, 62). Bei einer Berücksichtigung von Anreizen (Belohnungen) verändert der Kuchen - auch der Kuchenanteil der Ärmeren - (in der nächsten Periode) seine Größe (Homann 1989, 121; 1992a, 116)⁸⁵.

⁸⁴ Unverständlich dagegen die Aussage Ruhs: „Tatsache ist es [...], soweit ich sehe, daß es im strengsten Sinne kaum empirische Beweise gibt für die These des Zusammenhangs von Produktivität und Ungleichheit“ (Ruh 1981, 61). Die offensichtlichen Effizienzängel des real existierenden Sozialismus sind m.E. eine ausreichende empirische Basis für die Behauptung eines solchen Zusammenhangs.

⁸⁵ So auch Nell-Breuning: „Heute wissen wir, daß [...] Produktion und Distribution weitgehend *uno actu* vor sich gehen bzw. vorbestimmt werden, daß also Forderungen der Verteilungsgerechtigkeit bereits an denjenigen zu richten sind, der für Produktion und Produktions- (Investitions-)Politik verantwortlich ist“ (Nell-Breuning 1992, 39f). Die Interdependenz wirkt sich auch bei einer zu großen Ungleichverteilung kontraproduktiv aus, so etwa in feudalistisch strukturierten Entwicklungsländern (Homann 1989, 12, A. 49). Marktwirtschaftlich ergibt sich daher die Forderung nach der Abschaffung feudaler ‚Verteilungscoalitionen‘ (Olson 1968; Weede 1990).

Allerdings, und das ist eben der Inhalt des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes (‚Differenzprinzip‘), müssen zugelassene Ungleichheiten den am wenigsten Begünstigten⁸⁶ die größtmöglichen Vorteile bringen⁸⁷. Rawls berücksichtigt also die ‚Anreize‘ (Rawls 1979, 99)⁸⁸, lehnt das Nullsummenparadigma ab (Rawls 1979, 584; 1992, 109), klagt aber - entgegen utilitaristischen Nutzen-summierungen⁸⁹ - eine ‚vorrangige Option für die Armen‘ ein:

„Die Verteilung des Einkommens und Vermögens muß nicht gleichmäßig sein, aber zu jedermanns Vorteil“ (Rawls 1979, 82)⁹⁰.

Rawls‘ Differenzprinzip begründet also weder eine *egalitäre* Verteilungsgerechtigkeit⁹¹ noch eine *interventionistische* Sozialpolitik⁹². Dennoch wäre m.E. eine (ökonomisch) etwas ‚liberalere‘ Ausdeutung des Differenzprinzips sinnvoll: Rawls vertritt nämlich den Standpunkt,

„daß niemand weniger haben sollte, als er bei gleicher Verteilung der Grundgüter erhalten würde“ (Rawls 1992, 74).

Diese Auslegung des Unterschiedprinzips unterschätzt - aufgrund des sehr hoch angesetzten (egalitären) Maßstabs - nun doch m.E. die Anreize zu shirking (Drückebergerei, Faulheit). Der Gedanke eines ‚Mindesteinkommens‘ (von Hayek) scheint hier - wenn dieses weder zu hoch noch zu niedrig ange-

setzt ist, die Anreize zu shirking (Drückebergerei, Faulheit). Der Gedanke eines ‚Mindesteinkommens‘ (von Hayek) scheint hier - wenn dieses weder zu hoch noch zu niedrig ange-

setzt ist, die Anreize zu shirking (Drückebergerei, Faulheit). Der Gedanke eines ‚Mindesteinkommens‘ (von Hayek) scheint hier - wenn dieses weder zu hoch noch zu niedrig ange-

setzt ist, die Anreize zu shirking (Drückebergerei, Faulheit). Der Gedanke eines ‚Mindesteinkommens‘ (von Hayek) scheint hier - wenn dieses weder zu hoch noch zu niedrig ange-

setzt ist, die Anreize zu shirking (Drückebergerei, Faulheit). Der Gedanke eines ‚Mindesteinkommens‘ (von Hayek) scheint hier - wenn dieses weder zu hoch noch zu niedrig ange-

setzt ist, die Anreize zu shirking (Drückebergerei, Faulheit). Der Gedanke eines ‚Mindesteinkommens‘ (von Hayek) scheint hier - wenn dieses weder zu hoch noch zu niedrig ange-

⁹⁰ Rawls Argumentation entspricht einem subsidiär konturierten Solidaritätsprinzip.

⁹¹ Falsch also etwa Nisbet 1974, richtig dagegen Buchanan 1976, 21.

⁹² Das Differenzprinzip begründet Spielregeln, nicht aber fortlaufende interventionistische Spielzüge (Rawls 1992, 73).

setzt wird - sinnvoller zu sein. Zudem würde ich das Differenzprinzip positiv formulieren: ‚Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind (nicht nur zugelassen, sondern) *gefordert*, insoweit sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen‘.

Insgesamt ist das Differenzprinzip in zweifachem Sinn produktiv: (a) Anreize werden berücksichtigt. (b) Verteilungskämpfe werden vermieden. In diesem Sinn ist soziale Gerechtigkeit ein effizienzsteigernder ‚Produktionsfaktor‘⁹³.

(3) Rawls betont, Gerechtigkeit als Fairneß sei

„eine *moralische* Konzeption“ (Rawls 1992, 287*)⁹⁴.

Sie unterstellt die formale (nicht materiale) Gleichheit aller betroffenen Menschen, eine Gleichheit die sich als „gleiche Menschenwürde“ (Rawls 1979, 364; vgl. 19) ausbuchstabiere⁹⁵. Dieser ethische Zuschnitt ist eine moralische Prämisse, sie setzt einen moralischen Gerechtigkeits Sinn voraus⁹⁶. Der hypothetischen Illustration dieser moralisch fundierten Gleichheit, auf der die Gerechtigkeit eines fairen Gesellschaftsvertrags basiert, dient das Gedankenexperiment eines durch den ‚Schleier des Nichtwissens‘ hergestellten und daher ‚ethischen Bedingungen‘ (Rawls 1979, 634) genügenden ‚Urzustands‘⁹⁷. Natur-

⁹³ „Wenn eine der (wesentlich) am Verteilungsprozeß beteiligten Gruppen zur Auffassung gelangt, das Ergebnis sei in einem Maße ungerecht, daß es für sie nicht mehr akzeptabel ist, wird sie ihre Aktivitäten nicht mehr auf die Erhöhung der Produktionsmenge, sondern auf die Änderung der Verteilung ausrichten. In dem Maße, als hierfür Ressourcen aufgewendet werden, sinkt die zur Verfügung stehende Gütermenge, so daß letztlich möglicherweise alle schlechter gestellt sind. [...] Soziale Gerechtigkeit kann in diesem Sinn effizienzsteigernd sein; sie muß keinesfalls als Gegensatz zu effizienter Produktion aufgefaßt werden“ (Kirchgässner 1991, 198). Die Produktivitätspotentiale anderer institutioneller Regelungen, wie etwa die Mitbestimmung, lassen sich in ähnlicher Weise plausibilisieren (Cable/FitzRoy 1980; Kirchgässner 1991, 198, A. 34; Homann 1992, 108-113).

⁹⁴ Sie sei nicht deshalb weniger eine moralische Konzeption, weil sie auf die institutionelle Grundstruktur der Gesellschaft beschränkt sei (Rawls 1992, 257.287.296).

⁹⁵ Rawls beruft sich diesbezüglich auf Kant (Rawls 1979, 12.636). Er ordnet seine Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß präzise zu: (1) Kant spricht vom ‚Reich der Zwecke‘; Rawls „Bestimmung des Urzustands ist ein Versuch, diese Vorstellung zu konkretisieren“ (ebd. 284). (2) „Die Gerechtigkeitsgrundsätze entsprechen [...] kategorischen Imperativen“ (ebd. 285). (3) Die „Motivationsvoraussetzung des gegenseitigen Desinteresses [...] entspricht [...] dem Kantischen Gedanken der Autonomie“ (ebd. 287). Daher lasse sich der „Urzustand auffassen als eine verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des Kategorischen Imperativs im Rahmen einer empirischen Theorie“ (ebd. 289; vgl. 164). Durch diese Rekonstruktion werde „die Grundlage von Kants Lehre vom metaphysischen Beiwerk getrennt“ (ebd. 297). Zum kantischen Charakter der Gerechtigkeitstheorie Rawls‘ Pogge 1981.

⁹⁶ Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß „ist eine Theorie der moralischen Gefühle (um einen Ausdruck des 18. Jahrhunderts zu gebrauchen), sie legt die Grundsätze dar, denen unsere moralischen Fähigkeiten folgen, oder genauer: unser Gerechtigkeits Sinn“ (Rawls 1979, 70; vgl. 142). Verwiesen wird hier natürlich auf Smith 1977.

⁹⁷ „In der Vertragstheorie treten die moralischen Bedingungen in Form einer Beschreibung der ursprünglichen Vertragssituation auf“ (Rawls 1979, 184). Der Schleier des Nichtwissens anaästhetisiert die Interessengegensätze und etabliert ein gegenseitiges Desinteresse in

lich setzt Rawls diese moralischen Konturen als Prämissen voraus. Ulrichs Kritik jedoch, die Rawls Gerechtigkeitstheorie eines „ethischen Begründungsdefizits“ (Ulrich 1987, 261, A. 276)⁹⁸ bezichtigt, ist m.E. nicht berechtigt, da auf dieser basalen Ebene das Moralische zum Auge und nicht zum Gesichtsfeld gehört. Rawls‘ Gedankenexperiment leistet jedoch mehr als eine nur tautologische Explikation ethischer Prämissen⁹⁹. Es liefert eine fruchtbare Heuristik für konkretere Strukturen der Gerechtigkeit:

„Man sollte eine Theorie der Gerechtigkeit als Anleitung zur *Schärfung* unseres moralischen *Sinnes* [...] sehen“ (Rawls 1979, 72*)¹⁰⁰.

Rawls‘ Entwurf trägt dabei der ethischen *und* der ökonomischen Vernunft Rechnung: Die *Struktur* des Urzustands (Spielregeln) ist ethisch konturiert, die Subjekte des Urzustands *entscheiden* (Spielzüge) jedoch nach der ökonomischen Rationalität (Rawls 1979, 31).

Diesem Ineinander von ethischer und ökonomischer Vernunft entspricht die *Polarität* des (Ge-)Rechten und des Guten. Mit dem Ausdruck ‚Polarität‘ möchte ich andeuten, daß ich Rawls‘ Zuordnung des Rechten und des Guten jedoch als unnötige Hierarchisierung erachte¹⁰¹. Rawls behauptet durchgehend einen ‚Vorrang des Rechten vor dem Guten‘ (Rawls 1979, 50.434; 1992, 364)¹⁰²:

diesem Sinn. Die „Verbindung von gegenseitigem Desinteresse mit dem Schleier des Nichtwissens erfüllt weitgehend den gleichen Zweck wie die Voraussetzung des Altruismus. Denn sie zwingt jeden im Urzustand, das Wohl der anderen in betracht zu ziehen. In der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß werden also die Wirkungen des Altruismus durch mehrere gleichzeitig wirksame Bedingungen hervorgebracht“ (Rawls 1979, 173).

⁹⁸ Hengsbach meint ähnlich (falsch), es liege eine „willkürliche Setzung“ (Hengsbach 1991, 54) vor.

⁹⁹ So m.E. nicht ganz zutreffend Höffe: Rawls setze „einen Gerechtigkeits Sinn, also eine normative Grundeinstellung, voraus und leistet strenggenommen nichts mehr als deren Explikation“ (Höffe 1990, 160), die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien stelle „nichts anderes als die Explikation jener fundamentalen Restriktionen dar, die den Wählenden von vornherein, durch die Definition der Wahlsituation, auferlegt werden“ (ebd. 312f).

¹⁰⁰ Der ‚moralische Sinn‘ (!) entspricht dem Auge, die ‚Schärfung‘ bezieht sich auf das Gesichtsfeld. Ballestrem hat zutreffend bemerkt, daß Rawls‘ „Vertragstheorie ein Verfahren beschreibt, das unserem ‚moral point of view‘ die nötige Klarheit und Objektivität gibt, um die Kriterien zur Lösung von Gerechtigkeitsproblemen zu finden“ (Ballestrem 1977, 123).

¹⁰¹ Als Konzeptionen des ‚Guten‘ definiert Rawls materiale „Vorstellungen von der Bedeutung, dem Wert und dem Zweck menschlichen Lebens“ (Rawls 1992, 298). Von einer individuell gegebenen Konzeption des Guten aus zu handeln bedeutet nach Rawls ‚rational‘ zu sein (ebd. 176), denn das Rationale „bezieht sich auf den rationalen Vorteil jedes Beteiligten, auf dasjenige, was die Beteiligten als Individuen voranzubringen trachten“ (ebd. 170; vgl. 98). Das Verfolgen einer Konzeption des Guten ist daher rational im Sinn *ökonomischer* Rationalität.

¹⁰² Im Gegensatz hierzu werde im Utilitarismus „das Gute [...] unabhängig vom Rechten definiert, und dann wird das Rechte als das definiert, was das Gute maximiert“ (Rawls 1979, 42; mit Verweis auf Frankena 1963, 13).

„Der Begriff der Gerechtigkeit ist unabhängig von dem Guten und ihm gegenüber vorrangig in dem Sinne, daß seine Grundsätze die zulässigen Konzeptionen des Guten begrenzen“ (Rawls 1992, 290)¹⁰³.

In diesem Sinn werde das Gute (Rationale) durch das (Ge-)Rechte (Vernünftige) ‚umrahmt‘ (Rawls 1992, 213). Dieses *Bild* eines Rahmens, der mögliche Konzeptionen des Guten begrenzt, verleitet zur Vorstellung eines hierarchischen Vorrangs des (Ge-)Rechten¹⁰⁴. In Wahrheit jedoch wird hier *sachlich* nur gesagt, der Begriff des (Ge-)Rechten leiste einen *konstitutiven* Beitrag zum Entwurf einer moralisch und ökonomisch akzeptablen Gesellschaftsordnung¹⁰⁵. Daß Ethik und Ökonomik jeweils einen konstitutiven Aspekt einbringen, rechtfertigt jedoch m.E. nicht die Behauptung eines hierarchischen ‚Vorrangs‘¹⁰⁶.

Rawls' (auch) *moralische* Konzeptionalisierung der Gerechtigkeitstheorie verleiht zwei weiteren Aspekten Transparenz, die in diesem Zusammenhang Relevanz besitzen: (a) dem Unterschied zur Vertragstheorie Buchanans und (b) der sog. ‚Maximin‘-Regel.

(a) Buchanan hat eine modifizierende Interpretation des Differenzprinzips vorgelegt, die die moralischen Implikationen des Urzustands bei Rawls betrifft (Buchanan 1976): Es geht ihm darum, das Differenzprinzip nicht vom -moralisch vorbelasteten - ‚Urzustand‘ (*original position*) Rawls' her, sondern

¹⁰³ In diesem Sinn ‚unvernünftige‘ (fundamentalistische) Konzeptionen des Guten müssen jedoch abgelehnt werden: „Dies geschieht zum Beispiel immer dann, wenn jemand darauf besteht, bestimmte Fragen seien so grundlegend, daß die Sicherung ihrer richtigen Beantwortung politische Unruhen rechtfertige. Jemand könnte sagen, daß davon das religiöse Heil der Anhänger einer besonderen Religion oder sogar das religiöse Heil des ganzen Volkes abhängen. An diesem Punkt haben wir unter Umständen keine andere Wahl, als dies einfach zu verneinen und damit Dinge zu behaupten, von denen wir gehofft hatten, sie umgehen zu können“ (Rawls 1992, 315).

¹⁰⁴ Dasselbe Bild steht im Hintergrund, wenn gesagt wird, das Wirtschaftsleben dürfe sich nur *innerhalb* der Sittlichkeitsordnung entfalten (Mausbach/Ermecke 1961, 397).

¹⁰⁵ Dieser Beitrag einer Gerechtigkeitsethik wird im Utilitarismus geleugnet. Rawls mag sich auch aufgrund seines Interesses an einer Absetzung vom utilitaristischen Vorrang des Guten vor dem Rechten zu einer inversen Hierarchisierung verleiten lassen.

¹⁰⁶ Im Hintergrund steht hier mein Modell einer dia-logischen Wirtschaftsethik (Kap. 5.1).- Nicht unproblematisch ist m.E. auch die von Rawls betonte, ‚trade-offs‘ ausschließende ‚lexikalische Ordnung‘ der Gerechtigkeitsgrundsätze (Rawls 1979, 62.82.275; 1992, 244). Anders als etwa von Hayek (daher nur bedingt zutreffend Watrin 1979, 169) sagt Rawls: „Der Freiheit *als solcher* kommt kein Vorrang zu“ (Rawls 1992, 161*), wohl aber behauptet der ‚lexikalische Vorrang der Freiheit‘, „daß die Menschen im Urzustand keine geringere Freiheit um größerer wirtschaftlicher Vorteile willen hinnehmen, wenn sie wissen, daß ihre Grundfreiheiten wirksam werden können“ (Rawls 1979, 587). Das ‚wenn‘ ist entscheidend. Es ist selbstverständlich richtig, daß das Ziel nicht eine freiheitslose „komfortable Stallfütterung“ (Röpke 1979, 267) sein kann, doch muß auch Rawls selbst zugestehen, daß der genannte Vorrang nur dann gelte, „wenn einmal die erforderlichen gesellschaftlichen Verhältnisse und das Niveau der Bedürfnisbefriedigung und materiellen Sicherung erreicht sind, wie es in einer wohlgeordneten Gesellschaft unter günstigen Bedingungen der Fall ist“ (Rawls 1979, 589*). *Dann* ist es freilich richtig, daß die Freiheitsinteressen stärker werden: „ihr Vorrang wird erkennbar“ (ebd. 589).

vom ‚Gleichgewichtszustand‘ (*equilibrium position*) im Sinn der Hobbesschen Anarchie her zu plausibilisieren (ebd. 6). Als Beispielsituation wählt er Robinson und Freitag auf der Insel. Ungleichheiten werden zugelassen (ebd. 7). Angesichts dieser (ungleichen) ‚natürlichen Verteilung‘

„sollten sowohl Crusoe als auch Freitag die Vorteile der Kooperation, des gemeinsamen Handelns, der vertraglichen Übereinkunft, erkennen“ (ebd. 7f**).

Buchanans Argument läuft darauf hinaus, daß ein solcher Vertrag

„jeder Partei ein höheres Nettoeinkommen als das erreichbare Einkommen in der Anarchie“ (ebd. 8**)

einbrächte. Buchanan unterscheidet sein - Hobbessches - Differenzprinzip dabei sowohl von einer utilitaristischen Kriteriologie als auch von Rawls' moralisch konturiertem Differenzprinzip und gibt dazu eine erhellende Matrix an die Hand (Abb. 17).

Arrangement	'Technik'	Gesamtproduktion	Anteile von Crusoe : Freitag
I. Hobbessche Anarchie	unabhängige Produktion	3	1 : 2
II. Gleiche Anteile	gemeinsame Produktion	12	6 : 6
III. Ungleiche Anteile (Rawls)	gemeinsame Produktion	18	11 : 7
IV. Ungleiche Anteile (Utilitarismus)	gemeinsame Produktion	21	16 : 5

Abb. 17: Buchanans Auszahlungsmatrix zum Differenzprinzip (Buchanan 1976, 11)

(α) Für die utilitaristische Lösung (IV) ist entscheidend, daß das „Gesamtprodukt oder -einkommen maximiert ist“ (ebd. 11**), Buchanan dagegen hebt darauf ab, daß sich durch den vertraglichen Beschluß für *beide* Parteien Nettoeinkommenssteigerungen ergeben müßten und nur dadurch der Gesellschaftsvertrag Stabilität gewänne.

(β) Hinsichtlich des Rawlsschen Differenzprinzips betont Buchanan zunächst, daß Rawls keine philosophisch-ideologische Grundlage für eine egalitäre Einkommensverteilung bereitstelle (ebd. 21), aber er möchte die moralischen Implikationen bei Rawls nicht zur Voraussetzung der Vertragstheorie machen. D.h.: Er akzeptiert eine real ungleiche Ausgangslage (Hobbessche

Anarchie) und plausibilisiert das Zustandekommen eines Gesellschaftsvertrags dadurch, daß beide Parteien durch ihn ein höheres Nettoeinkommen erzielen können.

Die Problematik des Vorschlags von Buchanan liegt m.E. jedoch darin, daß Robinson für den Fall, daß nicht Freitag, sondern er in der Hobbesschen Anarchie über größere Macht und höheres Einkommen verfügt, einem solchen Differenzprinzip nur insoweit zustimmen würde, als effizienzmindernde Verteilungskämpfe befürchtet werden müssen. Wenn aber die Machtungleichheiten der Hobbesschen Anarchie kraß ausfallen, wird Freitag unter Zwang einem utilitaristischen Differenzprinzip zustimmen müssen (Stichwort: ‚Skla-vereivertrag‘). Dies bedeutet, daß das Rawlssche Differenzprinzip in Buchananscher Konturierung nur dann zustande käme, wenn kontraproduktive Verteilungskämpfe befürchtet werden müssen. Andernfalls ergibt sich eine für Freitag extrem ungünstige Verteilungslage. Nehmen wir z.B. wieder an, daß Robinson und Freitag den dazugekommenen Donnerstag als Staat einsetzen, dann ergäbe sich bei ungleicher Machtverteilung im Naturzustand eine spezifische Auszahlungsmatrix (Abb. 18).

Arrangement	Anteil Robinson	Anteil Freitag	Anteil Donnerstag (Staat)	Gesamtproduktion	
				Gesamt	Durchschnitt (R und F)
I. Hobbessche Anarchie	6 (1)	1 (6)	-	7	3,5
II. Distribution gleich (Sozialismus)	3 (3)	3 (5)	2 (-)	8	3
III. Distribution ungleich (Buchanan)	12 (2)	2 (15)	3 (-)	17	7
IV. Distribution ungleich (Rawls)	4 (3)	8 (12)	3 (-)	15	6

Abb. 18: Mögliche Verteilungslagen für den Fall krasser Machtdivergenzen im Naturzustand

(I.): Robinson und Freitag befinden sich in einer Hobbesschen Anarchie (Modus Machtdivergenzen). Robinson besitzt ein Gewehr und verfügt daher über ein (vergleichsweise) enormes Machtpotential, Freitag hat wenig entgegensetzen. Robinson erobert daher eine große Menge Nüsse, während Freitag ausgesprochen suboptimal verdient.

(II.): Zum Sozialismus vgl. die obigen Ausführungen bezüglich der Koppelung von Allokation und Distribution.

(III.): Buchanan lehnt die utilitaristische Variante nur deswegen ab, weil er folgender Auffassung ist: „Rationale Wähler im Urzustand [...] werden die Wahl solcher Institutionen vermeiden [...] aufgrund ihrer gemeinsamen Vorhersage, daß diese Institutionen nicht lebensfähig

sein werden“ (Buchanan 1976, 11f**). Dies ist m.E. jedoch nur dann der Fall, wenn der Schwächere (Freitag) über Potentiale verfügt, das System wieder in den Urzustand zurückzusetzen. Das ist bei extremen Machtungleichheiten aber eben die Frage. Mag sein, daß es für Robinson auf die Dauer zu kostspielig wird, den Ungerechtigkeitszustand aufrechtzuerhalten (besonders wenn die Gesellschaft aus vielen Personen besteht), aber das dauert m.E. zu lang und es ist zu fragen, wieso man nicht gleich auf Gerechtigkeit setzen will. Also: Für einen Anarchiefall 1 (Modus: Machtgleichheit) wird vermutlich ein halbwegs gerechter Gesellschaftsvertrag abgeschlossen werden, für den Anarchiefall 2 (I.) jedoch fällt Buchanans Lösung auf die utilitaristische Lösung zurück: Robinson und Freitag schließen einen Sklavenvertrag, Donnerstag wird als Staat eingesetzt. Freitag geht den Vertrag ein, weil er so am Leben bleibt, Robinson geht ihn ein, weil er Freitag für sich hart arbeiten läßt, selbst nur in Ruhe ernten kann (nicht zu viel), trotzdem aber ein hohes Einkommen hat. Freitag wird - wobei sich seine Produktivität durch die Steigeisen von Robinson steigert - zu härtester Arbeit gezwungen, arbeitet also mehr als er freiwillig arbeiten würde.

(IV.): In der Rawlsschen Variante des Differenzprinzips beschließen Robinson und Freitag Abrüstung, weil Aufrüstung (Verteilungskämpfe) kontraproduktiv ist. Der Sozialismus wird aufgrund der Koppelung von Allokation und Distribution, der Utilitarismus aufgrund der Maximin-Regel abgelehnt. Nur der (moralische) ‚Schleier des Nichtwissens‘ verhindert die Möglichkeit, daß der Stärkere das Arrangement krasser Ungleichverteilung vorzieht.

Für den Fall krasser Machtdivergenzen ist also ein auch für Freitag einträgliches Arrangement *nicht ohne moralische Prämissen*, wie sie in der Gerechtigkeitstheorie Rawls' vorausgesetzt werden, rekonstruierbar¹⁰⁷.

(b) In der Kritik an den Gerechtigkeitsgrundsätzen wird hervorgehoben, die Entscheidung für das Differenzprinzip sei nur unter der Voraussetzung einer extremen Risikoscheu der Subjekte des Urzustands plausibel¹⁰⁸. Im Hintergrund steht die sog. ‚Maximin-Regel‘¹⁰⁹:

„Die Maximin-Regel ordnet die Alternativen nach ihren schlechtesten möglichen Ergebnissen: man soll diejenige wählen, deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist als das jeder anderen“ (Rawls 1979, 178)¹¹⁰.

¹⁰⁷ Allerdings scheint Buchanan dem Rawlsschen Differenzprinzip im Lauf der Zeit immer mehr abgewinnen zu können. Hatte er sich 1975 noch grundsätzlich gegen den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz gewandt (Buchanan 1984, 248-250), so akzeptierte er 1976 das Differenzprinzip zumindest in einer Hobbesschen Rekonstruktion (Buchanan 1976), während er 1985 erstmals das Argument akzeptiert, daß eine Zustimmung zu Verfassungsregelungen nur dann vermutet werden kann, wenn ein gewisses Versorgungsniveau garantiert wird (Brennan/Buchanan 1985, 30).

¹⁰⁸ So etwa Ballestrem: „Rawls meint zwar, aus der Unwissenheit der Vertragspartner die Notwendigkeit der auf Sicherheit bedachten Maximin-Strategie und damit das Differenzprinzip ableiten zu können. Aber es erscheint als ebenso plausibel, daß im hypothetischen Urzustand bei allem, was über ein garantiertes Minimum hinausgeht, risikofreudiger entschieden würde“ (Ballestrem 1977, 126; ähnlich bereits Hare 1975).

¹⁰⁹ Oftmals wird das Differenzprinzip mit diesem Begriff bezeichnet, obgleich sich Rawls selbst davon abgesetzt hat (Rawls 1979, 104). Dennoch sei „es heuristisch nützlich, sich die beiden Grundsätze als die Maximin-Lösung des Problems der sozialen Gerechtigkeit vorzustellen“ (Rawls 1979, 177).

¹¹⁰ „Der Ausdruck ‚Maximin‘ bedeutet ‚maximum minimorum‘, also Maximum der Minima“ (Rawls 1979, 178, A. 18).

Die folgende Auszahlungsmatrix kann diese vielkritisierte Entscheidungsregel illustrieren:

Entscheidungen	Umstände		
	U 1	U 2	U 3
E 1	- 9	6	10
E 2	- 11	5	12
E 3	3	4	6

Abb. 19: Maximin-Regel (Rawls 1979, 178)

Eine radikal risikoscheue Strategie nach dem Maximinprinzip würde, so wird in der Kritik hervorgehoben, zu problematischen Ergebnissen führen:

„Seit langem wurde jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß die Maximin-Theorie Konsequenzen mit sich bringt, die nur schwer annehmbar sind. Sie schließt ein, daß jeder Vorteil für die am schlechtesten gestellten Mitglieder der Gesellschaft, wie klein er auch sein mag, jeden Verlust eines besser Gestellten aufwiegt, vorausgesetzt, der zweite fällt nicht unter das Niveau des ersten. So kann es ohne Frage medizinische Verfahren geben, welche Menschen gerade noch, aber mit wenig Befriedigung am Leben erhalten und doch so teuer sind, daß sie die übrige Bevölkerung in Armut versinken lassen. Anscheinend würde ein Maximin-Prinzip die Anwendung solcher Verfahren zur Folge haben“ (Arrow 1977, 208)¹¹¹.

Das Argument als solches trifft, aber es trifft nicht die Gerechtigkeitstheorie Rawls'. Denn Rawls sagt zwar, das Maximinprinzip sei ‚heuristisch nützlich‘ (Rawls 1979, 177), er selbst habe aber diesen Namen sorgfältig vermieden (ebd. 104). Die Personen des Urzustands würden ein derartig radikalisiertes Maximinverfahren nicht wählen. Die *moderater* Risikoscheu, die Rawls im Sinn einer heuristischen Nützlichkeit der Maximinregel akzeptiert, ist m.E. einfach eine Konsequenz des *moralisch* motivierten ‚Schleiers des Nichtwissens‘¹¹².

¹¹¹ Ganz ähnliche Kritik übt Birnbacher an einem ‚negativen Utilitarismus‘, für den in die Beurteilung einer Handlung nur diejenigen Nutzenänderungen eingehen, die das Unglück oder Leiden mindern oder vergrößern: „Gegebenenfalls müßten alle gesellschaftlichen Ressourcen (etwa die gesamten Aufwendungen für kulturelle Zwecke) der wie immer geringfügigen Besserstellung der Schlechtestgestellten, etwa der Schwerkranken, geopfert werden - bei der zu erwartenden weiteren Expansion der Medizintechnik keine ganz unrealistische Vision“ (Birnbacher 1992, 72).

¹¹² „Wesentlich ist, daß die gewählten Grundsätze nicht von der Risikofreudigkeit abhängen dürfen. Daher schließt der Schleier des Nichtwissens auch die Kenntnis dieser Einstellungen aus: Die Beteiligten wissen nicht, ob sie eine besondere Abneigung gegen das Eingehen

(4) Rawls bestimmt die Gerechtigkeit als ‚Teil eines Gesellschaftsideals‘ (Rawls 1979, 26), als Teil des Ideals einer vollkommen gerechten, wohlgeordneten Gesellschaft (ebd. 25). Natürlich weiß auch Rawls, daß es real keine paradisiischen Ideale gibt:

„Unsere Gesellschaft ist nicht wohlgeordnet“ (Rawls 1992, 153; vgl. 1979, 226).

Rawls' Hauptanliegen ist die Entwicklung der idealen Theorie, d.h. die Entwicklung des Begriffs einer vollkommen gerechten Grundstruktur der Gesellschaft (Rawls 1979, 277). Die genannten Gerechtigkeitsgrundsätze gehören also zur Idealtheorie (ebd. 387)¹¹³. Die kritische Funktion der idealen Theorie besteht darin, heuristisch die Vorstellung einer gerechten Gesellschaft zu konstituieren, die so weit wie möglich verwirklicht werden sollte (ebd. 278). In diesem Sinne sei

„die Idealtheorie, die eine vollkommen gerechte Grundstruktur definiert, eine notwendige Ergänzung der Nicht-Idealtheorie, weil ohne sie der Wunsch nach Veränderung ohne Ziel bliebe“ (Rawls 1992, 75).

Theologisch (re-)formuliert, fungiert die Idealtheorie als ‚eschatologischer Vorbehalt‘ in der Konturierung einer kritischen Heuristik. Rawls stellt hier - ganz in diesem Sinn - *sachlich* letztlich den Standpunkt einer m.E. ‚religiösen‘ Aisthetik vor: Unsere Situation unter dem ‚Blickwinkel des Urzustands‘ (Rawls 1979, 247*) sehen, heiße „sie sub specie aeternitatis sehen“ (ebd. 637f). Diese (anonym) ‚religiöse‘ Wahrnehmungsform grenzt Rawls dabei jedoch explizit von jedem dualistischen (hinterweltlerischen) Mißverständnis ab:

„Der Blickwinkel der Ewigkeit ist nicht der eines bestimmten Ortes außerhalb der Welt, auch nicht der eines transzendenten Wesens; vielmehr ist er eine

von Risiken haben oder nicht“ (Rawls 1979, 196f). Daher sicherten die Parteien „nicht nur ihre Grundfreiheiten, sondern sie sichern sich gegen die schlimmsten Möglichkeiten ab“ (ebd. 202).

¹¹³ Der Urzustand stellt zwar ein fiktives Arrangement dar, doch bedeutet dies nicht, daß er für reale Situationen nicht taugte. Bei längerfristig relevanten Entscheidungen befinden sich die Beteiligten auch in der Realität quasi hinter einem gewissen ‚Schleier des Nichtwissens‘. „Ein Beispiel dafür ist die Festlegung von Entschädigungszahlungen für körperliche Schäden, die ein Individuum einem anderen (z.B. bei einem Verkehrsunfall) zugefügt hat. Solange beide nicht wissen, wer der Schädiger und wer der Geschädigte sein wird, können sie sich vermutlich über die Höhe der Entschädigung bzw. über die Regeln (Grundsätze), nach denen diese festgelegt werden soll, einigen. Ist der Schaden einmal eingetreten, d.h. steht fest, wer der Schädiger und wer der Geschädigte ist, ist eine solche Einigung kaum mehr möglich. Welche Summe auch immer genannt wird, der Schädiger wird sie als zu hoch und der Geschädigte als zu gering empfinden. Daher macht es Sinn, daß die Höhe der Entschädigung dann von einem Richter (einer unabhängigen Instanz) anhand vorher festgelegter Regeln bestimmt wird“ (Kirchgässner 1991, 187f, A.22).

bestimmte Form des Denkens und Empfindens, die sich vernunftgeleitete Menschen in der Welt zu eigen machen können“ (Rawls 1979, 637f)¹¹⁴.

Rawls verteidigt hier den Standpunkt eines *vernünftigen*, d.h. für Rawls eines von hinterweltlicher Metaphysik befreiten, „*Glaubens*“ (Rawls 1992, 332*), und insofern

„einen archimedischen Punkt zur Beurteilung eines Gesellschaftssystem *ohne* Berufung auf apriorische Gesichtspunkte“ (Rawls 1979, 294*; vgl. 293.296).

Die Ablehnung ‚apriorischer Gesichtspunkte‘ beschreibt Rawls‘ postmetaphysischen Standpunkt¹¹⁵. Einen solchen externen Maßstab einer platonischen Metaphysik lehnt eine (post-)moderne Theologie ebenfalls ab: ‚Gott‘ bezeichnet keinen externen, sondern einen *existenzialen* Maßstab. Die christliche Theologie vertritt keine alles material normierende, also umfassende (Moral-)Lehre, denn:

„Buddha gab seine Lehre, um die Welt zu erleuchten; Christus gab sein Leben“ (Whitehead 1985, 45).

ChristInnen bieten keine ‚Lösungen‘; sie bieten vielmehr ihre gesamte Existenz auf, der Würde *aller* Menschen gerecht zu werden. *Diese* (christliche) ‚Metaphysik‘ entspricht m.E. den konstitutiv moralischen Prämissen der Gerechtigkeitstheorie von Rawls.

Der von Rawls elementar eingeführte moralische Rahmen jeder Gerechtigkeits- oder Demokratietheorie ist m.E. unverzichtbar. Darauf wird zurückzukommen sein.

¹¹⁴ Innerhalb der modernen Philosophie hat etwa auch Ludwig Wittgenstein die Formulierung ‚sub specie aeternitatis‘ verwendet, um einen Blickwinkel, der nicht dem Faktizistischen verhaftet bleibt, zu bezeichnen (Wittgenstein 1989, n. 6.45).

¹¹⁵ „Man braucht zur Begründung ihrer Grundsätze keine theologischen oder metaphysischen Lehren heranzuziehen, auch kein Jenseits, in dem die von den beiden Grundsätzen im Diesseits zugelassenen Ungleichheiten ausgeglichen würden. Eine Gerechtigkeitstheorie muß aufgrund der uns bekannten Bedingungen des menschlichen Lebens gerechtfertigt sein, oder sie ist es überhaupt nicht“ (Rawls 1979, 494). Um seine Gerechtigkeitstheorie von einer hinterweltlichen Metaphysik abzusetzen, bezeichnet Rawls seinen Ansatz als ‚*konstruktivistisch*‘: „Es ist nicht so, daß sie [Anm.: die Parteien im Urzustand] aufgrund ihrer unparteiischen Ausgangslage einen klaren und unverstellten Blick auf eine vorgängige und unabhängige moralische Ordnung haben. Vielmehr *gibt es* (für den Konstruktivist) keine solche Ordnung“ (Rawls 1992, 152*; vgl. 85.146.264.283). Rawls hat recht, was die materialen Vorstellungen des Guten anbelangt; die moralischen Rahmenbedingungen des Urstands dagegen besitzen auch bei Rawls einen primordialen, nicht konstruierten Charakter. Vorstellungen des ‚Guten‘ sind inso-

5.2.2.3 Karl Homanns Demokratiekonzept

Karl Homann hat nun ein interessantes Demokratiekonzept aus vertragstheoretischer Sicht vorgeschlagen, das die Überlegungen Buchanans mit denen von Rawls integriert (vor allem Homann 1988; 1989; 1990a; 1992b). Er legt seiner Theorie den Wortsinn von ‚*δημοκρατία*‘ zugrunde:

„Demokratie heißt Herrschaft des Volkes“ (Homann 1988, 41)¹¹⁶.

Vertragstheoretisch gewendet bedeutet dies, daß alle Betroffenen einem die Regeln des Sozialen grundsätzlich ordnenden Gesellschaftsvertrag zustimmen müssen:

„Diejenige Regelung des Zusammenlebens der Menschen, die ihre Legitimation allein durch die Zustimmung der betroffenen Individuen findet, bezeichnet man als Demokratie“ (ebd. 62).

Nach der Vertragstheorie kommt ein Gesellschaftsvertrag ohnehin nur zustande, wenn ausnahmslos alle Betroffenen zustimmen (ebd. 167). Der Konsens aller Beteiligten sei die normative Basis des Demokratischen¹¹⁷. Die vertragstheoretische Interpretation der Demokratie fundiert sich damit durch ein Konsenskonzept (ebd. 163)¹¹⁸. Es handelt sich um eine ‚Konsensstheorie der

fern nicht vom ‚Gerechten‘ zu trennen, sondern in diesem inkarniert. Dies gilt auch für die entsprechende Dualisierung in der Diskursethik Habermas‘.

¹¹⁶ Der Begriff der Herrschaft verliert so seinen hierarchischen Sinn. „Die Menschen sind sich nicht *über-* oder *untergeordnet*, sondern sie sind sich *zugeordnet*“ (Friedrich 1959, 15).

¹¹⁷ Es ergibt sich logisch, daß die Demokratie nicht nur den Charakter einer Staats-, sondern einer Gesellschafts- oder Lebensform besitzt. Homann faßt Demokratie „als das universale Prinzip des menschlichen Zusammenlebens“ (ebd. 175; vgl. 193). Versuche, die Demokratie auf den (engeren) ‚politischen‘ Bereich im Sinn einer ‚Staatsform‘ zu reduzieren (etwa Koslowski 1982), können nicht überzeugen. Die Trennung von staatlicher und gesellschaftlicher Funktion ist eine Brutstätte antidemokratischer Potentiale.

¹¹⁸ Homann unterscheidet hier zwischen ‚primärem‘ und ‚sekundärem Konsens‘: „Der *primäre Konsens* beruht auf identischen Präferenzen. Der *sekundäre Konsens* geht von unterschiedlichen, z.T. konfligierenden Interessen aus“ (Homann 1988, 141). Als demokratischer Konsens genügt ein Konsens zweiter Stufe: „Die Zustimmung aller Beteiligten ist [...] unabdingbar, aber das bedeutet nicht, daß alle die gleichen Präferenzen oder Interessen haben müssen: Allseitige Zustimmung in der Weise des [...] sekundären Konsenses ist ausreichend“ (ebd. 160). Homanns Konsensmodell hebt sich vom Konzept einer identitären Demokratie grundlegend ab. Es ist dagegen Zeichen einer mangelnden Konzeptionalisierung des Demokratischen, wenn Wilhelm Weber behauptet, der ‚Wesenskern‘ des ‚demokratischen Prinzips‘ sei die „Gruppenhomogenität“ (Weber 1978, 241), weswegen die „Demokratie nur unter einem beträchtlichen Mindestmaß an Gleichheit bzw. Homogenität der Gruppenmitglieder funktionieren“ (ebd. 240) und „das übergreifende gesellschaftspolitische Prinzip [...] nicht das demokratische Prinzip [...], sondern nur das *Subsidiaritätsprinzip*“ (ebd. 233) sein könne. Weil Weber nur eine identitäre Demokratie kennt, kommt er zum zusammenfassenden Urteil: „Der ‚geistige Fusel‘, das ‚Opium‘ des 20. Jahrhunderts heißt ‚Fundamentaldemokratisierung‘“ (ebd. 233).

Herrschaft' (*Eschenburg* 1977, 10.16-20), die Demokratie nur als ‚Herrschaft des Volkes‘ bzw. als ‚Herrschaft (unter Zustimmung) aller‘ (*Homann* 1988, 156) konzipieren kann und mit der geläufigen Auffassung, die Demokratie bestehe in einer Mehrheitsherrschaft, schlichtweg inkompatibel ist (ebd. 163). Homanns grundsätzlicher Demokratieansatz grenzt sich daher sowohl gegen eine durch Menschenrechte domestizierte Demokratie im Sinn einer ‚Herrschaft der Mehrheit‘ als auch gegen einen Demokratiebegriff im Sinn einer Herrschaft eines vorgängigen materialen Maßstabs ab:

(1) Zum einen sind in Homanns Ansatz die

„Menschen- oder Grundrechte nicht länger als Prinzipien zur Domestizierung der Demokratie begriffen [...]. Menschen- bzw. Grundrechte stellen [...] ein schlechthin konstitutives Element von Demokratie dar, ja, sie verkörpern das, was Demokratie ist, in ausgezeichneter Weise“ (ebd. 175f).

(2) Zum anderen unterscheidet sich Homanns Demokratiebegriff von allen traditionellen, insbesondere (substanz-)metaphysischen Systemen, die eine vorgängige und entelechial aufgegebene Ordnung der Gesellschaft, d.h. einen externen Maßstab, postulieren.

„Stimmen alle - aktuellen und potentiellen - Mitglieder der Gesellschaft, die über ein individuelles Vetorecht verfügen, einer bestimmten Gesellschaftsordnung einschließlich der Verteilung einstimmig zu, dann gibt es kein Argument mehr, diese Ordnung als ungerecht zu qualifizieren; dafür bräuchte man nämlich wieder einen externen Maßstab“ (*Homann* 1989, 119).

Wenn also ein *echter* Konsens aller Betroffenen zustandegekommen sei, garantiere die Einstimmigkeit des Entscheidungsverfahrens eo ipso auch die Gerechtigkeit aller Ergebnisse (*Homann* 1988, 191). Externe Maßstäbe werden abgelehnt. Der (sekundäre) Konsens aller Beteiligten ist also die Grundnorm der Demokratie.

Nun stellt die Realität aber das Problem, daß das Leben kurz ist und (unter Knappheitsbedingungen) entschieden werden muß. Diese Realbedingungen führt Homann unter der ökonomischen Kategorie der ‚Kosten‘ (‚opportunity costs‘) ein¹¹⁹. Angewandt auf die Demokratie bedeutet der Kostenansatz nun:

¹¹⁹ Systematisch gesehen haben ‚Kosten‘ in diesem Sinn nichts mit Geld nichts, aber auch gar nichts zu tun“ (*Homann* 1988, 52). Unter Knappheitsbedingungen müssen Entscheidungen zwischen Alternativen getroffen werden (ebd. 53). Wenn ein Individuum nun über mindestens zwei exklusive Handlungsalternativen verfügt, dann entstehen zwangsläufig ‚Kosten‘, weil „die Entscheidung für die eine Alternative den Verzicht auf die Realisierung der anderen Alternative impliziert“ (*Homann* 1988, 53f). Karl Rahner hat diese Tatsache griffig ausgedrückt: „Kein Mensch kann allen Hasen nachlaufen. [...] Der Einzelmensch ist kümmerlich: er muß neunundneunzig Hasen laufen lassen, um einen zu erjagen“ (*Rahner* 1986, 41f). D.h.: Die Entscheidung für die eine Alternative geht - so auch eine geläufige Redewendung - auf Ko-

„Die fundamentale Institution, diese Kosten im sozialen Zusammenleben zu senken, ist die Demokratie“ (*Homann* 1988, 132; vgl. 160).

Der Nutzenentgang für die Betroffenen solle um eines gelingenden Lebens willen möglichst klein gehalten werden. Es seien dabei zwei Kostentypen zu unterscheiden.

(1) Zum einen gebe es die ‚Kosten der Diskriminierung‘¹²⁰. Diese seien in einer Demokratie, die allen Betroffenen ein Vetorecht zugestehe, relativ gering - ganz im Gegensatz zu einer Diktatur.

(2) Als Kosten seien nun aber nicht nur die externen Kosten der Diskriminierung (*Homann* 1988, 63.169f) zu beachten, sondern auch die ‚Kosten der Einstimmigkeit‘¹²¹. Das normative Prinzip, der direkte Konsens aller, könne aufgrund dieser Kostendimension nicht einfachhin zum generellen Organisationsprinzip der Demokratie gemacht werden¹²². Daher muß das vertragstheoretische Demokratiekonzept zwischen *normativem Prinzip* einerseits und *realer Organisation* der Demokratie andererseits unterscheiden¹²³. Es ergebe sich,

„daß unter den Knappheitsbedingungen der Realität die - durchaus in Geltung bleibende - Konsensnorm nicht zum generellen Organisationsprinzip der Demokratie werden kann bzw. soll“ (ebd. 186)¹²⁴.

sten der zweiten. (Opportunitäts-)Kosten sind systematisch also „der Nutzenentgang der ‚zweitbesten‘ oder der ‚nächstbesten‘ Alternative“ (*Homann* 1988, 54).

¹²⁰ Diese Kosten haben den Charakter potentieller externer Kosten (*Buchanan/Tullock* 1962, 63ff).

¹²¹ Solche Einstimmigkeitskosten können (a) Entscheidungskosten (*Buchanan/Tullock* 1962, 45) bzw. Konsensfindungskosten (*Kirsch* 1983, 48f), (b) Nichtentscheidungskosten und (c) Kosten schlechter Entscheidungen (zu den beiden letztgenannten Kostenarten *Homann* 1980, 228.268) sein. *Buchanan/Tullock* bezeichnen externe Kosten plus Entscheidungskosten als ‚Interdependenzkosten‘ (*Buchanan/Tullock* 1962, 63ff). Vgl. zusammenfassend *Kirsch* 1983, 48-52; *Homann* 1988, 170-173. Insgesamt hätten die Kosten zum Ergebnis, daß es keine gesellschaftliche Entwicklung geben könnte (*Homann* 1992b, 163).

¹²² Dies hat sachlich bereits David Hume als Kritik an einer *nur* basishaft ansetzenden Vertragstheorie betont: „Meine Intention hier ist nicht, den Konsens der Leute, dort, wo er stattfindet, als eine gerechte Fundierung der Regierung auszuschließen. Er ist sicherlich die beste und ehrwürdigste (*most sacred*) von allen. Ich behaupte (*pretend*) nur, daß er sehr selten in irgendeinem Ausmaß stattgefunden hat, und niemals in seinem vollen Ausmaß“ (*Hume* 1907, 450**).

¹²³ Nach *Buchanan* ist an sich die „Einstimmigkeitsregel [...] die ideale Richtschnur zur Entscheidungsfindung. Nur die außerordentlichen Kosten, welche die Herbeiführung eines Konsenses verursacht, rechtfertigen Abweichungen von dieser Regel“ (*Buchanan* 1984, 138).

¹²⁴ „Aus der *Verpflichtung, allen Bürgern zu dienen*, kommt eine Demokratie nicht heraus, so wenig der Konsens unter Knappheitsbedingungen auch als generelles Organisationsprinzip fungieren kann“ (*Homann* 1988, 177). Dabei denke die Vertragstheorie „den Übergang vom normativen Prinzip zu den Organisationsprinzipien der Realität so, daß die Entscheidung über den Organisationsrahmen, über die Verfassung also, einstimmig erfolgt und daß die einstimmig beschlossene Verfassung Bestimmungen enthält, die es dann erlauben, im Rahmen dieser Verfassung sog. postkonstitutionelle Entscheidungen unterhalb der Einstimmigkeit zu treffen und ihnen gleichwohl Verbindlichkeit für alle Kollektivmitglieder zuzuschreiben. Die

Wird nun aber aufgrund der enormen Einstimmigkeitskosten die Norm der Demokratie („Konsens“) nicht zum Organisationsprinzip erhoben, ergibt sich die massive Gefahr von Diskriminierungskosten. An dieser Stelle gewinnt für Homann die Gerechtigkeitstheorie von Rawls reale Bedeutung:

„Die normative Gerechtigkeitstheorie wird begriffen als kostengünstige Simulation des Konsenses“ (Homann 1988, 196; vgl. 282).

Konkret kristallisierten sich diese Gerechtigkeitsforderungen in den ‚Institutionen‘ einer Gesellschaft, sind doch nach Rawls der erste Gegenstand der sozialen Gerechtigkeit die Regeln, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen (Rawls 1979, 23). Die Institutionen legitimierten sich also als Konsenssimulationsinstrumente, als Schutzsystem gegen mögliche Diskriminierungen (Homann 1988, 173.176), deren gerechte Gestaltung stets konsensbedürftig bleibe. Homann stimmt daher zum einen mit Buchanan überein, daß der Konsens aller Betroffenen eo ipso auch die Gerechtigkeit aller Resultate garantiere (ebd. 187.191), behauptet aber zum anderen - und hier wendet er sich gegen Buchanans (und Nozicks) Kritik an Rawls (Buchanan 1984, 248-250; Nozick o.J.) - insofern ‚zweigleisig‘ argumentiert werden müsse, als

„der Konsens als die ‚regulative Idee‘ unter den Knappheitsbedingungen der Realität - im Interesse aller Individuen - nicht zum generellen gesellschaftlichen Organisationsprinzip werden sollte“ (Homann 1988, 193),

daher demokratische ‚Institutionen‘ eingerichtet werden müssten, für deren relativ optimale Strukturierung man aber nun

„eine Gerechtigkeitstheorie benötigt, die die Institutionen ergänzt und kontrolliert“ (ebd. 202)¹²⁵.

Somit brauchen wir nach Homann unter Realitätsbedingungen (Kostenstruktur; faktische Ungleichheit) eine normative, material gefüllte Gerechtigkeits-

konstitutionelle Entscheidung über die Verfassung erfolgt einstimmig, die postkonstitutionellen Entscheidungen gemäß der Verfassung erfolgen unterhalb der Einstimmigkeit; die ersteren haben eine direkt-einstimmige, die letzteren eine indirekt-einstimmige Legitimation“ (ebd. 171f).

¹²⁵ Buchanans Kritik an Rawls beruht nach Homann „auf einer Äquivokation: Buchanan bezeichnet mit ‚process‘ bzw. ‚procedure‘ Verfahren völlig verschiedener normativer Qualität. Einmal meint er die konstitutionelle Entscheidung, die als einstimmig getroffen unterstellt wird, und dann ist die Auffassung richtig, daß das (dieses!) Verfahren eo ipso gerechte Ergebnisse zeitigt. Das andere Mal meint er damit die empirisch vorfindlichen Entscheidungsverfahren parlamentarischer Demokratien, und dann ist diese Auffassung falsch: Wenn auch nur eine einzige Stimme fehlt, entsteht ein Legitimationsdefizit, weil Diskriminierung möglich wird“ (ebd. 191f).

theorie im Sinn einer kostengünstigen Simulation des basal normativen, formalen Konsenses gleichwürdiger Subjekte.

Homann bringt sein Demokratiekonzept insgesamt nun auf die folgende syllogistische Formel:

„Die erste Prämisse formuliert [...] das normative Prinzip: der Konsens. Die zweite Prämisse formuliert die Randbedingung, unter der die Norm zu realisieren ist: die Knappheit [...]. Als Schluß aus der Norm Konsens und der Randbedingung Knappheit ergeben sich die Organisationsformen in der Demokratie“ (ebd. 168f).

Folgendes Schaubild ergibt sich:

1. Norm:	Konsens
2. Randbedingung:	Knappheit
<hr/>	
3. Schluß:	Institutionen in der Demokratie

Abb. 20: Karl Homanns Demokratiekonzept (Homann 1989, 119)

Die effizienteste Lösung bestehe dann in derjenigen Demokratieform, welche real die insgesamt niedrigsten Kosten (Diskriminierungskosten; Einstimmigkeitskosten) verursacht. Demokratie als Herrschaft (im Namen) aller sei daher

„erst dann realisiert, wenn die Gesamtkosten, also die erwarteten Kosten einer unterbliebenen Entwicklung und die erwarteten Kosten des Überstimmigwerdens zusammen, niedriger sind als bei alternativen kollektiven oder individuellen Handlungsprogrammen“ (Homann 1988, 173).

Real wird sich als effizientestes Kostensenkungsprogramm stets ein ‚Mischsystem‘ aus ‚plebiszitärer‘ und ‚repräsentativer‘ Demokratie ergeben. Dabei müsse man sich aber stets vor Augen halten, daß dem realen Institutionensystem der Demokratie unvermeidlich ein ständiges ‚gewisses Legitimationsdefizit‘ (Eschenburg 1980, 38) inhäriere, da es immer nur den Charakter eines unvollkommenen Ersatzes für den normativen Konsens aller Beteiligten habe, wobei dieser den Konsens simulierende Ersatz niemals die normative Qualität der normativen, theoretisch rekonstruierten Einstimmigkeit haben könne (Homann 1988, 192.194f; Eschenburg 1977, 156-193).

Ich bin der Auffassung, daß Homann damit ein weiterführendes Demokratiekonzept vorgelegt hat, das aber an einem entscheidenden Punkt krankt, den Homann selbst anspricht: Eine rein ökonomisch argumentierende

Vertragstheorie könne ihr oberstes normatives Prinzip, also den Konsens aller, letztlich nicht begründen (Homann 1990b, 107; ähnlich in: Baadte/Rauscher 1991, 171), da sie ohne konstituierenden Rückgriff auf moralische Rahmennormen und daher mit einem nur schwachen Begriff ursprünglicher Gleichheit operieren möchte. Dieses Defizit erfordert m.E. den Entwurf eines sozialetischen Demokratiebegriffs.

Die Vertragstheorie Buchanans und Homanns müht sich – um von der relativ schwächeren, nicht-normativen Prämisse einer Ungleichheit unter den VertragspartnerInnen ausgehen zu können (Buchanan 1984, 36f.79; Homann 1988, 165-167)¹²⁶ –, die Struktur gesellschaftlichen Handelns aus der vom Eigeninteresse gesteuerten Nutzenmaximierung der Individuen *ohne Rückgriff auf externe Normen* abzuleiten (Buchanan 1984, 78.114f). Sie unterscheidet sich daher grundlegend von der Gerechtigkeitstheorie Rawls', die von der Überzeugung ausgeht, daß man normativ die Gleichheit aller unterstellen muß, will man gerechte Vertragsergebnisse erhalten – daher Rawls' Konstrukt eines unter dem ‚Schleier des Nichtwissens‘ stehenden ‚Urzustands‘.

5.2.3 Ein ethisches Demokratiekonzept

Ich bin gegen Buchanan und Homann der Meinung, daß der moralisch konturierte Rahmen, um den die ganze Gerechtigkeitstheorie von Rawls kreist, bereits auf der *konstitutionellen Ebene* unverzichtbar ist. Ohne solche normativen Rahmenprinzipien läßt sich im Ausgang von ursprünglichen, u.U. krassen Machtdivergenzen – wenigstens mittelfristig – kaum mehr als ein Sklavereivertrag plausibilisieren (vgl. oben 5.2.2.1)¹²⁷. Dennoch aber ist für Homann

„in der Tat die Sorge unbegründet, der Ausgang von der Ungleichheit schreibe die anfängliche Ungleichheit fest“ (Homann 1988, 167);

¹²⁶ Selbstverständlich sind die Menschen verschieden. Die Gleichheit, um die es hier geht, ist weder eine faktische oder empirische (‚natürliche‘) noch eine substanziale, die Differenzen zu Akzidenzien degradierende Gleichheit. Es geht lediglich um eine *formal* normative Gleichheit, d.h. um die Gleichheit der Würde aller Menschen in ihrer Heterogenität.

¹²⁷ Ähnliche Bedenken bei Hengsbach 1988, 142f. Homann hat eingeräumt, daß eine Schwäche des vertragstheoretischen Modells darin bestehe, daß es davon ausgehe, die Menschen seien in etwa mit gleicher Macht ausgestattet (nach dem Diskussionsbericht von Baadte in: Baadte/Rauscher 1991, 172). Auch Buchanan selbst sieht dieses Problem durchaus, wenn er von einem „Sklavereivertrag“ (Buchanan 1984, 86) spricht, „in dem die ‚Schwachen‘ damit einverstanden sind, für die ‚Starken‘ Güter zu produzieren im Austausch gegen ein wenig mehr als die nackte Existenz, die ihnen unter anarchistischen Verhältnissen nicht sicher ist“ (ebd. 86), zieht jedoch daraus keine ethischen Konsequenzen (vermittelnd jedoch Brennan/Buchanan 1985, 30). Ein Sklavereivertrag mag m.E. zwar durchaus „wechselseitige Vorteile“ (ebd. 86) sichern, ist aber wegen der höchst ungleichen Ausgangslage, die Opfer zeitigt, noch lange nicht gerecht.

vielmehr ergebe sich aus dem Umstand, daß ausnahmslos alle zustimmen müssen, eine immanente ‚Tendenz zur Gleichheit‘ (ebd. 167)¹²⁸. Die Norm des Konsenses¹²⁹ ergebe sich also auch bei Unterstellung eines nicht durch normative Vorgaben belasteten Gleichheitsbegriffs¹³⁰. Der Optimismus Homanns, es ergäbe sich eine ‚Tendenz zur Gleichheit‘ scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein¹³¹. Einen gerechten Gesellschaftsvertrag erhält man nur bei Unterstellung normativer Gleichheit¹³².

Insbesondere gewinnt hier die Frage Relevanz, wer eigentlich VertragspartnerIn ist: Setzt man diesbezüglich (1) in Anlehnung an Hobbes und Buchanan mit dem Gedanken ein,

„daß alle die Wesen als Vertragspartner zu gelten haben, die (a) über die Fähigkeit verfügen, die Kooperation in der Gesellschaft zu zerstören, und die (b) durch (das Versprechen von) Gratifikationen davon abgehalten werden können“ (Homann 1988, 280f, A. 29),

oder besitzt (2) jeder Mensch als Mensch auch ohne Drohpotentiale ein freies Vetorecht? Hobbes', Buchanans und Homanns Vertragstheorie muß paradigmatisch die erste Variante wählen und kann daher das normative Prinzip der Demokratie, den Konsens, nicht wieder vertragstheoretisch begründen. Denn, wie Rawls betont hat,

„ist ‚Jedem nach seiner Machtstellung‘ kein Gerechtigkeitsgrundsatz“ (Rawls 1979, 165).

Der konstitutive Rückgriff auf einen normativen Gleichheitsbegriff bleibt – gerade *weil* die Welt ‚weder christlich noch kantianisch‘ (Buchanan 1984, 187) ist –, unverzichtbar. Die Norm der Demokratie, der Konsens aller, setzt

¹²⁸ Die genannte ‚Tendenz zur Gleichheit‘ mag sich empirisch belegen lassen (vgl. Homann 1988, 167), dauert aber zu lange. In diesem Zusammenhang wäre dem geflügelten Wort Keynes' zuzustimmen: ‚Langfristig sind wir alle tot‘.

¹²⁹ „Auch die am besten Gestellten brauchen die am schlechtesten Gestellten, deren Zustimmung zur oder zumindest Duldung der Gesellschaftsordnung“ (Homann 1988, 167).

¹³⁰ „Gleichheit ist nur in bezug darauf anzusetzen, daß alle einzelnen gleichermaßen Vertragspartner sind, daß also ihre individuelle Zustimmung unverzichtbar ist“ (Homann 1988, 167).

¹³¹ Homann gesteht dies teilweise selbst zu, wenn er sagt: „Empirische Entscheidungsregeln, die unterhalb der Einstimmigkeit liegen, haben unvermeidlich ein Legitimationsdefizit, ja sogar empirisch einstimmig getroffene Entscheidungen können dieses Defizit haben, wenn sich Teilnehmer über ihre Interessen – etwa wegen psychologischer Abhängigkeiten oder fehlender Information – selbst nicht klar sind“ (Homann 1992b, 164). M.E. aber geht es nicht nur um das Problem, daß sich die TeilnehmerInnen nicht über ihre eigenen Interessen klar sind, sondern um handfeste Machtdivergenzen mit den entsprechenden, eine gerechte Gesellschaftsordnung korrumpierenden Drohpotentialen.

¹³² Ob dieses moralische Konstituens den Charakter eines Gefühls hat oder aber ein Vernunftpostulat darstellt, ist schlußendlich unerheblich, denn Moral gehört im letzten Grunde nicht zum ‚Gesichtsfeld‘, sondern zum ‚Auge‘.

die normative Unterstellung einer Gleichheit aller, stärker formuliert: einen *Glauben* an die Würde aller Menschen in ihrer Verschiedenheit voraus¹³³:

„Alle echte Demokratie beruht letztlich auf einem Glauben an den Menschen. Dieser Glaube findet seinen Ausdruck in der Anerkennung der ‚Würde‘ des Menschen. An diesem Glauben zu rütteln bedeutet Gefährdung der Demokratie. Das Fehlen eines solchen Glaubens stellt die Möglichkeit der Begründung einer demokratischen Ordnung in Frage. Dieser Glaube ist aus dem Christentum erwachsen“ (Friedrich 1959a, 37)¹³⁴.

Er ist der unverzichtbare Rahmen eines ethisch konturierten Demokratiekonzepts¹³⁵. Wenn Homann sagt, es gebe keinerlei externen Maßstab der Gerechtigkeit (Homann 1990a, 197), so stimme ich ihm durchaus auch aus theologischer Sicht zu; es gibt aber wohl einen *existenzialen* Maßstab, der durch den Gottesbegriff markiert wird.

Ich schlage daher eine spezifische Modifikation des demokratischen Syllogismus vor (Abb. 21). Der moralische ‚Rahmen‘ (Beitrag) auf allen Ebenen des Demokratischen ist der formale Konsens hinsichtlich der Menschenwürde

¹³³ Dieser Glaube ist keinesfalls ein vertrauensseliges Für-wahr-halten von Hinterweltgeheimnissen, sondern eine handlungsleitende ‚Existenzweise‘ (Schramm 1991a). Er besitzt spirituellen Sinn und säkulare Bedeutung. Der Glaube an den Menschen hat (existenziell) *religiösen* Charakter: Wer an den Menschen glaubt, dem ist der Mensch etwas Heiliges, Absolutes, d.h. von den Instrumentalisierungspräferenzen anderer Menschen Los-gelöstes. Diese Absolutheit der menschlichen Würde wird mit dem Begriff ‚Gott‘ ausgesagt, denn ‚Gott‘ bezeichnet den Inbegriff menschlicher Existenz. Der - in diesem weiten Sinn - ‚religiös‘ signierte Glaube an den Menschen im Namen Gottes besitzt auch für die Konturen der Demokratie Grundlagenbedeutung. Er findet sich auch in den Restriktionen des Rawlsschen Urzustands inkarniert.

¹³⁴ An dieser Stelle ist aber zu betonen, daß der ‚Glaube an den Menschen‘ kein vertrauensseliges Hoffen darauf ist, daß die Menschen im Sinn eines *externen* Maßstabs rational handeln werden (gegen Friedrich 1959a, 562). Wenn ein echter Konsens *aller* Betroffenen vorliegt, dann *ist* dieser Konsens ‚rational‘, denn es ‚gibt‘ keinen externen Maßstab, die Rationalität dieses Konsenses zu bestreiten, da dem existenzialen Maßstab Rechnung getragen wurde. Demokratie und Rationalität sind Kostensenkungskonzepte (Homann 1988).

¹³⁵ So auch Johannes Paul II: „Die Kirche achtet die *berechtigte Ordnung* der demokratischen Ordnung. [...] Der Beitrag, den sie zu dieser Ordnung anbietet, ist die Sicht von der Würde der Person“ (CA 47). In diesem Sinn ist Nell-Breuning zuzustimmen, wenn man unter der Formulierung: ‚Fragen, die unabstimmbar sind‘ genau jenen Glauben an die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen versteht: „Wahre Demokratie bedeutet eben nicht die totalitäre Herrschaft der Hunderteins über die Hundert. Demokratie bedeutet in letzter Folgerichtigkeit, sich zur Toleranz bekennen, den Menschen in seiner Würde als verantwortlich sich selbst bestimmendes Wesen und damit die Freiheit seines Gewissens anerkennen. Darum können in der Demokratie nicht Mehrheitsentscheidungen über alles getroffen werden; es gibt Fragen, die ‚unabstimmbar‘ sind, weil niemand gezwungen oder unter Druck gesetzt werden darf, dem eigenen Gewissen zuwiderzuhandeln“ (Nell-Breuning 1985, 92). Nell-Breuning hat diese Linie jedoch nicht immer konsequent durchgezogen, da er an anderer Stelle vom „demokratische[n] Prinzip des Mehrheitsentscheidens“ (ebd. 63) spricht. Der Mehrheitsentscheid ist jedoch nicht das demokratische Prinzip, sondern ein lediglich pragmatisch akzeptables Surrogat des demokratischen Konsensprinzips (so auch Roos 1969, 283.285).

de¹³⁶. Das normative Prinzip der Demokratie - der materiale Konsens bezüglich kollektiver Entscheidungen - wird in der ersten Prämisse, die konkreten Realbedingungen - Kosten- bzw. Endlichkeitsstruktur des menschlichen Lebens und empirische Heterogenität der menschlichen Individuen - werden in der zweiten Prämisse ausgedrückt. Als Schluß ergeben sich die demokratischen Institutionen als reale Organisationsformen einer Demokratie; deren Strukturierung hat sich nach materialen Gerechtigkeitsgrundsätzen mit dem Ziel der Förderung des Gemeinwohls auszurichten¹³⁷. Insgesamt verstehe ich *Demokratie* daher als *ein im Horizont des normativen (ethischen) Glaubens an die unabsehbare Würde des Menschen konturiertes Konzept einer Aisthetisierung des Eigenwerts der existenzialen Präferenzen aller (möglicherweise) Betroffenen*.

Moralischer Rahmen: Menschenwürde (formaler Konsens)	
1. Demokratische Norm:	Materiale Konsens hinsichtlich gesellschaftlicher Entscheidungen
2. Realbedingungen:	Kostenstruktur des menschlichen Lebens und individuelle Ungleichheit der Menschen
3. Schluß:	Demokratische Institutionen zur Förderung des Gemeinwohls (Strukturierung nach Gerechtigkeitsgrundsätzen) als einer Aisthetisierung des Eigenwerts der Präferenzen aller Betroffenen

Abb. 21: *Demokratie als Aisthetisierungsstrategie*

Man kann dieses Konzept als demokratiethoretische Einlösung der vier klassischen Sozialprinzipien katholischer Gesellschaftslehre rekonstruieren¹³⁸. Es geht vom ‚Personprinzip‘ aus (moralischer Rahmen), entspricht dem ‚Solidaritätsprinzip‘ (demokratische Norm), berücksichtigt dem ‚Subsidiaritätsprinzip‘

¹³⁶ Der bildliche Ausdruck ‚Rahmen‘ soll hier - das sei eigens betont - keinen hierarchischen Vorrang, sondern den *konstitutiven* Charakter der Dimension des Ethischen markieren.

¹³⁷ Das vom sozialetischen ‚Gemeinwohlprinzip‘ eingeklagte Gemeinwohl darf nicht als eine den Betroffenen gegenüber externe Größe (miß-)verstanden werden. Ein den Betroffenen gegenüber externes Gemeinwohl ist ein hölzernes Eisen. Das Gemeinwohl ist niemals etwas Externes, sondern das Geflecht *aller* Einzelwohle in ihrer strukturellen Vernetzung. Es ist das, was alle einzelnen gewinnen, wenn sie sich gesellschaftsvertraglich organisieren. Kostensenkung für alle Betroffenen *ist* Steigerung des Gemeinwohls. Hierzu auch Dölken 1992, 79.

¹³⁸ Zu den Sozialprinzipien vgl. einleitend Höffner 1968, 39-51; Nell-Breuning 1968; Rauscher 1975; Nell-Breuning 1985, 52-58; Furger 1991, 134-140.

zip' entsprechend konkrete Leistungspotentiale und Kosten-Nutzen-Abwägungen (Realbedingungen) und führt schließlich zu Kostensenkungsverfahren im Sinn eines existenzial verstandenen ‚Gemeinwohlprinzips‘ (Schluß).

Folgende Momente möchte ich noch eigens hervorheben:

(1) Die moralische Rahmenordnung der Demokratie ist *formaler*, nicht materialer Natur¹³⁹. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß die Demokratie zunächst einmal auf eine Situation gravierender Pluralität zugeschnitten ist (Welsch 1988, 54), auf eine Situation konfligierender, sich widerstreitender *materialer* Interessen, Präferenzen und Ansprüche. Als moralische Rahmenordnung aber ist ein *formaler* Konsens unverzichtbar:

Die „Demokratie braucht [...] eine konsensuale Basis. Aber deren Festlegungen sind aus guten Gründen höchstgradig formaler Natur. Sie beziehen sich auf die Menschenrechte und sind in den Grundrechten kodifiziert. Diese Grundrechte sind aber im Kern Rechte zum Dissens. Sie beziehen sich auf das Recht des Andersseins und sichern die Struktur der Pluralität“ (ebd. 55)¹⁴⁰.

Daher kann man von einem demokratisch ‚im Recht auf Dissens eingeschlossene Konsens‘ (Arendt 1986, 147) sprechen:

„Der demokratische Mensch ist der Mensch, der mit anderen übereingekommen ist, verschieden zu sein“ (Dahrendorf 1962, 332).

¹³⁹ Böckenförde hat diesen formal konturierten Wertcharakter der Demokratie m.E. gut erfaßt: Man solle „sich hüten, die Demokratie und ihr Ethos vorschnell abzuwerten, weil sie nur ‚formal‘ seien“ (Böckenförde 1973, 20). Er wendet sich gegen die Auffassung - genannt wird Johannes Messner -, die „Demokratie könne ihren Sinn nur von der Verwirklichung materialer Werte und der Gewährleistung einer vernunftgemäßen Herrschaft empfangen, andernfalls sei sie als solche dem Gemeinwohl abträglich“ (ebd. 19). Böckenförde präzisiert das formale Ethos der Demokratie folgendermaßen: „jeden Menschen [...] als gleichberechtigtes Subjekt gelten zu lassen“ (ebd. 23). Es zeigt sich somit, daß das strukturelle Formalethos der Demokratie „nicht einfach als Relativismus abgetan werden kann, sondern, positiv gewendet, die vorbehaltlose Anerkennung des Mitmenschen als Person, also ein Ethos der personalen Partnerschaft auch im politisch-sozialen Bereich, einschließt“ (ebd. 23). Roos dagegen bestreitet - wie zuvor etwa auch Gundlach (1964 I, 601.605) - diesen durchaus wertgebundenen *Formal*-charakter von Demokratie. Zwar charakterisiert er zutreffend „*Demokratie als Konsens* über den Grundwert Personwürde, über den keine auch noch so große Mehrheit verfügen kann“ (Roos 1969, 79), spricht aber durchgängig von einem „materialen Grundwert Menschenwürde“ (ebd. 79). Dies zeigt wiederum, daß er im Grunde das prämoderne Projekt eines material (substanziell) vorgegebenen Naturrechts vertritt. In der (Post-)Moderne jedoch ist der formale Charakter der Menschenwürde einzuklagen. Diese Tatsache ist m.E. auch für die Theologie höchst bedeutsam.

¹⁴⁰ Auch Friedrich meint, die Demokratie bedürfe keinesfalls eines ‚agreements on fundamentals‘, denn es sei gerade ihr Ziel, „ein *disagreement on fundamentals* [...] möglich zu machen und verschiedene Auffassungen nebeneinander bestehen zu lassen“ (Friedrich 1959, 70). Vielmehr müsse gesagt werden, „daß es nicht die Demokratie ist, die ein [Anm.: *material vorgefertigtes*] *agreement on fundamentals* [...] benötigt, sondern daß es die autoritäre Staatsform ist, die eine solche Einigkeit voraussetzt und durchzusetzen versucht“ (ebd. 74).

Der Begriff der Demokratie verweist nicht auf ein Volk, in dem alle das gleiche denken, sondern *plural* auf ein Volk von gleichwürdigen Subjekten mit unterschiedlichen, konfligierenden Präferenzen, die sich in einer fairen Streitkultur explizieren. Demokratie ist ‚institutionalisierter Konflikt‘ (Demmer 1979, 473). Diese demokratische Verteidigung der Pluralität ist das Gegenteil willkürlicher Beliebigkeit, sondern als pragmatisch konsequente Wahrnehmung der unabsehbaren Würde aller Menschen in ihren Verschiedenheiten ein Kampf gegen totalitäre Übergriffe¹⁴¹.

Diese Struktur eines formalen Konsenses bei gleichzeitigem, nicht überwindbarem Widerstreit materialer Konzeptionen des ‚Guten‘ wird in jüngerer Zeit auch von John Rawls hervorgehoben (Rawls 1992). Insofern kann man m.E. von einer (gewissen) ‚Postmodernisierung‘ Rawls‘ sprechen. Die Begriffe ‚Faktum des Pluralismus‘ und ‚übergreifender Konsens‘ (*overlapping consensus*) stecken das Feld seiner Überlegungen ab. Dabei

„wird der Gedanke eines *übergreifenden Konsenses* eingeführt, um zu erklären, wie freie Institutionen angesichts einer *Pluralität widerstreitender* umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren, wie sie immer in einer demokratischen Gesellschaft gefunden werden [...], diejenige Loyalität gewinnen können, die für ihr dauerhaftes Bestehen unerlässlich ist“ (Rawls 1992, 334*; vgl. 258.285.298).

Rawls akzeptiert den Pluralismus als Faktum also insoweit, als es sich um zwar widerstreitende, aber *vernünftige* Konzeptionen des Guten handelt; er akzeptiert die Vielfalt unter der Voraussetzung, daß diese Konzeptionen die Grenzen respektieren, die durch die formalen Gerechtigkeitsgrundsätze gezogen werden (Rawls 1992, 289). Dies umreißt die Bedeutung dessen, was

¹⁴¹ Die Demokratie steht für das Motto: ‚Gerechte Pluralität statt totalitärer Einheitsideologie‘, sei sie nun roter oder brauner Couleur. (a) Die real existiert habende ‚sozialistische Demokratie‘ war keine Demokratie, sondern eine totalitäre Herrschaftsform. Bereits der Begriff eines ‚demokratischen Zentralismus‘ ist ein blanker Widersinn. (b) Repräsentatives Beispiel für eine totalitäre Einheitsideologie aus dem ‚rechten‘ Lager ist das Demokratieverständnis des Staatsrechtlers Carl Schmitt. Schmitt, der als der wichtigste Jurist des Dritten Reiches übrigens von Heidegger dazu aufgefordert worden ist, sich der nationalsozialistischen Bewegung anzuschließen (Farias 1989, 199), spricht hinsichtlich des Demokratischen von einer Identität von Regierenden und Regenten, wobei er die Herstellung dieser Identität aber totalitär konturiert. Die demokratisch angeblich notwendige materiale Homogenität müsse gegebenenfalls erzwungen werden: „Zur Demokratie gehört [...] nötigenfalls die Ausscheidung oder die Vernichtung des Heterogenen. [...] Die politische Kraft einer Demokratie zeigt sich darin, daß sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen und fernzuhalten weiß“ (Schmitt 1985, 14). Angesichts der Vernichtungslager in Hitlers identitärer ‚Demokratie‘ wird die Ungeheuerlichkeit dieses 1927 geschriebenen Texts deutlich (Rödel/Frankenberger/Dubiel 1989, 138). Schmitt versteigt sich zur Aussage, daß „Bolschewismus und Faschismus wie jede Diktatur zwar antiliberal, aber nicht notwendig antidemokratisch“ (Schmitt 1985, 22) sind. Stalin und Hitler können in einer solchen Sicht die demokratische Identität (Homogenität unter Vernichtung des Heterogenen) verkörpern.

Rawls programmatisch den ‚politischen Liberalismus‘ nennt¹⁴². Der Begriff des übergreifenden Konsenses meint einen Konsens, bei dem die politische Gerechtigkeitskonzeption von den widerstrebenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren akzeptiert wird (Rawls 1992, 294.350)¹⁴³. Grund für die Möglichkeit einer Vielzahl vernünftiger, aber widerstrebender Konzeptionen des Guten sind - sachlich ‚postmodern‘ - die sog. ‚Bürden der Vernunft‘ (*burdens of reason*) (hierzu Rawls 1992, 336-341).

„Insofern wir vernünftig sind, rechnen wir mit erheblichen und sogar unlösbaren Meinungsverschiedenheiten über grundlegende Fragen“ (Rawls 1992, 340)¹⁴⁴.

Eine Leugnung dieser Bürden der Vernunft überschätzt schlicht - ‚idealistisch‘ - die Möglichkeiten, durch die zwanglos konsenserzielende „Kraft des besseren Argumentes“ (Habermas 1986, 161) die „diskursiv einlösbaren Geltungsansprüche“ (Habermas 1983, 69*) zu einem einhelligen Konsens bezüglich aller moralischer und politischer Probleme zu führen; sie ist in diesem Sinn ‚irrational‘ (Hinsch 1992, 34)¹⁴⁵. Aufgrund dieser nicht auflösbaren Bürden der Vernunft ist die

„Verschiedenheit der Lehren - das Faktum des Pluralismus - [...] keine bald vorübergehende historische Erscheinung, sondern ein, wie ich glaube, dauerhaftes Merkmal der politischen Kultur moderner Demokratien“ (Rawls 1992, 298; vgl. 334).

Rawls rechnet sogar damit, daß die Anzahl vernünftiger Meinungsverschiedenheiten innerhalb einer sich progressiv ausdifferenzierenden (Post-)Moderne

¹⁴² Habermas meint hierzu, daß Rawls' Modell einer wohlgeordneten Gesellschaft „nach amerikanischem Sprachgebrauch ‚liberale‘, aus europäischer Sicht ‚sozialdemokratische‘ Züge trägt“ (Habermas 1992, 80).

¹⁴³ Dies entspricht m.E. genau dem formalen Konsensbegriff, der auch in Welschs postmodernem Demokratiebegriff unverzichtbar bleibt (Welsch 1988, 55).

¹⁴⁴ Rawls benennt sechs Quellen ‚vernünftiger Meinungsverschiedenheiten‘ (Rawls 1992, 337-339; Hinsch 1992, 24): (1) die Komplexität, Vieldeutigkeit und (partielle) Widersprüchlichkeit empirischer Befunde, (2) die Möglichkeit einer unterschiedlichen Gewichtung relevanter Befunde, (3) die unscharfen Grenzen eines korrekten Gebrauchs allgemeiner Begriffe, (4) die Abhängigkeit der Urteile vom individuellen lebensgeschichtlichen Erfahrungshintergrund, (5) die mögliche Inkommensurabilität konfligierender normativer Gründe und schließlich (6) die - Entscheidungen zwischen Wertprioritäten erschwerende - Begrenztheit eines jeden Systems gesellschaftlicher Institutionen.

¹⁴⁵ Hier liegt also ein entscheidender Unterschied zur Diskurstheorie. Habermas geht zwar auch von einem „Pluralismus widerstrebender Lebensideale und Wertorientierungen“ (Habermas 1992, 88) aus, hält aber an der Zielvorstellung fest, die Subjekte des Diskurses sollten sich im Prinzip über jede materiale Frage einigen, wobei der zwanglose Zwang des besseren Arguments letztlich - zumindest konzeptionell - zu einer Überwindung der Pluralität sich widerstrebender Konzeptionen des Guten führen soll (ähnlich Rödel/Frankenber/Dubiel 1989, 81.103). Damit sind die Bürden der Vernunft im Sinn *prinzipieller* ‚Bürden‘ gelegnet.

zunehmen wird (Rawls 1992, 340.352)¹⁴⁶. Hier unterscheidet sich die moderne Gerechtigkeitskonzeption von einem prämodernem Einheitsmodell: Rawls meint, daß die Hoffnung auf eine politische *Gemeinschaft* im Sinn einer allgemeinen Zustimmung zu einer umfassenden Lehre aufgegeben werden muß (Rawls 1992, 308.387)¹⁴⁷. Es gelte einzusehen,

„daß die Vielfalt der Normalzustand einer demokratischen Gesellschaft ist. Diese Tatsache zu hassen, bedeutet, die menschliche Natur zu hassen“ (Rawls 1992, 340)¹⁴⁸.

(2) Die ‚Institutionen‘ der Demokratie sind stets legitimationsbedürftig. Friedrich Nietzsche hat einmal geschrieben:

„Die demokratischen Einrichtungen sind Quarantäne-Anstalten gegen die alte Pest tyrannenhafter Gelüste: als solche sehr nützlich und sehr langweilig“ (Nietzsche 1988, 683).

Vielleicht haben manche demokratischen Institutionen real tatsächlich einen etwas biedereren Charakter, sicherlich sind sie aber, wenn sie ihrer Funktion als - stets unvollkommene - Instrumente des Diskriminierungsschutzes und der Konsenssimulation gerecht werden, ‚sehr nützlich‘¹⁴⁹. In diesem Zusammenhang ist auch der alte Konflikt zwischen dem affirmativen Institutionalismus des ‚Rechten‘ und dem Anti-Institutionalismus der ‚Linken‘ zu beurteilen¹⁵⁰. Institutionen sind angesichts der Realbedingungen des Lebens prinzipiell unabdingbar, aber in modernen Demokratien können politische Institutionen weder als selbstidentische Einheiten verstanden werden, noch können sie in einer Demokratie als einer Herrschaft des Volkes selber über ihre eigenen Veränderungsbedingungen verfügen; vielmehr bleibt der legitimierende Rückbezug auf das gesellschaftliche Zusammenhandeln der BürgerInnen, das durch Gerechtigkeitsüberlegungen simuliert werden muß, konstitutiv.

¹⁴⁶ Widerstreite sind in einer sich progressiv ausdifferenzierenden Gesellschaft nicht ein-fachhin ‚aufzuheben‘; Rawls verweist etwa auf das Problem der Arbeitslosigkeit (Rawls 1992, 340).

¹⁴⁷ Bereits in „der mehr oder weniger durch die Zustimmung zum katholischen Glauben vereinten Gesellschaft des Mittelalters war die Inquisition kein Unfall: die Unterdrückung der Häresie war nötig, um jenen gemeinsamen religiösen Glauben zu bewahren“ (Rawls 1992, 335).

¹⁴⁸ Deswegen sollte man m.E. keine Krokodilstränen ob der verlorenen Einheit vergießen, wie etwa MacIntyre: Die „moderne Gesellschaft ist häufig, zumindest an der Oberfläche, nichts als eine Ansammlung Fremder [...]. Moderne Politik ist Bürgerkrieg mit anderen Mitteln“ (MacIntyre 1987, 333f.337).

¹⁴⁹ Mit Hilfe des klassischen Instituts der Gewaltenteilung etwa läßt sich das öffentliche Gut der Kontrolle zur Verminderung von Diskriminierungskosten ‚produzieren‘.

¹⁵⁰ Während die einen meinen, die Institutionen seien wehrhafte Bollwerke gegen latente Irrationalismen im Volk, sehen die anderen in ihnen Instrumente, den Willen des Volkes im Sinn der elitären Macht zu verbiegen. Zu dieser Frage Rödel/Frankenber/Dubiel 1989, 11-21.

(3) Aus Kostengründen *institutionell vermittelte Demokratie* muß nicht eine direkte Demokratisierung aller gesellschaftlichen Instanzen bedeuten. Das Demokratische bezieht sich auf die *Legitimation*, nicht unbedingt auf eine (direkte) *Organisation*¹⁵¹.

Die Demokratie besitzt den Charakter eines (auch) *ethisch* konturierten Projekts, denn ohne die immer neue Verwirklichung einer demokratischen Kultur kann es in der Moderne kein Gelingen sozialen Zusammenlebens geben. Die Demokratie ist daher auch für die christliche Ethik ein ‚Zeichen der Zeit‘.

5.2.4 Ökologische Relevanz des ethischen Demokratiekonzepts

Wer keinen (auch) ethisch konturierten Demokratiebegriff zugrundelegt, steht notwendigerweise vor einem Widerstreit zwischen Demokratie und Ökologie. Folgendes Dilemma wird hervorgehoben (*Binswanger/Minsch* 1992, 45): Einerseits würden die Präferenzen für eine intakte Umwelt, die in den Marktpreisen (noch) ausgeblendet blieben, im demokratischen Prozeß sichtbar - die real existierende Demokratie sei *theoretisch* also durchaus ein Aisthetisierungsprozeß der individuellen Präferenzen für eine integre Natur¹⁵². Andererseits aber wolle kaum jemand *praktisch* die (Investitions-)Kosten, die mit einem Umweltschutz nun einmal verbunden sind, konkret auf sich nehmen¹⁵³. Klaus Günther hat diese Haltung griffig umrissen:

„Alle wollen zurück zur Natur, aber [...] bitte nicht zu Fuss!“ (*Günther* 1989, 181).

Die Langfristigkeit ökologischer Folgen versetzt die PolitikerInnen daher in ein (Gefangenen-)Dilemma: Setzten sie sich für verschärfte Standards ein, legten sie allen BürgerInnen und der Volkswirtschaft (zunächst) Kosten auf; die wohltätigen Wirkungen träten erst zu einem Zeitpunkt ein, da es ihnen selbst politisch nichts mehr einbrächte, während sie aktuell den Unmut der

¹⁵¹ Der von der katholischen Soziallehre stets vertretene wertmäßige ‚Vorrang der Arbeit vor dem Kapital‘ etwa schließt eine aus Effizienzgründen legitimierte, nicht-laboristische, sondern kapitalorientierte Unternehmensführung nicht aus (hierzu *Rosche* 1988), wohl aber ‚Mitbestimmung‘ ein. Allgemein hierzu *Olson* 1968, 91-96; *Schmidtchen* 1987, 159-163; *Weizsäcker* 1984.

¹⁵² Dies zeigt sich sogar nach Umfragen bei industriellen Führungskräften (*Kerber* 1989, 278).

¹⁵³ „Tatsächlich führt das gestiegene Umweltbewußtsein (z.B. gaben 62% der Bevölkerung an, beim Autokauf 500 DM zusätzlich zahlen zu wollen, um ein umweltfreundliches Auto zu erhalten) keineswegs im auch nur annähernd gleichen Umfang *tatsächlich* zu einem umweltfreundlichen Verhalten in der Praxis“ (*Wicke* 1993, 47f).

BürgerInnen auf sich zögen. Die individuelle Rationalität von PolitikerInnen führt daher zu kollektiver (ökologischer) Irrationalität (*Bonus* 1981, 30)¹⁵⁴. Es wird bereits bezweifelt, ob in einer Wettbewerbsdemokratie effizienter Umweltschutz überhaupt eine Chance besitzt (*Kielmannsegg* 1979; 1989, 96). So kommt auch Hans Jonas im Rahmen seiner letztlich prämodernen Theorie nicht umhin, hier einen ‚Vorteil totaler Regierungsgewalt‘ (*Jonas* 1984, 262) zu konstatieren. Da er Demokratie von der Mehrheit her versteht, sieht er in der zentralistischen Machtstruktur insofern einen Vorteil, als diese Maßnahmen einschließen,

„die das Eigeninteresse der Betroffenen sich spontan nicht auferlegt hätte, die demnach, wenn sie gar die Majorität treffen, im demokratischen Prozeß schwer zum Beschluß gebracht werden könnten. Solche Maßnahmen sind aber eben das, was die drohende Zukunft verlangt und immer mehr verlangen wird. Soweit also handelt es sich um die Regierungsvorteile einer jeden Tyrannis, die unserem Zusammenhang eben eine wohlwollende, wohlinformierte und von der richtigen Einsicht beseelte Tyrannis sein muß“ (ebd. 262). Es könne „nur eine *Elite* ethisch und intellektuell die von uns angezeigte Zukunftsverantwortung übernehmen“ (ebd. 263)¹⁵⁵.

Jonas entkommt aufgrund seines defizitären Demokratiebegriffs nicht dem Dilemma der Wahl zwischen einer ökologiegerechten Gesellschaft einerseits und einer antidemokratischen ‚Ökodiktatur‘ andererseits. Nur eine konsistente Demokratietheorie kann hier Abhilfe schaffen. Da die ökologiegerechte Strukturierung der Marktprozesse letztlich von einer demokratischen Legitimierung abhängt, gewinnt der zugrundegelegte Demokratiebegriff fundamentale Relevanz. Reduziert man Demokratie nämlich konzeptionell auf eine Herrschaft der gegenwärtigen Mehrheit, dann wird eine ausreichend rasche Transformation der sozialen in eine ökosoziale Marktwirtschaft ‚demokratisch‘ nicht gerechtfertigt werden können¹⁵⁶. Folglich sind entsprechende Plausibilisierungsstrategien aus Überlebensgründen unabdingbar.

¹⁵⁴ Sachlich wurde die allgemeine Struktur dieses Problems bereits von Adam Smith formuliert: „Wer öffentliche Verantwortung unmittelbar zu tragen hat, ist grundsätzlich stets bedacht, einen augenblicklichen Notstand rasch zu überwinden, wobei er die Sorge um die künftige Entlastung der öffentlichen Einnahmen gerne der Nachwelt überläßt“ (*Smith* 1978, 790).

¹⁵⁵ Aufgrund der Notwendigkeit solcher Zukunftsverantwortung scheint ihm sogar der Marxismus vielversprechender als der Kapitalismus, es sei „mindestens viel schwerer zu sehen, wie der kapitalistische Westen dies leisten könnte“ (*Jonas* 1984, 254).

¹⁵⁶ Solche Bedenken äußert auch Baumgartner: „Genau besehen deckt dieses Dilemma ein generelles Problem der pluralistischen Demokratie auf: Wie erhalten in ihr noch nicht organisierte oder nicht organisierbare Bedürfnisse und Interessen - die Bedürfnisse alter und neuer Minderheiten oder die noch verdeckten, erst in der Zukunft evident werdenden Interessen der Allgemeinheit - die Chance des Gehörs, die Chance politischer Berücksichtigung und gegebenenfalls auch der Durchsetzung? Es ist zu befürchten, daß sie innerhalb der Logik der pluralistischen Demokratie keine Chance besitzen“ (*Baumgartner* 1992, 324).

Momentan wälzen wir die Kosten der Umweltzerstörung (a) auf unsere Kinder und (b) auf die (nichtmenschliche) Natur ab¹⁵⁷. (a) Mit dem vorgeschlagenen ethischen Demokratiekonzept wäre die erste Gruppe, die nachfolgenden Generationen, integriert. Wenn Demokratie ethisch als Herrschaft aller Betroffenen (incl. eines Vetorechts der in der Zukunft Betroffenen), so stellt die Demokratie kein Hindernis mehr für eine ökologiegerechte Wirtschaft dar, vielmehr fordert sie eine solche konsequent heraus. (b) Hinsichtlich der zweiten ‚Gruppe‘, der nichtmenschlichen Natur, könnte man einen kosmologisch entgrenzten Demokratiebegriff erwägen¹⁵⁸. Wenn man ein solches Demokratiekonzept im Rawsschen Paradigma rekonstruiert, wird jedoch rasch deutlich, daß aufgrund objektiver Widerstreite keine (in diesem Sinn) ‚demokratischen‘ Gerechtigkeitsgrundsätze beschlossen werden könnten. Dennoch vermag es dieses (entgrenzte) Gedankenexperiment m.E., eine relevante, wenn auch nur sehr eingeschränkt realisierbare *Heuristik* (Aisthetik) bereitzustellen:

„Denken wir uns bei solchen Fragen immer, daß unsere Enkel und Urenkel mit am Verhandlungstisch sitzen. Und mit ihnen die Natur“ (Weizsäcker 1992a, 13).

5.3 Ökosoziale Marktwirtschaft: Kostenminimierung durch wechselseitige Aisthetisierung ökologischer, sozialer und ökonomischer Gesichtspunkte

Nach der Erörterung der Legitimationsbedingungen einer Installation eines ökologieverträglichen Wirtschaftssystems in der Demokratie sollen im folgenden Abschnitt nun Konkretionen der ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘ konzipiert

¹⁵⁷ Wir „werden zugeben müssen, daß wir mit einer Wohlstandslüge leben, weil wir die Kosten dieses Wohlstands auf andere, auf die Natur und auf die Zukunft abwälzen“ (Töpfer 1992, 90).

¹⁵⁸ Whitehead hat den Demokratiebegriff in diesem Sinn kosmologisch gefaßt: „Wir befinden uns in einer summenden Welt, inmitten einer Demokratie von Mitgeschöpfen (*democracy of fellow creatures*)“ (Whitehead 1984, 109). Wirklichkeit konstituiert sich als ein aisthetischer Prozeß der Erfahrung geschöpflicher Werte: „Die Grundlage der Demokratie ist die gemeinsame Tatsache der Werterfahrung (*value experience*), wie sie die essentielle Natur eines jeden Impulses (*pulsation*) von Wirklichkeit konstituiert. Alles hat einen Wert für sich selber, für andere und für das ganze“ (Whitehead 1968, 111**). So wie für den politischen Demokratiebegriff die Wahrnehmung der unabsehbaren Würde (Eigenwert) aller betroffenen Menschen essentielle Bedeutung besitzt, so thematisiert Whiteheads - auf den ersten Blick vielleicht etwas dubios anmutender, auf den zweiten Blick ontologisch aber plausibler - kosmologischer Demokratiebegriff eine Aisthetik des Eigenwerts aller Geschöpfe für sich selbst, für andere und für das Ganze im Prozeß des Universums. Er benennt den Charakter der Umwelt als - so in der ökologischen Literatur häufig zu findende Ausdrücke - ‚Mitwelt‘ oder ‚geschwisterliche‘ ‚Schöpfungsgemeinschaft‘.

tionell diskutiert werden. Die Grundthese wird sein: *Das wirtschaftsethische Konzept der ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘ ist eine individuell wie systemisch dynamische und sozial abgefederte Strategie einer langfristig kostensenkenden Aisthetisierung von Ökologie und Ökonomie füreinander.*

5.3.1 Markt: Die effiziente Kreativität eines institutionalisierten Dilemmas

Die Installation einer ökosozialen Marktwirtschaft muß aus Effizienzgründen wettbewerbsneutral und marktkonform vollzogen werden (Stichwort: ‚Ökonomisierung der Ökologie‘). Dies setzt ein konzeptionelles Grundverständnis des Marktmechanismus voraus. Der Begriff des ‚Markts‘ (lat. mercatus: Handel, Kauf, Verkauf), der ursprünglich das bunte Treiben, das von des Veters Eckfenster aus zu sehen war, bezeichnete (Hoffmann o.J.)¹⁵⁹, evolvierte zu einem abstrakt analytischen Konzept (zur historischen Entwicklung Röttgers 1980), der nach der üblichen Lehrbuchdefinition allgemein das durch den Preismechanismus koordinierte Zusammentreffen von Angebot und Nachfrage faßt (zusammenfassend Gutmann 1980)¹⁶⁰.

Märkte lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten unterscheiden (zusammenfassend Ott 1980): (1) Märkte koordinieren material Angebot und Nachfrage sehr *verschiedenartiger Güter*: Unter den Begriff fallen sowohl der Gemüsemarkt im Zentrum einer Stadt als auch die Prozesse des Aktienmarkts an einer Börse. Es gibt also Märkte für Sachgüter oder Dienstleistungen, Märkte für Forderungen (Geld-, Kapitalmärkte) usw.. (2) Märkte können formal (a) nach ihrer *qualitativen Beschaffenheit*, d.h. nach dem Grad ihrer Vollkommenheit und nach der Möglichkeit des Marktzugangs, (b) nach ihrer *quantitativen Beschaffenheit*, d.h. im Hinblick auf die (die Marktmacht beeinflussende) Anzahl der MarktteilnehmerInnen, differenziert werden (Stakelberg 1934)¹⁶¹.

¹⁵⁹ Auf diesen Text verweist Luhmann 1989, 91.

¹⁶⁰ Die Notwendigkeit einer Koordination ergibt sich zunächst aus der Effizienz der Arbeitsteilung: „Die Arbeitsteilung dürfte die produktiven Kräfte der Arbeit mehr als alles andere fördern und verbessern“ (Smith 1978, 9). Diese Effizienz hat Smith in seinem berühmten Stecknadelbeispiel eindrucksvoll illustriert (ebd. 9f), wobei er aber auch die menschlichen Kosten der Arbeitsteilung nicht übersehen hat, wenn er davon spricht, daß die monotone Arbeit dazu führen könne, daß die ArbeiterInnen „stumpfsinnig und einfältig“ (ebd. 662) würden. Da nun alle entwickelten Volkswirtschaften arbeitsteilig produzieren, entsteht das Problem einer Koordination der ProduzentInnenpläne einerseits und der VerbraucherInnenwünsche andererseits. Das Problem läßt sich - prämodern - planwirtschaftlich oder - modern - durch die Umstellung auf den systemischen Marktmechanismus (Systemsteuerung) lösen.

¹⁶¹ Während die Ordoliberalen eine ‚atomistische Konkurrenz‘ anstrebten, orientierte man sich bald an der Effizienz eines ‚funktionsfähigen Wettbewerbs‘ (‚workable competition‘). Im Hintergrund steht hier die ‚Schumpeter-Hypothese‘, daß ein dynamisch-innovativer Wettbewerb erst durch ein bestimmtes Maß an Marktmacht ermöglicht werde.

Ich möchte zur Erhellung der systemischen Funktionsweise von Wettbewerbsmärkten eine spieltheoretische Illustration aufgreifen, die von Karl Homann vorgeschlagen wurde: Der Markt charakterisiere sich als institutionalisiertes ‚Gefangenendilemma‘ (Homann 1988, 277; 1988a, 236; Homann/Pies 1991, 610; Homann/Blome-Drees 1992, 29-34). Nur wenn die effiziente Kreativität dieser bewußt etablierten Dilemmasituation ausgeschöpft werde, könne der Markt unter ‚schöpferischer Zerstörung‘ (Schumpeter) als innovatives und diffusives ‚Entdeckungsverfahren‘ (von Hayek) fungieren. Diese Zusammenhänge sind zu erläutern.

(1) Zunächst ist die Problemstruktur des sog. ‚Gefangenendilemmas‘ (prisoner's dilemma) zu vergegenwärtigen. Der Begriff bezeichnet eine spieltheoretische (Neumann/Morgenstern 1973; Luce/Raiffa 1967) Situation, die der Suboptimalität unkoordinierten Verhaltens von Individuen bei wechselseitiger Abhängigkeit Transparenz verleiht. Die Szenerie projiziert zwei Untersuchungsgefangene, die (vermutlich) gemeinsam eine schwere Straftat - z.B. einen mörderischen Bankraub - begangen haben. Da ihnen ohne Geständnis jedoch nur ein vergleichsweise unbedeutendes Delikt - z.B. unerlaubter Waffenbesitz - zur Last gelegt werden kann, die für eine Verurteilung wegen des Bankraubs notwendigen Beweise aber nicht erbracht werden können, versucht die Staatsanwaltschaft, durch strategisch arrangierte ‚Spielregeln‘ für mögliche ‚Spielzüge‘ der Gefangenen ein Geständnis zu erreichen. Voraussetzung ist dabei das im amerikanischen Rechtssystem installierte Institut des straffreien Kronzeugen. Den beiden Gefangenen, die - um Absprachen zu verhindern - getrennt verhört werden, werden folgende Alternativen unterbreitet: (a) Gesteht nur einer von beiden, bleibt er als Kronzeuge straffrei, während der Nichtgeständige für zwanzig Jahre hinter Gitter muß. (b) Leugnen beide, können sie beide nicht wegen des mörderischen Bankraubs, sondern nur wegen des unerlaubten Waffenbesitzes zu einem Jahr Freiheitsentzug verurteilt werden. (c) Gestehen beide, müssen sie aufgrund guter Zusammenarbeit mit dem Gericht (Geständnis) nur je fünfzehn Jahre absitzen.

Eine prägnante spieltheoretische Schematik liegt also vor (Abb. 22). Beide Gefangene müssen nun zwischen Gestehen und Nicht-gestehen wählen. Das je individuelle Vorteilskalkül begründet rational den Entschluß zum Geständnis: Die individuell optimale Möglichkeit besteht darin, auf die Kronzeugenrolle zu bauen und darauf zu setzen, daß der jeweils andere leugnet (Feld B bzw. C). Der Nachteil dieser Möglichkeit des Gestehens besteht darin, daß der andere auch gestehen könnte, beide also je 15 Jahre absitzen müssen (Feld A). Der individuell zweitbesten Möglichkeit, darauf zu bauen, daß der andere leugnet und selbst nicht zu gestehen (Feld D: für beide je 1 Jahr), steht das Risiko entgegen, daß der andere auf die Kronzeugenregelung setzt (Feld B bzw. C). Der größtmögliche individuelle Nutzen (keine Freiheitsstrafe) eröffnet sich also für jeden, wenn er als Kronzeuge gesteht, umgekehrt sind

jedoch die größten individuellen Kosten (20 Jahre) zu befürchten, wenn man selbst leugnet, der andere aber gesteht. Auch wenn beide gestehen sollten (je 15 Jahre), ergäbe sich noch ein Vorteil gegenüber der drohenden Höchststrafe. Das Entscheidende dieser Problemstruktur besteht darin, daß die kollektiv optimale Lösung individuell nur die zweitbeste Lösung ist, während gleichzeitig die kollektiv schlechteste Lösung individuell lediglich die zweit-schlechteste darstellt. Folglich werden beide Gefangenen aufgrund der Rationalität *individueller* Vorteilskalkulationen gestehen, obgleich die objektiv beste *gemeinsame* Lösung darin läge, daß beide den Bankraub strikt leugnen¹⁶².

		Gefangener 2	
		<i>gesteht</i>	<i>gesteht nicht</i>
Gefangener 1	<i>gesteht</i>	A 15 ; 15	B 0 ; 20
	<i>gesteht nicht</i>	C 20 ; 0	D 1 ; 1

Abb. 22: Gefangenendilemma

Das Erreichen dieses Ziels setzte jedoch eine - hier situativ ausgeschlossene - *Koordination* der individuellen Verhaltensstrategien voraus:

„Eine Befreiung aus dem Gefangenendilemma ist nur durch *Solidarität* möglich“ (Bonus 1978, 61),

genauer: durch eine wirksame Verhaltensabstimmung¹⁶³. Doch wurden die Spielregeln von der Staatsanwaltschaft so gestaltet, daß die Spielzüge der Gefangenen in der Logik eines systemkoordinierten Dilemmas stattfinden müssen.

(2) Eine ähnliche dilemmatische Logik liegt in der Institution des Marktwettbewerbs innerhalb des ausdifferenzierten Subsystems der Wirtschaft vor. Dies sei anhand des Dilemmas, in das die AnbieterInnen versetzt werden, il-

¹⁶² Sie gestehen, gleichgültig, ob sie schuldig sind oder nicht (Bonus 1978, 60f).

¹⁶³ Der Begriff der ‚Solidarität‘ ist in diesem Zusammenhang mißverständlich, da er fälschlicherweise eine moralische Gesinnung nahelegt. Es geht jedoch nur um die *Faktizität* einer Verhaltensabstimmung.

lustriert. Auch hier, so Homann, ließen sich *Spielzüge* und *Spielregeln* unterscheiden: Die einzelnen Wettbewerbshandlungen der AnbieterInnen könnten als Spielzüge aufgefaßt werden. Ihr grundsätzliches (Eigen-)Interesse gehe dahin, über hohe bzw. überhöhte Produktpreise saftige Gewinne einzufahren. Dieses Ziel ließe sich am leichtesten dadurch erreichen, daß die AnbieterInnen sich koordinierend absprechen, d.h. ein Kartell bilden, um die Preise oberhalb der Grenzkosten festsetzen zu können. So wie die Gefangenen an Entscheidungskoordinationen interessiert seien, so auch die MarktanbieterInnen. Dies aber werde durch die Spielregeln eines institutionalisierten Marktwettbewerbs unterbunden¹⁶⁴:

„Ähnlich wie die Gefangenen durch die Spielregeln daran gehindert werden, sich wirksam abzusprechen, weil der Richter sie in getrennte Zellen schickt und eine Verhaltenskoordination zwischen ihnen verhindert, werden die Anbieter durch einen Wettbewerbsschiedsrichter, das Kartellamt¹⁶⁵, daran gehindert, ihre Mengen und Preise abzusprechen. Die für Märkte geltenden Spielregeln zielen darauf ab, daß die Spielzüge in einer kollektiven Selbstschädigung der Anbieter resultieren - zum Wohl der Nachfrager, der Konsumenten!“ (Homann/Blome-Drees 1992, 32)¹⁶⁶.

Prägnant wurde dieser Zusammenhang von Baumol formuliert:

„Der erbarmungslose Markt ist des Konsumenten bester Freund“ (Baumol 1975, 46f**).

Die AnbieterInnen müssen also ihr grundsätzliches Interesse möglichst hoher Gewinne auf andere Weise zu erreichen versuchen: Sie müssen ihren individuellen Vorteil, den sie nun nur noch unter dem Zwang gegenseitiger Konkurrenz verfolgen können, dadurch realisieren, daß sie für die auf dem Markt entscheidenden KonsumentInnen attraktive Wettbewerbsleistungen erbringen. Die Struktur des (idealen) Marktmechanismus verdichtet sich im bekannten

¹⁶⁴ Natürlich kann man in der Realität hier Fragen stellen. In der Bundesrepublik existieren verschiedenste Kartellformationen, deren wettbewerbsbeschränkender Einfluß nicht zu leugnen ist (Henrichsmeyer/Gans/Evers 1986, 249). Neben ‚offiziellen‘ Zusammenschlüssen (etwa: Veba/Gelsenberg 1974; Thyssen/Demag 1974; Karstadt/Neckermann 1978; BP/Veba 1978; Daimler Benz/MBB 1989) sind hier ‚kartellfreie Lösungen‘ (etwa: deutsche Zuckerindustrie) und ‚Frühstückskartelle‘ im Sinn abgestimmter Verhaltensweisen zu nennen. In diesen Zusammenhang gehören auch die von Olson analysierten gesellschaftlich unproduktiven ‚Verteilungskonkordien‘ (Olson 1985).

¹⁶⁵ Am 01. 01. 1958 trat das Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen (GWB), häufig auch kurz ‚Kartellgesetz‘ genannt, in Kraft. Prägend waren die ordnungspolitischen Vorstellungen des Neoliberalismus und das US-amerikanische Antitrustrecht. Die letzte Überarbeitung erfolgte 1989. Zu diesem Themenkomplex vgl. etwa Bartling 1980.

¹⁶⁶ Natürlich darf man hier nicht allzu blauäugig sein: „Die politische Ökonomie hat schon längst erkannt, daß die Produzenteninteressen gewöhnlich die Konsumenteninteressen dominieren“ (Buchanan 1984, 227).

(Schlag-)Wort von der ‚invisible hand‘: Wer in seinem wirtschaftlichen Handeln auf dem nach solchen Regeln strukturierten Markt strikt seine eigenen (Gewinn-)Interessen verfolgt, wird

„von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“ (Smith 1978, 371)¹⁶⁷.

In der Systematik des Markts wird

„jeder durch den ihm selbst sichtbaren Gewinn dazu veranlaßt, Bedürfnissen zu dienen, die ihm selbst nicht sichtbar sind“ (Hayek 1981, 159).

Der (Markt-)Wettbewerb läßt sich als Institutionalisierung des Gefangenendilemmas interpretieren; die institutionalisierte Dilemmasituation konstituiert den Markt als Wettbewerbsprozeß.

Hinsichtlich der effizienten Logik dieses ‚kapitalistischen‘ Marktwettbewerbs haben sich die Analysen von Hayeks als erhellend erwiesen (Hayek 1969, 249-265; 1981). Er charakterisiert

„den Wettbewerb [...] systematisch als ein Verfahren zur Entdeckung von Tatsachen [...], die ohne sein Bestehen entweder unbekannt bleiben oder doch zumindest nicht genutzt werden würden“ (Hayek 1969, 249)¹⁶⁸.

¹⁶⁷ „Auch für das Land selbst ist es keineswegs immer das schlechteste, daß der einzelne ein solches Ziel nicht bewußt anstrebt, ja, gerade dadurch, daß er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun. Alle, die jemals vorgaben, ihre Geschäfte dienten dem Wohl der Allgemeinheit, haben meines Wissens niemals etwas Gutes getan. Und tatsächlich ist es lediglich eine Heuchelei, die unter Kaufleuten nicht weit verbreitet ist, und es genügen schon wenige Worte, um sie davon abzubringen“ (Smith 1978, 371). Die ‚invisible hand‘ besitzt bei Smith keinen mystischen Unterton (Galbraith 1989, 64). Sie ist einfach „eine Metapher für positive nicht intendierte Effekte“ (Wieland 1991, 227*).

¹⁶⁸ Er betont, „daß überall dort, wo wir uns des Wettbewerbs bedienen, dies nur damit gerechtfertigt werden kann, daß wir die wesentlichen Umstände nicht kennen, die das Handeln der im Wettbewerb Stehenden bestimmen“ (Hayek 1969, 249), wäre es doch „offensichtlich sinnlos, einen Wettbewerb zu veranstalten, wenn wir im voraus wüßten, wer der Sieger sein wird“ (ebd. 249) bzw. worin dessen kreative Leistung besteht. Auch Friedman spricht hinsichtlich der Eigeninteressen von einer „der stärksten und schöpferischsten Gewalten [...], die dem Menschen bekannt sind“ (Friedman 1976, 256). Daß der Markt das weit verstreute Wissen wesentlich effizienter zu nutzen vermag als eine zentrale Planungsbehörde, wußte schon Adam Smith: „Der einzelne vermag ganz offensichtlich aus seiner Kenntnis der örtlichen Verhältnisse weit besser zu beurteilen, als es irgendein Staatsmann oder Gesetzgeber für ihn tun kann, welcher Erwerbszweig im Lande für den Einsatz seines Kapitals geeignet ist und welcher einen Ertrag abwirft, der den höchsten Wertzuwachs verspricht. Ein Staatsmann, der es versuchen sollte, Privatleuten vorzuschreiben, auf welche Weise sie ihr Kapital investieren sollten, würde sich damit nicht nur, höchst unnötig, eine Last aufbürden, sondern sich auch gleichzeitig eine Autorität anmaßen, die man nicht einmal einem Staatsrat oder Senat, geschweige denn einer einzelnen Person getrost anvertrauen könnte, eine Autorität, die nirgendwo so gefährlich wäre wie in der Hand eines Mannes, der, dumm und dünkelnhaft genug, sich auch noch für fähig hielte, sie ausüben zu können“ (Smith 1978, 371; vgl. 442.531).

Es handle sich beim Wettbewerb also um die ‚spontane Ordnung‘¹⁶⁹ eines ‚Entdeckungsverfahrens‘ (ebd. 249.254):

„Welche Güter knapp oder welche Dinge Güter sind, oder wie knapp oder wie wertvoll sie sind, ist gerade einer der Umstände, die der Wettbewerb entdecken soll: Es sind jeweils die vorläufigen Ergebnisse des Marktprozesses, die den einzelnen sagen, wonach zu suchen es sich lohnt“ (ebd. 253).

Diese spontane Marktordnung belegt von Hayek mit dem Begriff der ‚Katallaxie‘¹⁷⁰. Die Leistung des Marktwettbewerbs besteht nun zum einen darin, mögliche Innovationen zu fördern¹⁷¹. Anreize setzt die Aussicht auf hohe Pioniergewinne. Zum zweiten wirkt der Markt über Prozesse der Imitation diffusiv (positive Rückkoppelung): Sind innovative Produkte auf dem Markt ‚entdeckt‘ worden, so bewirkt er in der Folge, daß NachahmerInnen versuchen werden, dieses Produkt zu imitieren¹⁷² und relativ billiger anzubieten. Der Preis des innovativen Produkts sinkt (negative Rückkoppelung), nichteffiziente Grenzbetriebe werden ausselektiert. Auf diese Weise bewirkt der Markt,

„daß alles, was erzeugt wird, von denen erzeugt wird, die diese Dinge billiger (oder zumindest ebenso billig) erzeugen können wie irgend jemand, der sie tatsächlich nicht produziert, und daß die Güter zu Preisen verkauft werden, die niedriger sind als jene, zu denen sie irgend jemand anbieten könnte, der das Gut nicht anbietet“ (ebd. 256)¹⁷³.

¹⁶⁹ Smiths ‚unsichtbare Hand‘ deutet von Hayek kybernetisch (Hayek 1969, 256).

¹⁷⁰ Das Wort stammt „von dem altgriechischen Verb *katallattein* ab, das sehr bezeichnend nicht nur ‚tauschen‘ und ‚handeln‘, sondern auch ‚in die Gemeinschaft aufnehmen‘ und ‚vom Feind zum Freunde machen‘ bedeutet“ (Hayek 1969, 112). Die Katallaxie arbeite „nach dem Prinzip eines Spiels, in dem Geschicklichkeit und Chancen kombiniert werden“ (ebd. 120). Der Aspekt der spontanen Evolution gesellschaftlicher Kultur wird von von Hayek bis ins Ideologische gesteigert. Buchanan hat sich diesbezüglich kritisch geäußert: „Meine eigentliche Kritik [...] richtet sich gegen seine Überzeugung, daß die gesellschaftliche Evolution tatsächlich das Überleben institutioneller Formen sichert. Das Mißtrauen von Hayeks gegenüber der direkt von Menschen versuchten Reform der Institutionen ist so groß, daß er die Alternative der Evolution kritiklos akzeptiert. Wir können die Skepsis von Hayek gegenüber gesellschaftlichen und institutionellen Reformen in vielen Punkten teilen, ohne allerdings den evolutionären Prozeß in eine ideale Rolle zu drängen. Eine Reform mag in der Tat schwierig sein, doch ist das kein Argument für den idealen Charakter der Alternative“ (Buchanan 1984, 237, A. 1).

¹⁷¹ Kreativität wird so systemisch provoziert. So auch Korff: „Moderne Wirtschaft ist wesentlich *Innovativwirtschaft*. [...] Sie ist [...] auf Kreativität [...] gestellt“ (Korff 1992, 164.166).

¹⁷² Es ergibt sich die „Tatsache, daß der Wettbewerb nicht nur zeigt, wie die Dinge besser gemacht werden können, sondern alle, deren Einkommen vom Markt abhängt, zwingt, die Verbesserungen nachzuzahlen“ (Hayek 1969, 260).

¹⁷³ In diesem Sinn tendiert innerhalb eines funktionierenden Marktsystems der ‚Marktpreis‘ zu dem hin, was Smith den ‚natürlichen Preis‘ genannt hat. „Den tatsächlichen Preis, zu dem eine Ware gewöhnlich verkauft wird, nennt man ihren *Marktpreis*. [...] Der Marktpreis eines einzelnen Gutes hängt von dem Verhältnis der am Markt tatsächlich angebotenen Menge

Der Wettbewerb sei also ein spontan evolutives

„Entdeckungsverfahren [...], in dem Kundschafter auf der ständigen Suche nach unausgenutzten Gelegenheiten sind“ (ebd. 260),

seien dies nun Innovationen oder (bislang unausgenutzte) Effizienzsteigerungen. Diese Marktlogik besitzt - auf der Ebene der Spielzüge - systemischen Charakter. Es handelt sich um eine Art ‚unpersönlichen Zwangs‘ (ebd. 261). Der systemisch etablierten Dilemmasituation verdanken marktwirtschaftlich organisierte Gesellschaften ihren Wohlstand. Das wohl berühmteste Zitat von Adam Smith zielt genau auf diese Zusammenhänge ab:

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil“ (Smith 1978, 17)¹⁷⁴.

Die Effizienz des nach dilemmatischen Spielregeln funktionierenden Marktsystems ist nicht zu leugnen. Die Anerkennung dieser Effizienz bedeutet noch nicht, daß man einer ‚Mystik des Marktes‘ (Hinkelammert 1989, 13) verfallen ist. Dennoch verkörpert das Marktsystem keine Lösung, in der sich alle Problemlagen ‚aufgehoben‘ hätten. Die Kehrseite der Wettbewerbsregeln besteht darin, daß Marktwirtschaften ein äußerst strapaziöses System darstellen:

„Marktwirtschaft ist [...] keine Schönwetterveranstaltung“ (Homann/Blome-Drees 1992, 56)¹⁷⁵.

Gewinne fungieren als Leistungsanreiz (‚Zuckerbrot‘), aber auch als Erfolgskontrolle (‚Peitsche‘). Der mit echten Härten (Bankrotten, Produktionsumstel-

und der Nachfrage [...] ab“ (Smith 1978, 49*). Dagegen wird eine „Ware [...] dann zu dem verkauft, was man als ihren *natürlichen Preis* bezeichnet, wenn der Preis genau dem Betrag entspricht, der ausreicht, um nach den natürlichen Sätzen die Grundrente, den Arbeitslohn und den Kapitalgewinn zu bezahlen, welche anfallen, wenn das Produkt erzeugt, verarbeitet und zum Markt gebracht wird“ (ebd. 48f). Langfristig verhält es sich marktlogisch so, daß „der Marktpreis [...] ständig in Richtung des natürlichen Preises tendiert“ (ebd. 52), wobei „der natürliche oder der Preis bei freier Konkurrenz der tiefste“ (ebd. 54) mögliche Preis ist.

¹⁷⁴ Das auch von der katholischen Soziallehre differenziert anerkannte Institut des Privateigentums fungiert innerhalb des Marktmechanismus über Gewinnpotentiale als Leistungsanreiz. Das Eigentum ist also nur ein Mittel zu dem Zweck, das Eigeninteresse für das Wohl aller nutzbar zu machen.

¹⁷⁵ „Geld ist [...] kein harmloser Maßstab wie irgendein anderes Meßinstrument, sondern der Geldpreis [...] ist ein Kompromiß aus Kampfchancen auf dem Markte, so daß der Schätzungsmaßstab, ohne den die Kapitalrechnung nicht leben kann, ständig neu aus dem Kampf des Menschen mit dem Menschen auf dem Markt gewonnen wird“ (Weber 1981, 8). Man muß aber dazu sagen: aus dem Kampf zum Wohl der KonsumentInnen.

lungen, Mobilität, Arbeitslosigkeit) verbundene permanente Strukturwandel ist daher

„kein Betriebsunfall der Marktwirtschaft, sondern die Bedingung des Wohlstands aller und damit der Freiheit aller. Marktwirtschaft in diesem Sinne ist ein äußerst strapaziöses System“ (ebd. 78).

Sie ist innovativ, zugleich aber auch destruktiv. Nach der berühmten Definition von Joseph A. Schumpeter handelt es sich beim ‚Kapitalismus‘ um einen ‚Prozeß der schöpferischen Zerstörung‘ (Schumpeter 1946, 134), um einen Prozeß also, „unaufhörlich die alte Struktur zerstört und unaufhörlich eine neue schafft“ (ebd. 137)¹⁷⁶. Der Begriff des ‚Strukturwandels‘ bezeichnet dieses für die systemische Funktionsfähigkeit des Markts unabdingbare Geschehen: Dem Nutzen des innovativen und diffusiven ‚Entdeckungsverfahrens‘ stehen die Kosten von beständiger Mobilität¹⁷⁷, Firmenzusammenbrüchen, Existenzängsten und - zumindest ‚natürlicher‘ - Arbeitslosigkeit¹⁷⁸ entgegen. Nutzen ohne Kosten jedoch gibt es nur im Schlaraffenland, die Kostenstruktur des irdischen Lebens kann man real nicht (hegelianisch) ‚aufheben‘. Ohne Kehrseite ist die durch die Institutionalisierung der Dilemmastruktur erreichte Effizienz des Marktsystems nicht zu haben.

Diesen Abschnitt zusammenfassend muß gesagt werden, daß der Markt kein Naturphänomen, sondern eine zu gestaltende ‚Kulturpflanze‘ (Röpke 1979, 85-87) ist: Die ‚invisible hand‘, die die AnbieterInnen in ihren Spielzügen ‚leitet‘, setzt die ‚visible hand‘ einer Institutionalisierung von Spielregeln voraus. Ein Markt funktioniert etwa nur dann, wenn sich die TeilnehmerInnen über die Verfügungsrechte („property rights“) einig sind (Preiser 1953; Buchanan 1984, 23.28): Der Kauf einer Melone gegen Geld basiert auf einer institutionellen Gestaltung der property rights; der Händler mag ansonsten vielleicht ‚sein Pferd verdreschen, Hunde erschießen und Ratten verspeisen‘ (Buchanan 1984, 25), aber ohne Einigung über die Verfügungsrechte ist ein Tausch auf dem Markt nicht möglich¹⁷⁹. ‚Rechte‘ jedoch sind ein Kulturgut und ‚Märkte‘ daher *kulturell* arragierte Systemelemente des wirtschaftlichen

¹⁷⁶ „Dieser Prozeß der ‚schöpferischen Zerstörung‘ ist das für den Kapitalismus wesentliche Faktum“ (Schumpeter 1946, 137f). Der Kapitalismus konstituiert einen „ewigen Sturm der schöpferischen Zerstörung“ (ebd. 138).

¹⁷⁷ Zu dieser Problematik eines Widerstreits zwischen Marktwirtschaft (Industriegesellschaft) und privatem Wohl aus soziologischer Sicht: Beck 1986; Beck/Beck-Gernsheim 1991.

¹⁷⁸ Im Hintergrund steht hier Friedmans Begriff einer ‚natürlichen Arbeitslosenrate‘ (Friedman 1976a, 143-149). Der Begriff faßt die ‚friktionelle‘ und die ‚strukturelle‘ Arbeitslosigkeit zusammen. Die *friktionelle Arbeitslosigkeit* entsteht aufgrund unvollständiger Markttransparenzen, die *strukturelle Arbeitslosigkeit* infolge mangelnder Mobilität und Flexibilität.

¹⁷⁹ „Der Markt ist eine Teilordnung der Gesellschaft, nicht eine Gesamtordnung. Wettbewerbsprozesse am Markt *funktionieren nur unter der systematischen Voraussetzung einer normativ vermittelten Gesellschaftsordnung*: Ohne vorherige Festlegung der Verfügungsrechte, der property rights, gibt es keine ‚Effizienz‘“ (Homann 1990, 39).

Prozesses. In anderer Terminologie hat Bonus diesen Tatbestand griffig formuliert:

„Die ‚Privatheit von Gütern‘ ist immer ein kunstvolles, gesellschaftlich erstelltes Gebilde; sie ist selbst ein öffentliches Gut“ (Bonus 1981, 56; vgl. Alchian 1968, 412).

5.3.2 Von der sozialen zur ökosozialen Marktwirtschaft

Die von Homann/Blome-Drees vorgenommene spieltheoretische Rekonstruktion der Marktlogik durch das Gefangenendilemma kann auch die Notwendigkeit einer Transformation der reinen zur ‚sozialen Marktwirtschaft‘ und weiter zur ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘ plausibilisieren:

„Die institutionelle Verhaltenskanalisierung im Dilemma ist derart unerbittlich, daß sie eine kollektive Selbstschädigung der Anbieter geradezu erzwingt. Die Situation der Gefangenen ist nämlich so vertrackt, daß sie auch dann gestehen werden, wenn sie die ihnen zur Last gelegte Straftat gar nicht begangen haben. Die Kronzeugenregelung kann nicht zwischen richtigen und falschen Geständnissen unterscheiden. Beim Wettbewerb ist es ähnlich. Wer sich nicht an die Regeln des Wettbewerbs hält - und das heißt für die Marktanbieter im Prinzip nichts anderes als Gewinnmaximierung -, der wird mit wirtschaftlichem Ruin bestraft, und zwar unabhängig davon, ob er im Wettbewerb nicht mithalten konnte oder aus moralischen Gründen nicht mithalten wollte: Der Wettbewerb kann nicht zwischen fehlender Leistung und moralischer Zurückhaltung [...] unterscheiden. Er bestraft beides gleichermaßen“ (Homann/Blome-Drees 1992, 34)¹⁸⁰.

Diese Ausführungen illustrieren die Tatsachen, daß zum einen innerhalb der ‚sozialen Marktwirtschaft‘ ein sozialer Ausgleich vorgenommen werden muß - es gibt Menschen, die in einem reinen Wettbewerb nicht mithalten können (z.B. Kinder, Kranke, Alte) -, und daß zum anderen innerhalb der ‚öko-sozialen Marktwirtschaft‘ Regelungen geschaffen werden müssen, die die Eliminierung derer verhindern, welche aus dem moralisch motivierten Grund einer umweltfreundlichen (relativ teureren) Produktion aus dem Wettbewerb eliminiert würden.

(1) Die ‚Soziale Marktwirtschaft‘ (zusammenfassend Müller-Armack 1956; Blum 1980; Thieme 1991) charakterisiert sich als vermittelnde Strategie:

¹⁸⁰ Ähnlich Willgerodt 1989, 50. Brennan/Buchanan bezeichnen diese Asymmetrie als „eine Art von Greshams Gesetz“ (Brennan/Buchanan 1985, 60**). Zum Greshamschen Gesetz Oberender 1978.

„Sinn der sozialen Marktwirtschaft ist es, das Prinzip der Freiheit auf dem Markte mit dem des sozialen Ausgleichs zu verbinden“ (Müller-Armack 1956, 390).

Die - durch institutionelle Gestaltungen erreichte - Funktionstüchtigkeit des Markts läßt sich jedoch nicht durch jede beliebige Rahmenordnung, sondern nur durch die strapaziösen Spielregeln der ‚schöpferischen Zerstörung‘ erreichen. Da nun aber dieses Systems unbestreitbar auch mit massiven Kosten verbunden ist, wird die Frage nach sozial motivierten Ausgleichsmaßnahmen dringlich. Ein hoher Preis seziert die Nachfrage. Teures Hundefutter wird produziert, während sich manche Menschen kein Fleisch kaufen können (Babeller/Heinrich/Koch 1991, 173). Das zu lösende Problem besteht nun darin, die sozialen Maßnahmen so zu gestalten, daß die Funktionslogik des Marktwettbewerbs nicht systematisch untergraben wird:

„Das regulative Prinzip sozialer Interventionen in der Marktwirtschaft ist hierbei ihre Verträglichkeit mit dem Funktionieren einer marktwirtschaftlichen Produktion und der ihr entsprechenden Einkommensbildung“ (Müller-Armack 1956, 391). Die soziale Marktwirtschaft erstrebt „sozialen Fortschritt über marktkonforme Maßnahmen. Sie versteht darunter Maßnahmen, die den sozialen Zweck sichern, ohne störend in die Marktapparatur einzugreifen“ (ebd. 391).

Die ‚soziale Marktwirtschaft‘ ist eine ordnungsethische Konzeption, die sich diese - nur in Kompromissen realisierbare - Aufgabe gestellt hat. Ihre Zweipoligkeit wird daher öfters als in sich widerspruchsvoll empfunden, teilweise auch im Bereich der - ansonsten die soziale Marktwirtschaft allgemein anerkennenden¹⁸¹ - katholischen (Sozial-)Ethik: So erachtete Franz Klüber den Begriff der sozialen Marktwirtschaft als

„Zweckkonstruktion der politischen Propaganda mit dem Ziel, die Mißstände des Spätkapitalismus zu verschleiern“ (Klüber, zit. nach: Büchele 1987, 20)¹⁸².

Rupert Lay SJ dagegen erklärt aus ganz entgegengesetzten Gründen, daß er

„diesem ideologischen Zwitter gegenüber seine Bedenken hat. Es wäre ein Viel-Mehr an Markt zu wünschen“ (Lay 1990, 269); die soziale Marktwirt-

¹⁸¹ Repräsentativ etwa Höffner: „Die Katholische Soziallehre hält [...] die Marktwirtschaft für die richtige Grundform der Wirtschaftsordnung. [...] Zum Marktmechanismus [...] muß die soziale Ausrichtung [...] treten“ (Höffner 1986, 403). Eingehender zum Verhältnis von Katholischer Soziallehre und liberaler Ökonomik: Dölken 1992.

¹⁸² „Es ist doch einfach nicht wahr, daß die ‚Soziale Marktwirtschaft‘ ‚größtmögliche persönliche Freiheit‘ und ‚Freiheit auf dem Markt gewährt‘. Das Gegenteil trifft zu. Der libertaristische Freiheitsbegriff des unter dem Deckmantel der ‚Sozialen Marktwirtschaft‘ agierenden Kapitalismus führt zur Zerstörung der Freiheit“ (Klüber, zit. nach: Büchele 1987, 20).

schaft sei „nicht nur ein ökonomisches, sondern auch ein moralisches Paradoxon“ (ebd. 269)¹⁸³.

In der Tat versucht das Konzept der ‚sozialen Marktwirtschaft‘, zwei Prinzipien gleichzeitig gerecht zu werden (Abb. 23).

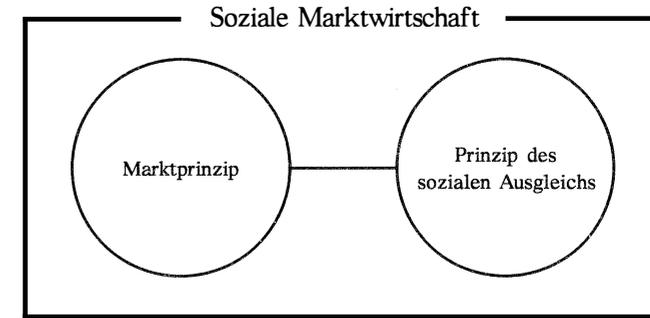


Abb. 23: Dimensionen der sozialen Marktwirtschaft

Damit sträubt es sich gegen falsche Polarisierungen. Vom Sozialismus differiert es grundlegend durch das Prinzip der ‚Freiheit auf dem Markte‘, von Paläo- und Neo- bzw. Ordo-Liberalismus durch das Prinzip des ‚sozialen Ausgleichs‘¹⁸⁴. Müller-Armacks Etikettierung einer ‚dritten Form‘ ist m.E.

¹⁸³ Lay erachtet die ‚soziale Marktwirtschaft‘ als einen Zwitter aus ‚marktwirtschaftlichen‘ und ‚sozialistischen‘ Elementen (Lay 1990, 269). Ähnlich betonen Gutowski/Merklein, die ‚soziale Marktwirtschaft‘ habe von Anfang an eine entscheidende Schwäche gehabt, nämlich ihr Adjektiv (Gutowski/Merklein 1985, 50), dieser Schwäche wäre durch „orakelnde Verheißungen“ (ebd. 50) Vorschub geleistet worden. Hayek erzählte 1981 in Brasilien, er habe sich „neulich einen Witz erlaubt. Ich sagte, das Soziale sei wie das, was die US-Amerikaner *weasel world* nennen. Ich weiß nicht, ob Ihnen das Wort bekannt ist. *Weasel* [Wiesel] ist das Tierchen, das es vermag, ein Ei auszusaugen, ohne daß man von außen feststellen bzw. sehen kann, daß die Schale leer ist. *Sozial* ist in diesem Sinn eine *Wiesel-Welt*. In Verbindung gebracht mit einem anderen Begriff, nimmt es diesem seinen Sinn. Wir haben die Marktwirtschaft; redet jemand von *sozialer Marktwirtschaft*, bedeutet das Ganze nichts mehr. Oder nehmen wir die Gerechtigkeit; spricht jemand von *sozialer Gerechtigkeit*, heißt das nichts mehr“ (Hayek, in: Berichte der Universität Brasilia 1981, 15, zit. nach: Assmann/Hinkelamert 1992, 93). Zur Vokabel des ‚Sozialen‘ Schönwitz/Wünsche 1989; Schulenburg 1989.

¹⁸⁴ Zum Liberalismus zusammenfassend Boelcke 1980. (1) Der (Paläo-)Liberalismus hat den Markt entdeckt, hat ihm aber zu viel zugetraut. Es liegt ein Harmonieglaube vor, der dem deistischen Weltbild einer ‚prästabilierten Harmonie‘, also einer ‚natürlichen‘ Tendenz zum (Markt-)Gleichgewicht, entspricht: „Gibt man daher alle Systeme der Begünstigung und Beschränkung auf, so stellt sich ganz von selbst das einsichtige und einfache System der natürlichen Freiheit her“ (Smith 1978, 582). Der Staat habe zwar die drei Aufgaben der Landesverteidigung, der Rechtsprechung und der Unterhaltung öffentlicher Einrichtungen (ebd. 582), solle sich aber ansonsten aus dem freien Spiel der Marktkräfte möglichst heraushalten. (2) Der Neoliberalismus und dessen deutsche Variante, der Ordoliberalismus, entsagten dem paläoliberalen Harmonieglauben: Der Wettbewerb sei kein ‚Naturgewächs‘, sondern eine ‚Kulturpflanze‘ (Röpke 1979, 85-87). Dauerhaft veranstalte sich der Wettbewerb nicht einfachhin von selbst. Die Kultivierung des Markts, d.h. die aufgrund der Selbstaufhebungstendenz eines sich

aber etwas überzogen¹⁸⁵. Zutreffender erscheint hier Nell-Breunings Charakterisierung, es handle sich um einen ‚sozial temperierten Kapitalismus‘ (*Nell-Breuning* 1985, 329)¹⁸⁶. Insgesamt stellt das Konzept einer ‚sozialen Marktwirtschaft‘ eine auch sozialetisch angemessene Ordnungsvorstellung dar (*Furger* 1991, 191): Die Marktwirtschaft besitzt als solche bereits eine moralische (soziale) Qualität, da sie effizient den KonsumentInnen dient (*Homann/Blome-Drees* 1992, 49), das Konzept einer ‚sozialen‘ Marktwirtschaft gestattet darüber hinaus aber auch sozial motivierte Abfederungen.

Wichtig ist diesbezüglich die Frage der demokratischen Legitimation einer sozialen Marktwirtschaft. Folgendes Problem steht im Hintergrund:

„Die Vorteile der Marktwirtschaft fallen breit gestreut an; die Nachteile insbesondere in Form des Strukturwandels aber fallen selektiv an, und sie konzentrieren sich meist auf wenige identifizierbare einzelne (Gruppen), die hart betroffen sind“ (*Homann/Blome-Drees* 1992, 57f).

Eine Unterbindung des Strukturwandels würde die Systematik des Marktes destruieren, zur Marodierung der Wirtschaft führen und damit den (allgemeinen) moralischen Gehalt der Marktwirtschaft aufheben. Den von den Nachteilen der Marktwirtschaft Betroffenen jedoch nützt die Aufrechterhaltung

selbst überlassenen Markts notwendige, durch den Staat erfolgende Schaffung und Erhaltung der Voraussetzungen (Rahmenordnung, ‚Datenkranz‘) des Marktwettbewerbs, müsse aber ‚marktkonform‘ geschehen. (3) Das Prinzip des sozialen Ausgleichs markiert den Unterschied der *sozialen Marktwirtschaft* zum Ordoliberalismus. Es handelt sich daher nicht nur um eine ‚Neuetikettierung des Freiburger Ordo-Liberalismus‘ (*Klüber* 1971, 194). Ich nenne als kleines Beispiel das Kindergeld. So betonte etwa der Ordoliberal Alexander Rüstow: „Wir haben ein Familienministerium. Dieses Familienministerium betreibt die Kindergelder. Sie wissen, daß wir gegen diese Kindergelder die allerschwersten Einwände haben, und zwar wiederum Einwände überwirtschaftlicher Natur. [...] Aber der Einwand, den wir dagegen haben, ist der: Die wirtschaftliche Verantwortlichkeit der Eltern für ihre Kinder ist ein so zentraler Punkt der Familienintegration, und der menschliche Zusammenhalt und die Moral der Familie hängt inso zentraler Weise von dieser Verantwortlichkeit ab, daß wir es für höchst verhängnisvoll halten, wenn gerade an diesem Punkt *Sozialisierungsbestrebungen* einsetzen und wenn gerade diese Verantwortung den Eltern vom Staat in mehr oder minder großem Umfang abgenommen wird“ (*Rüstow* 1960, 13).

¹⁸⁵ „Wir sprechen von ‚sozialer Marktwirtschaft‘, um diese dritte wirtschaftspolitische Form zu kennzeichnen. Es bedeutet dies, [...] daß uns die Marktwirtschaft notwendig als das tragende Gerüst der künftigen Wirtschaftsordnung erscheint, nur daß dies eben keine sich selbst überlassene, liberale Marktwirtschaft, sondern eine bewußt gesteuerte, und zwar sozial gesteuerte Marktwirtschaft sein soll“ (*Müller-Armack* 1976, 109).

¹⁸⁶ Der Aufbau eines Systems der sozialen Sicherung wurde 1883 von Otto von Bismarck mit der Schaffung der Krankenversicherung für gewerbliche Arbeiter (1884: Unfallversicherung; 1889: Rentenversicherung) begonnen und seitdem ständig weiter ausgebaut (zur Sozialpolitik allgemein *Kath* 1990). Selbst ein Radikal-Liberaler wie von Hayek befürwortet ein garantiertes ‚Mindesteinkommen‘ außerhalb des marktlichen Entdeckungssystems: „Es gibt natürlich keinen Grund, warum eine Gesellschaft, die so reich ist wie die moderne, nicht *außerhalb des Marktes*, für diejenigen, die im Markt unter einen gewissen Standard fallen, ein Minimum an Sicherheit vorsehen sollte“ (*Hayek* 1969, 123), und zwar „in der Form eines garantierten Mindesteinkommens“ (*Hayek* 1981, 122). Ähnlich *Hoppmann* 1990, 11.

der Marktssystematik als solche individuell wenig. Allgemeiner gesellschaftlicher Wohlstand schließt eine gleichzeitige (ökonomische) Vernichtung individueller Existenzen nicht aus. Angesichts dieser realen Kostenstruktur einer harten Marktkonkurrenz sind Verschleierungsstrategien abzulehnen¹⁸⁷. Als gesellschaftliche Institution kann das strapaziöse Marktssystem demokratietheoretisch nur dann als legitimiert betrachtet werden, wenn seine härtesten Kosten durch die Institution einer Sozialpolitik wenigstens annähernd aufgefangen werden. Im Sinn einer solchen

„demokratietheoretischen Begründung von Sozialpolitik“ (*Rödel/Frankenberg/Dubiel* 1989, 181)

kann die Herstellung sozialer Gerechtigkeit weder (nur) den Selbstheilungskräften des Marktes überlassen noch als inkompatibel mit dem Markt verstanden werden (ebd. 184). Vielmehr lassen sich Markt *und* Sozialpolitik als demokratisch legitimierte Institutionen einer nach Rawlschem Paradigma rekonstruierten Gesellschaftsordnung rechtfertigen.

„Durch soziale Gerechtigkeit motivierte Maßnahmen zugunsten der Benachteiligten in der Gesellschaft sind also nicht zu betrachten als eine freiwillige, fakultative Leistung, die die Gesellschaft gewährt, wenn sie ökonomisch prosperiert; sind vielmehr als die *Bedingung* dafür zu verstehen, daß die Gesellschaft durch Marktwirtschaft überhaupt prosperieren kann. Insofern haben die Benachteiligten ein *Recht auf Partizipation an den Erträgen der marktwirtschaftlichen Ordnung*, und zwar auch in weniger guten Zeiten“ (*Homann* 1992, 106; vgl. 1992a, 125).

Das Konzept der ‚sozialen Marktwirtschaft‘ entspricht präzise diesem doppelten Anspruch einer effizienten Wirtschaftsordnung einerseits und einer sozialverträglichen Abfederung ihren Kosten andererseits¹⁸⁸. Dennoch lassen sich Momente des Widerstreits auch hier nicht vollständig ‚aufheben‘. Wenn etwa darauf hingewiesen wird, die Nachteile des Strukturwandels (z.B. Arbeitslosigkeit) dürften nicht immer dieselben Menschen oder Gruppen betreffen (*Ho-*

¹⁸⁷ Es ist sinnlos, die Kosten der Marktwirtschaft durch nur abstrahierend systemimmanente Sichtweisen herunterzuspielen; exemplarisch etwa *Hoppmann*: „Im Marktssystem stehen [...] Arbeitgeber in dauerndem Wettbewerb mit anderen Arbeitgebern um die Dienste von Arbeitnehmern. Dabei werden sie durch diesen Wettbewerb diszipliniert und müssen jeweils Höchstlöhne anbieten, um Arbeiter anzuziehen. Wegen des Wettbewerbes werden die Löhne hinaufkonkurriert“ (*Hoppmann* 1990, 12).

¹⁸⁸ Extreme müssen vermieden werden. „Eine zu große Gleichheit in der Verteilung von Einkommen und Vermögen nimmt die Anreize zu produktiver Investition genauso wie eine zu große Ungleichheit: Ersteres ist der Fall in sozialistischen Wirtschaftssystemen, letzteres findet man in den feudalistischen Strukturen in Lateinamerika. In beiden Fällen lohnt es sich für die (meisten) Individuen nicht, mit aller Kraft an der Verbesserung ihrer Lage zu arbeiten, und sie tun es daher auch nicht“ (*Homann* 1992, 107).

mann 1992a, 124; Homann/Blome-Drees 1992, 58), da die Gesellschaft den Betroffenen Zukunftshorizonte (Weizsäcker 1984) und Perspektiven für eine volle Teilnahme am gesellschaftlichen Leben bieten müsse (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, 184-188; Homann/Blome-Drees 1992, 59), so wird man zugeben müssen: Die ökonomische Logik der Marktwirtschaft als solcher, die aus allgemein erwünschten Effizienzgründen einen permanenten Strukturwandel im Sinn einer ‚schöpferischen Zerstörung‘ (Schumpeter 1946, 134) fordert, muß ein ‚natürliches Unterbeschäftigungsniveau‘ in Kauf nehmen (Friedman 1976, 143-149); ein einklagbares ‚Recht auf Arbeit‘ - und die Möglichkeit zur Arbeit ist eine personal konstitutive Dimension einer vollen Teilnahme am gesellschaftlichen Leben - dagegen implizierte ruinöse Anreizwirkungen (Hayek 1981, 160)¹⁸⁹. Die soziale Marktwirtschaft bietet hier zwar zu begrüßende Möglichkeiten einer verantwortbaren Kompromißlösung, den Widerstreit zwischen dem ökonomisch (und *allgemein* ethisch) plausibilisierbaren Effizienzargument einerseits und dem (bezüglich der *einzelnen* von Arbeitslosigkeit Betroffenen) ethischen Ziel, dem von der katholischen Soziallehre stets betonten personalen Wert des Arbeitens (Stichwort: wertmäßiger ‚Vorrang der Arbeit vor dem Kapital‘) gerecht zu werden, andererseits, kann auch sie nicht ‚aufheben‘. Die ökonomischen Restriktionen stehen oftmals in einem partiellen Widerstreit zur moralischen Heuristik.

(2) *Ökosoziale Marktwirtschaft*: Die unerbittliche Logik des gegenwärtigen, noch nicht ökologisch ästhetisierten Marktwettbewerbs erzwingt als solche, d.h. auf der Ebene der *Spielzüge*, langfristig die Eliminierung von UnternehmerInnen bzw. die systematische Schädigung von KonsumentInnen, die aus moralischen Gründen die Natur nicht schädigen wollen¹⁹⁰. Sollen daher

¹⁸⁹ Der Markt fungierte nicht mehr als strukturwandelndes ‚Entdeckungsverfahren‘. Hier liegt auch die Problematik langfristiger ‚Erhaltungssubventionen‘, die im Gegensatz zu kurzfristigen ‚Anpassungssubventionen‘ den Strukturwandel, auf dem die Effizienz von Marktwirtschaften beruht, verhindern. Hinsichtlich der langfristigen Wirkungen von Erhaltungssubventionen läßt sich ein Vergleich heranziehen, den Friedman bezüglich der Inflation verwendet hat: „Wenn ein Alkoholiker anfängt zu trinken, dann zeigen sich die angenehmen Wirkungen zuerst. Die unangenehmen Wirkungen kommen erst am nächsten Morgen, wenn er mit einem Kater aufwacht. Und sehr oft kommt es vor, daß er nicht widerstehen kann, den Kater erneut mit Alkohol zu bekämpfen. [...] Die Behandlung des Alkoholismus ist ganz einfach: Mit dem Trinken aufhören. Aber es ist schwer, das durchzuhalten, weil in diesem Falle die negativen Wirkungen zuerst kommen und die guten Auswirkungen dieser Behandlung erst hinterher auftreten“ (Friedman/Friedman 1980, 287f).

¹⁹⁰ Wenig überzeugend sind jedoch jene Stimmen, die die Marktwirtschaft *als solche* hinsichtlich der Lösung ökologischer Problemlagen prinzipiell für ungeeignet halten. Exemplarisch Hinkelammert: „Ein Marktmechanismus kann [...] nicht die Natur schützen, er zerstört sie. [...] Durch seine eigene Logik als Institution ist der Marktautomatismus darauf angelegt, den Menschen und die Natur zu zerstören“ (Hinkelammert 1989, 160f). So behauptet etwa Hinkelammert angesichts des „Holocaust[s] der Natur“ (ebd. 114) weiter: „Während die sozialistischen Länder vernünftige Lösungen suchten, wurden die kapitalistischen Länder irrational und retteten sich in die reine Ideologie des Marktsystems“ (ebd. 114). Natürlich ist es richtig, daß die real betriebenen ‚Reaganomics‘ sich ökologisch nicht sonderlich ausgewiesen haben - auch die unrühmliche Rolle der USA auf dem Weltgipfel in Rio de Janeiro hat dies gezeigt -,

unsere ökologischen Lebensgrundlagen nicht progressiv zerstört werden, gilt es, Wege zu finden, die eine ökologisch verträgliche (und ökonomisch effiziente) Lebensweise ermöglichen. Wir brauchen

„einen *ökologischen Rahmen für die Soziale Marktwirtschaft*“ (Bonus 1980, 146).

Die Transformation der ‚sozialen Marktwirtschaft‘ in eine - paradigmatisch bei den *Spielregeln* ansetzende - ‚ökosoziale Marktwirtschaft‘ ist gefordert. Zerstörung darf nicht billiger als ökologisches Handeln sein (Teufel 1992). Dabei ist es völlig unmöglich, daß die ökologische Problematik im Rahmen eines rein evolutionären Prozesses ohne staatliche Regelungseingriffe in wenigstens einigermaßen zufriedenstellender Weise gelöst werden könnte (Kirchgässner 1991, 222). Hayeks vertrauenselige Hoffnung auf die alles kompensierende Kreativität kommender Generationen kann hier nicht befriedigen¹⁹¹. Allerdings

„ist die Forderung nach mehr Umweltschutz nicht unbedingt der Ruf nach *mehr*, sondern nach dem *effizienteren Staat*“ (Koll 1990, 19).

Die zu schaffende ‚ökosoziale Marktwirtschaft‘ besteht aus drei Strukturelementen: (1) dem marktwirtschaftlichen, (2) dem sozialstaatlichen und (3) dem umweltpolitischen Element (Abb. 24)¹⁹².

Durch den in einer ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘ installierten ‚*Umweltschutz durch Eigennutz*‘ ließe sich im Vergleich zu den heutigen Maßnahmen ein umfangreicherer und kostengünstigerer Umweltschutz relativ unbürokratisch realisieren (Wicke 1993, 625).

doch die ökologisch katastrophalen Tatbestände der sozialistischen Länder (für die ehemalige DDR: Wicke 1993, 117) qualifizieren Hinkelammerts Behauptungen zumindest diesbezüglich als das, was sie wirklich sind: ideologisch motiviertes Gerede.

¹⁹¹ „In gewissem Sinne beruht der Verbrauch unersetzlicher Vorkommen natürlich auf einem Akt des Vertrauens. Wir vertrauen im allgemeinen darauf, daß zu der Zeit, da das Vorkommen erschöpft ist, etwas Neues entdeckt worden sein wird [...]. Wir verbrauchen ständig Naturschätze auf Grund der bloßen Wahrscheinlichkeit, daß unser Wissen über verfügbare Mittel unbegrenzt wachsen wird“ (Hayek 1971, 455f).

¹⁹² Wicke definiert die ‚ökosoziale Marktwirtschaft‘ als „diejenige Wirtschaftsordnung, in der * auf der Basis von Privateigentum und freien Märkten des wirtschaftliche und sonstige Eigeninteresse zur Förderung der Waren- und Dienstleistungserstellung eingesetzt wird, * gleichzeitig wettbewerbsbeschränkende wirtschaftliche Machtzusammenballungen verhindert, zu große Einkommens-, Vermögens- und Lebenschancen-Ungleichheiten durch ein Netz von sozialen Mechanismen korrigiert, soziale Gerechtigkeit in ausreichendem Umfang realisiert und durch geld- und finanzpolitische Eingriffe in das gesamtwirtschaftliche Gleichgewicht verwirklicht werden sollen, * und eine Wirtschaftsordnung, in der durch Setzung eines engen umweltrechtlichen Rahmens und seines Vollzugs, sowie durch den Einbau von marktorientierten Anreizinstrumenten die Umwelt in ausreichendem Maße geschützt und für die nachfolgenden Generationen erhalten und bewahrt wird“ (Wicke 1993, 624*).

Der konkrete umweltpolitische Weg zur ‚ökosozialen Marktwirtschaft‘ setzt zunächst einige analytische Unterscheidungen voraus, die zum Verständnis der ökonomischen Struktur des Umweltproblems wichtig sind. Ins-

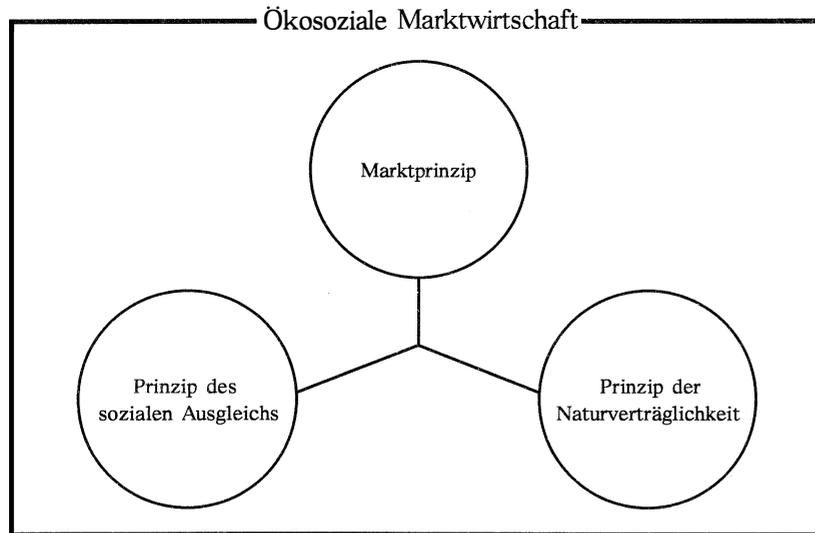


Abb. 24: Ökosoziale Marktwirtschaft

besondere geht es hier um die Plausibilisierung des Gedankens, daß nicht (nur) eine individuelle Profitgier Ursache des Umweltproblems ist, sondern eine - auszubessernde - Lücke in der gesellschaftlichen Institution des Marktsystems.

5.3.3 Problemanzeige: Öffentliche Güter, externe Effekte und Gefangenendilemma¹⁹³

Ökonomisch gesehen besteht das Umweltproblem in einer Fehlallokation der knappen Naturgüter (Siebert 1982, 267). Die ‚Ökologisierung der Ökonomie‘ erfordert den Rückgriff auf die - die Fehlallokation der knappen Umweltgüter plausibilisierenden - Begriffe ‚öffentliche Güter‘, ‚externe Effekte‘ und ‚Gefangenendilemma‘.

¹⁹³ Zusammenfassende Darstellungen etwa bei Frey 1980; Wegehenkel 1981; Binswanger/Bonus/Timmermann 1981; Endres 1985; 1986; Kemper 1989; Weimann 1990; Hauff/Schmid 1992; Wicke 1993.

(1) Mit der Gruppentheorie (Olson 1968) lassen sich ‚private‘ von ‚öffentlichen‘ Gütern unterscheiden. Die Nutzung der im Konsum rivalisierenden (‚Rivalitätsprinzip‘) *privaten Güter* (z.B. Brot) schließt die Nutzungsmöglichkeiten durch andere Wirtschaftssubjekte aus (‚Ausschlußprinzip‘), da hier die Verfügungsrechte über Knappheitspreise signalisierende Märkte geregelt werden. *Öffentliche Güter* sind dagegen solche, bei denen mindestens eines der beiden Kriterien (Ausschlußprinzip, Rivalitätsprinzip) nicht erfüllt ist (Samuelson 1954; Münch 1976; Rawls 1979, 299f; Musgrave/Musgrave/Kullmer 1984, 65; Kirchgässner 1991, 54f).

Weitere Differenzierungen öffentlicher Güter ergeben folgende begriffliche Abgrenzungen (Kirchgässner 1991, 54f): (a) Güter, bei denen beide Kriterien erfüllt sind, lassen sich als *‚reine öffentliche Güter‘* bezeichnen. Sie sind außerordentlich selten. Möglicherweise stellt die Verteidigungsbereitschaft das einzige Beispiel eines *rein öffentlichen Gutes* dar (Bonus 1978, 66)¹⁹⁴. (b) Güter, bei denen das Ausschlußprinzip nicht funktioniert, deren Konsum aber rivalisiert, kann man *‚öffentliche Güter im weiteren Sinn‘* nennen. Beispiele sind etwa die Umweltmedien saubere Luft, sauberes Wasser oder die Ruhe. Der Konsum rivalisiert, weil die Nutzung von Luft, Wasser oder Ruhe deren Qualität mindert. (c) Güter, bei denen der Konsum nicht rivalisiert, aber das Ausschlußprinzip durchgeführt werden kann, sind *‚öffentliche Güter im engeren Sinn‘* nennen. Es handelt sich um öffentliche Güter, bei denen der Ausschluß Zahlungsunwilliger vom Genuß des Gutes kein Problem darstellt. Als Beispiel mag ein codierter Fernsehsender dienen (Bonus 1978, 69f).

In unserem thematischen Zusammenhang sind also die ‚öffentlichen Güter im weiteren Sinn‘ relevant. Da jedeR diese öffentlichen Güter wegen des Nichtausschlußprinzips kostenlos konsumieren kann, entsteht keine zahlungsbereite Nachfrage. Aufgrund der Anreizstrukturen bildet sich kein spontaner Markt (Buchanan 1984, 52), und öffentliche Güter werden daher im Unterschied zu privaten Gütern nur in suboptimaler Menge erstellt¹⁹⁵.

Alle Beteiligten spekulieren darauf, daß andere diese Güter produzieren und sie in ihren Genuß kommen, ohne einen Beitrag zu leisten - nach dem Motto:

„Kooperation ist gut, Trittbrettfahren ist besser“ (Höffe 1990, 287).

Ein - bezüglich der Produktion des öffentlichen Gutes fataler - Widerstreit zwischen den moralischen Appellen zu Verantwortlichkeit und Solidarität einerseits und der ‚ökonomischen‘ Erfahrungsrealität des/der einzelnen, daß ein

¹⁹⁴ Das einstmals klassische Beispiel des Leuchtturms wurde inzwischen in Zweifel gezogen (Coase 1974).

¹⁹⁵ Bereits Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, daß sich im Fall gemeinsamen Eigentums niemand ausreichend zu einem sorgsamem Umgang verpflichtet fühle (Thomas von Aquin, S.Th. II-II 66, 1,2).

Befolgen solcher Appelle lediglich individuelle Kosten und praktisch keinen kollektiven Nutzen verursacht, andererseits, entsteht:

„Wer viel zahlt, erhält kaum einen Gegenwert, sofern er allein bleibt. [...] Deshalb zahlt er nicht, auch wenn er eigentlich gern dazu bereit wäre; und da sich alle verhalten wie er, kann das öffentliche Gut nicht produziert werden“ (Bonus 1978, 65).

Investitionen, deren Erträge sich andere aneignen, werden kaum einen handlungsleitenden Anreiz darstellen, denn:

„Wer wird säen, wenn andere ernten?“ (Homann/Blome-Drees 1992, 75).

Nun sind aber öffentliche Güter nicht unbedingt ‚freie‘ Güter, die im Überfluß vorhanden wären; sie können durchaus ‚knappe‘ Güter sein, deren Konsum der Allgemeinheit einen progressiven Verzicht, also volkswirtschaftliche Kosten, auferlegt.

„Die Verschmutzung von Luft und Wasser oder die Ausbeutung der natürlichen Umwelt verursacht ein ‚öffentliches Übel‘“ (Buchanan 1984, 172).

Während also im Fall privater Güter der von den KonsumentInnen aufzubringende Marktpreis allen Kosten- und Nutzelementen Transparenz verleiht, klaffen bei öffentlichen Gütern die privaten Kosten (Marktpreise) und die volkswirtschaftlichen Kosten auseinander, weil der Konsum unabhängig davon erfolgen kann, ob oder wieviel die KonsumentInnen dafür bezahlt haben:

„Bei öffentlichen Gütern versagt der Markt“ (Rawls 1979, 306)¹⁹⁶.

Der Marktpreis des öffentlichen Gutes unterschreitet die volkswirtschaftlichen Grenzkosten der Bereitstellung (Kemper 1989, 5). Diese Differenz wird durch den Begriff des ‚externen Effekts‘ bezeichnet.

(2) Allgemein liegt ein *externer Effekt* (zusammenfassend Schlieper 1980; Wicke 1993, 43f) vor, wenn die Nutzung eines Guts Auswirkungen auf Dritte zeitigt (‚Drittwirkungen‘), ohne daß diese Dritten in eine entsprechende Markttransaktion einbezogen wären (Bonus 1978, 67). Externe Effekte treten

¹⁹⁶ ‚Marktversagen‘ muß jedoch letztlich als ‚Politikversagen‘ interpretiert werden: „Der Markt ist kein Hochstapler. Er exekutiert die Gesetze der relativen Knappheit, unter denen er angetreten ist: nur knappe Güter, die durch einen privaten bzw. öffentlichen Eigentumstitel der marktmäßigen Allokation unterworfen werden, haben einen Preis“ (Reiche 1986, 69); die „modische Vokabel vom Marktversagen verdeckt, daß es sich [...] um ein *Politikversagen* handelt, da die Politik es versäumt, den erforderlichen Rahmen für das Marktgeschehen zu setzen“ (ebd. 85, A. 15). Ähnlich Homann/Blome-Drees 1992, 76, A. 76.

- unter der Voraussetzung eines ‚öffentlichen Mediums‘¹⁹⁷ - bei privaten wie bei öffentlichen Gütern auf und können dabei den Charakter *negativer externer Effekte* (*externe Kosten*) oder den Charakter *positiver externer Effekte* (*externer Nutzen*)¹⁹⁸ haben. Im Beispiel: Eine Packung Zigaretten hat den negativen externen Effekt, daß die Kosten des Gesundheitswesens steigen, hat aber zugleich den - volkswirtschaftlich (!) - positiven externen Effekt, daß sie die Lebenserwartung um 137 Minuten verkürzt und daher den Rentenaufwand senkt (Etzioni 1993, 124). Im ökologischen Bereich sind externe Effekte an der Tagesordnung: Wenn etwa eine Papierfabrik das Flußwasser verschmutzt, ohne daß die Betroffenen dafür entschädigt werden, ist ein negativer externer Effekt zu konstatieren. Es werden Kosten produziert, die auf andere abgewälzt werden¹⁹⁹. Gesellschaftliche und private Kostenrechnung weichen voneinander ab.

„Die externen Kosten sind deshalb die Differenz zwischen den insgesamt entstehenden Kosten (Summe aus den privaten plus den gesellschaftlichen Kosten) und den privaten Kosten. Diese externen Kosten werden teilweise als soziale Zusatzkosten bezeichnet“ (Wicke 1993, 44*).

Im Fall öffentlicher knapper Güter ist die Externalität der Kosten das Grundlagenproblem. Da hier eine ‚Nichtanwendbarkeit des Ausschlußprinzips‘ vorliegt, entsteht kein die Knappheit anzeigender Marktpreis. Die Kosten des allgemeinen Konsums bleiben dem privaten Kostenkalkül extern, anaesthetisch ausgeblendet, und werden, da private Marktabsprachen nicht zustande kommen, grundsätzlich auf die Allgemeinheit abgewälzt. Hier zeigt sich das Dilemma des vermeintlich kostenlosen Konsums öffentlicher Güter: Obwohl die Produktion (der Erhalt) des öffentlichen Guts saubere Luft von Vorteil wäre, fehlt jeglicher (Markt-)Anreiz, Kosten(-anteile) als einzelneR zu übernehmen.

„Der einzelne schädigt die Umwelt, er erzeugt ein öffentliches Übel, weil dies in seinem Interesse liegt. Indem er ein Kollektivübel hervorruft, schafft oder produziert er ein privates Gut“ (Buchanan 1984, 172).

¹⁹⁷ „Voraussetzung für das Entstehen externer Effekte ist ein ‚öffentliches Medium‘, auf das der einzelne für sein Wohlbefinden angewiesen ist. Beispiele sind Ruhe, gute Luft, sauberes Wasser, eine schöne Landschaft, aber auch Rechtssicherheit, Preisstabilität und politische Freiheit“ (Bonus 1978, 67).

¹⁹⁸ In ökonomischer Rekonstruktion handelt es sich auch beim Altruismus um einen positiven externen Effekt (Kirchgässner 1991, 60, A. 115).

¹⁹⁹ Konkret: Die externen Kosten des Kraftfahrzeugverkehrs, also diejenigen „Kosten, die [...] nicht von den Bürgern als Autofahrer oder den Bürgern als den Autoverkehr mitfinanzierende Steuerzahler getragen werden, sondern von der Gesellschaft unfreiwillig auf sich genommen werden müssen, haben eine Größenordnung von ungefähr 50 Milliarden DM (Untergrenze!) pro Jahr oder rund 3% des Bruttosozialprodukts“ (Wicke 1993, 321*). Diese Summe setzt sich u.a. aus Luftbelastungs-Schadenskosten (ca. 12 Mrd. DM), Lärmschadenskosten, also Wertminderung von Häusern etc. (ca. 30 Mrd. DM) und Unfallfolgekosten (ca. 8 Mrd. DM) zusammen (ebd. 321-323). Hierzu auch Behrens/Peck/Reichert 1992.

Die logische Folge ist, daß das öffentliche Gut nicht mehr bereitgestellt werden kann: Als Gesamtergebnis resultieren Umweltschädigung und verminderte Lebensqualität - öffentliche Übel, die, obgleich von niemandem gewünscht, aufgrund individueller Kosten-Nutzen-Kalkulationen unvermeidbar werden.

(3) Die Struktur dieser Dilemmasituation wird in der Spieltheorie klassisch unter dem Begriff ‚Gefangenendilemma‘ analysiert (Kap. 5.3.1). Solche Dilemmasituationen sind typisch für das Problem der Bereitstellung öffentlicher Güter. Die Suboptimalität unkoordinierten Verhaltens von Individuen bei wechselseitiger Abhängigkeit und folglich die Notwendigkeit koordinierten Vorgehens lassen sich hier regelmäßig zu beobachten.

„Auch wenn alle Bürger zur Zahlung ihres Anteils bereit wären, würden sie es vermutlich nur tun, wenn sie sicher sind, daß es die anderen auch tun“ (Rawls 1979, 301).

Doch dieser Fall wird ohne Koordination nicht eintreten. Buchanan verdeutlicht die Notwendigkeit koordinierten Handelns an Humes klassischem Beispiel der - etwa zum Zweck der Schnakenbekämpfung sinnvollen - Trockenlegung eines Dorfangers (Hume 1978, 287f):

„Nehmen wir an, jeder Dorfbewohner weiß, daß die Trockenlegung für ihn selbst von Vorteil ist, wenn alle Gruppenmitglieder die Kosten zu gleichen Teilen tragen. Noch vorteilhafter für eine Einzelperson wäre es aber, wenn die anderen die Wiese entwässerten, ohne daß sie einen Beitrag leisten müßte. Jeder fühlt sich deswegen veranlaßt, nicht als erster freiwillig mit der Aktion zu beginnen“ (Buchanan 1984, 53).

Jeder einzelne hofft, unentgeltlich am Genuß des Gutes teilnehmen zu können, spekuliert also auf die free-rider-Position. Die fehlende Koordination individuellen Handelns führt dazu, daß das öffentliche Gut nicht oder nur in suboptimalem Ausmaß bereitgestellt wird, gleichzeitig jedoch die mit dieser Suboptimalität verbundenen Kosten insofern nicht berücksichtigt werden, als der negative Effekt außerhalb des (Markt-)Preissystems bleibt. Öffentliche Güter werden ohne Koordination aufgrund der (natürlichen) Kostenexternalität nicht ‚spontan‘ produziert (Olson 1968, 93-96)²⁰⁰, doch nur dann, wenn die Preise auch die ökologische Wahrheit sagen,

„wäre der Markt ein ausgezeichnete ökologischer Zuchtmeister“ (Weizsäcker 1992a, 145).

²⁰⁰ Auch von Hayek hat dies - wenn auch zurückhaltend - anerkannt (Hayek 1981a, 69-73).

Dieser Zusammenhang zwischen den Phänomenen ‚öffentliches Gut‘, ‚externer Effekt‘ und ‚Gefangenendilemma‘ besitzt in einer ökonomischen Analyse der ökologischen Probleme Grundlagenbedeutung. Unzweifelhaft ist die Umwelt ein öffentliches Gut. Die bei Produktion und Konsum entstehenden externen (Umwelt-)Kosten verlangen nach einer ordnungspolitisch ansetzenden Internalisierung.

5.3.4 Lösungsstrategien zur Internalisierung externer Effekte (‚Coase-Theorem‘ versus ‚Pigou-Steuer‘)

Zur Theorie der Internalisierung externer Effekte wurden grundsätzlich zwei klassische Varianten vorgeschlagen: zum einen die Steuerlösung nach Pigou, die die Abweichung der sozialen von den privaten Kosten zu beseitigen sucht (Pigou-Steuer) (Pigou 1932; zusammenfassend Endres 1986a), zum anderen das Theorem von Coase, das die Gesamtkosten (bzw. Gesamterträge) alternativer sozialer Arrangements vergleicht (Coase-Theorem) (Coase 1978). Diese möglichen Strategien einer Internalisierung der externen Effekte und die damit zusammenhängenden konkreten Instrumente der Umweltpolitik sind nun zu diskutieren.

Um die Problemkonturen deutlicher zu profilieren, seien die drei entscheidenden Strukturmerkmale des ‚Gefangenendilemmas‘ noch einmal hervorgehoben (ähnlich Homann 1993a): (a) Grundlegend ist zunächst eine spezifische, mit der Kronzeugenregelung gegebene Anreizstruktur. (b) Zwischen den SpielerInnen wird Kommunikation und damit die mögliche Wirksamkeit von Verhaltensabstimmungen unterbunden²⁰¹. (c) Es herrscht zwischen den SpielerInnen trotz des Kommunikationsverbots eine die Nutzen-Kosten-Matrix wechselseitig beeinflussende Verhaltensinterdependenz.

Die Internalisierung externer Effekte in Produktion und Verbrauch öffentlicher Güter läßt sich nun gemäß dieser Struktur des Gefangenendilemmas prinzipiell auf drei Wegen vollziehen: (a) Man ändert die bestehende Anreizstruktur durch Gewährung von Subventionen oder durch Erhebung von Steuern nach dem Verursacherprinzip (Stichwort: ‚Pigou-Steuer‘). (b) Man läßt Kommunikation zu und entscheidet dann nach dem ökonomischen Kosten-

²⁰¹ Wenn bei Axelrod die Dilemmasituation scheinbar auch ohne Kommunikation durch die Strategie TIT FOR TAT (‚Wie Du mir, so ich Dir‘) - also „die Strategie, die beim ersten Zug kooperiert und dann das wählt, was der andere Spieler im vorausgegangenen Zug gemacht hat“ (Axelrod 1991, 17f) -, überwunden wird, so muß gesehen werden, daß die Situation des iterierten Gefangenendilemmas insofern als (wortlose) Kommunikation aufzufassen ist, als die „Spieler [...] durch die Sequenz ihres eigenen Verhaltens miteinander kommunizieren“ (ebd. 11), es sich also um „eine stillschweigende Übereinkunft“ (ebd. 19) handelt.

Nutzen-Prinzip (Stichwort: ‚Coase-Theorem‘). (c) Man löst die Verhaltensinterdependenz insofern auf, als durch Einführung von Privateigentum die Kosten und Nutzen einer Ressourcenverwendung in der Kalkulation des Eigentümers allein auftauchen. Die Auszahlungsmatrix wird auf diese Weise dahingehend modifiziert, daß die individuellen Auszahlungsbeträge nicht mehr vom Verhalten des anderen, sondern nur noch vom privaten Gewinnkalkül abhängen (Stichwort: ‚Umweltzertifikate‘).

Jede dieser drei theoretischen Möglichkeiten wird in der umweltökonomischen Literatur diskutiert. Die dritte Variante wird weiter unten besprochen werden. Zunächst konzentriere ich mich auf die klassischen Versionen der Kosteninternalisierung.

(1) Arthur Cecil Pigou thematisierte bereits im Jahr 1920 das Problem, daß private Kosten von sozialen Kosten erheblich abweichen können (*Pigou* 1932). Die Abweichung ergebe sich aus der Existenz eines externen Effekts. Sie trete auf, wenn

„eine Person A, indem sie einer zweiten Person B einen Dienst leistet, für den sie bezahlt wird, gleichzeitig auch anderen Personen Vor- und Nachteile bereitet (die nicht Erzeuger gleicher Dienste sind) und zwar so, daß von den Begünstigten keine Zahlungen eingetrieben werden können oder eine Entschädigung für die Geschädigten nicht erzwungen werden kann“ (ebd. 183/179)²⁰².

Auf diese Weise entstehe eine Differenz zwischen Privat- und Sozialkosten:

„Es kann vorkommen, [...] daß Kosten auf andere Leute abgewälzt [*thrown upon*] werden, die nicht direkt beteiligt sind, etwa dadurch, daß ein Schaden an Wäldern durch Funkenflug von Eisenbahnlokomotiven nicht ausgeglichen wird“ (ebd. 134/180).

Umgekehrt läßt sich sagen, daß die Gesellschaft de facto etwa das private Automobil *subventioniert*, indem sie es nicht für alle Schäden belastet, die es anrichtet (*Solow* 1982, 32). Pigou schlug nun vor, diese Differenz, die den Charakter externer Kosten besitzt, zu internalisieren, und zwar durch staatliche Erhebung einer den Verursacher belastenden Steuer (‚Pigou-Steuer‘). Aufgrund der Erhebung einer (Pigou-)Steuer sei es möglich,

„durch staatliches Handeln die ‚natürlichen‘ Tendenzen zu verbessern“ (XII/179).

Die Höhe des richtigen Steuersatzes bestimme sich dabei aus der Differenz der privat- und volkswirtschaftlichen Grenzkosten. Durch die Erhebung einer

²⁰² Ich übernehme die deutschen Übersetzungen von *Pigou* 1932 aus *Coase* 1978. Die entsprechende Seitenzahl bei *Coase* gebe ich nach einem Querstrich an.

solchen Steuer änderten sich die Entscheidungskalküle dahingehend, daß die Übereinstimmung von Faktorpreis und sozialem Grenzwertprodukt insofern wieder hergestellt sei, als die der Allgemeinheit aufgebürdeten *externen Kosten* zu für die VerursacherInnen *internen Kosten transformiert* würden. Das Konzept der ‚Pigou-Steuer‘ funktioniert daher grundsätzlich nach dem ‚Verursacherprinzip‘ und setzt eine staatliche Intervention voraus. Umweltpolitisch besitzt die ‚Pigou-Steuer‘ den Charakter einer ‚Emissionsabgabe‘. Die (zumindest partiell erfolgende) Überwälzung der Kosten für emissionsintensiv hergestellte Produkte auf den Produktpreis ist dabei ein erwünschtes Ergebnis: Die Verteuerung aisthetisiert nur den vorher im Preis verzerrt wiedergegebenen Faktorverbrauch; durch den erhöhten Preis wird lediglich der ungerechtfertigte Wettbewerbsvorteil umweltschädigend produzierter Güter gegenüber umweltfreundlichen Produkten aufgehoben (*Endres* 1985, 28). Die Natur gewinnt so real den Charakter eines zu berücksichtigenden knappen Produktionsfaktors.

Das theoretisch ‚klassische‘ Instrument der Umweltpolitik der ‚Pigou-Steuer‘ als solches impliziert praktisch jedoch das gravierende Problem einer monetären Quantifizierung der ständig schwankenden Umweltschädigungen (*Endres* 1985, 28f; *Kemper* 1989, 31). In einer dynamischen Wirtschaft werden die einschlägigen Unternehmen in Zeiten des Wachstums bei gleichbleibender Emissionsabgabe mehr Schadstoffe freisetzen als in Zeiten der Rezession. Die ‚Pigou-Steuer‘ müßte daher unter großem bürokratischem Aufwand dem Konjunkturverlauf ständig neu angepaßt, d.h. im Wachstum erhöht und in der Rezession gesenkt werden²⁰³. Eine optimale ökologische Genauigkeit bei ökonomisch ausreichender Praktikabilität wird im Rahmen der ‚klassischen‘ Pigou-Steuer nicht zu erreichen sein, insbesondere deswegen, weil der erforderliche Vergleich von Vermeidungsgrenzkosten und sozialem Nutzen am Informationsproblem scheitert²⁰⁴.

„Buchstäblich jeder Autor weist darauf hin, daß wir in der Praxis nicht in der Lage sind, die ideale Höhe der Pigouschen Steuer bzw. Subvention zu bestimmen“ (*Baumol/Oates* 1982, 254f).

Das Konzept der ‚Pigou-Steuer‘ wurde daher modifizierend weiterentwickelt zum sog. ‚Standard-Preis-Ansatz‘ (*Baumol/Oates* 1971; 1975). Diese

„Methode erfordert die Auswahl etwas willkürlicher Standards für eine akzeptable Umwelt“ (*Baumol/Oates* 1982, 256).

²⁰³ „Dieser Einwand trifft auch die Coase'sche Verhandlungslösung“ (*Kemper* 1989, 31).

²⁰⁴ Der Staat benötigt zur Fixierung des richtigen Steuersatzes private Informationen, die (ökonomisch) rationale Individuen jedoch nicht preisgeben werden; die ProduzentInnen werden ihre Grenzvermeidungskosten überhöht, die KonsumentInnen ihre Nachfragepräferenzen nach dem Umweltgut zu gering angeben (*Weimann* 1990, 121f).

Die Umweltbehörde verfährt einfach nach dem trial-and-error-System, setzt also (mehr oder weniger willkürlich) einen Abgabensatz fest und korrigiert ihn, falls die Resultate nicht dem angestrebten Standard entsprechen (Weimann 1990, 141).

„Sollte sich beispielsweise herausstellen, daß die anfänglichen Ziele unerwartet billig zu erreichen sind, so könnte der Staat sehr wohl erwägen, strengere Standards zu setzen“ (Baumol/Oates 1982, 257).

Doch auch bei diesem reduzierten Anspruchsniveau bleibt das gravierende Informationsproblem letztlich ungelöst (Weimann 1990, 155)²⁰⁵. Baumol/Oates setzen daher bescheidener an:

„Zwar erhebt das Verfahren mit Preisen und Standards keinen Anspruch, so etwas wie eine optimale Allokation der Ressourcen zu garantieren, doch zumindest bietet es eine gewisse Sicherheit in Fällen, in denen externe Effekte hohe Kosten verursachen, die Schadenshöhe herabzusetzen“ (Baumol/Oates 1982, 262).

Strukturell liegt hier - von der Logik des Gefangenendilemmas her gesehen - eine Änderung der Anreizstruktur (Abschaffung des Kronzeugen) vor: Wenn die Gesellschaft etwa die Umweltverschmutzung (Emissionen) bestraft, lohnt sich die Kronzeugen- bzw. Trittbrettfahrerposition (der Unternehmen) auf Kosten aller anderen (der Gesellschaft) nicht mehr. Anreize, ökologieverträglicher zu wirtschaften, werden geschaffen.

(2) Ronald Harry Coase, Nobelpreisträger 1991, hat 1960 einen klassischen Aufsatz zum Problem der sozialen Kosten veröffentlicht (Coase 1978)²⁰⁶. In diesem Aufsatz legt er einige Überlegungen vor, von denen eine später von George Stigler als das ‚Coase-Theorem‘ bezeichnet wurde; das Coase-Theorem im diesem engeren Sinn bezeichnet folgende Behauptung:

„Bei vollkommenem Wettbewerb werden die privaten und die sozialen Kosten gleich sein“ (Stigler 1966, 113**).

Coase zeigte sich in späteren Jahren aber wenig glücklich darüber, daß sich die Debatte nur auf die fiktive (transaktionskostenfreie) Welt des Theorems im engeren Sinn konzentriert hatte, ging es ihm - dem ‚Erfinder‘ der sog. ‚Transaktionskosten‘ - doch eigentlich genau um die ökonomische Berück-

²⁰⁵ So geben Baumol/Oates auch selbst zu, es sei „der etwas willkürliche Charakter der gewählten Kriterien bei diesem Ansatz mit Preisen und Standards am störendsten“ (Baumol/Oates 1982, 259).

²⁰⁶ Einen guten Überblick zu Coases Überlegungen bietet Picot 1992. Bereits früher hatte Knight ähnliche Überlegungen angestellt (Knight 1924).

sichtigung der jeweiligen Transaktionskosten²⁰⁷. Wenn man die verschiedenen Argumentationsdimensionen des Aufsatzes von Coase berücksichtigt, muß der einschlägigen umweltökonomischen Literatur der Vorwurf gemacht werden, daß sie das ‚Coase-Theorem‘ oftmals *nur* als transaktionskostenfreie Verhandlungslösung darstellt. Drei Aspekte des Ansatzes sind m.E. jedoch zu unterscheiden: (a) Coase geht von einer grundlegenden Perspektive aus, der Reziprozität externer Effekte. (b) In einer von Transaktionskosten freien Welt wären private und soziale Kosten gleich - das ‚Coase-Theorem‘ im engeren Sinn. (c) In der realen, Transaktionskosten einschließenden Welt seien nicht unbedingt die nach dem Verursacherprinzip vorgehende Haftungsregel ökonomisch sinnvoll.

Coases Aufsatz befaßt sich

„mit solchen Aktivitäten von Unternehmungen, die schädigende Wirkungen für andere mit sich bringen“ (Coase 1978, 148),

also mit externen Effekten. Die traditionelle Lösung nach Pigou bestand darin, diese externen Effekte dadurch auszugleichen, daß man dem Verursacher eine Steuer auferlegte, und zwar in der Höhe der Differenz zwischen den privaten und den sozialen Kosten, also in Höhe des externen Effekts. Coase behauptet nun,

„daß die vorgeschlagenen Lösungen nicht sachgerecht sind, weil sie zu Ergebnissen führen, die nicht unbedingt wünschenswert sind oder die dies sogar in der Regel nicht sind“ (ebd. 148).

(a) Coase geht das Problem konsequent ökonomisch, nicht ethisch an. Die normale ‚ethische‘ Reaktion auf die Tatsache eines - durch Person A hervorgerufenen und Person B schädigenden - ökologischen externen Effekts läge darin, A für ihre Verschmutzungen zur Rechenschaft zu ziehen, d.h. ihr Tun entweder zu untersagen, sie zu Entschädigungszahlungen zu zwingen oder ihr eine so hohe Steuer aufzuerlegen, daß starke Anreize bestehen, die umweltschädliche Produktion zu unterlassen. Coase dagegen argumentiert ökonomisch:

„Wir haben es hier mit einem reziproken Problem zu tun. Wollte man den Schaden vermeiden, der dem B zugefügt wird, so würde dies A belasten. Die eigentlich zu beantwortende Frage lautet: Sollte es A erlaubt werden, B zu

²⁰⁷ „Es wäre nicht der Mühe wert, viel Zeit damit zu verbringen, die Eigenschaften einer solchen Welt zu untersuchen. Was meine Argumentation zu bedenken gibt, ist die Notwendigkeit, positive Transaktionskosten explizit in die ökonomische Analyse einzuführen, so daß wir die Welt, die existiert, studieren können“ (Coase 1988, 15**).

schädigen, oder sollte man es zulassen, daß B den A schädigt²⁰⁸? Das Problem besteht darin, den jeweils schwerwiegenderen Schaden zu vermeiden“ (ebd. 148).

Coase geht also von der Prämisse einer prinzipiellen Reziprozität externer Effekte aus: Neben den Kosten der ‚geschädigten‘ Partei seien die - bei Reduzierung oder Vermeidung des externen Effekts entstehenden - Kosten der ‚schädigenden‘ Partei zu berücksichtigen. In dieser ökonomischen - nicht ethischen (Weimann 1990, 27) - Sichtweise eines Vergleichs der Nutzenverluste geht es um die gesamtwirtschaftliche Effizienz. Dieser Angang Coases ist m.E. hervorragend geeignet, die Differenz der Sichtweisen eines naiven Moralismus (direkte ‚Schuld‘-Zuweisungen) und der kalkulatorischen Ökonomik zu verdeutlichen²⁰⁹. Die Reziprozität des Phänomens sei an dem von Coase herangezogenen Beispiel der Verhandlung Sturges gegen Bridgman aus dem Jahre 1879 illustriert:

„In diesem Fall verwendete ein Konditor (in der Wigmore Street) für sein Geschäft zwei mechanische Mörser (einer war bereits seit 60 Jahren, der andere seit 26 Jahren an dieser Stelle im Einsatz). Dann ließ sich ein Arzt in der Nachbarschaft (in der Wimpole Street) nieder. Acht Jahre lang wurde dem Arzt durch die Geräte kein Schaden zugefügt; dann baute er einen Behandlungsraum am Ende seines Gartens unmittelbar neben der Küche des Konditors. Jetzt stellte sich heraus, daß der Lärm und die Erschütterungen der Geräte des Konditors es dem Arzt erschwerten, den neuen Behandlungsraum zu benutzen. „Insbesondere ... hinderte der Lärm ihn daran, seine Patienten mittels der Methode des Abhorens auf Brustkrankheiten hin zu untersuchen. Zudem konnte er sich keiner Beschäftigung widmen, die Konzentration und Aufmerksamkeit verlangte.“ Deshalb klagte der Arzt gegen den Konditor auf Unterlassung der weiteren Verwendung der betreffenden Geräte. [...] Das Gericht entschied, daß der Arzt ein Recht darauf habe, dem Konditor den Einsatz seiner Geräte zu untersagen“ (ebd. 156f).

²⁰⁸ Im Fall ökologischer Verschmutzungen, die aus ökologischen Gründen auf jeden Fall vermieden werden müssen, ist unter dem ‚Schädigen‘ (Bs durch A) die Möglichkeit gemeint, daß der geschädigte B den Schädiger A dafür bezahlt, daß er seine Verschmutzungen unterläßt.

²⁰⁹ Natürlich ist damit in keiner Weise gesagt, daß eine taugliche Ethik den Charakter eines solchen Moralisierens habe. Das Gegenteil ist der Fall. Doch ist auch ethisch die Frage der ‚Gerechtigkeit‘ nicht so leicht zu beantworten. Es mag zwar zunächst als ‚ungerecht‘ erscheinen, einem Geschädigten und nicht dem Schädiger die Kosten aufzubürden. „Dabei wird jedoch übersehen, daß auch dann, wenn das Kraftwerk zunächst die Kosten zu tragen hätte, diese über höhere Strompreise auf die Bewohner überwältigt würden. Unterschiede ergeben sich lediglich in der Verteilung der Kosten auf die Bewohner der Region. Die Frage, welche der beiden Verteilungen ‚gerechter‘ wäre, ist offen. Abgesehen davon ist auch nicht immer eindeutig auszumachen, wer in einer solchen Situation als ‚Schädiger‘ bzw. Verursacher anzusehen ist. Ist es das Kraftwerk, welches den Strom produziert, oder sind es letztlich nicht vielmehr die Konsumenten des Stroms“ (Kirchgässner 1991, 129f, A. 54).

Coase ist nun der Meinung, daß die Selbstverständlichkeit dieser Lösung die Reziprozität des Problems vernachlässigt. In der Tat ist aus ökonomischer Perspektive diese Reziprozität nicht zu bestreiten. Coase berichtet, daß von den Richtern im Fall Sturges gegen Bridgman folgendes Argument wenigstens erwogen wurde: Das Argument besagt, daß, wenn das Prinzip, dem die Richter in ihrer tatsächlichen Entscheidung gefolgt sind,

„bis zu seinen logischen Konsequenzen durchgeführt würde, es zu den ernstesten praktischen Unannehmlichkeiten führen würde, weil jemand etwa mitten in das Gebiet der Gerbereien von Bermondsey gehen könnte oder in irgend eine andere Gegend, in der irgend ein Gewerbe oder eine Produktion betrieben wird, die laut und ungesund ist, und daß er, indem er ein privates Wohnhaus auf ein freies Stück Land baute, die betreffende Geschäftstätigkeit oder die betreffende Produktion gänzlich zum Erliegen bringen könnte“ (Ch. D. 865 (1879), zit. nach: Coase 1978, 170).

Wenn die schädigende Partei gezwungen wird, den Schaden zu übernehmen, entsteht ihr ein Nutzenverlust, und nach Coase ist es nicht einsichtig, warum dieser a priori geringer anzusetzen sei als der Schaden, der der geschädigten Partei entsteht. Die schädigende Partei würde in dieser Sicht bei Vermeidung des externen Effekts selbst zur geschädigten Partei.

(b) Coase untersucht nun, wie sich verschiedene - aufgrund der Reziprozität des Problems denkbare - Haftungsregelarrangements gesamtwirtschaftlich auswirken. Vorausgesetzt wird, daß die Nutzungsrechte genau definiert sind und keine Transaktionskosten anfallen. Zwei verschiedene Lösungsvarianten wären - bei Unterstellung verschiedener Rechtlagen (Haftungsregeln) -

„durch eine Übereinkunft zwischen den Parteien“ (ebd. 157)

möglich.

Haftungsregel R1: Die durch den externen Effekt geschädigte Partei hat ein Recht auf Beendigung der Schädigung. Folgende Verhandlungslösung wäre in diesem Fall denkbar: Der Konditor bezahlt eine Trennmauer zur Schall- und Erschütterungsdämpfung. Er wäre zu dieser Geldausgabe bereit, wenn für ihn der Bau der Mauer billiger als der Einkommensverlust alternativer Möglichkeiten (geringere Produktion; Umzug etc.) käme; der Arzt hätte dann nichts mehr gegen eine weitere Benutzung der Geräte einzuwenden.

Haftungsregel R2: Die durch externe Effekte schädigende Partei darf diese ungehindert erzeugen. Hier wäre folgende Lösung denkbar: Der Arzt bezahlt die Trennmauer. Dazu wäre er bereit, wenn die Kosten des durch die Benutzung der Geräte verursachten Schadens höher wären als die Mauererichtungskosten.

Das Coase-Theorem im engeren Sinn besagt nun, daß die unterschiedli-

che Zuordnung der Verfügungsrechte („property rights“) gesamtwirtschaftlich unerheblich ist:

„Bei kostenlosen Markttransaktionen würde sich die Entscheidung der Gerichte bezüglich der Schadenshaftung nicht auf die Allokation der Ressourcen auswirken“ (ebd. 158).

Die Mauer wird in jedem Fall errichtet. Natürlich wäre die individuelle Einkommensstruktur für diese beiden Fälle durchaus unterschiedlich, nicht aber die gesamtwirtschaftliche Effizienz: Es

„würde eine solche Übereinkunft nicht die Allokation von Ressourcen betreffen, sondern lediglich die Verteilung von Einkommen und Vermögen“ (ebd. 152)

zwischen Konditor und Arzt. Das Coase-Theorem im engeren Sinn besagt daher: Das

„Endergebnis (das den Wert der Produktion maximiert) ist unabhängig von der rechtlichen Gestaltung, solange das Preissystem ohne Kosten arbeitet“ (ebd. 156)²¹⁰.

Unter vollkommenem Wettbewerb gäbe es daher keine Differenz zwischen privaten und sozialen Kosten.

(c) Coase geht es letztlich nun nicht um den Elfenbeinturm einer transaktionskostenfreien Welt, sondern gerade um die Berücksichtigung der Kosten, die man in Anlehnung an ihn eben ‚Transaktionskosten‘ nennt (Picot 1992, 80.82)²¹¹. Coase weiß, daß die

„Annahme, daß die erforderlichen Markttransaktionen nicht mit Kosten verbunden sind, [...] natürlich eine sehr wirklichkeitsfremde Annahme“ (Coase 1978, 164)

²¹⁰ Eine „Veränderung der Eigentumsregeln [...] mag zwar die *Verteilung* tangieren, ändert aber an der *Effizienz* des Verhandlungsergebnisses nichts“ (Weimann 1990, 31).

²¹¹ „Ohne das Konzept der Transaktionskosten, das in der gegenwärtigen ökonomischen Theorie weitgehend ausgeblendet bleibt, ist es meiner Meinung nach unmöglich, das Arbeiten des ökonomischen Systems zu verstehen, viele seiner Probleme auf brauchbare Weise zu analysieren oder eine Basis der Bestimmung von Politik zu haben“ (Coase 1988, 6**). Coase hatte das Transaktionskostenproblem anhand der Frage untersucht, warum es innerhalb einer Marktwirtschaft überhaupt hierarchisch geordnete, also intern nicht marktmäßig funktionierende Unternehmen gibt (Coase 1937). Seine Antwort: wegen der niedrigeren Transaktionskosten. „Es ist klar, daß eine alternative Form der ökonomischen Organisation, die dasselbe Ergebnis zu geringeren Kosten als bei Einsatz des Marktmechanismus erzielt, eine Produktionssteigerung ermöglichen kann. Wie ich bereits vor vielen Jahren erläutert habe, stellt die Unternehmung eine solche Alternative zur Organisation der Produktion durch Markttransaktionen dar“ (Coase 1978, 165). Weitere wichtige Beiträge zur Frage der Transaktionskosten: Arrow 1970; Williamson 1979.

darstellt. Die Umgruppierung von Rechtspositionen (Haftungsvarianten) werde bei kostenlosen Markttransaktionen immer dann durch den Markt vorgenommen, wenn dies zu einer gesamtwirtschaftlichen Produktionswertsteigerung führt (ebd. 164); sobald man jedoch

„die Kosten der Durchführung solcher Markttransaktionen in Rechnung stellt, wird deutlich, daß nur dann eine Umgruppierung von Rechten vorgenommen wird, wenn die dadurch bewirkte Produktionswertsteigerung die dadurch verursachten Kosten übersteigt. [...] Unter diesen Bedingungen hat die anfängliche Festlegung von Rechtspositionen tatsächlich eine Auswirkung auf die Effizienz des ökonomischen Systems. So mag eine Anordnung der Rechtspositionen zu einem höheren Produktionswert führen als eine andere“ (ebd. 165).

Im Fall hoher Transaktionskosten trete

„an die Stelle einer Markttransaktion [...] eine administrative Entscheidung“ (ebd. 165).

Es geht dann entscheidend darum, zu fragen, welche Haftungsregel gesamtökonomisch vorteilhafter ist. Pigou hatte einfach - sich an der Differenz von privaten und sozialen Kosten orientierende - Staatseingriffe beim Verursacher gefordert. Nach Coase aber besteht das

„Problem bei Handlungen mit schädigenden Wirkungen [...] nicht einfach darin, denjenigen die dafür verantwortlich sind, Beschränkungen aufzuerlegen“ (ebd. 178).

Vielmehr gehe es darum, die Gesamtwirkungen alternativer sozialer Arrangements (Haftungsregeln) zu berücksichtigen:

„Wenn ein Ökonom verschiedene soziale Arrangements vergleicht, besteht das angemessene Verfahren darin, die jeweils erwirtschafteten Sozialprodukte dieser unterschiedlichen Arrangements zu vergleichen. Der Vergleich der privaten und der sozialen Erträge ist weder Fleisch noch Fisch“ (ebd. 186).

Vielmehr sei es

„notwendig, die bewirkten Vor- und Nachteile gegeneinander abzuwägen“ (ebd. 188).

Man sollte nach Coase also auf das Konzept von Opportunitätskosten abstellen (ebd. 193; vgl. 196).

„Der Glaube, es sei wünschenswert, einen Produzenten, der schädigende Wirkungen verursacht, zu zwingen, den Opfern dieser Schädigung Schadensersatz

satz zu leisten [...] rührt unzweifelhaft davon her, daß nicht verglichen worden ist, welche Gesamterträge bei alternativen sozialen Arrangements erreichbar sind“ (ebd. 194).

Insgesamt plädiert Coase damit für einen anderen Wahrnehmungszugang: Man müsse einfach

„die Gesamtwirkungen im Auge behalten. Dies in erster Linie ist der Wechsel des Problemzugangs, für den ich eintrete“ (ebd. 198).

Coase argumentiert also präzise nach dem ökonomischen Kostenparadigma. Dennoch aber kann m.E. das Coase-Theorem letztlich nicht als Rahmen einer realen Umweltpolitik fungieren. Der Hauptgrund dafür besteht darin, daß die intakte Umwelt ein *öffentliches* Gut ist. Im Fall von öffentlichen Gütern ist es - nach Abwägung aller konsequenten Opportunitätskosten - immer ökonomisch sinnvoll, den Verursacher zu belangen, weil sonst Gefangenendilemmasituationen nicht überwunden werden können. Dies sei an folgendem Beispiel verdeutlicht (Weimann 1990, 50f):

Man stelle sich eine Papierfabrikantin vor, deren Papierproduktion mit der Einleitung schädlicher Stoffe in einen Fluß verbunden ist. Flußabwärts seien zwei Fischzüchter ansässig, deren Fangquoten vom Grad der Flußverschmutzung abhängen. Der Bau einer Kläranlage koste 10 Einheiten, der zusätzliche Gewinn, den jeder der Fischzüchter im Fall der Installation einer Kläranlage aufgrund der erhöhten Fangquoten in einem sauberen Wasser erzielen kann, betrage je 8 Einheiten. Wenn man nun das von Coase erwogene, zum Verursacherprinzip alternative Arrangement in den Blick nimmt, ergibt sich, daß die Fischzüchter sich mit einem Betrag von je 5 Einheiten an den Kosten des Kläranlagenbaus beteiligen müssen. Dieses Arrangement ist an und für sich ökonomisch effizient, denn nach Abzug der Kläranlagenkosten bleibt jedem der Fischzüchter noch ein Gewinn von 3 Einheiten. Auf diese Kostenstruktur setzt Coase. Dennoch aber befinden sich die beiden Fischzüchter in einer Dilemmasituation. Dies zeigt die entsprechende Auszahlungsmatrix (Abb. 25). Es ergeben sich die bekannten Strategiedominanzen innerhalb von Gefangendilemmasituationen.

Fischzüchter sind aber gewöhnlich nicht in Zellen eingesperrt, sondern können sich frei bewegen (Weimann 1990, 51). Sie werden also in unserem transaktionskostenfreien Fall aus ökonomischem Kalkül heraus in Verhandlungen treten und sich im - kollektiv rationalen - Quadranten A wiederfinden. Solange sich die Transaktionskosten unterhalb des Fischzüchtergewinns bewegen, ist eine solche Verhandlungslösung realistisch. Doch an dieser Stelle treten in der Realität Probleme auf: Real sind die NutznießerInnen des sauberen Flußwassers nicht nur zwei - finanziell am Bau der Kläranlage interessierte - Fischzüchter, sondern eine Unzahl von ProduzentInnen und KonsumentInnen. Die Verhandlungskosten wären bei einer solchen Größe der einen Partei prohibitiv hoch und die Dilemmasituation, insbesondere die dann individuell rationale Spekulation auf die free-rider-Position, könnte nicht mehr überwunden werden²¹². Nun könnte dieser Fall prohibitiv hoher Transaktionskosten durch administrative

²¹² Die Verhältnisse sind zu komplex: „Es ist undenkbar, daß durch Verhandlungen zwischen den Kraftfahrzeug-(Lärm- und Abgas-)emittenten (Umweltschädigern) und der Vielzahl der durch Lärm und Abgase Geschädigten in der Realität eine Umweltverbesserung erreicht werden kann, zumal Schädiger und Geschädigte zum Teil die gleichen Personen sind“ (Wicke 1993, 291). Es wäre auch sinnlos, sich die SchädigerInnen *einzel*n vorzunehmen, denn es

Regelungen aufgefangen werden, aber solchen, die nicht R1 - sonst läge ja wieder eine Pigou-Steuer nach dem Verursacherprinzip vor -, sondern R2 folgen. Diese administrative Lö-

Fischzüchter 1

		beteiligen	nicht beteiligen
Fischzüchter 2	beteiligen	A 3 ; 3	B -2 ; 8
	nicht beteiligen	C 8 ; -2	D 0 ; 0

Abb. 25: Gewinnmatrix der Fischzüchter im Fall eines Kläranlagenbaus

sung aber entspräche dem ‚Gemeinlastprinzip‘²¹³, welches aber aufgrund der fehlenden Kopplung zum Markt ökonomisch und wegen der fehlenden Anreizstrukturen auch ökologisch ineffizient ist.

Die Praktikabilität des Coase-Theorems muß daher für den Fall ökologischer, d.h. öffentlicher Güter, insgesamt in Zweifel gezogen werden (so auch Kemper 1989, 29; Weimann 1990, 45; Binswanger/Minsch 1992, 41-66).

Dennoch ist es in zweifacher Hinsicht instruktiv: (a) Coases Transaktionskostenansatz ist institutionentheoretisch relevant, denn er zeigt, daß bei positiven Transaktionskosten organisatorische oder rechtliche Institutionen entscheidende Bedeutung gewinnen²¹⁴. (b) Im internationalen Rahmen einer notwendigen ‚Erddpolitik‘ (Weizsäcker 1992a) begründet der Vorschlag von Coase, auch das Nutznießerprinzip in die Überlegungen miteinzubeziehen, eine ökologisch sinnvolle Strategie: Hier kann die Anwendung des Nutznießerprinzips aus pragmatischen Gründen sinnvoll sein, denn kompensierende Zahlungen der Industrieländer - etwa zum Zweck der Erhaltung tropischer Regenwaldgebiete - sind vermutlich die einzige realistische Möglichkeit, diese

„würde das Arrangement mit *einem* von ihnen alle übrigen in Versuchung bringen, ihrerseits das Medium zu strapazieren, um dann ebenfalls ein attraktives Arrangement für die Unterlassung einzuhandeln“ (Bonus 1978, 68). So wäre es etwa eine denkbar „schlechte Strategie, Einbrecher generell durch ‚Bestechung‘ von weiteren Einbrüchen abzuhalten“ (ebd. 68, A. 29).

²¹³ Das Nutznießerprinzip stellt sich allgemein als Unterfall des Gemeinlastprinzips dar (Wicke 1993, 159).

²¹⁴ Bei Transaktionskosten von Null gäbe es eine ökonomische Grundlage weder für die Existenz von Firmen (Coase 1937) noch für die Ausgestaltung des Rechts in Fällen von externen Effekten (Coase 1978). Bei Abwesenheit von Transaktionskosten machen Institutionen keinen Sinn (Picot 1992, 82).

unersetzlichen Ökosysteme zu retten (Siebert 1991; Kirchgässner 1992; Maier 1992; Wicke 1993, 161.643-660)²¹⁵.

5.3.5 Instrumente der Umweltpolitik

Das Kapitalgut der ‚öffentlichen Güter‘ stellt das Problem einer staatlichen (‚productive state‘) Institutionalisierung ökologischer, im Interesse aller liegender, von einzelnen aber nicht realisierbarer Postulate. Welche konkreten Wege der Institutionalisierung sind denkbar?

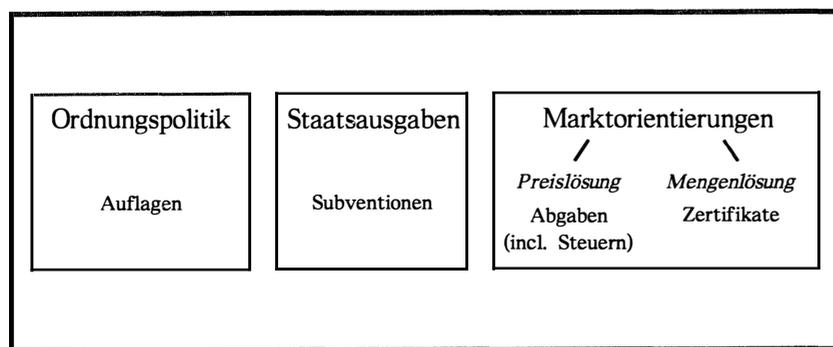


Abb. 26: Umweltpolitische Instrumente

Umweltökonomisch geht es dabei darum,

„Instrumente zur Durchsetzung umweltschützender Maßnahmen unter Effizienzgesichtspunkten zu bewerten und/oder zu entwickeln“ (Wicke 1993, 23*)

²¹⁵ Da die Tropenwaldvernichtung „die ökologische Katastrophe schlechthin“ (Wicke 1993, 644) sei, seien - so Wicke - Ausgleichszahlungen der Nutznießer im Sinn eines ‚ökologischen Marshallplans‘ auch ökonomisch sinnvoll (Wicke/Huche 1989; ähnlich Gore 1992). Wicke rekurriert hier auf den - bis 1951 immerhin 12,4 Mrd. US-\$ umfassenden - ‚Marshall-Plan‘. „Er lag im politischen wie ökonomischen Interesse der USA. [...] Es war also alles andere als ‚reine Nächstenliebe‘“ (Wicke 1993, 648*), diese finanziellen Unterstützungen zu gewähren, sondern die klare Erkenntnis, daß ohne sie die westeuropäischen Staaten langfristig politisch instabil und wirtschaftlich schwach bleiben würden. Daher lag der ‚Marshallplan‘ durchaus „auch im wohlverstandenen Eigeninteresse des Geldgebers“ (ebd. 649*). Dieses Nutznießerprinzip ist die ökonomische Logik des Coase-Theorems. Dementsprechend hat Wicke einen ‚ökologischen Marshallplan‘ vorgeschlagen, der ähnlich wie der Marshallplan (‚European Recovery Program‘) die Initialen ERP tragen könnte (‚Environmental Recovery Program‘) (ebd. 651). Allerdings beurteilt Wicke die „Wahrscheinlichkeit einer weltweiten erfolgreichen Lösung der Umweltprobleme [...] pessimistisch“ (ebd. VII).

Alle umweltpolitischen Instrumente (zusammenfassend etwa Endres 1985; Kemper 1989; Wicke 1993, 194) fallen in den Bereich staatlicher Wirtschaftspolitik (Abb. 26). Es handelt sich um gezielt strukturelle Maßnahmen, die eine bestimmte Qualität der Umwelt sichern sollen. Voraussetzung dafür ist, daß die Dimension des Ökologischen überhaupt in den Zielkatalog der Wirtschaftspolitik aufgenommen wird. Ist dies geschehen, so muß in einem grundlegenden ersten Schritt eine bestimmte ökologische Mindestqualität festgesetzt werden. Es geht also um die staatliche (demokratisch fundierte) Schaffung eines ‚ökologischen Rahmens für die soziale Marktwirtschaft‘ (Binswanger/Bonus/Timmermann 1981, 122ff)²¹⁶.

„Wenn über Umweltschutz durch Staat oder Markt diskutiert wird, kann es also nicht entweder Markt oder Staat heißen. Der erste Schritt ist immer vom Staat zu tun“ (Kemper 1989, 33).

Allerdings implizieren solche politische Entscheidungen nicht die Forderung nach mehr Staat, sondern lediglich nach einem effektiveren Staat (Koll 1990).

(1) Das sicherlich unzureichendste ‚Instrument‘ einer effizienten Umweltpolitik ist dasjenige, welches Friedhelm Hengsbach treffend mit dem Wort ‚Seelenmassage‘ umschrieben hat (Hengsbach 1991, 145f). Es handelt sich, da konträre Anreiz- und Dilemmastrukturen ausgeblendet bleiben, letztlich um eine vormoderne Strategie des Moralisierens. Ernstzunehmende Instrumente der Umweltpolitik müssen den strukturellen Erfordernissen der Moderne angemessen sein, damit ökologische Moral überhaupt eine Chance besitzt. Denn selbst wenn - modelltheoretisch - 99 von 100 Unternehmen aus moralischen Gründen ökologisch verträglich produzieren würden, so könnte doch das einzelne Unternehmen, das sich nicht-kooperativ (unökologisch) verhält, aufgrund von komparativen Kostenvorteilen alle anderen Unternehmen zwingen, ihren moralischen (kooperativen, ökologischen) Weg zu verlassen. Diese Logik des Gefangenendilemma kann man daher in der Tat als ‚eine Art von Greshams Gesetz‘ (Brennan/Buchanan 1985, 60) bezeichnen.

(2) *Ordnungspolitik*: Als ordnungspolitisches Instrument der Umweltpolitik bieten sich *Auflagen* an. Bei (Umwelt-)Auflagen handelt es sich um direkt umweltbezogene, ge- oder verbietende Verhaltensvorschriften (Wicke 1993, 195). Die Ge- und Verbote hinsichtlich des Umweltschutzes können sich dabei Emissionen, auf Produktionsprozesse oder auch auf Konsumaktivitäten beziehen (Kemper 1989, 34). Bislang ist die Umweltschutzpolitik der Bundesrepublik nahezu vollständig an der Auflagenmethode orientiert:

„Sie können als das ‚klassische‘ umweltpolitische Instrument bezeichnet werden“ (Wicke 1993, 197*).

²¹⁶ Seit Pigou ist die Figur einer ‚Government-Assisted Invisible Hand‘ anerkannt.

Ein konkretes Beispiel der Auflagenpolitik bietet das System der Luftreinhaltung in der BRD (hierzu: ebd. 206–218; *Schreiner* 1993, 198f).

Als Vorteile sind zu nennen (ebd. 201f.587): (a) Schnelle Wirksamkeit in kritischen Situationen, (b) Reaktionssicherheit, (c) Praktikabilität.

Dem stehen jedoch gewichtige Nachteile gegenüber: (a) Auflagenlösungen sind *ökonomisch* ineffizient. Angestrebte Umweltschutzziele werden nicht mit geringstmöglichem Ressourceneinsatz und daher nicht mit minimierten gesamtwirtschaftlichen Kosten erreicht, weil generell gültige Auflagenlösung die individuellen Kosten nicht berücksichtigen, d.h. überdurchschnittliche Umweltschutzleistungen nicht dort induzieren, wo sie besonders kostengünstig sind. Aufgrund der geringen Marktconformität werden betriebs- und volkswirtschaftlich günstige Lösungen behindert. (b) Auflagen sind auch *ökologisch* nur suboptimal, weil sie keinen Anreiz bieten, mit den Leistungen progressiv über das von den Auflagen Geforderte hinauszugehen:

„Folgt man Schumpeter, ist es Aufgabe des Unternehmers, neue technische Kombinationen durchzusetzen. Nach der TA Luft fällt ihm aber die Aufgabe zu, die Nichtdurchführbarkeit neuer technischer Lösungen beweisen zu müssen“ (*Siebert* 1978, 39).

Insgesamt kommt es zu einer suboptimalen Allokation der Ressourcen, obgleich Auflagen als ‚umweltpolitische Feuerwehr‘ (*Wicke* 1993, 206) durchaus ihren unverzichtbaren Wert haben können.

(3) *Staatsausgaben*: Nur bedingt wirksam sind *Subventionen*. Im Fall von Subventionen trägt die Allgemeinheit die Kosten; sie funktionieren daher nicht nach dem Verursacher-, sondern nach dem Gemeinlastprinzip. Konkrete Beispiele sind das Altanlagenprogramm des Bundesimmissionsschutzgesetzes, Abschreibungsvergünstigungen für Umweltschutzinvestitionen oder der Kläranlagenbau (*Endres* 1985, 50).

Die Effizienz von Subvention ist zu bezweifeln. (a) Subventionen sind *ökologisch* insofern nicht zuverlässig, als die Umstellung auf eine ökologische Produktion von der konjunkturell und betriebswirtschaftlich bedingten Investitionsneigung der UnternehmerInnen abhängig bleibt. Die durch eine ökologieverträglichere Produktionsweise erreichte relative Dezimierung der Emissionen kann absolut durch Produktionssteigerungen unterlaufen werden. (b) Subventionen leisten in der betrieblichen Rechnung keine Aisthetisierung der Kosten, die durch den Naturverbrauch verursacht werden. Sie packen das Übel *ökonomisch* nicht an der Wurzel, weil sie keine preissteigernde Wirkung bei umweltschädigendem Verhalten, mithin keinen Einbezug der Natur in das Preissystem implizieren. Das Preissystem bleibt angesichts dieser Ausblendung der realen Kosten umweltschädigenden Produzierens verzerrt. Es kommt zu falschen ökonomischen Lenkungssignalen (*Wicke* 1993, 373), die

daher auch keinen Zwang zu wirtschaftlicher Effizienz begründen²¹⁷. Reale Knappheiten schlagen sich nicht im Preismechanismus des Markts nieder, die volkswirtschaftlichen Kosten werden den VerursacherInnen nicht zugewiesen und Fehlallokationen so verewigt (*Siebert* 1981, 32).

„Subventionen [...] verdienen daher den Ehrentitel (oder das Schimpfwort) ‚marktwirtschaftlich‘ nicht“ (*Endres* 1985, 50).

Aus pragmatischer Sicht sind Umweltschutzsubventionen oftmals jedoch nicht zu umgehen:

„Für Politiker ist es häufig einfacher, im Parlament Subventionen durchzusetzen als etwa verschärfte Restriktionen nach dem Verursacherprinzip gegen den Widerstand von Unternehmen, Kommunen und Konsumenten zu erreichen. [...] Von daher sind Politiker häufig geneigt, mit öffentlichen Mitteln Umweltpolitik zu betreiben anstatt verursachergerechtere und häufig volkswirtschaftlich wesentlich kostengünstigere umweltpolitische Instrumente zur Bekämpfung der jeweiligen Umweltprobleme zu suchen und diese einzusetzen“ (*Wicke* 1993, 374*).

(4) *Marktorientierungen*: Am wirkungsvollsten sind zweifelsohne diejenigen umweltpolitischen Instrumente, die über die Preise Orientierungen an die Prozesse des Markts weitergeben. Ähnlich wie Müller-Armack hinsichtlich der ‚sozialen Marktwirtschaft‘ betonte, hier solle der soziale Zweck gesichert werden, ‚ohne störend in die Marktapparatur einzugreifen‘ (*Müller-Armack* 1956), so soll in der ökologischen *Marktwirtschaft* der ökologische Zweck nicht gegen, sondern durch die marktwirtschaftliche Systematik über monetäre Anreize gesichert werden. Dies läßt sich auf die Formel ‚Umweltschutz durch Eigennutz‘ (*Wicke* 1993, 422) bringen.

Diesem Ziel, über monetäre Quantitäten des Markts (Gewinne/Verluste) den Eigennutz zum Schutz natürlicher Qualitäten einzuspannen, begegnen manche mit moralisch begründeter Skepsis oder Ablehnung. So meint z.B. Peter Ulrich:

„Qualität lässt sich nicht auf Quantität reduzieren. Deshalb beginnt die Bewertung der Lebensqualität und mit ihr eine ‚wertvolle‘ Umweltökonomie wohl

²¹⁷ Es sind „durch die Umweltpolitik der Bundesrepublik Deutschland häufig [...] innovations- und wachstumshemmende Lenkungssignale gegeben worden. So werden z.B. durch die Sonderabschreibung nach § 7d EStG nur solche umweltschützenden Maßnahmen der Betriebe steuerlich begünstigt, die als Investitionen zumindest zu 90% (bis Ende 1980) bzw. 70% (seit 1981) dem Umweltschutz dienen. Die Folge davon ist, daß [...] ‚intelligente‘ innerbetriebliche Umstellungsinvestitionen, die nur zum (geringen) Teil dem Umweltschutz und überwiegend dem betrieblichen Ertragsinteresse dienen, durch den steuerlichen Sonderabschreibungsparagrafen nicht begünstigt werden. Das heißt, es werden vor allem kapitalintensive nachgeschaltete Umweltschutzinvestitionen begünstigt“ (*Wicke* 1993, 586*).

mit der systematischen Weigerung, sämtlichen Qualitäten einer intakten natürlichen Umwelt und soziokulturellen Lebenswelt hemmungslos und unreflektiert monetäre Quantitäten zuzumessen [...]. Das Problem der Umweltökonomie liegt dabei nicht etwa darin, dass Umweltgüter grösstenteils keine Marktpreise haben und deshalb nicht kalkulierbar sind; das Problem liegt vielmehr in der Verkürzung der Frage nach rationalem Wirtschaften auf ein kalkulatorisches Rationalitätsmuster selbst“ (Ulrich 1989a, 138).

Natürlich konstituiert das Gewinnstreben unter den *gegenwärtigen* Marktstrukturen einen systemischen Zwang zur Umweltzerstörung. Diesem Problem kann man aber nicht einfachhin durch eine Abschaffung des Gewinnstrebens begegnen - Umweltzerstörungen in sozialistischen Staaten zeigen dies -, sondern nur durch eine - auch moralisch fundierte - Aisthetisierung der Marktsignale für die realen Knappheiten einer integren Natur.

„Hehre ökologische Forderungen, die sich vermeintlich fernab von schnödem Geld und ökonomischem Kalkül wähnen, können sich im Ergebnis als besonders naive Varianten einer impliziten monetären Bewertung herausstellen“ (Nutzinger 1991, 44; ähnlich Wicke 1993, 425).

Der generelle Vorteil einer marktwirtschaftlich geprägten Umweltpolitik besteht dabei darin, daß Anreize gesetzt werden, sowohl aus Eigeninteresse die Effizienz *ökologischer* Maßnahmen zu optimieren als auch die *ökonomisch* kostengünstigsten Lösungen zu suchen.

(a) Ein effizientes Mittel können *Abgaben* sein (allgemein hierzu Kirchhof 1985). Das Instrument der Abgabe geht konzeptionell auf die Weiterentwicklung der ‚Pigou-Steuer‘ zurück, den ‚Standard-Preis-Ansatz‘ (Baumol/Oates 1971). Allgemein bezeichnet der Begriff der ‚Abgabe‘ eine von einem öffentlich-rechtlichen Gemeinwesen gesetzlich geregelte und erhobene Geldleistung. Es handelt sich um einen Oberbegriff, der ‚Steuern‘, ‚Gebühren‘, ‚Beiträge‘ und ‚Sonderabgaben‘ unter sich faßt; die Sonderabgaben unterteilen sich nochmals in ‚Finanzierungsabgaben‘ und ‚Lenkungsabgaben‘ (Wilhelm 1990, 48)²¹⁸. In umweltpolitischer Hinsicht sind die (nicht zweckgebundenen) Steu-

²¹⁸ ‚Steuern‘ fließen in den allgemeinen Staatshaushalt ein; der Staat muß hier keine gebundene Gegenleistung erbringen. ‚Gebühren‘ definieren sich als Gegenleistung für Verwaltungsdienste. ‚Beiträge‘ decken den Aufwand einer spezifischen öffentlichen Einrichtung ab (Avenarius 1985, 11). ‚Sonderabgaben‘ fließen normalerweise nicht in den allgemeinen Haushalt, sondern in öffentliche Sonderfonds; der Staat bleibt bei der Verausgabung insofern konkret gebunden bleibt, als von einer „spezifischen Beziehung zwischen dem Kreis der Abgabepflichtigen und dem mit der Abgabe verfolgten Zweck“ (BVerGE Bd. 55, 274f) gegeben sein muß. „Erhebt man also z.B. eine Abwasserabgabe, dann muß deren Aufkommen für den Kläranlagenbau oder für gewässerschutzinvestitionen oder ähnliche Zwecke eingesetzt werden (was auch tatsächlich geschieht)“ (Wilhelm 1990, 51). Von einer ‚Finanzierungsabgabe‘ (fiskalische Abgabe, ‚Abgabe im weiteren Sinn‘) wird gesprochen, wenn die Funktion der Abgabe vornehmlich in der Finanzierung etwa umweltpolitischer Maßnahmen besteht, während bei der ‚Lenkungsabgabe‘ (Abgabe im engeren Sinn) die Anreiz- oder Lenkungsfunktion insofern do-

ern und die (zweckgebundenen) Lenkungsabgaben von Interesse²¹⁹. Ein konkretes Beispiel liegt mit der bundesdeutschen ‚Abwasserabgabe‘ vor (Schreiner 1993, 171; Wicke 1993, 403-406; Vorholz 1993); diese Abwasserabgabe stellt im Grunde das einzige und zunehmend wieder verwässerte marktwirtschaftliche Instrument der Umweltpolitik in der Bundesrepublik dar²²⁰.

Ohne Zweifel geht die Abgabenslösung (Sonderabgaben; Ökosteuern) ökologisch und ökonomisch in die richtige Richtung. Es werden - ökonomisch marktkonform und wettbewerbsneutral - eindeutige Anreize zu ökologischer Optimierung gesetzt:

„Das Ziel, Abgaben einzusparen, würde den Erfindungsreichtum des Betreibers zur Emissionsminderung sehr anspornen“ (Wicke 1993, 433).

Die Dilemmastruktur wird hier systematisch durch eine Änderung der Anreizstruktur (Aufhebung der Vorteile des ‚Kronzeugen‘) überwunden. Eine monetäre Aisthetisierung der Ökonomie für ökologische Verknappungen liegt vor. Divergenzen ergeben sich innerhalb der Abgabenslösung aus der realpolitischen Tendenz zu ‚Sonderabgaben‘ (Lenkungsabgaben)²²¹ und der umweltökonomischen Favorisierung von ‚Ökosteuern‘ (Frey 1985; Tafel 1988; Nutzinger/Zahrnt 1989; Wilhelm 1990; Weizsäcker 1992a, 157-173). Trotz gewichtiger, aber auszuräumender Bedenken (Weizsäcker 1992a, 166-170) ist den Sonderabgaben das Konzept einer ‚ökologischen Steuerreform‘ vorzuziehen,

miniert, als durch diesen ökonomischen Hebel eine Bestrafung etwa eines umweltschädigenden Verhaltens erreicht werden kann.

²¹⁹ Hier ist allerdings noch einmal zwischen ‚Emissionsabgaben‘ und ‚Produktabgaben‘ zu unterscheiden; erstere werden angesichts spezifischer Emissionen, zweitere etwa auf den Gehalt von bestimmten Rohstoffen in einem Endprodukt erhoben (Kemper 1989, 37). Emissionsabgaben sind allgemein den Endproduktabgaben vorzuziehen (Hengsbach 1991, 151).

²²⁰ Die deutsche ‚Abwasserabgabe‘ (§ 7a des Wasserhaushaltsgesetzes) wurde 1976 beschlossen. Ursprünglich sollte sie auch bereits 1976 mit 25 DM je Schadenseinheit (absetzbare Stoffe, CSB, Quecksilber, Giftigkeit gegenüber Fischen; seit 1987 auch Chrom, Nickel, Blei, Kupfer, organische Halogenverbindungen) erhoben und von 1980 an auf 40 DM erhöht werden. Aufgrund der damaligen Wirtschaftskrise wurde die erstmalige Erhebung jedoch auf 1981 verlagert und der Abgabensatz auf 12 DM reduziert, um erst im Jahr 1986 auf 40 DM zu steigen. Insgesamt ist die Effizienz der Abwasserabgabe nicht sehr optimistisch zu veranschlagen, da die gegebenen Abgabenhöhen - insbesondere auch bei Berücksichtigung der progressiven Inflation - kaum Anreizwirkungen hervorrufen. Zwar beschloß die konservativ-liberale Koalition 1990 noch, die Sätze auf 90 DM zu erhöhen, doch scheint die nun (1993) anstehende vierte Novellierung einer „Abschaffung des einzigen ‚marktwirtschaftlichen‘ Instrumentes der Umweltpolitik“ (Vorholz 1993, 20) gleichzukommen. Dennoch wird man Wickes zusammenfassender Beurteilung zustimmen können: „Die Ergebnisse einer erstmaligen praktischen Anwendung einer solchen Abgabenslösung sind zwar keineswegs ideal, aber durchaus hinreichend zufriedenstellend, um über weitere Abgaben als Instrumente zur Lösung weiterer Umweltprobleme ernsthaft nachzudenken“ (Wicke 1993, 406*).

²²¹ Da das aus Umweltsteuern erzielte Staatseinkommen nicht dem Umwelt-, sondern dem Finanzministerium zufließt, und letzteres keinen Anlaß sieht, das Umweltministerium daraus bevorzugt zu versorgen, bevorzugen UmweltpolitikerInnen ad hoc Sonderabgabenslösungen (Weizsäcker 1992a, 157).

insbesondere deswegen, weil die Höhe der Sonderabgabe aufgrund ihrer Zweckbindung zu begrenzt bleiben muß²²². Als Nachteile dieser direkten Preislösung müssen jedoch die Tatsachen genannt werden, daß sich (a) das Problem einer *ökologischen* Effizienz aufgrund von Informationsproblemen nicht immer ganz optimal lösen läßt, daß (b) die Gefahr einer *ökonomischen* Schockwirkung für die Unternehmen nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann, und daß (c) bei generellen Abgaben/Steuern der ökologische Effekt nicht unbedingt mit den minimalen gesamtwirtschaftlichen Kosten erreicht wird.

Diese Probleme belasten das Zertifikatsmodell - zumindest theoretisch - nicht. Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Preis-Standard-Ansatz und dem Zertifikatssystem

„besteht darin, daß bei der Preis-Standard-Lösung der Planer den *Preis* in Form einer Steuer *exogen* vorgibt und die Emittenten ihre Mengen diesem Preis anpassen, während bei Umweltzertifikaten die *Menge* exogen gesetzt wird und die Preisbildung dem Markt überlassen bleibt“ (Weimann 1990, 159).

Ökosteuern haben daher den Charakter einer direkten *Preislösung*, Zertifikate den einer *Mengenlösung*, die sich konsequent auf die Preise auswirkt.

(b) *Umweltzertifikate* sind das sicherlich formal eleganteste, vermutlich aber auch allgemein praktisch wirksamste Instrument der Umweltpolitik²²³. Es gibt kein konkretes Beispiel für eine echte Realisierung des Zertifikatskonzepts, doch sind im US-amerikanischen Luftreinhaltegesetz (Clean Air Act) wenigstens Elemente dieses Instruments erkennbar²²⁴.

Der Staat erklärt sich bei den Umweltlizenzen zunächst gewissermaßen als ‚Eigentümer‘ der Umweltmedien, legt sodann die Absorptionsfähigkeit der

²²² Die Steuernhöhe ist zum einen nicht an die Größenordnung der Entsorgungs- oder Saniierungskosten gebunden, zum anderen kann das Finanzministerium korrelierend andere Steuern senken, so daß die Durchschnittsbelastung der Wirtschaft nicht steigt. Es geht daher nicht nur um zusätzliche Steuern, sondern um eine ‚ökologische Steuerreform‘ (Weizsäcker 1992a, 159). Zu weiteren Kriterien ebd. 162.

²²³ Grundzüge dieses Instruments finden sich erstmals bei Crocker 1966, 61-86; Dales 1968; 1968a. Dales diskutiert das Problem angesichts der Bevölkerungszunahme in den USA. Während die Bodenpreise mit ihrer Verknappung gestiegen seien, habe die progressive Nutzung der Wasservorräte keinerlei Preiserhöhung hervorgerufen; daher ergebe sich das Problem eines Populationsdrucks auf die Wasserreserven (Dales 1968, 794). Diese Gratisnutzung des Wassers sei durch Einführung eines Preissystems zu ersetzen. Ähnlich auch das Konzept der ‚amenity rights‘ von Mishan 1969, 36ff. Im deutschsprachigen Raum erstmalig etwa Bonus 1972; Frey 1972; Binswanger 1973; Siebert 1973. Zum aktuellen Diskussionsstand Bonus 1981; Frey 1985; Endres 1985; Kemper 1989; Wicke 1993.

²²⁴ Im Rahmen regionaler Belastungsgebiete mit festen Immissionshöchstwerten können übertragbare Emissionsgutschriften (Emission Reduction Credits) Anwendung finden. Im Vergleich zu einer echten Zertifikatslösung ist jedoch das Fehlen eines kompetitiven Markts zu beklagen, da die Übertragungsmöglichkeiten zahlreichen Einschränkungen unterliegt (Stichworte: ‚bubble-policy‘; ‚netting‘; ‚offset-policy‘; ‚emission reduction banking‘). Zu diesen amerikanischen Versuchen vgl. Weimann 1990, 175-181; Wicke 1993, 227-240.

Umwelt fest und schafft entsprechende Verschmutzungszertifikate (Wicke 1993, 241).

(α) Der erste Schritt dieses Konzepts besteht in einer *Fixierung regionaler Emissionshöchstgrenzen* durch den Staat (Umweltbehörde).

(β) Dieses Emissionskontingent wird dann - aufgeteilt in *Zertifikaten* - *verbrieft*. Die Emissionszertifikate besitzen also den Charakter von Schadstoffemissionsrechten (Verschmutzungsrechten), die die sie besitzenden Wirtschaftssubjekte berechtigen, die verbrieft Menge eines bestimmten Schadstoffs zu emittieren. Hier ergibt sich nun ein erstes Problem, das das Verfahren der Erstaussgabe der Zertifikate betrifft: Es bieten sich die Möglichkeiten der Versteigerung, des Verkaufs zu staatlichen Festpreisen oder die Gratisvergabe an (Kemper 1989, 44-50). Im Fall der *Auktionierung* werden die Zertifikate von der Umweltbehörde meistbietend an die Verursacher versteigert²²⁵. Diese Methode birgt jedoch Probleme der ökonomischen Effizienz: Da kein Unternehmen sicher sein kann, eine ausreichende Zertifikatsmenge zu erhalten, kann die Auktionierung einer Aufhebung der bisherigen Betriebsgenehmigungen gleichkommen. Aufgrund des Risikos einer Zerstörung des Unternehmensbestands ist diese Variante ökonomisch zu kostspielig. Dieselben Probleme belasten auch die Methode eines staatlichen Verkaufs zu Festpreisen. Zudem ergibt sich hier noch das - sich bei der Versteigerung automatisch lösende - Problem der Festsetzung des Zertifikatspreises. Somit legt sich die Variante einer *Gratisvergabe* (freie Vergabe) der Zertifikate nahe (‚Grandfathering‘-Verfahren). Hier werden den VerursacherInnen die zum gegenwärtigen Zeitpunkt faktisch ausgestoßenen Emissionen durch Zertifikate verbrieft und für übertragbar erklärt (Binswanger 1973; Binswanger 1981, 91-93)²²⁶. Der Unternehmensbestand wird nicht dem eben genannten Risiko unterworfen. Jedoch wird durch die Gratisausgabe zwar eine *Emissionszunahme* verhindert²²⁷, noch nicht aber die bestehende Umweltqualität *verbessert*²²⁸. Die gewünschte Optimierung der Ökologieverträglichkeit dagegen setzt weitere Maßnahmen voraus.

(γ) Nach der Erstaussgabe sind die Zertifikate zwischen den Wirtschaftssubjekten der betreffenden Region auf einem Markt für Umweltzertifikate (*Umweltbörse*) frei handelbar. Verschiedene wettbewerbspolitische Probleme

²²⁵ Verschiedene Auktionierungsvarianten werden diskutiert (Kemper 1989, 44f, A. 5).

²²⁶ Die bei einer Versteigerung mögliche Kartellbildung der VerursacherInnen mit dem Zweck, eine geringe Zertifikatsnachfrage zu signalisieren und den Zertifikatskurs zu senken - was zwar nicht die ökologische Effizienz, wohl aber die dynamischen Anreizwirkungen und damit die Kosteneffizienz reduzieren würde -, ist bei dieser Methode ausgeschlossen.

²²⁷ Dies wäre in einer dynamischen Wirtschaft allerdings auch schon ein Fortschritt (Endres 1985, 37).

²²⁸ Zudem wird jedes Unternehmen versuchen, die zugrundezulegende Ist-Emission möglichst hoch ausfallen zu lassen (Siebert 1981, 44). Diesem Problem ist insofern beizukommen, als frühere Perioden zum Maßstab genommen werden und/oder die Ist-Emission nicht die geltenden Auflageregeln überschreiten darf (Bonus 1981, 155f).

werden namhaft gemacht²²⁹, können jedoch zumindest theoretisch entkräftet werden (Endres 1985, 78-85; Weimann 1990, 170f; Wicke 1993, 386f)²³⁰. Insgesamt dürften daher bei kompetitiven Zertifikatsmärkten die wettbewerbspolitischen Implikationen keine gravierenden Probleme darstellen.

(d) Die Umweltzertifikate können eine optimierende ökologische Wirkung nur dann zeitigen, wenn eine (ökonomisch tragbare) *Verschärfung des ökologischen Rahmens* vorgenommen wird. Zwei relevante Möglichkeiten zeichnen sich ab: Entweder werden die Zertifikate nur befristet ausgegeben und dann zahlenmäßig sukzessiv reduziert, oder sie werden unbefristet ausgegeben und von Periode zu Periode abgewertet. Im ersten Fall einer Gültigkeitsbefristung müßte entweder die Ausgabe der jeweils neuen Zertifikate mit einer periodisch wiederkehrenden Auktionierung gekoppelt werden, was jedoch die Unsicherheit erhöht, die notwendigen Zertifikate immer wieder neu ersteigern zu können, oder aber die Gültigkeitsdauer wird mit der Abschreibungsdauer emittierender Anlagen gekoppelt, was aber ebenfalls mit einem hohen Investitionsrisiko verbunden bleibt. Daher ist letztlich wohl die zweite Variante einer progressiven allgemeinen Abwertung vorzuziehen, da sie keinen großen Verwaltungsaufwand erfordert und die unternehmerische Kalkulierbarkeit gewährleistet.

(e) Um das Instrument administrativ zu optimieren, wäre das Konzept von *Multischadstoffzertifikaten* („aggregate emission targets“) zu erwägen (Kemper 1989, 55f).

Grundsätzlich integriert das Instrument der Emissionszertifikate die Natur in das Preissystem. Es gibt keine Möglichkeit mehr, billig umweltschädigend zu produzieren, denn dem relativ zum gegenwärtigen, die Natur kostenlos nutzenden Wirtschaften teureren umweltgerechten Produzieren steht nun der Marktpreis der Zertifikate gegenüber. Das illegale Nutzen der Natur ohne Zertifikate wird mit einer Strafe „honoriert“, die über dem Preis der Zertifikate und den Vermeidungskosten umweltintensiver Produktion liegt. Innerhalb des legalen Rahmens der Umweltzertifikatslösung ergeben sich zwei

²²⁹ Obgleich, so Siebert, „Verschmutzungslicenzen aus theoretischer Sicht das ideale umweltpolitische Instrument darstellen“ (Siebert 1976, 119), seien sie abzulehnen, „da das wettbewerbspolitische Problem nicht lösbar ist, inwieweit durch diese Lizenz Markteintrittsschranken errichtet werden und ein staatlich bereitgestellter Hebel zur Monopolisierung geschaffen wird“ (ebd. 119).

²³⁰ (1) Befürchtungen, es könne zu einer den Zertifikatspreis drückenden Kartellbildung kommen, sind durch das Gratisvergabeverfahren ausgeschlossen. (2) Die entgegengesetzte Strategie, die darin bestünde, daß ein finanzkräftiges Unternehmen den Zertifikatspreis durch übermäßige Nachfrageaktivitäten so in die Höhe treibt, daß kleinere Unternehmen mit hohen Grenzvermeidungskosten nicht mehr expandieren können und darum auf dem Markt progressiv geschwächt werden, wird deswegen als betriebswirtschaftliches nicht effizientes Verfahren angesehen, weil häufig Emissionen eines bestimmten Typs nicht nur von konkurrierenden, sondern von nicht-konkurrierenden Unternehmen ausgestoßen werden, deren Marktschwächung dem finanzstarken Unternehmen nichts einbrächte; daher sei der Kostenaufwand insgesamt vermutlich zu groß (Endres 1985, 80).

Möglichkeiten: Liegt der Zertifikatsmarktpreis über den Grenzvermeidungskosten eines Unternehmens, so wird es Schadstoffreduktionen vornehmen; die realen Kosten der Naturnutzung konkretisieren sich monetär in den Grenzvermeidungskosten. Liegen die Grenzvermeidungskosten dagegen über dem Marktpreis der Zertifikate, so müssen Zertifikate gekauft werden: die Nutzung von Natur kostet dann ihren Preis, nämlich den der Zertifikate.

Insgesamt bietet das umweltpolitische Instrument der Emissionszertifikate gewichtige Vorteile: (1) Der *ökologische* Rahmen kann festgelegt und (bei wirksamer Kontrolle und Sanktionierung) auch gesichert werden. (2) Das Zertifikatesystem führt zu einer optimalen Allokation und damit *ökonomisch* zu den relativ geringsten Kosten²³¹. Zwar ist hier einschränkend zu sagen, daß die von Umweltlizenzen ausgehende dynamische Anreizwirkung im Falle dünner Märkte vermutlich geringer ausfällt als diejenige einer Emissionsbesteuerung (Weimann 1990, 174), doch wird im Normalfall die Zertifikatlösung dem Preis-Standard-Ansatz überlegen sein. Das Instrument der Umweltzertifikate stellt aufgrund seiner Mengenorientierung ökologisch und aufgrund seiner Markteinbindung auch ökonomisch das theoretisch wohl effizienteste Mittel der Umweltpolitik dar (Kemper 1989, 317-319; Weimann 1990, 171-175). Systematisch wird die Dilemmasituation durch Auflösung der Verhaltensinterdependenz mittels Privatisierung erreicht.

Dennoch steht das Zertifikatekonzept gerade bei ökologisch und moralisch sensiblen ZeitgenossInnen in der Kritik: Ein Verhökern der Umweltreste wird befürchtet²³². Solche Bedenken verkehren m.E. die Sachlage: Es wird nicht eine bis dato in ihrer Integrität geschützte Natur ‚vermarktet‘, vielmehr werden im Marktpreis nun die bislang in der kostenlosen Nutzung der Natur anaesthetisch ausgeblendeten realen Kosten pragmatisch wirksam bezeichnet, somit auch in der Welt des Monetären der Eigenwert des Naturstrukturell (im Sinn einer Knappheitsästhetik) berücksichtigt.

(5) Dennoch wird man realpolitisch zugeben müssen,

„daß es offensichtlich *das* in jedem Fall beste umweltökonomische Instrument nicht gibt, sondern daß jeweils im Einzelfall zu prüfen ist, auf welchem Wege ökologische und ökonomische Ziele am besten erreicht werden können“ (Weimann 1990, 175)²³³.

²³¹ „Die Zertifikate werden schließlich von den Unternehmern gehalten, die die höchsten Vermeidungskosten haben. Damit führt eine solche Zertifikatlösung zu volkswirtschaftlich minimalen Kosten der Emissionsvermeidung und somit zu einer effizienten Allokation der Umweltressourcen“ (Kemper 1989, 44).

²³² Hengsbach etwa sieht hier eine von ‚rigorosen Marktwirtschaftlern‘ propagierte ‚Vermarktung der Umwelt‘ (Hengsbach 1991, 148), Hobbensiefken einen „Schlußverkauf der Umweltreste“ (Hobbensiefken 1991, 126) und die Utopie einer „restlos ‚verhöckerten‘ Umwelt“ (ebd. 183).

²³³ So wären etwa auch Kombinationen von Zertifikat- und Abgabepolitik (Steuerpolitik) zu erwägen: Den Unternehmen würde die Möglichkeit eingeräumt, im Fall eines den Steuersatz überschreitenden Zertifikatskurses anstelle des Kaufs eines Zertifikats eine Ökosteuer zu

Teilweise wird man aus praktischen Gründen auf (theoretisch) ‚second-best‘-Lösungen zurückgreifen müssen. Vermutlich ist die ‚ökologische Steuerreform‘ dasjenige umweltpolitische Instrument, das aus pragmatischen Gründen die größten Chancen hat, auf die politische Tagesordnung gesetzt zu werden²³⁴.

Nur eine einer differenzierten Anwendung aller drei umweltpolitischen Instrumentarien gegenüber offene umweltpolitische Haltung kann eine wechselseitige Aisthetisierung von Ökonomie und Ökologie und damit ökologische und ökonomische Effizienz sicherstellen.

5.3.6 Soziale Abfederung

Das je zu bezahlende Geld besitzt *sozial* ‚sezierenden‘ Charakter (Luhmann 1989, 230-271)²³⁵. Die für die ProduzentInnen wettbewerbsneutral und marktkonform vorzunehmende Internalisierung der externen Kosten ist für die KonsumentInnen - aufgrund der Überwälzung auf die Preise - in der *ökosozialen* Marktwirtschaft gegebenenfalls sozial abzufedern. Die Umweltpolitik führt vermutlich

„insgesamt zu regressiven Wirkungen auf die personelle Einkommenverteilung, die als ‚unerwünscht‘ angesehen werden: Niedrige Einkommensgruppen werden relativ benachteiligt und höhere begünstigt“ (Zimmermann 1983, 421)²³⁶.

Da sich die ‚klassische‘ Umweltökonomik im allgemeinen nur mit der Allokation befaßt²³⁷, müssen in einem zweiten Schritt auch Probleme der Distribution berücksichtigt und solche Maßnahmen ergriffen werden, die akzeptable verteilungspolitische Effekte hervorrufen (Wicke 1993, 532). Die *ökosozial*

entrichten. Eine Kombination von Auflagen- und Zertifikatspolitik ließe den Parteien die Wahl zwischen dem Erwerb eines Zertifikats und der Erfüllung spezifischer Auflagen (Endres 1985, 84f). *Alle* Lösungen bedingen dabei genaue Überwachungsmethoden. Denkbar wären etwa automatische und verplombte Meßgeräte an den Emissionsquellen (Wicke 1993, 435). Der Vorwurf, daß diese Instrumente zu einer Bürokratisierung führen, „ist im Zeitalter der Computerisierung ein nicht haltbares Scheinargument. In Nordrhein-Westfalen werden die Abwasserabgabenbescheide per Computer errechnet, ausgestellt und abgebucht!“ (ebd. 435).

²³⁴ Zu den unterschiedlichen Positionen der politischen Parteienlandschaft vgl. Wilhelm 1990, 54-71; Hobbensiefken 1991.

²³⁵ Bereits Smiths Unterscheidung von effektiver, wirksamer und absoluter, latenter Nachfrage berücksichtigte diesen Tatbestand (Smith 1978, 49). Den Ausdruck ‚sezieren‘ übernehme ich von Wilhelm Dreier (mündliche Mitteilung).

²³⁶ Vgl. Wicke 1993, 532; zurückhaltender Merk 1988. Wie die Verteilung letztendlich aussieht, ist aufgrund der komplexen Überwälzungsmechanismen ein schwieriges Problem (Wicke 1993, 530).

²³⁷ „Der primäre Zweck von Umweltprogrammen ist allokativ“ (Baumol/Oates 1975, 211**).

aisthetisierte Marktwirtschaft muß sich auch als *ökosozial* aisthetisierte Marktwirtschaft profilieren.

5.4 Systematische Bilanz

Abschließend sei das dieser Arbeit durchgängig als begrifflicher Schlüssel dienende Konzept der ‚Aisthetik‘ in einem Schaubild nochmals hinsichtlich der entscheidenden thematischen Aspekte konkretisiert (Abb. 27).

Aisthetik				
Anwendungsbereich	Abduktion			Pragmatik
	Resultat	Regel	Fall	
** Natur	Dinge (und Menschen) als naturale Gegebenheiten	Das Naturale ist Zeichen seines existenzialen Berufenseins zum Schöpferischen	Natur als Schöpfung	Ökologische (incl. individuelle und soziale) Gerechtigkeit
* Geld	z.B. ein in bestimmter Weise bedrucktes Papier	Das bedruckte Papier ist Zeichen für die Macht, über knappe Güter verfügen zu können	Papier als Geld	Ökonomische Handlungslenkung
* Demokratie	Demokratische Institutionen	Die demokratischen Institutionen sind effiziente Zeichen des unabhärbaren Eigenwerts der Präferenzen aller Betroffenen	Institutionen als Zeichen der Menschenwürde	Soziale Gerechtigkeit
* Ökosoziale Marktwirtschaft	z.B. ein hoher Preis von Benzin	Der hohe Preis des Benzins ist ein Zeichen der Knappheit dieses Guts und Zeichen der durch seine Nutzung hervorgerufenen Verknappung einer integren Natur	Preis als Knappheitssignal	Anreiz zu sparsamer (ökologischer) Nutzung des Guts und zur kreativen Suche nach ökologisch-ökonomischen Alternativen

Abb. 27: Anwendungen der Aisthetik

Die mit einem Asteriskus (*) markierten Anwendungsbereiche erlauben eine pragmatisch konsequente Abduktion nur bei entsprechender institutioneller Gestaltung. Der mit einem doppelten Asteriskus markierte Anwendungsbereich erlaubt eine entsprechende Abduktion nur im Fall einer ‚religiösen‘ (ethischen) Wahrnehmung.

6. Statt einer Zusammenfassung: Moral in der (Post-)Moderne zwischen Individuum und System

Der „funktionalen Differenzierung entspricht eine Art moralischer Polymorphismus“.
Emile Durkheim (1991, 18)

Die (Post-)Moderne charakterisiert sich durch vielfältige Pluralisierungen. Dies erweist sich zunächst - theoretisch - an der Gestalt der Vernunft, deren hierarchische Einheit (etwa bei Kant) in der postmodernen Moderne zu ‚demokratischer‘ Pluralität zerfallen ist. Diese Ausdifferenzierungen besitzen nicht nur den Charakter vernunfttheoretischer Glasperlenspielchen, vielmehr haben sie - praktisch - die gesamte Gesellschaftsstruktur umgewälzt. Die Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Subsysteme erweist dies ebenso wie die damit zusammenhängende Herausbildung neuer Kategorien (z.B. der ‚sozialen Gerechtigkeit‘) und wissenschaftlicher Disziplinen (z.B. der Katholischen Soziallehre).

Diese Prozesse sind mit einer inneren Differenzierung der Ethik selbst verbunden: Individual- und Sozialethik (Strukturen-, Ordnungsethik) decken nun die sich unterscheidenden Ebenen der face-to-face-Beziehungen einerseits und der systemischen Funktionszusammenhänge andererseits ab¹. Mit der genannten Ausdifferenzierung ist der Streit vorprogrammiert: Wie steht es mit der Moral in der (Post-)Moderne? Die Antworten sind Legion. Da setzen die einen, prämodern das Problem gar nicht reflektierend, auf eine Dominanz der (Individual-)moral - exemplarisch ist hier auf Hans Jonas zu verweisen² -, während die anderen, hypermodern die vollständig selbstreferen-

¹ Eine umstrittene Frage stellt das Problem dar, ob man in der (Post-)Moderne auch mit einem - im engeren Sinn - individualethischen Bereich der ‚Pflichten gegen sich selbst‘ arbeiten sollte (verneinend: Homann 1988a, 221; bejahend: Tugendhat 1984, 173f; Molitor 1989, 30, A. 50; Kissling 1993, 13f). M.E. muß hier zwischen einem prämodern materialen, substanzmetaphysischen und einem (post-)modern formalen, existenzialen Begriff unterschieden werden.

² Moral konkretisiert sich für Jonas in der individuellen Verantwortung, dessen ‚zeitloses Urbild‘ er in einer ausgesprochenen face-to-face-Beziehung, nämlich der der Eltern zu ihren Kindern, erblickt (Jonas 1984, 234). Die Konturen seiner Ethik *verbleiben* ganz in diesem Rahmen des Individuellen. Zwar sagt Jonas, es sei offensichtlich, daß sich der neue Imperativ, der paradigmatisch individualethisch (‚Handle so, daß ... ‘) formuliert ist (ebd. 36), „viel mehr an öffentliche Politik als an privates Verhalten richtet“ (ebd. 37), doch hat Jonas hier eine personale Gemeinschaft von Individuen, nicht aber systemische Strukturen im Blick. Die Sy-

tielle Autonomie der gesellschaftlichen Subsysteme behauptend, die Aufgabe der systemisch dysfunktionalen ‚Ethik‘ nur noch darin sehen, vor der Moral zu warnen - Niklas Luhmann etwa sucht bei Ethikdiskussionen nach eigener Angabe nur noch die Wagenschlüssel in seiner Tasche (Luhmann 1993, 137)³.

In der (Post-)Moderne muß man, insbesondere im Hinblick auf die Wirtschaftsethik, mit der Moral differenziert umgehen: Ethik kann nicht nur kurzschlüssig auf der *Handlungsebene* thematisiert werden, sondern muß auch hinsichtlich der *Ordnungsebene* reflektiert werden (Gerum 1989, 134). Grundsätzlich kann man Individualethik und Sozialethik folgendermaßen differenzieren: Der *Individualethik* geht es darum, die Erwünschtheit spezifischer Handlungen (*Spielzüge*) einzelner AdressatInnen selbst zu plausibilisieren, während die *Sozialethik* Argumente dafür bereitzustellen sucht, daß die AdressatInnen bestimmte Ordnungsstrukturen (*Spielregeln*) entwickeln, die über Anreize und Sanktionen individuelles Handeln präformieren.

Wirtschaftsethik hat beide Dimensionen der Moral zu berücksichtigen. In (post-)modernen Zeiten konstituiert sich Moral im ausdifferenzierten Spannungsfeld von Individuum und System.

6.1 Systemmoral

Mit der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme in der Moderne entstehen zwei Ebenen gesellschaftlicher Wirklichkeit. Bereits Nell-Breuning hatte 1963

„die Gestaltung der Wirtschaft als Ganzes [...] und [...] das Verhalten der einzelnen Wirtschaftssubjekte im Wirtschaftsganzen“ (Nell-Breuning 1992, 35)

unterschieden. Menschliche Handlungen müssen in diesem Sinn differenziert betrachtet werden. Zu dieser - auch moralisch grundlegend relevanten - Aufspaltung hat insbesondere Karl Homann weiterführende Überlegungen vorgebracht (Homann 1988b; 1990; 1990b; 1991a; 1992; 1992a; 1992b; 1993; Homann/Blome-Drees 1992):

„Es ist zu unterscheiden zwischen der *Rahmenordnung* und den *Handlungen innerhalb der Rahmenordnung*, zwischen Restriktionen und Aktionen. Oder in der Sprache des Sports: zwischen *Spielregeln* und *Spielzügen*. Über die Spiel-

stemebene der Gesellschaft der Moderne wird nicht benannt. Individualimperative werden ohne strukturelle (Anreiz-)Analyse unmittelbar abgeleitet.

³ Ähnlich verweist Friedman ökonomische Probleme *ganz* in den Bereich der Marktsystematik: „Tatsächlich ist es eines der Hauptziele des Liberalismus, die ethischen Probleme dem Individuum zu überlassen, damit es mit diesen Problemen allein fertig werden kann“ (Friedman 1976, 33).

regeln herrscht Konsens, und der Schiedsrichter setzt die Regeln durch. Auf dieser Basis erst kann in den Spielzügen Wettbewerb stattfinden. Das Ziel der Spieler ist es, den Gegner zu besiegen, das Ziel der Zuschauer ist es, ein gutes Spiel zu sehen. Die Ziele/Motive von Spielern und Zuschauern fallen auseinander“ (Homann 1992a, 119).

Diese Tatsache hat für den Ort der Moral einschneidende Folgen, die erstmals in der Genese des Denkens von Adam Smith paradigmatisch Transparenz gewannen: Dem Professor für Moralphilosophie (und Logik) ging es zeitlebens um die Moral, doch nachdem er 1759 sein erstes Hauptwerk über die moralischen Gefühle veröffentlicht hatte (Smith 1977), erkannte er in seinem zweiten Hauptwerk 1776 (Smith 1978), daß sich sein moralisches Ziel einer Überwindung der Armut unter den Bedingungen der angehenden Moderne besser auf andere als die moralisch direkte Weise einlösen läßt: Die Handlungssteuerung mittels fortlaufender caritativer Interventionen ersetzt er durch eine Systemsteuerung mittels eines dynamischen Marktwettbewerbs.

„Zu diesem Zweck mußte er das moralisch erwünschte Resultat des Wirtschaftsprozesses, den Wohlstand aller als Voraussetzung der Freiheit aller, von den Handlungsmotiven der Akteure abkoppeln“ (Homann/Blome-Drees 1992, 22).

Nicht mehr direkte face-to-face-Motive (Sympathiegefühle) sind entscheidend, sondern indirekte institutionelle Regelungen im Rahmen funktionaler Ausdifferenzierungen. Will man die Effizienz, die auf Arbeitsteilung, Spezialisierung und Marktkoordination beruht, nicht systematisch zerstören, dann muß die - moralisch fundierte - Umstellung von einer motivationalen Handlungssteuerung auf eine funktionale Systemsteuerung als moderner Differenzierungsfortschritt (an-)erkannt werden. In diesem Konzept differenzieren sich der ‚soziale Sinn‘ (Schumpeter 1946, 448) des Wettbewerbs, nämlich das Gemeinwohl, und das individuelle ‚Motiv‘ (ebd. 448), das Eigeninteresse, auseinander.

„Nicht ihr zweckgebundener, sondern ihr regelgebundener Aspekt verbindet die individuellen Handlungen zu einer Ordnung“ (Hayek 1969, 220).

Der entscheidende Vorteil dieser Umstellung der modernen Wirtschaft von einer Handlungs- auf eine Systemsteuerung liegt in der enormen Ausdehnung der Steuerungskapazität (Homann/Blome-Drees 1992, 22).

Die moralphilosophische Erkenntnis Adam Smiths bestand also darin, daß sich die Moral angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung des Subsystems der Wirtschaft nicht etwa verflüchtigt hatte, sondern daß sie an einer anderen Stelle als derjenigen der einzelnen Handlung im Marktwettbewerb zu suchen sei:

„Der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung, die Struktur, die politisch gestaltet wird“ (Homann 1993, 34f; vgl. Homann 1992, 100; Homann 1992a, 119; Homann/Blome-Drees 1992, 35).

Dagegen gelte, so Homann, für die funktional konturierte Ebene der Spielzüge:

„Paradigmatisch sind Marktprozesse moralfrei“ (Homann 1990, 39)⁴.

Die Spielzüge bleiben insofern moralfrei, als sie sich rational nach ökonomischen Gewinnkalkulationen vollziehen, sie sind aber nicht unmoralisch, weil diese ‚Moralfreiheit‘ funktional auf den Gesamtzweck der Marktwirtschaft bezogen ist:

„Der Verbrauch allein ist Ziel und Zweck einer jeden Produktion, daher sollte man die Interessen des Produzenten eigentlich nur soweit beachten, wie es erforderlich sein mag, um das Wohl des Konsumenten zu fördern“ (Smith 1978, 558).

Gewinne sind funktionale Mittel, den ethischen Sinn der Marktwirtschaft mittels Eigeninteresse zu erreichen. Die Tatsache, daß

„alle, die sich mit Erwerb befassen, ihr Geld schrankenlos zu vermehren trachten“ (Aristoteles, Politik 1257 b; dt.: 1958, 20),

erscheint systemisch auf den moralischen Zweck der Marktwirtschaft hin funktionalisiert. Es ist angesichts der Marktsystematik schlichtweg falsch, Profite so zu sehen,

„als ob sie des Teufels wären. Profite gehören zur Marktwirtschaft unserer Tage wie Gebete zur Kirche“ (Reiche 1986, 72)⁵.

Die genannte Ausdifferenzierung unterscheidet somit zwischen der face-to-face-Moral des barmherzigen Samariters einerseits und dem zweistufigen

⁴ Ähnlich Gauthier 1986, 83-112. Mit dieser Unterscheidung löst sich auch das sog. ‚Adam-Smith-Problem‘: „Gibt es eine Brücke zwischen der scheinbar altruistischen Welt der ‚Theory of Moral Sentiments‘ und jener scheinbar egoistischen Welt, in der der ‚Wealth of Nations‘ hervorgebracht wird?“ (Wieland 1991, 223). Daher hat Krelle unrecht, wenn er behauptet: „Aber eine wirkliche Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs sucht man bei ihm vergeblich“ (Krelle 1991, 15). Richtig dagegen Wieland, der davon überzeugt ist, daß „das ‚Adam-Smith-Problem‘ nicht Adam Smiths Problem war“ (Wieland 1991, 223f).

⁵ „Langfristige Gewinnmaximierung ist daher nicht ein Privileg der Unternehmen, für das sie sich ständig entschuldigen müßten, es ist vielmehr ihre moralische Pflicht“ (Homann/Blome-Drees 1992, 38). Der Markt zwingt zu Gewinnstreben und in diesem Sinn zu - gesamtgesellschaftlich - moralischem Verhalten (Giersch 1986; Heuß 1987).

Modell (von *Spielregeln* und *Spielzügen*) andererseits, das die Moral der - nach dem Paradigma kommunikativer Vernunft zu gestaltenden - Rahmenordnung zuweist, die - nach dem Paradigma strategischer Rationalität zu vollziehenden - Handlungen innerhalb dieser Rahmenordnung dagegen ‚moral-frei‘ hält, sie jedoch gleichzeitig auf die moralische Gesamtordnung hin funktionalisiert. Dadurch verschiebt sich der primäre Ansatzpunkt der Wirtschaftsethik systematisch:

„Wirtschaftsethik in der Marktwirtschaft ist paradigmatisch Ordnungsethik“ (Homann 1990, 41*)⁶.

Moralische Normen werden - wie die ‚Normen‘ des Sports - in den Spielregeln institutionalisiert:

„Die Normen für Spieler ergeben sich aus den Spielregeln“ (Rawls 1979, 384).

Diese bipolare Struktur von Spielregeln und Spielzügen ist - analog zum Sport - für das ausdifferenzierte Wirtschaftssystem der Moderne charakteristisch:

„Indem die Wettbewerber - insoweit ähnlich wie im Sport - sich wechselseitig zu höheren Leistungen herausfordern, [...] fördern sie einander gegenseitig und verbessern zugleich die Versorgung. Seinem Sinn nach ist der Wettbewerb vielmehr ein Wettstreit im Bemühen um den Kunden als ein Kampf gegen den Mitbewerber; damit ist der Maßstab gegeben, um wettbewerbles Verhalten im einzelnen ethisch beurteilen zu können“ (Nell-Breuning 1992, 42).

Moralisch begründete Spielregeln funktionalisieren die paradigmatisch moral-freien Spielzüge auf einen - letztlich - solidarischen Gesamtzusammenhang:

„In den *Spielregeln* wird festgelegt, wer mitspielen darf, was - z.B. im Fußball - Foul, Abseits, Handspiel, Ecke ist und wie Regelverletzungen geahndet werden, durch Freistöße, gelbe und rote Karten etc. (Verfassung, Gesetze usw.). Über diese Regeln herrscht unter den Mannschaften *Konsens*. Sie setzen - über ihre Verbände - einen neutralen Schiedsrichter ein, der die Einhaltung der Regeln überwacht und Regelverletzungen sanktioniert (Justiz, Kartellamt). Nur auf der Grundlage eines Konsenses über die Regeln und unter Etablierung einer neutralen Sanktionsinstanz kann das Spiel, kann der Wettbewerb im Spiel, überhaupt stattfinden. [...] Mit dem Anpfiff sind die Mannschaften Gegner. Sie versuchen, unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten, die ihnen die Regeln lassen, durch intelligente *Spielzüge* den Gegner zu besiegen. Ihre Auf-

⁶ Zum Begriff der ‚Ordnungsethik‘ Clapham 1989. Er entspricht der Unterscheidung von ‚Ordnungspolitik‘ und (interventionistischer) ‚Ablauf- oder Prozeßpolitik‘.

gabe besteht also in der kreativen Entwicklung neuer Spielzüge. Motiv/Ziel der *Spieler* ist es, den Gegner zu besiegen; Motiv/Ziel der *Zuschauer* ist es, ein interessantes, spannendes Spiel zu sehen: Die Motive der Spieler - Wettbewerber - und der Zuschauer - Konsumenten - fallen also systematisch auseinander. Der Wettbewerb auf dem Spielfeld/Markt hat seinen Sinn darin, für die Zuschauer/Konsumenten eine Leistungssteigerung zu bringen“ (Homann/Blome-Drees 1992, 25f).

Von einer moralischen Qualität der Marktwirtschaft als solcher läßt sich jedoch nur dann sprechen, wenn die Spielregeln tatsächlich als Frucht eines *freien* Konsenses *aller* Betroffenen rekonstruiert werden können: *Sie besteht nicht in der individualistischen Freiheit, die sie gewährt, sondern in der solidarischen Freiheit, die sie schafft*⁷. Die - moralisch legitimierte - Effizienz des Marktsystems beruht auf dem differenzierenden Kunstgriff, die Heuristik der kommunikativen Moral in Restriktionen strategischen Handelns zu transformieren. Aufgrund dieses moraltheoretischen Paradigmenwechsels gelingt es, *strategisches* Handeln durch kanalisierende Restriktionen auf das Ziel eines *solidarischen* Handelns hin zu funktionalisieren⁸. Daher sind Markt und Wettbewerb letztlich moralisch begründet:

⁷ Insofern müssen liberalistische Ansätze kritisiert werden. Friedman etwa reduziert Freiheit individualistisch: „In den Vereinigten Staaten bedeutet ‚frei‘, daß jeder die Freiheit hat, ein Unternehmen zu gründen“ (Friedman 1976, 49). Ähnlich Hayek 1971. Homann/Blome-Drees dagegen nennen sieben Bedingungen, die Voraussetzungen eines solidarischen Charakters des Markt Wettbewerbs seien: (1) Gleichheit der Regeln für alle, (2) Be- und Anerkennung der Regeln, (3) Durchsetzung der Regeln, (4) ungefähre Gleichheit der relativen Stärke der KontrahentInnen, (5) Gewinnwille, (6) Stabilität der Regeln und (7) institutionelle Absicherung der Fairneß (Homann/Blome-Drees 1992, 27f).

⁸ Der Sozialismus dachte zu idealistisch von der individuellen Moral der Menschen, wenn er darauf hoffte, „ein Wirtschaftssystem zu schaffen, in dem alle Menschen wesentlich aufgrund sozialer und altruistischer Motive handeln würden“ (Rawls 1979, 315). Diese Hoffnung auf ein paradiesisches Schlaraffenland ist verfehlt, denn „der Mensch ist bestrebt, sich das Leben so angenehm und bequem zu machen, wie er nur kann, und sind seine Bezüge wirklich dieselben, ganz gleich, ob er sich besonders anstrengt oder nicht, so liegt es sicherlich in seinem Interesse, zumindest was man gemeinhin unter Interesse versteht, seine Pflichten ganz und gar zu vernachlässigen oder, falls er einem Vorgesetzten untersteht, der das nicht duldet, sie so nachlässig und schlampig zu erfüllen, wie dieser es hinnehmen wird“ (Smith 1978, 646). Ein realistischer Blick zeigt, daß dies bei PolitikerInnen auch nicht anders ist: „Es war eine zielstrebige Verwirrung von seiten der deutschen Metaphysiker des Staatsfanatismus, daß sie alle Personen im Regierungsdienst mit dem Heiligenschein der altruistischen Selbstaufopferung umgaben. Aus den Schriften der deutschen Etatisten geht der Beamte als ein heiliges Wesen, als eine Art Mönch, hervor, der allen weltlichen Genüssen und allem persönlichen Glück entsagte, um nach seinem besten Können dem Stellvertreter Gottes zu dienen, einst der Hohenzollernkönig und jetzt der Führer“ (Mises 1944, 78; dt. nach: Pommerehne/Frey 1979, 367). Daher müssen wir, „um zu verstehen, wie die demokratische Politik diesem sozialen Ziele dient, [...] vom Konkurrenzkampf um Macht und Amt ausgehen und uns klar werden, daß die soziale Funktion, so wie die Dinge nun einmal liegen, nur nebenher erfüllt wird - im gleichen Sinne wie die Produktion eine Nebenerscheinung beim Erzielen von Profiten ist“ (Schumpeter 1946, 448). Natürlich gibt es individuelle - vielleicht sogar zahlreiche - Ausnahmen. Es sollte

„Unter dieser Rücksicht ist eine Wirtschaftsverfassung, die sich der eigenen Initiative und des Eigeninteresses der Wirtschaftssubjekte zu ihren Zielen zu bedienen versteht, nicht nur ‚eleganter‘, sondern verdient auch *ethisch* den Vorzug“ (Nell-Breuning 1992, 39*).

Eine direkt ansetzende Moralisierung der Spielzüge dagegen zöge eine Erosion der Moral nach sich (Homann/Blome-Drees 1992, 75). Auf eine Formel gebracht: *Remoralisierung heißt Demoralisierung*. Wer etwa Umweltschutz effizient gewährleistet wissen will, kann nicht nur allein auf das heroische Ethos individuellen Umweltbewußtseins setzen⁹. Natürlich muß sich das individuelle Verhalten der Menschen (UnternehmerInnen, KonsumentInnen) ändern, doch solche Änderungen lassen sich im Rahmen einer modernen Gesellschaft (mit funktionalen Systemsteuerungsmechanismen) nicht durch Appelle an die Präferenzen allein erzielen:

„Moral kommt auf die Dauer gegen die perversen Anreize nicht an. Also muß das Anreizsystem geändert [...] werden, [...] müssen [...] die Regeln geändert werden“ (Buchanan 1986, 45)¹⁰.

Die institutionalisierten Dilemmastrukturen des modernen Wirtschaftssystems, die in der Tat so etwas wie ein ‚stählernes Gehäuse der Hörigkeit‘ (Weber 1986, 37.203f) konstituieren, verlangen daher geradezu, daß man primär bei den Restriktionen und nicht bei den Präferenzen ansetzt:

„Christus lehrt uns beten: ... ‚und führe uns nicht in Versuchung‘..., wohl wissend, daß, wenn ich in großer Versuchung bin, eine hohe Wahrscheinlichkeit besteht, ihr zu erliegen. So soll man, solange es geht, ökonomische Mittel anwenden, also die Gründe für das Marktversagen so weit wie möglich beseitigen, um den Menschen nicht ethisch zu überfordern“ (Krelle 1991, 26).

Soweit als möglich¹¹ sollten moralische Ziele also wettbewerbsneutral in den handlungskanalierenden Spielregeln institutionalisiert werden. Dies setzt um-

lediglich der Relevanz von (Spiel-)Regeln Transparenz verliehen werden, die die Heuristik kommunikativer Moral in Restriktionen strategischen Handelns transformiert.

⁹ „Der Wirtschaftsgestalter hat die Menschen zu nehmen, nicht wie sie sein sollten, sondern wie sie sind“ (Nell-Breuning 1992, 38). Ohne *allgemeine* Regelungen wären von UnternehmerInnen die Akzeptanz einer Verdrängung aus dem Markt und von KonsumentInnen monetäre Bestrafungen und gesellschaftliche Frustrationserfahrungen verlangt.

¹⁰ Man kann „Verhaltensänderungen zumeist viel einfacher und wirkungsvoller erreichen, wenn man nicht versucht, die Präferenzen zu ändern, sondern wenn man die Restriktionen so ändert, daß es auch im eigennützigsten Interesse der Individuen ist, sich umweltkonform zu verhalten“ (Kirchgässner 1991, 45).

¹¹ „Die Machbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse kann überschätzt werden: Die Betonung der Restriktionen kann dazu führen, daß man der Illusion verfällt, durch geeignetes Setzen der Restriktionen (nahezu) jedes beliebige Verhalten bewirken zu können“ (Kirchgässner 1991, 143).

gekehrt jedoch voraus, daß man an der Gestaltungsfähigkeit des Marktsystems festhält und nicht - wie etwa von Hayek - ‚systemtheologisch‘ (Ulrich 1987, 480) einer ‚Offenbarungstheorie des Marktes‘ (Ulrich/Thielemann 1993, 65, A. 5) verfällt¹².

„Wettbewerb ist Mittel, aber nicht letzter Zweck“ (Ordo 1948, XI).

Der Markt sollte daher weder zum Sündenbock verdammt (hierzu Dahm 1992) noch zur geheiligten Offenbarungsinstanz hochstilisiert, sondern so *gestaltet* werden, daß dem Gelingen menschlichen Lebens gedient ist. Die Gestaltungsnotwendigkeit verweist nun aber bereits auf einen Aspekt der Unverzichtbarkeit individueller Moral.

6.2 Individuelle Moral

So notwendig der Verweis auf den moraltheoretischen Paradigmenwechsel der Moderne, der der Moral angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme den systematischen Ort der institutionellen Rahmenordnung zuweist (Homann), auch ist, so unverzichtbar und tragend bleibt - will man den ethischen Anspruch, *allen* Betroffenen möglichst gerecht zu werden, nicht aufgeben - die Dimension der individuellen Moral. Folgende ‚Orte‘ ergeben sich:

(1) Für *face-to-face-Beziehungen* (Familie, Freundeskreis, überschaubare Gruppen) gilt weiterhin das Paradigma individueller Moral. Dies bleibt auch bei von Hayek oder Luhmann unbestritten¹³. Hier, und *nur* hier, kann Moral überhaupt ‚erlernt‘ werden.

„Die Moral wird überhaupt nicht implementiert; die lernt jeder von uns intuitiv, wenn er nur in halbwegs intakten Verhältnissen aufwächst“ (Habermas 1993, 3).

Der sich in kommunikativen Lebenserfahrungen konstituierende Sinn für moralische Gehalte verweist auf die tragende Bedeutung von Vorbildern in der

¹² Ähnlich hat Joan Robinson in Friedmans Vorstellungen ein „überirdisches, mystisches Element“ (Robinson 1973, 138) diagnostiziert. In diesem Sinn sprach bereits Pius XI. präzise von den „Götzen des Liberalismus“ (QA 14).

¹³ Nach von Hayek ist „unser ganzes Moralsystem [...] ein System von Regeln individuellen Verhaltens“ (Hayek 1981, 118). Ähnlich Luhmann: „Ethik wendet sich immer an individuelles Verhalten“ (Luhmann 1993, 145).

psychischen Entwicklung der Moralfähigkeit des Kindes¹⁴. Hinsichtlich des hier wachsenden Moral-„Kapitals“ entstehen mit der Tatsache funktionaler Ausdifferenzierungen in der Moderne gravierende Erhaltungsprobleme: Durch systemisch bedingte, etwa ökonomische „Kolonialisierungen der Lebenswelt“ (etwa *Habermas* 1981 II, 470-488) drohen moralische Standards zu erodieren. Moralische Fähigkeiten sind erstens

„Ressourcen, deren Vorrat durch Betätigung eher anwachsen als schwinden kann; zweitens bleiben diese Ressourcen nicht intakt, wenn sie unbetätigt bleiben; wie die Fähigkeit, eine fremde Sprache zu sprechen oder das Klavierspielen, neigen diese moralischen Ressourcen dazu, verbraucht zu werden und zu atrophieren, wenn sie *nicht* betätigt werden“ (*Hirschman* 1984, 93**) ¹⁵.

Empirische Untersuchungen etwa bei Führungskräften fördern diesbezüglich durchaus bedenkliche Tatbestände zum Vorschein¹⁶.

Die Moderne bringt hier innere Zerrissenheiten hervor (*Beck* 1986; *Beck/Beck-Gernsheim* 1990; *Hoppmann* 1990, 15f). Unter den Bedingungen funktionaler Ausdifferenzierungen muß ein und dasselbe Individuum in unterschiedlichen Lebensbereichen ganz unterschiedlichen Handlungsmustern folgen: Im Privatbereich soll man ein liebevoller Familienvater, im ökonomischen Wettkampf eine strategisch kalkulierende Unternehmerin sein (*Homann* 1991, 313; *Homann/Blome-Drees* 1992, 79). Angesichts solcher intrasubjektiv auszutragender Widerstreite muß es zu Orientierungs- und Identitätsproblemen kommen. Doch einen Weg zurück in paradiesische Harmonien gibt es nicht. Jenseits von Eden kann die ‚Therapie‘ nur in der ‚Aufklärung‘ über diese Zusammenhänge (*Homann* 1991, 313) einerseits und im aushaltenden ‚Nicht-Ver-gessen‘ (*Lyotard* 1989d, 330) der jeweils anderen ‚Diskursart‘ bestehen.

(2) Individuelle Moral ist ein *gesellschaftliches*, für das Gemeinwohl konstitutives *Kapitalgut*:

¹⁴ Einschlägig sind diesbezüglich die entwicklungspsychologischen Studien (etwa *Erikson* 1974; 1974a; 1976; *Kohlberg/Turiel* 1978; *Kohlberg* 1981/1984; *Habermas* 1976, 63-91; *Piaget* 1975; 1980; *Oser/Althof* 1992).

¹⁵ Bereits Röpke hat immer wieder betont, daß ökonomische Vollzüge moralische Potentiale verzehren (etwa *Röpke* 1956).

¹⁶ So etwa die Untersuchung von *Kaufmann/Kerber/Zulehner* 1986. Es ergab sich: Das, was die Autoren ‚Opportunismus‘ nennen, fand sich „klar ausgeprägt nur bei einer Minderheitengruppe. Entscheidend aber ist, daß diese Gruppe immer mehr zunimmt, je jünger die Befragten sind. [...] Ist diese Einstellung eines stärkeren ‚Opportunismus‘ typisch nur für ein bestimmtes *Lebensalter* und verschwindet vielleicht später wieder, oder deutet sich hier ein echter, bleibender Wertewandel an? Die Frage läßt sich aus den Daten dieser Untersuchung nicht mit völliger Schlüssigkeit beantworten. Vieles spricht aber dafür, daß es sich um eine langfristige, bleibende Veränderung des Wertebewußtseins handelt, so daß sich die heute von den jüngeren Jahrgängen vertretenen Einstellungsmuster in Zukunft eher noch verstärken werden“ (*Kerber* 1989, 280). Es ist in unserem Zusammenhang dabei weniger entscheidend, ob man diese Einstellungen mit Kaufmann/Kerber/Zulehner als ‚Opportunismus‘ oder mit Ulrich/Thielemann als ‚Ökonomismus‘ bezeichnet.

„Tugenden [...] bilden [...] ein sehr bedeutendes öffentliches Gut, das Teil des gesellschaftlichen politischen Kapitals ist“ (*Rawls* 1992, 319f; vgl. *Buchanan* 1984, 152-185).

Individuelle Tugenden charakterisieren sich dabei als ein *knappes* Kapitalgut¹⁷, dessen ‚Verzehr‘ der Gesellschaft steigende ‚Kosten‘ verursacht. Wird individuelle Moral in diesem Sinn aufgezehrt, dann werden (a) entweder immer ausuferndere Regel- und Sanktionssysteme notwendig¹⁸, oder - wenn Sanktionen nicht greifen können - muß (b) die Allgemeinheit für das unmoralische Verhalten einzelner aufkommen¹⁹. Eine Gesellschaft ohne ein solches Tugend-„Kapital“ ist daher nicht überlebensfähig.

(3) Individuelle Moral *spart* nicht nur Kontroll-, sondern auch *Transaktionskosten* (*Homann* 1990, 49). Das Funktionieren der Spielregeln (des Marktes) setzt eine individuelle Moral der Fairneß voraus. In diesem Sinn sagt Rawls‘ ‚Grundsatz der Fairneß‘,

„man sei verpflichtet, sich gemäß den Regeln einer Institution zu verhalten, wenn man freiwillig ihre Vorteile in Anspruch genommen hat oder sich der von ihr gebotenen Möglichkeiten zu seinem Vorteil bedient hat, vorausgesetzt, die Institution ist gerecht oder fair, d.h. erfüllt die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze“ (*Rawls* 1979, 378).

Wenn ein leistungsorientiertes Marktsystem als Steuerungsmechanismus der Wirtschaft gesellschaftlich etabliert wurde, dann ergibt sich die individual-ethisch konsequente Forderung nach einem ‚fair play‘, das besagt, daß der/die einzelne

„die Regeln einhält und den gewinnen läßt, der die beste Leistung bringt“ (*Fraling* 1993, 198).

Da diese Fairneß jedoch den Charakter eines ‚öffentlichen Guts‘ besitzt, öffentliche Güter aber nicht über spontane Marktprozesse produziert werden (*Olson* 1968, 93-96; *Buchanan* 1984, 52.54), läßt sich das vorliegende, die

¹⁷ „Tugenden sind, wie Güter, knapp“ (*Recktenwald* 1987, 298). Der Begriff ‚Kapital‘ hat in diesem Zusammenhang einen guten Sinn: „Diese Tugenden werden langsam über lange Zeiträume hinweg aufgebaut [...]. Außerdem verlieren sie sozusagen wie Kapital an Wert und müssen dauernd dadurch erneuert werden, daß sie bestätigt und im aktuellen Handeln ausgeübt werden“ (*Rawls* 1992, 320, A. 27).

¹⁸ „Ein hoher ethischer Standard in bezug auf die Umwelt spart Gesetze und Kontrollkosten“ (*Krelle* 1991, 26).

¹⁹ „So ist z.B. der Appell, in den Bergen keine Abfälle zu hinterlassen, die einzige Möglichkeit, darauf hinzuwirken, daß nicht jeder seinen Abfall überall liegenläßt. Sanktionen sind hier kaum möglich, da die Kontrollkosten prohibitiv wären, soll die Wahrscheinlichkeit, bestraft zu werden, nicht ganz gering sein“ (*Kirchgässner* 1991, 133, A. 61).

„Grenzmoral“²⁰ zwangsläufig absenkende Dilemma zwar teilweise über die Koordination (sanktionierender) Spielregeln überwinden, dennoch aber resultiert aus den Möglichkeiten (a) prohibitiv hoher Sanktionskosten und (b) ‚versteckter Fouls‘ eine bleibende Unverzichtbarkeit individueller Moral.

(4) Die *moralische Beurteilung der Ergebnisse* systemgesteuerter Prozesse kann nur von Individuen vorgenommen werden. Eine moralisch sensibilisierte Wahrnehmung (Aisthetik) der Auswirkungen der Marktwirtschaft etwa auf den personalen Wert des Arbeitens oder auf die ökologische Integrität der Natur ist gefordert. Die nicht deckungsgleichen Logiken von Ökonomik und Ethik wird man dabei nicht als zwei Seiten einer Medaille harmonisieren können. Die moralische Heuristik läßt sich nicht vollständig - ohne Momente des Widerstreits - in ökonomische Restriktionen transformieren (Schramm 1993) und bleibt auf diese Weise Sand im Getriebe einer allzu glatt selbstreferentiellen Systemfunktionalität der Moderne.

(5) Die Umstellung von der Handlungs- auf die Systemsteuerung ist grundsätzlich eine ökonomisch *und* ethisch gerechtfertigte Strategie. Man kann jedoch *nicht* davon ausgehen, daß sich die verhaltenskanalisierende Rahmenordnung durch *lückenlose Vollständigkeit* auszeichnet. Dies ist schon aufgrund der innovativen Dynamik der (Post-)Moderne kaum jemals der Fall²¹. Sind also Lücken, (noch) unzulängliche Sanktionsmechanismen oder das Fehlen der Rahmenordnung zu konstatieren, muß individuelle Moral als ‚Lückenbüßerin‘ eintreten. Homann schlägt hier Axelrods Strategie (Axelrod 1991) des TIT FOR TAT (‚Wie Du mir, so ich Dir‘) vor:

„Ich meine, daß man vom einzelnen (Unternehmen) verlangen kann, daß es in Fällen, die ihn bzw. es nicht allzu viel kosten, trotz der Wettbewerbssituation einmal mit einer moralisch motivierten Vorleistung anfängt, um zu sehen, ob die Konkurrenten mit entsprechenden Reaktionen antworten oder ob sie diese Vorleistung ausbeuten“ (Homann 1990, 51).

Der TIT FOR TAT-Strategie

„hält die erste Wange hin, nicht mehr die zweite“ (Höffe 1990, 292),

erreicht aber u.U. durch eine solche, individuell moralische Vorleistung ohne das Risiko des ökonomischen Suizids eine Anhebung der ‚Grenzmoral‘.

²⁰ Der Begriff der absinkenden ‚Grenzmoral‘ bezeichnet die auf der Dilemmastruktur des Marktsystems beruhende Logik, nach der sich relativ niedrigere moralische Standards bestimmter UnternehmerInnen aufgrund der sonst drohenden Wettbewerbsnachteile allgemein durchsetzen. Vgl. hierzu *Briefs* 1957; *Schöllgen* 1946; *Rauscher* 1977; *Wünsche* 1988. Das Prinzip des Absinkens der Grenzmoral entspricht sachlich der Logik des ‚Greshamschen Gesetzes‘.

²¹ Die modernen Prozesse funktionaler Ausdifferenzierungen konstituieren neue Konstellationen regelungsbedürftiger Probleme, etwa die sich in der Gentechnik konkretisierende Spannung zwischen wissenschaftlichem und ethischem Diskurs (Schramm 1991).

(6) Die *Rahmenordnung* selbst kann nur von Individuen *moralisch gestaltet* werden. Hierzu müssen die Subjekte ‚moralische Personen‘ (Rawls 1992) sein, die über einen Gerechtigkeitssinn und die Fähigkeit, Konzeptionen des Guten auszubilden, verfügen. Die konkrete Gestaltung der Rahmenregeln muß dabei moralischen *und* ökonomischen Kriterien genügen. Die Rahmenordnung muß zum einen moralisches Verhalten ermöglichen und ethisch akzeptable Ergebnisse fördern, zum anderen aber in positiver (ökonomischer) Analyse abgearbeitet werden (Homann 1993, 49). Die ethische Gestaltungsaufgabe stellt sich dabei schon aufgrund der prinzipiellen Unvorhersehbarkeit der Zukunft als eine fortwährende Herausforderung dar, die gegen evolutionistisch untermauerte Systemtabuisierung einzuklagen ist (illustrativ hierzu Weber 1993).

Dabei lassen sich jedoch Elemente eines partiellen Konflikts zwischen moralischer Heuristik und ökonomischer Restriktionsanalyse nicht vollständig auflösen. In solchen ‚Konfliktfällen‘ zeigt sich - nicht vollständig ‚aufhebbarer‘ - Widerstreit. Zur Präzisierung dieser Problemlage sei die von Homann/Blome-Drees vorgeschlagene Unterscheidung verschiedener ökonomisch-ethischer Handlungsfelder herangezogen (Abb. 28).

Rentabilität moralische Akzeptanz	gering	hoch
hoch	III. ökonomischer Konfliktfall <i>ordnungspolitische Strategien</i>	I. positiver Kompatibilitätsfall <i>Wettbewerbsstrategien</i>
gering	negativer Kompatibilitätsfall <i>Marktaustrittsstrategien</i> IV.	moralischer Konfliktfall <i>Wettbewerbsstrategien und/oder ordnungspolitische Strategien</i> II.

Abb. 28: Handeln zwischen Moral und Rentabilität (Homann/Blome-Drees 1992, 133.141)

Unproblematisch sind der ‚positive‘ und der ‚negative Kompatibilitätsfall‘²². Anders sieht es dagegen im ‚moralischen‘ und im ‚ökonomischen Konfliktfall‘

²² Im Fall positiver Kompatibilität moralischer und ökonomischer Ziele (I.) ergeben sich als Handlungsmaxime Wettbewerbsstrategien. Der Fall negativer Kompatibilität (IV.) erledigt sich von selbst (durch Marktaustritt).

aus²³. Wenn hier die entsprechenden Handlungsstrategien nicht oder nicht rechtzeitig zu einer Überwindung des Konflikts führen²⁴, bleibt ein situativ nicht zu vermeidender Widerstreit: Wird von Homann - durchaus zutreffend - ansonsten immer hervorgehoben, daß das Gewissen des/der einzelnen Defizite der Rahmenordnung nicht ausgleichen kann²⁵, so muß er hier doch zugehen, es handle sich um eine

„Frage, die jeder einzelne mit seinem Gewissen ausmachen muß“ (Homann 1990, 55)²⁶.

Das individuelle Gewissen bleibt also die letzte moralische Instanz, auf die angesichts von Situationen objektiven Widerstreits rekurriert werden muß.

(7) Die *kreative Entwicklung moralischer Ideen* bleibt unter den dynamischen Bedingungen der (Post-)Moderne eine fortwährende Aufgabe. Damit ist die Unverzichtbarkeit ‚moralischer InnovatorInnen‘ benannt. Die durch ‚soziale Bewegungen‘ (hierzu Raschke 1985) vermittelte Innovationskraft besitzt insofern unabdingbare Relevanz, als

„die gesellschaftliche Peripherie gegenüber den Zentren der Politik den Vorzug größerer Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung neuer Problemlagen besitzt“ (Habermas 1992, 460).

Akut anstehende Problemlagen, von denen eine mit den ökologischen Gefährdungen gegeben ist, sind nahezu durchgängig von solchen moralischen InnovatorInnen ins Bewußtsein gehoben worden.

„Fast keines dieser Themen ist *zuerst* von Exponenten des Staatsapparates, der großen Organisationen oder gesellschaftlichen Funktionssysteme aufgebracht worden“ (ebd. 461).

²³ Der Unterschied dieser beiden Situationen besteht darin, daß im ‚moralischen Konfliktfall‘ (II.) - nach Ulrich handelt es sich hierbei um das ‚konstitutive Problem der Unternehmensethik‘ (Ulrich 1989c, 190) - moralische, im ‚ökonomischen Konfliktfall‘ (III.) dagegen ökonomische Anforderungen unterschritten werden.

²⁴ Im ‚moralischen Konfliktfall‘ bieten sich ‚Wettbewerbsstrategien‘, „durch verstärkte Forschungs- und Entwicklungsinvestitionen neue Produkte und Produktionsverfahren zu entwickeln, die höheren moralischen Standards entsprechen“ (Homann/Blome-Drees 1992, 136), oder ‚ordnungspolitische Strategien‘ im Sinn einer gemeinsamen Verhaltenskoordination, die informellen (TIT FOR TAT) oder formellen (Rahmengestaltung) Charakter haben kann, an. Im ‚ökonomischen Konfliktfall‘ bleibt nur die ‚ordnungspolitische Strategie‘.

²⁵ Etwa Homann/Blome-Drees 1992, 28.75.146.172. Verwiesen wird u.a. auf Hardin 1968, 1246** („Das Gewissen elimiert sich selbst“), Krings 1991, 230 („Das Gewissen des einzelnen kann ein Versagen der Institution nicht kompensieren“) und Nunner-Winkler 1989, 186 („Die Überforderung individueller Verantwortungsmöglichkeiten im systemisch vermittelten Handeln führt zu einer Erosion des individuellen Verantwortungsgefühls“).

²⁶ „Der einzelne muß sein Handeln verantworten, und es hilft ihm in der konkreten Situation nicht, wenn er auf die Änderung der Rahmenordnung verwiesen wird, die bestenfalls erst vieler später erfolgt, oft aber gar nicht möglich ist“ (Homann 1990, 52).

Von daher plausibilisiert sich Hengsbachs Ansatz einer (Sozial-)Ethik sozialer Bewegungen (etwa Hengsbach 1988, 146-150; 1991a; Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993, 276-291).

6.3 Bleibendes Ineinander

Es sollte deutlich geworden sein, daß sowohl Individual- als auch Systemmoral bleibend unverzichtbare Dimensionen des Ethischen in der (Post-)Moderne sind. Zwei Aspekte dieses Verhältnisses seien abschließend hervorgehoben:

(1) Individual- und Sozialethik stellen sich im Kontrast einer *konstitutiven Durchdringung* dar. Der Begriff der ‚Dominanz‘ trifft diesen Verweisungszusammenhang m.E. nicht adäquat²⁷. Natürlich ist die Sozialethik insofern ‚dominant‘, als eine moralische Steuerung der Wirtschaft nur über Rahmenregelungen effizient funktionieren kann, aber gleichzeitig ist in anderer Perspektivierung auch die Individualethik insofern ‚dominant‘, als etwa die moralische Gestaltung der Regeln nur durch Individuen erfolgen kann. Ein *wechselseitiges* Bedingungsverhältnis liegt also vor.

(2) Der Kontrast von Individual- und Sozialethik charakterisiert sich nicht nur als nicht-hierarchisches, sondern auch als *bleibendes Bedingungsverhältnis*. Von daher ist weder dem Apelschen Gedanken einer ‚Interimsethik‘, die einer ‚progressiven Erübrigung‘ der - basal strategische Handlungsmuster einsetzenden - Sozialethik das Wort redet, insofern sie

„die derzeit noch unvermeidlichen strategischen Instrumentalisierungen anderer Menschen selbst noch dem regulativen Prinzip ihrer *progressiven Erübrigung* unterstellt“ (Apel 1988, 299*),

noch der inversen, die bleibende Relevanz der Individualethik unterschätzenden These Homanns zuzustimmen, es sei die

„individuelle Moral [...] auf *progressive Erübrigung* zugunsten kollektiver Selbstverpflichtungen in der Rahmenordnung ausgerichtet - alles andere würde die Konstitutionsbedingungen der Moderne widerrufen und in die Vormoderne zurückkehren“ (Homann 1990, 54*).

In bleibender Verwiesenheit sind Individual- und Sozialethik konstitutiv für das Gelingen menschlichen Lebens in der (Post-)Moderne.

²⁷ Homann hat diesen Ausdruck mehrfach verwendet: „Unter den Bedingungen moderner, komplexer, anonymer Großgesellschaften wird, wenn es um das Problem der Steuerung der Wirtschaft im Sinne moralischer Ideen geht, die Sozialethik *dominant* gegenüber der Individualethik“ (Homann 1990, 45*; vgl. 1992, 98; 1992a, 118).

Originalzitate

Im folgenden Anhang werden diejenigen Originalzitate wiedergegeben, die ich im laufenden Text der Arbeit *selbst übersetzt* bzw. modifiziert übersetzt habe. Die Originaltexte, die in veröffentlichten Übersetzungen vorliegen, werden hier nicht wiedergegeben, da in diesen Fällen die betreffenden ÜbersetzerInnen die Verantwortung für die korrekte Übersetzung tragen.

Kapitel 1

S. 18, Anm. 5:

„By ‚presentational immediacy‘ I mean what is usually termed ‚sense-perception‘“ (Whitehead 1958, 21).

S. 19, Anm. 6:

„We may observe, that ‚tis universally allow'd by philosophers, and is besides pretty obvious of itself, that nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by those perceptions they occasion. To hate, to love, to think, to feel, to see; all this is nothing but to perceive“ (Hume 1990, 67).

S. 20, Anm. 9:

„Thus there would be two natures, one is the conjecture and the other is the dream“ (Whitehead 1982, 30).

S. 21, Anm. 10:

„I do not believe that a determinate colour is something haunting reality from all eternity, as it were, begging for instantiation“ (Hartshorne 1970, 59).

S. 21:

„Causal efficacy is the hand of the settled past in the formation of the present“ (Whitehead 1958, 50).

S. 22:

„Aesop's dog, who was a poor thinker, made a mistake by reason of an erroneous symbolic reference from presentational immediacy to causal efficacy“ (Whitehead 1958, 21).

S. 25f, Anm. 17:

„A *Sign*, or *Representamen*, is a First which stands in such a genuic triadic relation to a Second, called its *Object*, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant*“ (Peirce 1960, n. 2.274).

S. 42:

„Indeed, when the topic of aesthetics has been sufficiently explored, it is doubtful whether there will be anything left over for discussion“ (Whitehead 1968, 62).

S. 47, Anm. 66:

„This is the intuition of holiness, the intuition of the sacred, which is at the foundation of all religion“ (Whitehead 1968, 120).

Kapitel 2

S. 91:

„There is also one final consideration, namely that philosophy is limited in its sources to the world as disclosed in human experience“ (Whitehead 1968, 71).

Kapitel 3

S. 101f:

„A sign or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the *interpretant* of the first sign. The sign stand for something, its *object*. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I sometimes called the *ground* of the representamen“ (Peirce 1960, n. 2.228).

S. 102, Anm. 12:

„A sign stands for something to the idea which it produces, or modifies. [...] That for which it stands is called its *object*; that which it conveys, its *meaning*; and the idea to which it gives rise, its *interpretant*“ (Peirce 1960, n. 1.339).

S. 102:

„Signs are divisible by three dichotomies; first, according as *the sign in itself* is a mere quality, is an actual existent or is a general law; secondly, according as *the relation of the sign to its object* consists in the sign's having some character in itself, or in some existential relation to that object, or in its relation to an interpretant; thirdly, according as *its Interpretant represents it* as a sign of possibility or as a sign of fact or as a sign of reason“ (Peirce 1960, n. 2.243*).

S. 102f, Anm. 13:

(a) „A *Qualisign* is a quality which is a Sign“ (Peirce 1960, n. 2.244). (b) „A *Sinsign* (where the syllable *sin* is taken as meaning ‚being only once‘, as in *single*, *simple*, Latin *semel*, etc.) is an actual existent Thing or event which is a sign“ (Peirce 1960, n. 2.245). (c) „A *Legisign* is a law which is a Sign. This law is usually established by men. Every conventional sign is a legisign (but not conversely). [...] The Replica is a Sinsign“ (Peirce 1960, n. 2.246).

S. 104:

„A Rheme is a sign which is understood to represent its object in its characters merely; [...] a *Dicisign* is a sign which is understood to represent its object in respect to actual existence; and [...] an *Argument* is a Sign which is understood to represent its Object in its character as Sign“ (Peirce 1960, n. 2.252).

S. 104:

„It is a nice problem to say to what class a given sign belongs“ (Peirce 1960, n. 2.265).

S. 107:

„A Symbol is a law, or regularity of the indefinite future“ (Peirce 1960, n. 2.293).

Kapitel 4

S. 147, Anm. 28:

„These studies indicate that environmental measures have a positive initial effect on both economic growth and employment. [...] In the medium to long term, however, environmental

measure are estimated to reduce slightly economic growth while stimulating employment“ (OECD: International Conference ‚Environment and Economics‘, Paris 1984, Issue Papers, S. 36; zit.: *Wicke* 1993, 500).

Kapitel 5

S. 150, Anm. 2:

„Yet, there is certainly no doubt that this problem of the unity of reason [...] is a central, if not indeed *the* central problem of contemporary philosophy“ (*Homann* 1985, 142).

S. 160, Anm. 26:

„[...] on methodological rather than empirical grounds [...]“ (*Brennan/Buchanan* 1985, 59).

S. 162, Anm. 29:

„Rationality is one single rationality“ (*Homann* 1985, 151).

S. 163, Anm. 34:

„[...] strictly distinguish between the economic foundation of morality and the (non-economic) content of morality“ (*Homann* 1985, 152).

S. 187:

„Both Crusoe and Friday should recognize the advantages of cooperation, of joint action, of contractual agreement“ (*Buchanan* 1976, 7f).

S. 187:

„a higher net income for each party than the income attainable in anarchy“ (ebd. 8).

S. 187:

„total product or income is maximized“ (ebd. 11).

S. 188f:

„rational choice makers in the initial position [...] will eschew the selection of those institutions [...] because of their shared prediction that these institutions will not be viable“ (ebd. 11f).

S. 195, Anm. 122:

„My intention here is not to exclude the consent of the people from being one just foundation of government where it has place. It is surely the best and most sacred of any. I only pretend that it has very seldom had place in any degree, and never almost in its full extent“ (*Hume* 1907, 450).

S. 208, Anm.: 158:

„The basis of democracy is the common fact of value experience, as constituting the essential nature of each pulsation of actuality. Everything has some value for itself, for others, and for the whole“ (*Whitehead* 1968, 111).

S. 212:

„The merciless market is the consumer’s best friend“ (*Baumol* 1975, 46f).

S. 217,, Anm. 180:

„a sort of Gresham’s law“ (*Brennan/Buchanan* 1985, 60).

S. 232:

„Under perfect competition private and social costs will be equal“ (*Stigler* 1966, 113).

S. 233, Anm. 207:

„It would not seem worthwhile to spend much time investigating the properties of such a world. What my argument does suggest is the need to introduce positive transaction costs explicitly into economic analysis so that we can study the world that exists“ (*Coase* 1988, 15).

S. 236, Anm. 211:

„Without the concept of transaction costs, which is largely absent from current economic theory, it is my contention that it is impossible to understand the working of the economic system, to analyze many of its problems in a useful way, or to have a basis for determining policy“ (*Coase* 1988, 6).

S. 250, Anm. 237:

„The primary purpose of environmental programs is allocative“ (*Baumol/Oates* 1975, 211).

Kapitel 6

S. 260:

„first of all, these are resources, whose supply may well increase rather than decrease through use; second, these resources do not remain intact if they stay unused; like the ability to speak a foreign language or to play the piano, these moral resources are likely to become depleted and to atrophy if *not* used“ (*Hirschman* 1984, 93).

S. 264, Anm. 25:

„Conscience is self-eliminating“ (*Hardin* 1968, 1246).

Literatur

I Abkürzungen

- CA *Johannes Paul II:* Enzyklika ‚Centesimus annus‘ vom 01.05.1991, AAS 83/1991 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101], Bonn 1991.
- FG *Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit Basel, 15.-21.05.89:* Das Dokument [Arbeitshilfen 70], Bonn 1989.
- GE *Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD):* Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift, Gütersloh 1991.
- GS *Zweites Vatikanisches Konzil:* Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute‘ („Gaudium et spes“), AAS 58/1966, in: Rahner/Vorgrimler 1982, 449-552.
- IM *Römische Bischofssynode 1971:* De iustitia in mundo, AAS 63/1971, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 525-548.
- LE *Johannes Paul II:* Enzyklika ‚Laborem exercens‘ vom 14.09.1981, AAS 73/1981 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32], Bonn 1981.
- LG *Zweites Vatikanisches Konzil:* Dogmatische Konstitution über die Kirche („Lumen gentium“), AAS 57/1965, in: Rahner/Vorgrimler 1982, 123-200.
- MM *Johannes XXIII:* Enzyklika ‚Mater et magistra‘ vom 15.05.1961, AAS 53/1961, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 201-270.
- OA *Paul VI:* Enzyklika ‚Octagesimo adveniens‘ vom 14.05.1971, AAS 63/1971, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 487-524.
- PP *Paul VI:* Enzyklika ‚Populorum progressio‘ vom 26.03.1967, AAS 59/1967, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 435-470.
- PT *Johannes XXIII:* Enzyklika ‚Pacem in terris‘ vom 11.04.1963, AAS 55/1963, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 271-320.
- QA *Pius XI:* Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘ vom 15.05.1931, AAS 23/1931, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 91-152.
- RN *Leo XIII:* Enzyklika ‚Rerum novarum‘ vom 15.05.1891, ASS 23/1890-91, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1989, 31-70.
- SRS *Johannes Paul II:* Enzyklika ‚Sollicitudo rei socialis‘ vom 30.12.1987, AAS 80/1988, [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82], Bonn 1988.
- VWS *Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)/Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK):* Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung, Köln 1985.
- ZSZM *Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK):* Zukunft der Schöpfung - Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, Bonn 1980.

II Literatur

- Adorno, Theodor W.* (1970): Ästhetische Theorie [Gesammelte Schriften 7], Frankfurt [M.].
- (1977): ‚Zu Subjekt und Objekt‘, in: Gesammelte Schriften 10/2, Frankfurt [M.], 741-758.
- Alchian, Armen A.* (1968): [Art.] Cost, in: International Encyclopedia of the Social Sciences 3, 404-415.
- Alexy, Robert* (1989): Begriff und Möglichkeiten der Wirtschaftsethik, in: F. U. Pappi [Hg.]: Wirtschaftsethik. Gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven, Kiel, 9-20.

Literatur

- Amery, Carl* (1974): Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, 2. Aufl., Reinbek [b.H.].
- Andersson, Gunnar* (1988): Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatos' und Feysers Kritik des Kritischen Rationalismus [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 54], Tübingen.
- Andreas, Kurt* (1988): Kapitalmarkt, in: Kloten/Stein 1988, 955-997.
- Anonymus* (1993): Mit leeren Tüten hausieren gehen. Werte sind Worte - Bedenkliche Gespräche im Ethikunterricht, in: Süddeutsche Zeitung 122, 137.
- Anzenbacher, Arno* (1993): Christliche Sozialethik als Wissenschaft. Zum methodischen Selbstverständnis der Disziplin aus katholischer Sicht, in: W. Seidel/P. Reifenberg [Hg.]: Moral konkret. Impulse für eine christliche Weltverantwortung, Würzburg, 40-57.
- Apel, Karl-Otto* (1975): Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt [M.].
- (1986): Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 40, 3-31.
- (1988): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt [M.].
- Arendt, Hannah* (1986): Zur Zeit. Politische Essays, Berlin.
- Arens, Edmund* (1989): [Hg.]: Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Aufl., Düsseldorf.
- Aristoteles* (1958): Politik, Hamburg.
- (1984): Die Nikomachische Ethik [hg. v. O. Gigon], 5. Aufl., München.
- (1984a): Metaphysik [hg. v. F. F. Schwarz], Stuttgart.
- Arrow, Kenneth J.* (1970): The Organization of Economic Activity. Issues Pertinent to the Choice of Market versus Non-Market Allocation, in: R. H. Haveman/J. Margolis [Ed.]: Public Expenditure and Policy Analysis, Chicago, 67-81.
- (1977): Einige ordinal-utilitaristische Bemerkungen über Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Höffe 1977, 199-223.
- Assmann, Hugo/Franz J. Hinkelammert* (1992): Götze Markt [Bibliothek Theologie der Befreiung: Das Leben in der Gesellschaft], Düsseldorf.
- Auer, Alfons* (1984): Autonome Moral und christlicher Glaube, 2. Aufl., Düsseldorf.
- (1984a): Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf.
- (1990): Wirtschaft und Ethik. Prolegomena zu einem schwierigen Dialog, in: Wörz/Dingwerth/Öhlschläger 1990, 45-54.
- Avenarius, Hermann* (1985): Kleines Rechtswörterbuch, Freiburg [Br.].
- Axelrod, Robert* (1991): Die Evolution der Kooperation [Scientia Nova], 2. Aufl., München.
- Baadte, Günter/Anton Rauscher* (1989): [Hg.]: Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung [Kirche heute 3], Graz/Wien/Köln.
- (1991): Wirtschaft und Ethik [Kirche heute 5], Graz/Wien/Köln.
- Ballestrem, Karl G.* (1977): Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Höffe 1977, 108-127.
- Barck, Karlheinz/Peter Gente/Heidi Paris/Stefan Richter* (1991): [Hg.]: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais, 2. Aufl., Leipzig.
- Barry, Brian* (1973): The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in ‚A Theory of Justice‘, Oxford.
- (1989): A Treatise on Social Justice. I: Theories of Justice, Berkeley/Los Angeles.
- Barth, Ulrich* (1991): Ethische Aspekte der Kapitalismus-Deutung Max Webers, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35, 187-204.
- Bartling, Hartwig* (1980): Politik gegen Wettbewerbsbeschränkung, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 9, 97-103.
- Baßler, Ulrich/Jürgen Heinrich/Walter Koch* (1991): Grundlagen und Probleme der Volkswirtschaft [Didaktische Reihe Ökonomie], 13. Aufl., Köln.
- Baumgarten, Alexander G.* (1963): Metaphysica, Hildesheim.
- (1970): Aesthetica I/II, Hildesheim/New York.
- (1983): Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts [hg. v. H. Patetzold], Hamburg.
- Baumgartner, Alois* (1992): Zwischen ethischem Anspruch und gesellschaftlicher Zustimmung. Anmerkungen zur Problematik umweltpolitischer Entscheidungen in der pluralistischen Demokratie, in: Mertens/Kluxen/Mikat 1992, 317-325.

- Baumgartner, Alois/Wilhelm Korff* (1990): Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: *Stimmen der Zeit* 208, 237-250.
- Baumol, William J.* (1975): Business Responsibility and Economic Behavior, in: E. S. Phelps [Ed.]: *Altruism, Morality, and Economic Theory*, New York.
- Baumol, William J./Wallace E. Oates* (1975): *The Theory of Environmental Policy*, Englewood Cliffs [N.J.].
- (1979): *Economics, Environmental Policy, and the Quality of Life*, Englewood Cliffs [N.J.].
 - (1982): Die Verwendung von Standards und Preisen zum Schutze der Umwelt, in: *Möller/Osterkamp/Schneider* 1982, 254-266.
- Beck, Ulrich* (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt [M.].
- (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt [M.].
 - (1991): Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen, Frankfurt [M.].
 - (1993): ‚Ohne Versicherung abschalten‘, in: *Wirtschaftswoche* 19/07.05.93, 45.
- Becker, Gary S.* (1993): *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, 2. Aufl., Tübingen.
- Beckmann, Jan P.* (1989): Metaphysische Entwürfe und ontologische Verpflichtungen. Über Möglichkeiten von Metaphysik im 20. Jahrhundert, in: *Information Philosophie*, 5-22.
- Behrens, Bolke/Hans-Peter Canibol* (1992): Ruinöse Erbschaft, in: *Wirtschaftswoche* 46/06.11.92, 14-22.
- Behrens, Bolke/Christoph Peck/Peter Reichert* (1992): ‚F‘ wie Fußgänger, in: *Wirtschaftswoche* 9/21.02.92, 40-50.
- Benjamin, Walter* (1963): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt [M.].
- Berger, Johannes* (1988): Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie, in: *Honneth/Joas* 1988, 255-277.
- Beutler, Friedrich* (1977): Zur ethischen Dimension des Geldes, in: *Acta Monetaria. Jahrbuch für Geldordnung und Geldethik* 1, 11-30.
- Biervert, Bernd/Martin Held* (1987): [Hg.]: *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt [M.]/New York.
- (1989) [Hg.]: *Ethische Grundlagen der ökonomischen Theorie*, Frankfurt [M.]/New York.
- Biesenbach, Hans* (1982): Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik [Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 9], Düsseldorf.
- Binswanger, Hans Christoph* (1973): Verursacherprinzip und Umweltschutz, in: *Jahrbuch für Umweltschutz (Luzern)*, 31-38.
- (1979): Natur und Wirtschaft. Die Blindheit der ökonomischen Theorie gegenüber der Natur und ihrer Bedeutung im Wirtschaftsprozeß, in: *Meyer-Abich* 1979, 149-173.
 - (1980): Strategien gegen Umweltzerstörung und Arbeitslosigkeit, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 24, 5-23.
 - (1980a): Umweltschutz im Rahmen eines Neukonzepts von Wirtschaft und Gesellschaft, in: Th. Strohm [Hg.]: *Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben* [Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich 7] [FS Rich], Zürich, 209-222.
 - (1981): Emissionsrechte als Erweiterung der Eigentumsordnung, in: *Wegehenkel* 1981, 87-93.
 - (1985): Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust, Stuttgart/Wien.
 - (1991): Geld und Natur. Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie, Stuttgart/Wien.
 - (1992): Weltwirtschaft und Ökologie, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 36, 192f.
- Binswanger, Hans Christoph/Werner Geissberger/Theo Ginsburg* (1980): [Hg.]: *Wege aus der Wohlstandsfalle. Der NAWU-Report: Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise*, Frankfurt [M.].
- Binswanger, Hans Christoph/Holger Bonus/Manfred Timmermann* (1981): *Wirtschaft und Umwelt. Möglichkeiten einer ökologieverträglichen Wirtschaftspolitik*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Binswanger, Hans Christoph/Heinz Frisch/Hans G. Nutzinger* (1983): *Arbeit ohne Umweltzerstörung. Strategien für eine neue Wirtschaftspolitik. Eine Publikation des ‚Bundes für Umwelt und Naturschutz Deutschland e.V.‘ (BUND)*, Frankfurt [M.].
- Binswanger, Hans Christoph/Jürg Minsch* (1992): Theoretische Grundlagen der Umwelt- und Ressourcenökonomie. Traditionelle und alternative Ansätze, in: *Hauff/Schmid* 1992, 41-66.
- Birnbacher, Dieter* (1980): [Hg.]: *Ökologie und Ethik*, Stuttgart.

- (1991): Das Marmeladen-Paradox, in: *Wirtschaftswissenschaftliches Studium* 20, 573-575.
 - (1992): Der Utilitarismus und die Ökonomie, in: *Held/Wieland* 1992, 65-85.
- Bleichwitz, Raimund/Martina Eitzbach* (1992): Der Treibhauseffekt im Spannungsverhältnis der Nord-Süd-Beziehungen, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 36, 19-31.
- Bloomfield, Arthur I.* (1959): *Monetary Policy under the Goldstandard: 1880-1914* [ed. by Federal Reserve Bank of New York], New York.
- Blum, Reinhard* (1980): [Art.] Marktwirtschaft, soziale, in: *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft* 5, 153-166.
- Bode, Peter M./Sylvia Hamberger/Wolfgang Zängl* (1986): *Alptraum Auto. Eine hundertjährige Erfindung und ihre Folgen*, München.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde* (1973): Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung [rombach hochschul paperback 55], Freiburg [Br.].
- Böckle, Franz* (1962): [Art.] Natur in der Moraltheologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, 825-827.
- (1973): Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: *Böckle/Böckenförde* 1973, 165-188.
 - (1973a): Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?, in: *Böckle/Böckenförde* 1973, 304-311.
 - (1985): *Fundamentalmoral*, 4. Aufl., München.
- Böckle, Franz/Ernst-Wolfgang Böckenförde* (1973): [Hg.]: *Naturrecht in der Kritik*, Mainz.
- Böhler, Dietrich* (1991): Mensch und Natur: Verstehen, Konstruieren, Verantworten, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39, 999-1019.
- Böhme, Gernot* (1989): *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt [M.].
- (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt [M.].
- Boelcke, Willi Alfred* (1980): [Art.] Liberalismus, in: *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft* 5, 32-47.
- Boff, Leonardo* (1972): Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 28], Paderborn.
- (1975): *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf.
 - (1985): Vorweggenommene Fragmente des endzeitlichen Heils. Leonardo Boff im Gespräch mit Horst Goldstein, in: P. Eicher [Hg.]: *Theologie der Befreiung im Gespräch*, München, 81-106.
- Bondolfi, Alberto* (1990): [Art.] Gerechtigkeit, in: *Rotter/Virt* 1990, 257-261.
- Bonus, Holger* (1972): Über Schattenpreise von Umweltressourcen, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaften* 23, 342-354.
- (1975): Ökonomische Strategien des Umweltschutzes und die Verteilung von Nutzen und Kosten, in: H. D. Engelhardt, in *Zusammenarbeit mit K. Ernst/H. Westmüller/H. Zilleßen* [Hg.]: *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft* [Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland 4], Gütersloh, 393-408.
 - (1978): Verzauberte Dörfer, oder: Solidarität, Ungleichheit und Zwang, in: *Ordo* 29, 49-82.
 - (1980): Neue Politische Ökonomie und öffentliche Güter, in: E. Boettcher/Ph. Herder-Dorneich/K.-E. Schenk [Hg.]: *Neue Politische Ökonomie als Ordnungstheorie*, Tübingen, 153-172.
 - (1980a): Öffentliche Güter und Gefangenendilemma, in: W. Dettling [Hg.]: *Die Zähmung des Leviathan. Neue Wege der Ordnungspolitik*, Baden-Baden, 129-160.
 - (1981): Emissionsrechte als Mittel der Privatisierung öffentlicher Ressourcen aus der Umwelt, in: *Wegehenkel* 1981, 54-77.
 - (1982): On Social Justice, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 138, 599-617.
 - (1983): Kommerzialisierung von Umweltpolitik?, in: *Kunz* 1983, 189-209.
 - (1990): Wertpapiere, Geld und Gold. Über das Unwirkliche in der Ökonomie, Graz/Wien/Köln.
- Boulding, Kenneth E.* (1971): Volkswirtschaftslehre als Moral-Wissenschaft, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 16, 11-25.
- Brennan, Geoffrey/James M. Buchanan* (1985): *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy*, Cambridge.
- Briefs, Götz* (1957): Grenzmodal in der pluralistischen Gesellschaft, in: E. von Beckerath/F. W. Meyer/A. Müller-Armack [Hg.]: *Wirtschaftsfragen der freien Welt*, Frankfurt [M.], 97-108.

- Brunner, Karl* (1973): Die ‚Monetaristische Revolution‘ der Geldtheorie, in: P. Kalmbach [Hg.]: Der neue Monetarismus, München, 70-103.
- (1984): Hat der Monetarismus versagt?, in: Kredit und Kapital 17, 18-63.
- Brunowsky, Ralf-Dieter/Lutz Wicke* (1984): Der ÖKO-Plan. Durch Umweltschutz zum neuen Wirtschaftswunder, München/Zürich.
- Buchanan, James M.* (1969): Cost and Choice. An Inquiry in Economic Theory, Chicago.
- (1976): A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle, in: Kyklos 29, 5-25.
- (1977): The Samaritans's Dilemma, in: ders.: Freedom in Constitutional Contract. Perspectives of a Political Economist, College Station/London, 169-185.
- (1984): Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 38], Tübingen.
- (1986): Regeln statt Moral. Das Interview, in: Wirtschaftswoche 45/31.10.86, 42-45.
- Buchanan, James M./Gordon Tullock* (1962): The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy, Ann Arbor.
- Bucher, Rainer M.* (1989): Die ökologische Krise - Eine Schöpfungskrise. Ansätze und Perspektiven einer Theologie des Überlebens, in: Theologie und Glaube 79, 19-39.
- (1989a): Die Theologie in postmodernen Zeiten. Zu Wolfgang Welschs bemerkenswertem Buch ‚Unsere postmoderne Moderne‘, in: Theologie und Glaube 79, 178-191.
- (1992): Die Theologie in Moderne und Postmoderne. Zu unterliegenden und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses, in: Höhn 1992, 35-57.
- Büchle, Herwig* (1987): Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre [Soziale Brennpunkte], Wien/Zürich/Düsseldorf.
- Büscher, Martin* (1991): Gott und Markt - religionsgeschichtliche Wurzeln Adam Smiths und die ‚Invisible Hand‘ in der säkularisierten Industriegesellschaft, in: Meyer-Fajé/Ulrich 1991, 123-144.
- (1992): Ökologisches Denken und marktwirtschaftlicher Wettbewerb. Andeutungen zur Überwindung ordnungspolitischer Widersprüche durch eine wirtschaftsethische Neufundierung der ökonomischen Theorie, in: Hauff/Schmid 1992, 261-274.
- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands* (1989): [Hg.]: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 7. Aufl., Köln.
- Bundschuh-Schramm, Christiane* (1993): Einheit und Vielheit der Kirchen. Ökumene im konziären Prozeß [Praktische Theologie heute 14], Stuttgart/Berlin/Köln.
- Burkhardt, Armin* (1983): Kant, Wittgenstein und das Verhältnis der relativen Ethik zur absoluten: Zur Begründung einer ökologischen Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 27, 391-431.
- Bush, Winston C.* (1972): Individual Welfare in Anarchy, in: G. Tullock [Ed.]: Explorations in the Theory of Anarchy, Blacksburg [V.], 5-18.
- Cable, John R./Felix FitzRoy* (1980): Productive Efficiency, Incentives and Employee Participation. Some Preliminary Results for Western Germany, in: Kyklos 33, 100-121.
- Christie, Agatha* (1971): Das Geheimnis des blauen Kruges, in: dies., Ausgewählte Geschichten, Zürich, 147-171.
- Clapham, Ronald* (1989): Zur Rolle der Ordnungsethik für das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 8, 30-41.
- Clausjürgens, Reinhold* (1988): Sprachspiele und Urteilskraft. Jean-François Lyotards Diskurse zur narrativen Pragmatik, in: Philosophisches Jahrbuch 95, 107-120.
- Coase, Ronald H.* (1937): The Nature of the Firm, in: *Economica* 4, 386-405.
- (1974): The Lighthouse in Economics, in: *Journal of Law and Economics* 17, 357-376.
- (1978): Das Problem der sozialen Kosten, in: H.-D. Assmann/Ch. Kirchner/E. Schanze [Hg.]: Ökonomische Analyse des Rechts, Kronberg [Ts.], 146-202.
- (1988): The Firm, the Market, and the Law, Chicago/London.
- Cobb, John B.* (1967/68): Toward Clarity in Aesthetics, in: *Philosophy and Phenomenical Research* 18, 169-189.
- (1972): Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik, München.
- Cobb, John B./David R. Griffin* (1979): Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung [Theologie der Ökumene 17], Göttingen.
- Conan Doyle, Arthur* (1981): The Penguin Complete Sherlock Holmes, London.
- Creel, Richard E.* (1982): Continuity, Possibility, and Omniscience, in: *Process Studies* 12, 209-231.

- Crocker Thomas D.* (1966): The Structuring of Atmospheric Pollution Control Systems, in: H. Wolozin [Ed.]: The Economics of Air Pollution, New York, 61-86.
- Crutzen, Paul/Michael Müller* (1989): [Hg.]: Das Ende des blauen Planeten? Der Klimakollaps, Gefahren und Auswege, München.
- Dahm, Karl-Wilhelm* (1992): Wenn der Markt zum ‚Sündenbock‘ wird. Kritische Rückfragen an die theologischen Kritiker der Marktwirtschaft, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 36, 276-290.
- Dahrendorf, Rolf* (1962): Gesellschaft und Freiheit, München.
- Dales, John H.* (1968): Land, Water, and Ownership, in: *Canadian Journal of Economics* 1, 791-804.
- (1968a): Pollution, Property and Prices, Toronto.
- Daly, Mary* (1986): Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München.
- (1986a): Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, 4. Aufl., München.
- Dean, William* (1983): Whitehead's Other Aesthetic, in: *Process Studies* 13, 104-112.
- Delekat, Friedrich* (1957): Der Christ und das Geld. Eine theologisch-ökonomische Studie [Theologische Existenz heute NF 57], München.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari* (1977): Rhizom, Berlin.
- Delling, G.* (1933): [Art.] αἰσθάνομαι, αἰσθησις, αἰσθητήριο, in: G. Kittel [Hg.]: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, Stuttgart, 186-188.
- Dembowski, Hermann* (1979): Natur im Gottesfrieden. Erwägungen zur Wahrnehmung von Natur in theologischer Perspektive, in: Meyer-Abich 1979, 131-148.
- Demmer, Klaus* (1979): Christliches Ethos und Menschenrechte. Einige moraltheologische Erwägungen, in: *Gregorianum* 60, 453-479.
- (1985): Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral [Studien zur theologischen Ethik 15], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
- (1988): Orientierungsversuche auf schwierigem Feld. Ein Symposium über Fragen der Bioethik, in: Herder Korrespondenz 42, 438-441.
- (1989): Moraltheologische Methodenlehre [Studien zur theologischen Ethik 27], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
- (1989a): Die Herausforderung der Moraltheologie durch die Biologie. Erwägungen zum Naturbegriff, in: *Gregorianum* 70, 495-519.
- Deuser, Hermann* (1989): Schöpfung und Schöpfungsethik. Argumente Amerikanischer Religionsphilosophie (Ch. S. Peirce, W. James, A. N. Whitehead), in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 33, 176-185.
- Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn* [Hg.]: Schutz der Erdatmosphäre: Eine internationale Herausforderung. Zwischenbericht der Enquete-Kommission des 11. Deutschen Bundestages ‚Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre‘ [Zur Sache. Themen parlamentarischer Beratung 5/88], Bonn 1988.
- Diefenbacher, Hans/Ulrich Ratsch* (1992): Verelendung durch Naturzerstörung. Die politischen Grenzen der Wissenschaft, Frankfurt [M.].
- Dölken, Clemens* (1992): Katholische Soziallehre und liberale Ökonomie. Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomie [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 77], Tübingen.
- Dönhoff, Marion/Helmut Schmidt* (1992): [Hg.]: Ein Gipfel für die Erde. Nach Rio: Die Zukunft des Planeten [ZEIT-Schriften 1], Hamburg.
- Dreier, Wilhelm* (1983): Sozialethik [Leitfaden Theologie 9], Düsseldorf.
- (1992): Umkehr zur Zukunft. Sozialethische Wegzeichen in ein postkolonialistisches Zeitalter [Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen 179], Saarbrücken/Fort Lauderdale.
- Drewermann, Eugen* (1983): Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, 3. Aufl., Regensburg.
- Dürr, Ernst* (1981): [Art.] Goldstandard, internationaler, in: *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft* 3, 699-708.
- Durkheim, Emile* (1967): Soziologie und Philosophie, Frankfurt [M.].
- (1991): Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt [M.].
- Dussel, Enrique* (1988): Ethik der Gemeinschaft [Bibliothek Theologie der Befreiung], Düsseldorf.

- Duwendag, Dieter* (1988): Das Geld und seine Aufgabe - Geldfunktionen, Geldmenge, Geldwert, in: Kloten/Stein 1988, 3-44.
- Eco, Umberto* (1977): Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt [M.].
- (1982): Der Name der Rose, München.
 - (1985): Semiotik und Philosophie der Sprache [Supplemente 4], München.
 - (1987): Nachschrift zum ‚Namen der Rose‘, 8. Aufl., München.
 - (1988): Über Gott und die Welt. Essays und Glossen, 2. Aufl., München.
 - (1989): Das Foucaultsche Pendel, München/Wien.
 - (1991): Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen [Supplemente 5], 2. Aufl., München.
 - (1991a): Über Spiegel und andere Phänomene, 2. Aufl., München.
- Eco, Umberto/Thomas A. Sebeok* (1985): [Hg.]: Der Zirkel oder Im Zeichen der Drei. Dupin - Holmes - Peirce [Supplemente 1], München.
- Edenhofer, Ottmar* (1991): Wachstumskrise, Entwicklung und Umweltschutz, in: W. Kerber/J. Müller [Hg.]: Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre in Europa [QD 136], Freiburg [Br.]/Basel/Wien, 23-36.
- Ehrlicher, Werner/Karl Erich Born/Karl Brunner/Nicholas Kaldor/James Trevisick/Arthur Woll/Wolfgang Gebauer* (1981): [Art.] Geldtheorie und Geldpolitik, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 3, 355-486.
- Emminger, Otmär* (1983): Deutsche Geldpolitik im Zeichen des Monetarismus, in: Deutsche Bundesbank, Auszüge aus Presseartikeln 73/11.08.1983, 2ff.
- Enderle, Georges/Karl Homann/Martin Honecker/Walter Kerber/Horst Steinmann* (1993): [Hg.]: Lexikon der Wirtschaftsethik, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- Endres, Alfred* (1985): Umwelt- und Ressourcenökonomie [Erträge der Forschung 229], Darmstadt.
- (1986): Ökonomie und Ökologie, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 15, 379-384.
 - (1986a): Die Pigou-Steuer, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 15, 407f.
 - (1989): Ansätze und Erfahrungen reglementierender Umweltpolitik, in: Fischer 1989, 361-373.
- Engels, Wolfram/Herbert Sablotny/Dieter Zickler* (1974): Das Volksvermögen: seine verteilungs- und wohlstandpolitische Bedeutung, Frankfurt [M.].
- Erbrich, Paul* (1991): Weltweite Umweltproblematik, in: W. Kerber/J. Müller [Hg.]: Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre in Europa [QD 136], Freiburg [Br.]/Basel/Wien, 37-50.
- Erikson, Erik H.* (1974): Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- (1974a): Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, 2. Aufl., Stuttgart.
 - (1976): Kindheit und Gesellschaft, 6. Aufl., Stuttgart.
- Ernst, Wilhelm* (1992): Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft, in: Mertens/Kluxen/Mikat 1992, 153-163.
- (1992a): Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, in: F. Furger/J. Wiemeyer [Hg.]: Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont [ICS Schriften 25], Münster, 90-100.
 - (1992b): [Hg.]: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik [Studien zur theologischen Ethik 46], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
- Eschenburg, Rolf* (1977): Der ökonomische Ansatz zu einer Theorie der Verfassung. Die Entwicklung einer liberalen Verfassung im Spannungsverhältnis zwischen Produktivität und Effektivität [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 21], Tübingen.
- (1978): Vertragstheoretisches Denken in der Ökonomie, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 23, 221-236.
 - (1980): Die Legitimation von Ordnungen, in: W. Dettling [Hg.]: Die Zähmung des Leviathan. Neue Wege der Ordnungspolitik, Baden-Baden, 21-38.
- Etzioni, Amitai* (1993): Über den Eigennutz hinaus, in: Wieland 1993, 109-133.
- Eucken, Walter* (1959): Die Grundlagen der Nationalökonomie [Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaften 1], 7. Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg.
- (1960): Grundsätze der Wirtschaftspolitik, 3. Aufl., Tübingen/Zürich.
- Fariás, Victor* (1989): Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt [M.].
- Fetscher, Iring* (1985): Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten?, 2. Aufl., München.
- (1985a): Nachwort, in: Binswanger 1985, 173-186.

- Fetz, Reto L.* (1981): Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik [Symposion 65], Freiburg/München.
- Feyerabend, Paul* (1983): Wider den Methodenzwang, Frankfurt [M.].
- (1989): Irrwege der Vernunft, Frankfurt [M.].
- Fischer, Wolfram* (1989): [Hg.]: Währungsreform und Soziale Marktwirtschaft. Erfahrungen und Perspektiven nach 40 Jahren [Schriften des Vereins für Socialpolitik. Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften NF 190], Berlin.
- Fisher, Irving* (1916): Die Kaufkraft des Geldes. Ihre Bestimmung und ihre Beziehung zu Kredit, Zins und Krisen, Berlin.
- Ford, Lewis S.* (1984): The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929, Albany/New York.
- Fraenkel, Ernst* (1964): Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung, in: F.-M. Schmölz [Hg.]: Der Mensch in der politischen Institution, Wien, 105-124.
- Fraling, Bernhard* (1979): Existenzialethik im Zeichen der Exerzitiieninterpretation, in: H. Vorgrimler [Hg.]: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahner [FS Rahner], Freiburg [Br.]/Basel/Wien, 61-81.
- (1984): Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift, in: H. Rotter [Hg.]: Heilsgeschichte und ethische Normen [QS 99], Freiburg [Br.]/Basel/Wien, 15-63.
 - (1987): Eigene Berufung des Laien?, in: E. Klinger/R. Zerfaß [Hg.]: Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg, 107-124.
 - (1989): Wertprioritäten in der Stabilitätspolitik aus der Sicht der katholischen Soziallehre, in: B. Fraling/D. J. Micheli/N. Schiffers/I. Tavel [Hg.]: Lateinamerika im Dialog [FS Hünermann], Rottenburg, 87-102.
 - (1989a): Zwischen Mystik und Mystizismus. Ein geschichtlicher Rückblick aus aktuellem Anlaß, in: N. Höhl [Hg.], Ius et historia [FS Weigand], Würzburg, 342-359.
 - (1989b): Desiderate des Moraltheologen an die Sozialethik - auf der Suche nach konkreter Verantwortung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 30, 11-34.
 - (1989c): Schöpfungsgedanke und Grundlegung des Ethos. Zum Gespräch zwischen Dogmatik und Ethik, in: Th. Franke/M. Knapp/J. Schmid [Hg.]: Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe [FS Ganoczy], Würzburg, 218-232.
 - (1990): [Hg.]: Natur im ethischen Argument [Studien zur theologischen Ethik 31], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
 - (1992): Methoden im Vergleich. Theologische Ethik in Deutschland und Lateinamerika, in: Mertens/Kluxen/Mikat 1992, 59-78.
 - (1992a): Gerechtigkeit: Option für die Armen, in: Ernst 1992b, 31-56.
 - (1993): Auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung. Methodische Reflexionen eines Moraltheologen über das Verhältnis von Humanwissenschaften und Theologischer Ethik, in: P. Hünermann/J. C. Scannone [Hg.]: Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I, Mainz, 181-202.
- Frank, Manfred* (1988): Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistesgespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt [M.].
- Frankena, William K.* (1986): Analytische Ethik. Eine Einführung, 4. Aufl., München.
- Frege, Gottlob* (1971): Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß [hg. v. G. Gabriel], Hamburg.
- (1986): Über Sinn und Bedeutung, in: ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien [hg. v. G. Patzig], 6. Aufl., Göttingen, 40-65.
- Frey, Bruno S.* (1980): [Art.] Umweltökonomik, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 8, 47-58.
- (1985): Umweltökonomie, 2. Aufl., Göttingen.
 - (1991): Public Choice. Ergebnisse der letzten zehn Jahre, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20, 492-496.
- Frey, Christopher* (1988): Theologie und Ethik der Schöpfung. Ein Überblick, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 32, 47-62.
- (1992): Ein begrenztes Lob des Marktes, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36, 3-7.
- Frey, René L.* (1972): Umweltschutz als wirtschaftspolitische Aufgabe, in: Schweizerische Zeitschrift für Nationalökonomie und Statistik 108, 453-472.
- (1985a): Wirtschaft, Staat und Wohlfahrt, Basel/Frankfurt [M.].
- Friedman, Milton* (1973): Die Gegenrevolution in der Geldtheorie, in: P. Kalmbach [Hg.]: Der neue Monetarismus, München, 47-69.
- (1976): Kapitalismus und Freiheit, München.

- (1976a): Die optimale Geldmenge und andere Essays, 2. Aufl., München.
- Friedman, Milton/Rose Friedman* (1980): Chancen, die ich meine. Ein persönliches Bekenntnis, Berlin/Frankfurt [M.]/Wien.
- Friedrich, Carl Joachim* (1959): Demokratie als Herrschafts- und Lebensform, Heidelberg.
- (1959a): [Art.] Demokratie, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 2, 560-566.
- Fries, Heinrich* (1975): Gesichtspunkte der Theologie, in: H. J. Schultz [Hg.]: Wer ist das eigentlich - Gott?, 2. Aufl., Frankfurt [M.], 86-97.
- (1985): Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln.
- Frisch, Heinz* (1991): Wirtschaft und Umwelt, in: Baadte/Rauscher 1991, 145-167.
- Fritsch, Michael* (1984): Die Legitimation kollektiven Handelns in der neueren Vertragstheorie. Nozick, Buchanan und Rawls im Vergleich, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 3, 31-59.
- Füssel, Kuno* (1988): Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay, in: E. Schillebeeckx [Hg.]: Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft [FS Metz], Mainz, 118-130.
- Furger, Franz* (1991): Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung [Studienbücher Theologie 20], Stuttgart/Berlin/Köln.
- (1991a): [Hg., in Zusammenarbeit mit K. Arntz/P. Schallenberg/Th. Schwartz]: Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialem Entfaltung [Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 23] [FS Demmer], Münster.
- (1992): Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik, Zürich/Möding.
- Furger, Franz/Marianne Heimbach-Steins* (1991): [Hg.]: Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach *Rerum novarum*, Münster.
- Gabriel, Karl* (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne [Quaestiones Disputatae 141], Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- Gäfgen, Gérard* (1975): Theorie der Wirtschaftspolitik, in: W. Ehrlicher/J. Esenwein-Rothe/H. Jürgensen/K. Rose [Hg.]: Kompendium der Volkswirtschaftslehre II, 4. Aufl., Göttingen, 1-94.
- Gaetgens, Richard* (1982): Geschichte der Inflationen. Vom Altertum bis zur Gegenwart, 2. Aufl., München.
- Galbraith, John K.* (1989): A History of economics. The Past as the Present, London/New York/Ringwood/Markham.
- Ganoczy, Alexandre* (1987): Schöpfungslehre [Leitfaden Theologie 10], 2. Aufl., Düsseldorf.
- Gauthier, David* (1974): Justice and Natural Endowment. Toward a Critique of Rawls' Ideological Framework, in: Social Theory and Practice 3, 3-26.
- (1986): Morals by Agreement, Oxford.
- Gehlen, Arnold* (1969): Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt [M.]/Bonn.
- Geigant, Friedrich* (1978): Das 'Gesetz vom Krug der Witwe', in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 7, 540-542.
- Geiger, Theodor* (1964): Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit, 2. Aufl., München.
- Gerum, Elmar* (1989): Neoinstitutionalismus, Unternehmensverfassung und Unternehmensethik, in: Biervert/Held 1989, 134-155.
- Gide, Charles/Charles Rist* (1923): Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen [hg. v. F. Oppenheimer], 3. Aufl., Jena.
- Gier, Nicholas F.* (1976): Intentionality and Prehension, in: Process Studies 6, 197-213.
- Giers, Joachim* (1969): Demokratie im Urteil des sozialem und sozialtheologischen Denkens in Deutschland, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10, 77-100.
- (1976): Die 'Krise' der sozialen Gerechtigkeit, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 17, 91-111.
- Giersch, Herbert* (1986): Wie der Markt zu moralischem Verhalten zwingt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 182/09.08.86, 11.
- Gleixner, Hans* (1989): Überlegungen zu den unterschiedlichen Ansätzen christlicher Ökoethik, in: Ph. Schäfer [Hg.]: Freiheit in Gemeinschaft [FS Rief], Passau, 45-65.
- Göbel, Elisabeth* (1992): Wirtschaftsethik. Die verschiedenen Ansätze und der zwischen ihnen bestehende Zusammenhang, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 21, 285-290.
- Gore, Al* (1992): Wege zum Gleichgewicht. Ein Marshallplan für die Erde, Frankfurt [M.].
- Goudezwaard, Bob/Harry M. de Lange* (1990): Plädoyer für eine neue Ökonomie, München.
- Graßl, Hartmut/Reiner Klingholz* (1990): Wir Klimamacher. Auswege aus dem globalen Treibhaus, Frankfurt [M.].

- Greshake, Gisbert* (1986): Gott in allen Dingen finden, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- (1991): Schöpfung als Sakrament, in: Lebendige Seelsorge 42, 73-81.
- Grießhammer, Rainer u.a.* (1989): Ozonloch und Treibhauseffekt, Reinbek [b.H.].
- Griffin, David R.* (1989): God and Religion in the Postmodern World. Essays in Postmodern Theology [Sunny Series in Constructive Postmodern Thought], Albany.
- Griffin, David R./William A. Beardslee/Joe Holland* (1989): Varieties of Postmodern Theology [Sunny Series in Constructive Postmodern Thought], Albany.
- Gripp, Helga* (1986): Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch - Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Grözinger, Albrecht* (1987): Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München.
- Gründel, Johannes* (1985): Grundwert 'Gerechtigkeit', der Weg zu Barmherzigkeit, Freiheit und Glück. Theologische Grundorientierungen, in: Katholische Sozialethische Arbeitsstelle e.V. Hamm [Hg.]: Grundwert Gerechtigkeit [Schriftenreihe Grundwerte und Wertbewußtsein 6], Hamm, 7-25.
- (1992) [Hg.]: Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. II: Schöpfung - Wirtschaft - Gesellschaft - Kultur, Düsseldorf.
- Günther, Klaus* (1989): Die Ethik der Unternehmensführung aus unternehmenspolitischer Sicht, in: Seifert/Pfriem 1989, 175-181.
- Gundlach, Gustav* (1964): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I/II [hg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach], Köln.
- Gutiérrez, Gustavo* (1986): Theologie der Befreiung [Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 11], 9. Aufl., München/Mainz.
- (1984): Die historische Macht der Armen, München/Mainz.
- (1990): Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- Gutmann, Gernot* (1980): [Art.] Marktwirtschaft, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 5, 140-153.
- Gutowski, Armin/Renate Merklein* (1985): Arbeit und Soziales im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 30, 49-67.
- Habermas, Jürgen* (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt [M.].
- (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- (1981): Theorie des kommunikativen Handelns I/II, Frankfurt [M.].
- (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt [M.].
- (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften 5, Frankfurt [M.].
- (1986): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- (1987): Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften 6, Frankfurt [M.].
- (1988): Entgegnung, in: Honneth/Joas 1988, 327-405.
- (1988a): Nachmetaphysisches Denken, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- (1991): Texte und Kontexte, Frankfurt [M.].
- (1991a): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt [M.].
- (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt [M.].
- (1993): 'Das deutsche Sonderbewußtsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde'. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Rechtsphilosophie, politische Öffentlichkeit und das 'Neue Deutschland', in: Frankfurter Rundschau 12.06.93, ZB 3.
- Haeckel, Ernst* (1866): Generelle Morphologie der Organismen. II: Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen, Berlin.
- Hätlich, Manfred* (1967): Demokratie als Herrschaftsordnung, Köln/Opladen.
- Hampe, Michael* (1990): Die Wahrnehmungen der Organismen. Über die Voraussetzungen einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads [Neue Studien zur Philosophie 1], Göttingen.
- Hardes, Heinz-Dieter/Fritz Rahmeyer/Alfons Schmid*, unter Mitarbeit von *Manfred Stadler* (1988): Volkswirtschaftslehre. Eine problemorientierte Einführung, 16. Aufl., Tübingen.
- Hardin, Garrett* (1968): The Tragedy of the Commons. The population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality, in: Science 162, 1243-1248.
- Hare, Richard M.* (1972): Die Sprache der Moral, Frankfurt [M.].

- (1973): Freiheit und Vernunft, Düsseldorf.
- (1975): Rawls' Theory of Justice, in: N. Daniels [Ed.]: Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' Theory of Justice, Oxford, 81-107.
- Hartmann, Klaus* (1981): Politische Philosophie, Freiburg/München.
- Hartshorne, Charles* (1953): Reality as Social Process, Glencoe [Ill.].
- (1967): A Natural Theology for Our Time, La Salle [Ill.].
- (1970): Creative Synthesis and Philosophic Method, LaSalle [Ill.].
- Hauff, Michael von/Uwe Schmid* (1992): [Hg.]: Ökonomie und Ökologie. Ansätze zu einer ökologisch verpflichteten Marktwirtschaft, Stuttgart.
- Hauff, Volker* (1987): [Hg.]: Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtlandbericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Eggenkamp/Greven.
- Hayek, Friedrich August von* (1969): Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze, Tübingen.
- (1971): Die Verfassung der Freiheit, Tübingen.
- (1971a): Der Weg zur Knechtschaft, München.
- (1976): Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, 2. Aufl., Salzburg.
- (1977): Entnationalisierung des Geldes. Eine Analyse der Theorie und Praxis konkurrierender Umlaufmittel, Tübingen.
- (1977a): Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus, Tübingen.
- (1980): ‚Dankadresse‘, in: E. Hoppmann [Hg.]: Friedrich A. von Hayek. Vorträge und Ansprachen auf der Festveranstaltung der Freiburger Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät zum 80. Geburtstag von Friedrich A. von Hayek, Baden-Baden, 37-42.
- (1981): Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Eine neue Darstellung der liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. II: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg [a.L.].
- (1981a): Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Eine neue Darstellung der liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. III: Die Verfassung einer Gesellschaft freier Menschen, Landsberg [a.L.].
- (1981b): ‚Ungleichheit ist nötig‘. Das Gespräch, in: Wirtschaftswoche 11/06.03.81, 36-40.
- Heidegger, Martin* (1971): Der Satz vom Grund, 4. Aufl., Pfullingen.
- (1984): Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen.
- Heimbach-Steins, Marianne* (1990): [Hg.]: Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster.
- Heinemann, Klaus* (1969): Soziologie des Geldes, Stuttgart.
- Held, Klaus/Josef Wieland* (1992): [Hg.]: Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- Heller, Peter W.* (1989): Das Problem der Umweltbelastung in der ökonomischen Theorie [Campus Forschung 631], Frankfurt [M.]/New York.
- Hengsbach, Friedhelm* (1988): Interesse an Wirtschaftsethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29, 127-150.
- (1990): Strukturentgiftung. Kirchliche Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft, [Arbeiterbewegung und Kirche 10], Düsseldorf.
- (1991): Wirtschaftsethik. Aufbruch - Konflikte - Perspektiven [Herder Spectrum], Freiburg [Br.].
- (1991a): Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zu Wochenzeitung Das Parlament B 20/91 [10.05.91] 16-27.
- Hengsbach, Friedhelm/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse* (1993): Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse [Hg.]: Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf, 215-291.318-325.
- Hennis, Wilhelm* (1970): Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs, Köln/Opladen.
- Henrichsmeyer, Wilhelm/Oskar Gans/Ingo Evers* (1986): Einführung in die Volkswirtschaftslehre, 7. Aufl., Stuttgart.
- Hermes, Eilert* (1988): Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns. F. A. von Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen, in: Hesse 1988, 131-193.
- (1989): Die ökologische Krise und das Grundproblem der europäischen Postmoderne. Überlegungen aus der Sicht der evangelischen Sozialethik, in: Seifert/Pfriem 1989, 215-235.
- (1989a): Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: Steinmann/Löhr 1989, 59-92.
- (1991): Theologische Wirtschaftsethik. Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischem Diskurs, in: Baadte/Rauscher 1991, 31-69.

- Herr, Hansjörg* (1986): Zentralbank und Spielräume alternativer Geldpolitik, in: Projektgruppe Grüner Morgentau 1986, 462-483.
- Herr, Theodor* (1987): Katholische Soziallehre. Eine Einführung, Paderborn.
- Herrmann, Ferdinand/Franz Mayr/Johannes H. Emminghaus/Heinrich Schauerte* (1964): [Art.] Symbol, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9, 1205-1210.
- Hertz, Anselm/Wilhelm Korff/Trutz Rendtorff/Hermann Ringeling* (1978): [Hg.]: Handbuch der Christlichen Ethik I/II, Freiburg [Br.]/Basel/Wien/Gütersloh.
- (1982): [Hg.]: Handbuch der Christlichen Ethik III, Freiburg [Br.]/Basel/Wien/Gütersloh.
- Hesse, Helmut* (1988): [Hg.]: Wirtschaftswissenschaft und Ethik [Schriften des Vereins für Sozialpolitik N.F. 171], Berlin.
- Heuß, Ernst* (1987): Gerechtigkeit und Marktwirtschaft, in: Ordo 38, 3-19.
- Hilpert, Konrad* (1985): Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, in: Theologie und Philosophie 60, 376-399.
- (1991): Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf.
- (1991a): Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme. Die Enzyklika ‚Centesimus annus‘, in: Stimmen der Zeit 209, 609-623.
- Hinkelammert, Franz* (1989): Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland, Münster.
- Hinsch, Wilfried* (1992): Einleitung, in: Rawls 1992, 9-44.
- Hirschman, Albert O.* (1984): Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse, in: The American Economic Review. Papers and Proceedings 74, 89-96.
- Hobbensiefken, Günter*, in Zusammenarbeit mit Bodo Gebhardt (1991): Ökologieorientierte Volkswirtschaftslehre, 2. Aufl., München/Wien.
- Hobbes, Thomas* (1980): Leviathan, Stuttgart.
- (1982): Leviathan [ed. by C. B. Macpherson], Harmondsworth.
- Höffe, Otfried* (1977): [Hg.]: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt [M.].
- (1983): Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 24, 9-28.
- (1985): Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt [M.].
- (1990): Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt [M.].
- Höffe, Otfried/Klaus Demmer/Alexander Hollerbach* (1987): [Art.] Naturrecht, in: Staatslexikon (Görres-Gesellschaft) 3, 1296-1318.
- Höffner, Josef* (1968): Christliche Gesellschaftslehre, 5. Aufl., Kevelaer.
- (1986): Die Weltwirtschaft im Licht der Katholischen Soziallehre, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 15, 399-408.
- Höhn, Hans-Joachim* (1985): Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt [M.].
- (1986): Religion und funktionale Systemtheorie. Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns, in: Theologie und Glaube 76, 38-69.
- (1990): Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik [Abhandlungen zur Sozialethik 30], Paderborn/München/Wien/Zürich.
- (1991): Natur - Gesellschaft - Kultur. Auf dem Weg zu einer ökologischen Sozialethik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zu Wochenzeitung Das Parlament B 20/91 [10.05.91] 28-35.
- (1992): [Hg.]: Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen - Positionen - Konsequenzen, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- (1992a): Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: Höhn 1992, 17-34.
- Hörsch, Jochen* (1990): Die beiden Seiten einer Münze. Sohn-Rethels Theorie von Geld und Geltung. Vorwort, in: Sohn-Rethel 1990, 7-12.
- Hoerster, Norbert* (1977): Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, 2. Aufl., Freiburg/München.
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus* (o.J.): Des Veters Eckfenster, in: Werke 12, Berlin/Leipzig, 142-164.
- Hollerbach, Alexander* (1973): Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: Böckle/Böckenförde 1973, 9-38.
- Homeyer, Josef* (1990): Soziale Marktwirtschaft aus der Sicht katholischer Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 208, 587-598.

- Homann, Karl* (1980): Die Interdependenz von Zielen und Mitteln [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 27], Tübingen.
- (1985): Types of Rationality versus Theory of Rationality, in: P. Koslowski [Ed.]: Economics and Philosophy, Tübingen, 143-156.
 - (1988): Rationalität und Demokratie [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 57], Tübingen.
 - (1988a): Die Rolle ökonomischer Überlegungen in der Grundlegung der Ethik, in: Hesse 1988, 215-240.
 - (1988b): Philosophie und Ökonomik. Bemerkungen zur Interdisziplinarität, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 7, 99-127.
 - (1989): Demokratie und Entwicklung. Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema ‚Katholische Soziallehre und Lateinamerika‘, in: Hünermann/Eckholt 1989, 93-149.
 - (1989a): Heilige Samariter. Über die Schwierigkeiten der Kirchen, den Markt als soziale Veranstaltung zu begreifen, in: Die ZEIT 16/14.04.89, 44f.
 - (1989b): Vertragstheorie und Property-Rights-Ansatz. Stand der Diskussion und Möglichkeiten der Weiterentwicklung, in: Biervert/Held 1989, 37-69.
 - (1990): Wettbewerb und Moral, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 31, 34-56.
 - (1990a): Demokratie und soziale Gerechtigkeit, in: Renovatio 46, 189-199.
 - (1990b): Strategische Rationalität, kommunikative Rationalität und die Grenze der ökonomischen Vernunft, in: Ulrich 1990, 102-119.
 - (1991): „Die kirchliche Botschaft muß mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein“. Ein Gespräch mit dem Wirtschaftsethiker Karl Homann, in: Herder Korrespondenz 45, 311-317.
 - (1991a): Ökonomie und Ethik, in: Baadte/Rauscher 1991, 9-29.
 - (1992): Wirtschaft - Gewinnorientierung und soziale Gerechtigkeit, in: Gründel 1992, 95-116.
 - (1992a): Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung, in: Ernst 1992b, 115-133.
 - (1992b): Demokratie und Gerechtigkeitstheorie. James M. Buchanans Kritik an John Rawls, in: Held/Wieland 1992, 155-175.
 - (1993): Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft, in: Wieland 1993, 32-53.
 - (1993a): Grundzüge einer Ökonomie der Umwelt, in: P. Hünermann/J. C. Scannone (in Zusammenarbeit mit M. Eckholt) [Hg.]: Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm III, Mainz, 233-243.
- Homann, Karl/Franz Blome-Drees* (1992): Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen.
- Homann, Karl/Helmut Hesse* (1988): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, in: Hesse 1988, 9-33.
- Homann, Karl/Ingo Pies* (1991): Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20, 608-614.
- (1991a): Der neue Institutionalismus und das Problem der Gerechtigkeit, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 10, 79-100.
- Homann, Karl/Andreas Suchanek* (1987): Wirtschaftsethik. Angewandte Ethik oder Beitrag zur Grundlagendiskussion?, in: Biervert/Held 1987, 101-121.
- Honecker, Martin* (1983): ‚Nicht Kupfer, sondern Glaube‘. Zum Ethos des Geldes, in: Zeitwende 54, 161-175.
- (1983a): [Art.] Geld II., in: Theologische Real-Enzyklopädie 12, 278-298.
 - (1991): Zur Wirtschaftsethik, in: Theologische Rundschau 56, 260-279.
- Honneth, Axel/Hans Joas* (1988): [Hg.]: Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- Hoppmann, Erich* (1990): Moral und Marktsystem, in: Ordo 41, 3-26.
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno* (1985): Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt [M.].
- Hünermann, Peter* (1989): Kirche - Gesellschaft - Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre, in: Hünermann/Eckholt 1989, 9-48.
- Hünermann, Peter/Margit Eckholt* [Hg.]: Katholische Soziallehre - Wirtschaft - Demokratie: ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, Mainz/München.
- Hume, David* (1877): Nationalökonomische Abhandlungen, Leipzig.
- (1907): Of the Original Contract, in: The Philosophical Works of David Hume III [ed. by T. H. Green/T. H. Grose], London/New York/Bombay/Calcutta, 443-460.
 - (1972): Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral [Philosophische Bibliothek 199], Hamburg.
 - (1975): An Enquiry Concerning Human Understanding [ed. by Selby-Bigge], 3. Ed., Oxford.
 - (1978): Ein Traktat über die menschliche Natur [hg. v. R. Brandt], Hamburg.

- Husserl, Edmund* (1984): Logische Untersuchungen II [Husserliana XIX/2], The Hague/Boston/Lancaster.
- Huyssen, Andreas/Klaus Scherpe* (1986): [Hg.]: Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek [b.H.].
- Irrgang, Bernhard* (1990): Hat die Natur ein Eigenrecht auf Existenz? Anmerkungen zur Umweltethik-Diskussion, in: Philosophisches Jahrbuch 97, 327-339.
- (1991): Grundlagen der Wirtschaftsethik, in: M. Lutz-Bachmann [Hg.]: Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in den Krisen der Gegenwart [Schriften der katholischen Akademie in Berlin 5], Berlin/Hildesheim, 187-213.
 - (1992): Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/Basel.
- Iserloh, E./Ch. Stoll* (1977): Bischof Ketteler in seinen Schriften, Mainz.
- Issing, Otmar* (1980): [Art.] Währungspolitik, internationale, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 8, 522-542.
- (1990): Einführung in die Geldtheorie [WiSo-Kurzlehrbücher. Reihe Volkswirtschaft], 7. Aufl., München.
- Jäger, Alfred* (1986): Wirtschaftsethik als künftige Wissenschaft. Sieben Thesen, in: Die Mitarbeit 35, 1-17.
- Jarchow, Hans-Joachim* (1984): Theorie und Politik des Geldes I, 6. Aufl., Göttingen.
- Johnson, A. H.* (1983): Whitehead and His Philosophy, Lanham/New York/London.
- Jonas, Hans* (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt [M.].
- (1992): Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt [M.]/Leipzig.
- Kaiser, Helmut* (1984): Ansatzpunkte für eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität - ‚Humanisierung‘ der ökonomischen Theorie als Aufgabe einer sich als ethische Ökonomie verstehenden Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 28, 285-320.
- (1991): Von der ‚Brüderlichkeit‘ zur Gerechtigkeitstheorie von John Rawls: Eine Vermittlung von Ethik und Wirtschaft, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35, 248-267.
- Kamper, Dietmar/Willem van Reijen* (1987): [Hg.]: Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, Frankfurt [M.].
- Kant, Immanuel* (1968): Die Metaphysik der Sitten, in: W. Weischedel [Hg.]: Immanuel Kant. Theorie-Werkausgabe in zwölf Bänden VIII, Frankfurt [M.], 303-634.
- (1968a): Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: W. Weischedel [Hg.]: Immanuel Kant. Theorie-Werkausgabe in zwölf Bänden VIII, Frankfurt [M.], 635-643.
 - (1974): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: W. Weischedel [Hg.]: Immanuel Kant. Werkausgabe VII, Frankfurt [M.], 7-102.
 - (1974a): Kritik der praktischen Vernunft, in: W. Weischedel [Hg.]: Immanuel Kant. Werkausgabe VII, Frankfurt [M.], 103-302.
 - (1988): Kritik der reinen Vernunft, in: W. Weischedel [Hg.]: Immanuel Kant. Werkausgabe III/IV, 10. Aufl., Frankfurt [M.].
 - (1989): Kritik der Urteilskraft, in: W. Weischedel [Hg.]: Immanuel Kant. Werkausgabe X, 10. Aufl., Frankfurt [M.].
- Kath, Dietmar* (1990): Sozialpolitik, in: Vahlens Kompendium der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik, 4. Aufl., München, 403-454.
- Kaufmann, Franz Xaver/Walter Kerber/Paul Michael Zulehner* (1986): Ethos und Religion bei Führungskräften, München.
- Kavka, Gregory S.* (1982/83): Hobbes's War of All against All, in: Ethics 93, 291-310.
- Keller, James A.* (1985): Continuity, Possibility, and Omniscience: A Contrasting View, in: Process Studies 15, 1-18.
- Kemper, Manfred* (1989): Das Umweltproblem in der Marktwirtschaft. Wirtschaftstheoretische Grundlagen und vergleichende Analyse umweltpolitischer Instrumente in der Luftreinhalte- und Gewässerschutzpolitik [Volkswirtschaftliche Studien 390], Berlin.
- Kemper, Peter* (1988): [Hg.]: ‚Postmoderne‘ oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft, Frankfurt [M.].
- Kerber, Walter* (1978): Die Werte der Demokratie. Philosophische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 196, 219-230.

- (1982): Geld und Eigentum [Spielregeln des Lebens], Freiburg [Schw.]/Konstanz/Möding.
- (1989): Zum Ethos von Führungskräften. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, in: Steinmann/Löhr 1989, 273-283.
- (1990): Ordnungspolitik, Gemeinwohl und katholische Gesellschaftslehre. Der Sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 31, 11-33.
- Kerschagl, Richard* (1973): Die Jagd nach dem künstlichen Gold. Der Weg der Alchemie, Berlin.
- Kessler, Hans* (1991): ‚Gott erwartet uns in den Dingen‘. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität, in: Lebendige Seelsorge 41, 81-88.
- Ketterer, Karl-Heinz/Norbert Klotten* (1988): Theorien der Geldwirkungen, in: Klotten/Stein 1988, 61-84.
- (1988a): Geldversorgung und Notenbankpolitik, in: Klotten/Stein 1988, 85-126.
- Keynes, John M.* (1966): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, 3. Aufl., Berlin.
- Kielmannsegg, Peter Graf* (1979): Politik in der Sackgasse? Umweltschutz in der Wettbewerbsdemokratie, in: H. Geißler [Hg.]: Optionen auf eine lebenswerte Zukunft, München/Wien, 37-56.
- (1989): Von der Lernfähigkeit der Demokratie. Bemerkungen zu einem vernachlässigten Thema, in: P. Koslowski [Hg.]: Individuelle Freiheit und demokratische Entscheidung, Tübingen, 84-97.
- Kimball, Robert H.* (1979): The Incoherence of Whitehead's Theory of Perception, in: Process Studies 9, 94-104.
- Kirchgässner, Gebhard* (1991): Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 74], Tübingen.
- (1992): Ansatzmöglichkeiten zur Lösung europäischer Umweltprobleme, in: Außenwirtschaft 47, 55-77.
- Kirchhof, Paul* (1985): [Art.] Abgaben, in: Staatslexikon (Görres-Gesellschaft) 1, 6-9.
- Kirsch, Guy* (1983): Neue Politische Ökonomie, 2. Aufl., Düsseldorf.
- Kissling, Christian* (1993): Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie [Studien zur theologischen Ethik 48], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
- Klatt, Sigurd* (1989): Einführung in die Makroökonomie. Komparativ-statische Theorie des Einkommens und der Beschäftigung, 2. Aufl., München/Wien.
- Klawitter, Jörg/Reiner Kümmel/Gerhard Maier-Rigaud* (1990): [Hg.]: Natur und Industriegesellschaft. Beiträge aus interdisziplinärer Sicht, Berlin/Heidelberg/New York/London/Paris/Tokyo/Hong Kong.
- Klee, Paul* (1971): Das bildnerische Denken, 3. Aufl., Basel/Stuttgart.
- Kliemt, Hartmut* (1987): Ökonomik und Ethik, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 16, 113-118.
- Klinger, Elmar* (1985): Der Glaube an den Menschen - eine dogmatische Aufgabe. Karl Rahner als ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Theologie und Glaube 78, 229-238.
- (1985a): Nietzsche und die Theologie. Sein Wort vom Tode Gottes, in: Zeitschrift für katholische Theologie 107, 310-318.
- (1990): Armut: eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich.
- Klinger, Elmar/Klaus Wittstadt* (1984): [Hg.]: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum [FS Rahner], Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- Klose, Alfred* (1979): Die Katholische Soziallehre. Ihr Anspruch, ihre Aktualität, Graz/Wien/Köln.
- Klotten, Norbert/Peter Bofinger* (1988): Geldpolitik in der offenen Volkswirtschaft, in: Klotten/Stein 1988, 127-147.
- Klotten, Norbert/Johann Heinrich von Stein* (1988): [Hg.]: Geld-, Bank- und Börsenwesen. Ein Handbuch (Obst/Hintner), 38. Aufl., Stuttgart.
- Klüber, Franz* (1971): Grundriß der Katholischen Gesellschaftslehre [Zeitnahe Christentum 61], Osnabrück.
- Knight, Frank H.* (1924): Some Fallacies in the Interpretation of Social Cost, in: The Quarterly Journal of Economics 36, 582-606.

- Kohlberg, Lawrence* (1981/1984): Essays on Moral Development I/II, San Francisco.
- Kohlberg, Lawrence/Elliot Turiel* (1978): Moralische Entwicklung und Moralerziehung, in: G. Portele [Hg.]: Sozialisation und Moral. Neuere Ansätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung, Weinheim, 13-80.
- Koll, Willi* (1990): Die ökologischen Rahmenbedingungen der Marktwirtschaft, in: Klawitter/Kümmel/Maier-Rigaud 1990, 11-27.
- Korff, Wilhelm* (1973): Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft, in: Theologische Quartalschrift 153, 305-322.
- (1981): Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?, in: Concilium 17, 831-836.
- (1985): Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München/Zürich.
- (1987): Was ist Sozialethik?, in: Münchener Theologische Zeitschrift 38, 327-338.
- (1988): Grundlagen und Problemfelder der Wirtschaftsethik, in: B. Nacke/H. Flothkötter [Hg.]: Alte Werte neu entdeckt. Wissenschaftliche Orientierungslinien, Münster, 129-145.
- (1989): Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Baadte/Rauscher 1989, 31-52.
- (1992): Wirtschaft vor der Herausforderung der Umweltkrise, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36, 163-174.
- (1992a): Technik - Kultivierung und Manipulierung der Schöpfung, in: Gründel 1992, 32-49.
- Koslowski, Peter* (1982): Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart.
- (1985): [Ed.]: Economics and Philosophy [Civitas Resultate 7], Tübingen.
- (1988): Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen.
- (1989): Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne [Edition Passagen 27], Wien.
- (1991): Ethik des Kapitalismus [Walter Eucken Institut. Vorträge und Aufsätze 87], 4. Aufl., Tübingen.
- (1991a): Ethische Ökonomie als Synthese von ökonomischer und ethischer Theorie, in: Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik 208, 113-139.
- Krelle, Wilhelm* (1991): Wirtschaftsethik und Ökonomie. Ergänzung oder Widerspruch oder beides?, in: H. J. Müller/J. Isensee [Hg.]: Wirtschaftsethik - Wirtschaftsstrafrecht [Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 61], Paderborn/München/Wien/Zürich, 9-36.
- Kriele, Martin* (1990): Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates (WV Studium 35), 4. Aufl., Opladen.
- Krings, Hermann* (1991): Norm und Praxis. Zum Problem der Vermittlung moralischer Gebote, in: Herder Korrespondenz 45, 228-223.
- Krockow, Christian Graf von* (1972): Staat, Gesellschaft, Freiheitswahrung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 7, 1-15.
- Kroh, Werner* (1982): Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie, München.
- Kromphardt, Jürgen* (1987): Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus - von seiner Entstehung bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Göttingen.
- Kruip, Gerhard* (1990): Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 31, 156-178.
- Kuhlmann, Wolfgang* (1985): Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/München.
- Kuhn, Thomas S.* (1976): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- Kultgen, John H.* (1972): An Early View of Perception, in: Process Studies 2, 126-136.
- Kunz, Günter* (1983): [Hg.]: Die ökologische Wende. Industrie und Ökologie - Feinde für immer?, München.
- Ladenthin, Volker* (1991): Die Bestimmung des Unbestimmten. Aporien postmoderner Literaturästhetik bei Jean-François Lyotard und Wolfgang Iser, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 914-926.
- Lakatos, Imre* (1974): Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme, in: I. Lakatos/A. Musgrave [Hg.]: Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig, 89-189.
- Lampert, Heinz* (1990): Die Bedeutung der Gerechtigkeit im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 35, 75-91.

- Lampert, Heinz/Albrecht Bossert (1987): Die Soziale Marktwirtschaft - eine theoretisch unzulänglich fundierte ordnungspolitische Konzeption?, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 32, 109-130.
- De Lange, Harry M. (1986): Ökonomie, Frieden und Gerechtigkeit, in: F.-M. Hofmann/E. Mechels [Hg.]: Tu deinen Mund auf für die Stummen. Beiträge zu einer solidarischen Praxis der christlichen Gemeinde [FS Schweitzer], Gütersloh, 228-236.
- Lay, Rupert (1990): Die Macht der Moral. Unternehmenserfolg durch ethisches Management, Düsseldorf/Wien/New York.
- Lenk, Hans/Matthias Maring (1992): [Hg.]: Wirtschaft und Ethik, Stuttgart.
- Lesch, Walter (1990): [Art.] Moralprinzip, in: Rotter/Virt 1990, 511-515.
- (1991): Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik, in: Furger/Heimbach-Steins 1991, 167-191.
- Lindsey, James E. (1985): The Misapprehension of Presentational Immediacy, in: Process Studies 14, 145-157.
- Locher, Klaus (1991): Struktur und Erscheinungsformen des Gefangenen-Dilemmas, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20, 19-24.
- (1991a): Auswege aus Gefangenen-Dilemma-Situationen, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20, 60-64.
- Locke, John (1967): Zwei Abhandlungen über die Regierung [hrsg. v. W. Euchner], Frankfurt [M.].
- (1981): Versuch über den menschlichen Verstand, 4. Aufl., Hamburg.
- Löhr, Albert (1990): Wirtschaft und Ethik - ein ungleicher Dialog?, in: Wörs/Dingwerth/Öhlschlager 1990, 400-402.
- Loske, Reinhard/Fritz Vorholz (1992): Blauer Planet im roten Bereich, in: Dönhoff/Schmidt 1992, 36-41.
- Luce, R. Duncan/Howard Raiffa (1967): Games and Decisions. Introduction and Critical Survey, 7. Ed., New York/London/Sydney.
- Luhmann, Hans-Jochen (1992): Umriss ökologisch orientierter Energiepolitik, in: Hauff/Schmid 1992, 99-113.
- Luhmann, Niklas (1972): Knappheit, Geld und bürgerliche Gesellschaft, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft 23, 186-210.
- (1975): Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedien, in: ders.: Soziologische Aufklärung II, Opladen, 170-192.
- (1977): Funktion der Religion, Frankfurt [M.].
- (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt [M.].
- (1989): Die Wirtschaft der Gesellschaft, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- (1989a): Ökologische Kommunikation. Ein Theorie-Entscheidungsmodell, in: J. Fischer: [Hg.]: Ökologie im Endspiel [Materialität der Zeichen B/3], München, 31-37.
- (1990): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen.
- (1990a): Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt [M.], 7-48.
- (1993): Wirtschaftsethik als Ethik?, in: Wieland 1993, 134-147.
- Liotard, Jean-François (1985): Immaterialität und Postmoderne, Berlin.
- (1986): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht [Edition Passagen 7], Graz/Wien.
- (1986a): Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondence 1982-1985, Paris.
- (1987): in: F. Rötzer, Französische Philosophen im Gespräch, München, 101-118.
- (1988): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Welsch 1988a, 193-203.
- (1988a): Die Moderne redigieren, in: Welsch 1988a, 204-213.
- (1989): Der Widerstreit [Supplemente 6], 2. Aufl., München.
- (1989a): Die Erhabenheit ist das Unkonsumierbare. Ein Gespräch mit Christine Pries am 6.5.1988, in: Kunstforum International 100/101, 354-363.
- (1989b): Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit [hg. v. P. Engelmann] [Edition Passagen 28], Wien.
- (1989c): Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis [hg. v. P. Engelmann] [Edition Passagen 25], Wien.
- (1989d): Das Undarstellbare - wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen Jean-François Lyotard und Christine Pries, in: Pries 1989, 319-347.
- MacIntyre, Alasdair (1987): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart [Theorie und Gesellschaft 5], Frankfurt [M.]/New York.
- Maier, Gerhard (1991): Weißes Rauschen, in: Wirtschaftswoche 34/16.08.91, 84-87.

- (1992): Wertvolle Waldgebiete. Die Interessengegensätze zwischen Industrieländern und der Dritten Welt könnten durch Kompensationszahlungen verringert werden, in: Wirtschaftswoche 22/22.05.92, 50-53.
- Maier, Hans (1972): Kirche und Demokratie. Weg und Ziel einer spannungsreichen Partnerschaft, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- Maier-Rigaud, Gerhard (1990): Interventionen in Natur oder Wirtschaft? Zur Erkenntnislogik eines Konflikts, in: Klawitter/Kümmel/Maier-Rigaud 1990, 29-40.
- Maihofer, Werner (1981): Die Legitimation des Staates aus der Funktion des Rechts, in: N. Achterberg/W. Krawietz [Hg.]: Legitimation des modernen Staates [Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft 15], Wiesbaden, 15-39.
- Mainert, Alf (1988): Geldmarkt, in: Kloten/Stein 1988, 937-954.
- Markl, Hubert (1989): Natur als Kulturaufgabe, in: L. Franke [Hg.]: Wir haben nur eine Erde, Darmstadt, 30-39.
- Marquard, Odo (1989): Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Marsch, Wolf-Dieter (1971): [Hg.]: Die Freiheit planen. Christlicher Glaube und demokratisches Bewußtsein, Göttingen.
- Masberg, Dieter (1992): Konzeptionen einer 'ökologischen Marktwirtschaft'. Anmerkungen aus der Sicht einer Politik der Umweltvorsorge, in: Hauff/Schmid 1992, 17-38.
- Matthies, Klaus (1987): Energieeinsatz und Umweltbelastung in der Bundesrepublik. Entwicklungen seit der ersten Ölpreiskrise, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 32, 131-144.
- Maucher, Helmut (1989): Ethik zwischen Gewinn und Wettbewerb, in: Steinmann/Löhr 1989, 373-381.
- (1990): Interview mit Helmut Maucher, in: Manager Magazin 4, 36f.
- Mausbach, Joseph (1918): Das soziale Prinzip und der Katholizismus, in: M. Meinertz/H. Sacher [Hg.]: Deutschland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens II, Freiburg, 1-24.
- Mausbach, Joseph/Gustav Ermecke (1961): Katholische Moraltheologie III/2: Der irdische Pflichtenkreis, Münster.
- Meadows, Dennis L. (1992): Revolution in der Köpfen. Ein ZEIT-Gespräch mit Dennis L. Meadows, in: Dönhoff/Schmidt 1992, 81-83.
- Meadows, Dennis L./Donella Meadows/Erich Zahn/Peter Millig (1977): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, 6. Aufl., Reinbek bei Hamburg.
- Meckling, William H. (1976): Values and the Choice of the Model of the Individual in the Social Sciences, in: Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik 112, 545-559.
- Meffert, Heribert/Manfred Kirchengo (1993): Marktorientiertes Umweltmanagement. Grundlagen und Fallstudien, 2. Aufl., Stuttgart.
- Menzer, Ursula (1991): Indifferenz und Substanzverlust. Georg Simmels 'Philosophie des Geldes' und seine Theorie der Moderne, in: Philosophisches Jahrbuch 98, 345-353.
- Meran, Josef (1990): Ist es ökonomisch vernünftig, moralisch richtig zu handeln?, in: Ulrich 1990, 53-88.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960): Signes, Paris.
- (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung [Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7], Berlin.
- (1986): Das Sichtbare und das Unsichtbare [Übergänge 13], München.
- Merk, Peter (1988): Verteilungswirkungen einer effizienten Umweltpolitik [Volkswirtschaftliche Schriften 381], Berlin.
- Mertens, Gerhard/Wolfgang Kluxen/Paul Mikat (1992): [Hg.]: Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend [FS Korff], Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Messner, Johannes (1960): Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 4. Aufl., Innsbruck/Wien/München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1979): [Hg.]: Frieden mit der Natur, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- (1984): Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München/Wien.
- Meyer-Faje, Arnold/Peter Ulrich (1991): Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie [St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik 5], Bern/Stuttgart.

- Mieth, Dietmar* (1984): Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf [Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 104], Düsseldorf.
- Mill, John Stuart* (1921): Grundsätze der politischen Ökonomie II, Jena.
- (1976): Der Utilitarismus, Stuttgart.
- Mises, Ludwig von* (1944): Bureaucracy, New Haven.
- Mishan, Edward J.* (1969): Technology and Growth. The Price We Pay, New York.
- Möller, Hans/Rigmar Osterkamp/Wolfgang Schneider* (1982): [Hg.]: Umweltökonomik. Beiträge zur Theorie und Politik, Königstein [Ts.].
- Molina, Fernando R.* (1971): Perception and Externality in Whitehead's Enquiry, in: Process Studies 1, 183-193.
- Molitor, Bruno* (1980): Die Moral der Wirtschaftsordnung, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 25, 9-31.
- (1989): Wirtschaftsethik, München.
- Moltmann, Jürgen* (1975): Kirche in der Kraft des Geistes, München.
- (1985): Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München.
- Monzel, Nikolaus* (1967): Katholische Soziallehre II, Köln.
- Morris, Charles* (1973): Zeichen, Sprache und Verhalten, Düsseldorf.
- Müller, A. M. Klaus/Wolfhart Pannenberg* (1970): Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh.
- Müller, Max* (1965): Ende der Metaphysik?, in: Philosophisches Jahrbuch 72, 1-48.
- Müller-Armack, Alfred* (1948): Die Wirtschaftsordnungen sozial gesehen, in: Ordo 1, 125-154.
- (1956): [Art.] Soziale Marktwirtschaft, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 9, 390-392.
- (1976): Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik [Beiträge zur Wirtschaftspolitik 4], 2. Aufl., Bern.
- Münch, Klaus N.* (1976): Kollektive Güter und Gebühren. Elemente einer Gebährentheorie für öffentliche Güter, Göttingen.
- Münch, Richard* (1984): Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt [M.].
- Münk, Hans J.* (1987): Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 28, 133-206.
- (1989): Umweltschutz zwischen individualetischer Verantwortung, personal-zwischenmenschlichem Anspruch und strukturalen (legislatorischen) Maßnahmen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 30, 85-111.
- (1990): [Art.] Umweltethik, in: Rotter/Virt 1990, 808-816.
- (1991): Wirtschaftswissenschaft und christliche Ethik auf dem Weg zu einem vertieften Dialog über die ökologische Herausforderung, in: Furger 1991a, 180-201.
- Musgrave, Richard A./Peggy B. Musgrave/Lore Kullmer* (1984): Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis I, 3. Aufl., Tübingen.
- Narveson, J.* (1967): Morality and utility, Baltimore.
- Nell-Breuning, Oswald von* (1968): Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- (1972): Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre [Schriften der Katholischen Akademie in Bayern], Düsseldorf.
- (1985): Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre [Geschichte und Staat 273], 2. Aufl., München.
- (1990): Kapitalismus - kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere 'System', 2. Aufl., Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- (1990a): Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch. Zum 100. Geburtstag [hg. v. F. Hengsbach], Düsseldorf.
- (1992): Wirtschaftsethik, in: Lenk/Maring 1992, 31-44.
- Neuhold, Leopold* (1990): [Art.] Soziallehre, katholische, in: Rotter/Virt 1990, 702-710.
- Neumann, John von/Oskar Morgenstern* (1973): Spieltheorie und wirtschaftliches Verhalten, 3. Aufl., Würzburg.
- Nietzsche, Friedrich* (1988): Menschliches, Allzumenschliches 1/2, KSA 2 [hg. v. G. Colli/M. Montinari], 2. Aufl., München/Berlin/New York.
- Nisbet, Robert* (1974): The Pursuit of Equality, in: The Public Interest 35, 103-120.
- Noack, Hermann* (1979): Das Naturschöne als Motiv des Umweltschutzes und der Beitrag des ästhetischen Sinns zur Wahrnehmung der Natur, in: Meyer-Abich 1979, 59-74.
- Nozick, Robert* (1973/74): Distributive Justice, in: Philosophy and Public Affairs 3, 45-126.

- (o.J.): Anarchie, Staat, Utopia, München.
- Nunner-Winkler, Gertrud* (1989): Kollektive, individuelle und solidarische (fürsorgliche) Verantwortung, in: E.-J. Lampe [Hg.]: Verantwortlichkeit und Recht, Opladen, 169-187.
- Nützing, Hans G.* (1989): Anmerkungen zur Gestaltungsfunktion einer Wirtschaftsethik, in: Seifert/Pfriem 1989, 251-257.
- (1991): Ein Mantel mit Löchern. Umwelt und Natur passen noch nicht in die ökonomische Theorie, in: Die ZEIT 48/22.11.91, 43f.
- Nützing, Hans G./Angelika Zahmt* (1990): [Hg.]: Für eine ökologische Steuerreform. Energiesteuern als Instrumente der Umweltpolitik, Frankfurt [M.].
- Oberender, Peter* (1978): Gresham'sches Gesetz, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 7, 130f.
- Oettle, Karl* (1992): Das Verhältnis von Marktwirtschaft und Umweltschutz in verkehrspolitischer Sicht, in: Hauff/Schmid 1992, 115-129.
- O'Flynn Brennan, Sheila* (1973): Perception and Causality: Whitehead and Aristotle, in: Process Studies 3, 273-284.
- Olson, Mancur* (1968): Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen [Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 10], Tübingen.
- (1985): Aufstieg und Niedergang von Nationen. Ökonomisches Wachstum, Stagflation und soziale Starrheit, Tübingen.
- Ordo* (1948): Vorwort. Die Aufgabe des Jahrbuchs, in: Ordo 1, VII-XI.
- Oser, Fritz/W. Althof* (1992): Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich, Stuttgart.
- Ott, Alfred Eugen* (1980): [Art.] Marktformen, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 5, 104-113.
- Otto, Rudolf* (1963): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 35. Aufl., München.
- Palaver, Wolfgang* (1991): [Hg.]: Centesimo anno: 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick [Theologische Trends 4], Thaur.
- Pannenberg, Wolfhart* (1983): Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Theologie und Philosophie 58, 481-500.
- (1986): Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, in: H. Deuser/G. M. Martin/K. Stock/M. Welker, Gottes Zukunft - Zukunft der Welt [FS Moltmann], München, 276-291.
- (1987): Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt [M.].
- (1988): Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen.
- Pareto, Vilfredo* (1909): Manuel d'économie politique, Paris.
- Patzig, Günther* (1971): Ethik ohne Metaphysik, Göttingen.
- Peirce, Charles S.* (1960): Collected Papers I-VI [ed. by Ch. Hartshorne/P. Weiss], Cambridge [Mass.].
- (1986/1990): Semiotische Schriften I/II [hg. v. Ch. Kloesel/H. Pape], Frankfurt [M.].
- (1991): Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus [hg. v. K.-O. Apel], Frankfurt [M.].
- (1991a): Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie [hg. v. H. Pape], Frankfurt [M.].
- Pesch, Heinrich* (1914): Lehrbuch der Nationalökonomie I, 2. Aufl., Freiburg [Br.].
- Peters, Eugene H.* (1977): Hartshorne on Actuality, in: Process Studies 7, 200-204.
- Peters, Rob/Thomas Lovejoy* (1992): [Ed.]: Global Warming and Biodiversity, New Haven.
- Petty, William* (1899): A Treatise of Taxes and Contributions, in: C. H. Hull [Ed.]: The Economic Writings of Sir William Petty I, Cambridge [U.K.].
- Peukert, Helmut* (1978): Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt [M.].
- (1992): Philosophische Kritik der Moderne, in: Concilium 28, 465-471.
- Pförtner, Stephan H./Werner Heierle* (1980): Einführung in die Katholische Soziallehre [Die Theologie], Darmstadt.
- Piaget, Jean* (1975): Nachahmung, Spiel und Traum. Zur Entstehung der Symbolfunktion beim Kinde, Stuttgart.
- (1980): Das Weltbild des Kindes, Frankfurt [M.].
- Picot, Arnold* (1992): Ronald H. Coase - Nobelpreisträger 1991. Transaktionskosten: Ein zentraler Beitrag zur wirtschaftswissenschaftlichen Analyse, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 21, 79-83.

- Pieper, Annemarie* (1985): Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München.
- Pigou, Arthur C.* (1932): The Economics of Welfare, 4. Ed., London.
- Pogge, Thomas W.* (1981): The Kantian Interpretation of Justice as Fairness, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35, 47-65.
- Pommerehne, Werner W./Bruno S. Frey* (1979): [Hg.]: Ökonomische Theorie der Politik, Berlin/Heidelberg/New York.
- Popper, Karl R.* (1985): Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, 3. Ed., London/Henley.
- Predöhl, Andreas* (1961): [Art.] Weltwirtschaftskrise, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 11, 618-624.
- Preiser, Erich* (1953): Erkenntniswert und Grenzen der Grenzproduktivitätstheorie, in: Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik 89, 25-45.
- (1970): Politische Ökonomie im 20. Jahrhundert, München.
- (1990): Nationalökonomie heute. Eine Einführung in die Volkswirtschaftslehre [Beck'sche Reihe 5], 14. Aufl., München.
- Priddat, Birger P.* (1989): Transformation der ökonomischen Vernunft? Über P. Ulrichs Vorschlag zur ‚Moralisierung der Ökonomie‘, in: Seifert/Pfriem 1989, 151-164.
- Pries, Christine* (1989): [Hg.]: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim.
- (1990): Rezension: Manfred Frank, Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistesgespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt [M.] 1988, in: Philosophisches Jahrbuch 97, 213-217.
- (1992): Ästhetik - zwischen Kunst und Philosophie. Einige grundlegende Bemerkungen, in: A. Steffens [Hg.]: Nach der Postmoderne Bensheim, 179-200.
- Prigogine, Ilya/Isabelle Stengers* (1986): Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, 5. Aufl., München/Zürich.
- Projektgruppe Grüner Morgentau* (1986): [Hg.]: Perspektiven ökologischer Wirtschaftspolitik. Ansätze zur Kultivierung von ökonomischem Neuland, Frankfurt [M.]/New York.
- Quesnay, François* (1976): Ökonomische Schriften II/1 [hg. v. M. Kuczynski], Berlin.
- Rähring, Klaus* (1979): Der heilende Blick. Von der Befähigung, die ökologische Partitur des Planeten zu lesen, in: Meyer-Abich 1979, 39-58.
- Rahner, Karl* (1954): Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln/Zürich/Köln, 323-347.
- (1959): [Art.] Existential, übernatürliches, in: Lexikon für Theologie und Kirche 3, 1301.
- (1960): Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln/Zürich/Köln, 209-237.
- (1960a): [Art.] Gnade. IV: Systematisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4, 991-998.
- (1961): Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den Ursprung des Menschen [QD 12/13], Freiburg [Br.]/Basel/Wien, 13-90.
- (1964): [Art.] Schöpfungslehre I, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9, 470-474.
- (1964a): Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln/Zürich/Köln, 183-221.
- (1967): [Art.] Existential. II: Theologische Anwendung, in: Sacramentum Mundi 1, 1295-1300.
- (1975): Meditation über das Wort ‚Gott‘, in: H. J. Schultz [Hg.]: Wer ist das eigentlich - Gott?, 2. Aufl., Frankfurt [M.], 13-21.
- (1982): Im Gespräch 1: 1964-1977 [hg. v. P. Imhof/H. Biallowons], München.
- (1983): Im Gespräch 2: 1978-1982 [hg. v. P. Imhof/H. Biallowons], München.
- (1984): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- (1985): Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz, 3. Aufl., München.
- (1986): Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren [hg. v. P. Imhof/H. Biallowons], Düsseldorf.
- Rahner, Karl/Herbert Vorgrimler* (1982): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg [Br.]/Basel/Wien.
- Raschke, Joachim* (1985): Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt [M.]/New York.

- Ratzinger, Joseph* (1964): Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: K. v. Bismarck/W. Dirks [Hg.]: Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart, 24-30.
- Rauscher, Anton* (1972): Wider den Mißbrauch der Demokratie, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 13, 183-204.
- (1975): Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Köln.
- (1977): [Art.] Soziallehre, kirchliche, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 7, 41-51.
- (1977a): Grenzmoral im Sozialstaat, in: ders. [Hg.]: Krise des Sozialstaats?, Köln, 39-60.
- (1991): Kontinuität und Wandel in der Katholischen Soziallehre, in: Furger/Heimbach-Steins 1991, 37-53.
- Rawls, John* (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt [M.].
- (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989 [hg. v. W. Hirsch], Frankfurt [M.].
- Recktenwald, Horst Claus* (1987): Rehabilitierung des Selbstinteresses. Zur ökonomischen und christlichen Ethik, in: Die Neue Ordnung 41, 292-299.
- Reese-Schäfer, Walter* (1989): Lyotard zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg.
- Reiche, Jochen* (1986): Markt oder Plan? Ein Beitrag zur Klärung einiger Mißverständnisse, die der Entscheidung für eine ökologische Marktwirtschaft im Wege stehen, in: Projektgruppe Grüner Morgentau 1986, 55-87.
- Rendtorff, Trutz* (1988): Ethik in der Postmoderne: Bildet sich eine neue Diskussionslage?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 32, 129-131.
- Reuter, Hans-Richard* (1990): Gerechtigkeit. Bemerkungen zur theologischen Dimension eines sozialethischen Grundbegriffs, in: Evangelische Theologie 50, 172-189.
- Rhonheimer, Martin* (1987): Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck/Wien.
- Ricardo, David* (1972): Grundzüge der politischen Ökonomie und der Besteuerung [hg. v. F. Neumark], Frankfurt [M.].
- Rich, Arthur* (1980): Schafft Umweltschutz Arbeitsplätze? Arbeitsbeschaffung und Arbeitsplatzsicherung in der ökologischen Krise. Menschliche und soziale Aspekte, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 24, 66-70.
- (1984/1990): Wirtschaftsethik I/II, Gütersloh.
- Richter, Horst E.* (1979): Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, 4. Aufl., Reinbek [b.H.].
- Ricken, Friedo* (1983): Allgemeine Ethik [Grundkurs Philosophie 4], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- (1987): Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik, in: Theologie und Philosophie 62, 1-21.
- Riedel, Manfred* (1979): Norm und Werturteil, Stuttgart.
- Rief, Josef* (1969): Zum Demokratieverständnis der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10, 45-75.
- Rittenbruch, Klaus* (1988): Makroökonomie, 6. Aufl., München/Wien.
- Ritter, Joachim* (1971): [Art.] Ästhetik, ästhetisch, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1, 555-580.
- Robinson, Joan* (1973): Quantitätstheorien: Alt und neu, in: Kalmbach 1973, 130-141.
- (1973a): Die zweite Krise der ökonomischen Theorie, in: W. Vogt [Hg.]: Seminar: Politische Ökonomie, Frankfurt [M.], 37-55.
- Rödel, Ulrich/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel* (1989): Die demokratische Frage. Ein Essay, Frankfurt [M.].
- Röpke, Wilhelm* (1954): Die Lehre von der Wirtschaft, 7. Aufl., Erlenbach-Zürich/Stuttgart.
- (1956): Ethik und Wirtschaftsleben, in: W. Röpke/J. Hünermann/E. Müller, Wirtschaftsethik heute, Hamburg.
- (1960): Wirtschaft und Moral, in: A. Rüstow/W. Röpke/G. Briefs/H. H. Walz/U. v. Pufendorf/W. Frickhöffer, Was wichtiger ist als Wirtschaft. Vorträge auf der fünfzehnten Tagung der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft am 29. Juni 1960 in Bad Godesberg, Ludwigsburg, 17-31.
- (1979): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 6. Aufl., Bern/Stuttgart.
- Röttgers, Kurt* (1980): [Art.] Markt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5, 753-758.
- Rohland, Wulf J.* (1983): Gelddefinition und Geldschöpfung [Europäische Hochschulschriften V: 445], Bern/Frankfurt [M.]/New York.

- Rombach, Heinrich (1971): Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg [Br.]/München.
- (1977): Der Einzelne und das Ganze. Sozialphilosophische Überlegungen zur Frage nach einer menschlichen Gesellschaft, in: Salzburger Hochschulwochen [Hg.]: Menschenwürdige Gesellschaft, Graz/Wien/Köln, 23-71.
- (1980): Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, Freiburg [Br.]/München.
- (1987): Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch, Freiburg [Br.]/München.
- Roos, Lothar (1969): Demokratie als Lebensform [Abhandlungen zur Sozialethik 1], München/Paderborn/Wien.
- (1969a): Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit. Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10, 9-43.
- (1981): Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung der Christen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 22, 75-96.
- (1989): Kirche und Demokratie. Über den Weg des deutschen Katholizismus in eine sozial-staatliche und demokratische politische Ordnung, in: Hünermann/Eckholt 1989, 153-177.
- Rotter, Hans/Günter Vört (1990): [Hg.]: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien.
- Rosche, Jan-Dirk (1988): Katholische Soziallehre und Unternehmensordnung [Abhandlungen zur Sozialethik 27], Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977): Vom Gesellschaftsvertrag, oder Grundsätze des Staatsrechts [hg. v. H. Brockard], Stuttgart.
- Rüstow, Alexander (1960): Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit, in: A. Rüstow/W. Röpke/G. Briefs/H. H. Walz/U. v. Pufendorf/W. Frickhöffer, Was wichtiger ist als Wirtschaft. Vorträge auf der fünfzehnten Tagung der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft am 29. Juni 1960 in Bad Godesberg, Ludwigsburg, 7-16.
- Ruh, Hans (1981): Gerechtigkeitstheorien, in: A. Wildermuth/A. Jäger [Hg.]: Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen, 55-69.
- Samuelson, Paul A. (1954): The Pure Theory of Public Expenditure, in: Review of Economics and Statistics 36, 387-389.
- Sander, Hans-Joachim (1991): Natur und Schöpfung - die Realität im Prozeß. A. N. Whiteheads Philosophie als Paradigma einer Fundamentaltheologie kreativer Existenz [Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 7], Frankfurt [M.]/Bern/New York/Paris.
- Sanhüter, Ludwig (1989): Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existenzethik Karl Rahners [Dissertationen Theologische Reihe 40], St. Ottilien.
- Sautter, Hermann (1983): Wie moralisch ist der Markt? Mit Adam Smith gegen angebotsorientiertes Wirtschaften, in: Evangelische Kommentare 16, 602-605.
- Schaal, Peter (1989): Geldtheorie und Geldpolitik, 2. Aufl., München/Wien.
- Schaefer, Gerhard (1983): Qualitatives und quantitatives Wachstum - eine Begriffsklärung, in: Kunz 1983, 73-92.
- Schaper, Eva (1961): Aesthetic Perception, in: I. Leclerc [Ed.]: The Relevance of Whitehead, London.
- Schapp, Wilhelm (1976): Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, Wiesbaden.
- (1976a): Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- Schelsky, Helmut (1973): Mehr Demokratie oder mehr Freiheit? Der Grundsatzkonflikt der ‚Polarisierung‘ in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders.: Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung. Grundsatzkonflikte der Bundesrepublik, München, 47-82.
- Schilling, Otto (1954): Christliche Wirtschaftsethik, 2. Aufl., München.
- Schlechta, Karl (1975): Die Wahrnehmung - ein Stiefkind der Philosophie, in: A. Schwan [Hg.]: Denken im Schatten des Nihilismus [FS Weischedel], Darmstadt, 366-371.
- Schlieper, Ulrich (1980): [Art.] Externe Effekte, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 2, 524-530.
- Schlitt, Michael (1992): Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Schmidtchen, Dieter (1987): ‚Sunk costs‘, Quasi-Renten und Mitbestimmung, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 6, 139-163.
- Schmitt, Carl (1985): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin.
- Schmitz, Hermann (1978): Die Wahrnehmung [System der Philosophie 3: Der Raum, 5], Bonn.
- Schmitz, Philipp (1987): ‚Gerechtigkeit‘. Moralthologische Erwägungen zu einem strapazierten Begriff, in: Theologie und Philosophie 62, 563-579.

- Schmitz, W. (1988): Währungsethik - eine tragende Säule der Wirtschaftsethik, in: Hesse 1988, 373-400.
- Schmölders, Günter (1968): Geldpolitik, 2. Aufl., Tübingen/Zürich.
- Schneider, Friedrich (1982): Moral hazard, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 11, 119f.
- Schneider, Helmut (1981): [Art.] Preise. I: Konkurrenzbildung, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft 6, 173-188.
- Schneider, Stephen H. (1989): Global Warming. Are We Entering the Greenhouse Century?, San Francisco.
- Schöllgen, Werner (1946): Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau, Düsseldorf.
- Schönherr, Hans-Martin (1989): Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen. Entwurf einer negativen Ökologie, Frankfurt [M.].
- (1989a): Die Technik und die Schwäche. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem ‚schwachen‘ Denken [Edition Passagen 23], Wien.
- Schönwitz, Dietrich/Horst Friedrich Wünsche (1989): Was ist ‚sozial‘ an der Sozialen Marktwirtschaft?, in: Fischer 1989, 181-195.
- Schorsch, Christoph (1989): Die Krise der Moderne. Entstehungsbedingungen der New-Age-Bewegung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 40, 3-10.
- Schramm, Michael (1991): Prozeßtheologie und Bioethik. Reproduktionsmedizin und Gentechnik im Lichte der Philosophie A. N. Whiteheads [Studien zur theologischen Ethik 34], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
- (1991a): Die Kunst des Lebens. Glaube und transgressive Vernunft in der Prozeßethik, in: Theologie und Glaube 81, 467-481.
- (1993): ‚Dem Widerstreit gerecht werden‘. Die Herausforderung der theologischen Sozialethik durch die postmoderne Philosophie Jean-François Lyotards, in: Th. Hausmanninger [Hg.]: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn/München/Wien/Zürich, 141-155.
- (1994): Aisthetik des Mystischen. Religionsphilosophische Überlegungen zu Ludwig Wittgenstein, in: Philosophisches Jahrbuch 101, 139-156.
- (1994a): Aisthetische Mystik der Natur. Schöpfungsethische Perspektiven, in: M. Schramm/U. Zelinka (1994): [Hg.]: Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität, Würzburg.
- Schreiner, Manfred (1993): Umweltmanagement in 22 Lektionen. Ein ökonomischer Weg in eine ökologische Wirtschaft, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Schrey, Heinz-Horst/Hans-Ulrich Hoche (1992): [Art.] Regel, goldene, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8, 450-464.
- Schüller, Alfred (1991): Die Soziale Marktwirtschaft in der Bewährung, in: Baadte/Rauscher 1991, 71- 98.
- Schüller, Bruno (1980): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, 2. Aufl., Düsseldorf.
- Schulenburg, J.-Matthias Graf v. d. (1989): Von der Marktwirtschaft zur ‚sozialen‘ Marktwirtschaft - eine Operationalisierung des Begriffs ‚sozial‘ -, in: Fischer 1989, 197-213.
- Schulte, B./P. Trenk-Hinterberger (1986): Sozialhilfe. Eine Einführung, 2. Aufl., Heidelberg.
- Schulze, Hans (1979): Theologische Sozialethik. Grundlegung, Methodik, Programmatik, Gütersloh.
- Schumpeter, Joseph A. (1946): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern.
- Schwan, Alexander (1987): Das Problem des Naturrechts in der pluralistischen Demokratie, in: Philosophisches Jahrbuch 94, 297-315.
- Schwartz, Werner (1984): Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christlicher Ethik, Göttingen.
- Scobel, Gert (1992): Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und bildende Theologie, in: Höhn 1992, 175-229.
- Seel, Martin (1988): Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer‘ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas‘ Kritik der pluralen Vernunft, in: Honneth/Joas 1988, 53-72.
- (1991): Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt [M.].
- (1991a): Ästhetische Argumente in der Ethik der Natur, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 901-913.
- Seifert, Eberhard K./Reinhard Pfriem (1989): [Hg.]: Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung [St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik 3], Bern/Stuttgart.
- Sherburne, Donald W. (1961): A Whiteheadian Aesthetic. Some Implications of Whitehead's Metaphysical Speculation, New Haven.

- Sidgwick, Henry* (1909): Methoden der Ethik, Leipzig.
- Siebert, Horst* (1973): Das produzierte Chaos. Ökonomie und Umwelt, Stuttgart.
- (1976): Analyse der Instrumente der Umweltpolitik, Göttingen.
 - (1978): Voerde und eine neue Umweltpolitik, in: Wirtschaftsdienst 58, 36-40.
 - (1978a): Ökonomische Theorie der Umwelt, Tübingen.
 - (1981): Praktische Schwierigkeiten bei der Steuerung der Umweltnutzung über Preise, in: Wegehenkel 1981, 28-53.
 - (1982): Neue Entwicklungen in der ökonomischen Analyse des Umweltschutzes, in: Möller/Osterkamp/Schneider 1982, 267-283.
 - (1991): [Hg.]: Environmental Scarcity. The International Dimension, Tübingen.
- Simmel, Georg* (1983): Das Geld in der modernen Kultur, in: ders.: Schriften zur Soziologie [Hg. v. H.-J. Dahme/O. Rammstedt], Frankfurt [M.], 78-94.
- (1989): Philosophie des Geldes [Hg. v. D. P. Frisby/K. C. Köhnke], Frankfurt [M.].
- Simonis, Udo Ernst* (1992): Die ökologische Verpflichtung gegenüber der einen Welt, in: Hauff/Schmid 1992, 293-311.
- Singer, Peter* (1984): Praktische Ethik, Stuttgart.
- Sitter, Beat* (1987): Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 31, 271-295.
- Sloterdijk, Peter* (1983): Kritik der zynischen Vernunft I/II, Frankfurt [M.].
- Smith, Adam* (1977): Theorie der ethischen Gefühle [Hg. v. W. Eckstein], 2. Aufl., Hamburg.
- (1978): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen [Hg. v. H. C. Recktenwald], München.
- Sohn-Rethel, Alfred* (1990): Das Geld, die bare Münze des Apriori, Berlin.
- Solow, Robert M.* (1982): Umweltverschmutzung und Umweltschutz aus der Sicht des Ökonomen, in: Möller/Osterkamp/Schneider 1982, 30-42.
- Spaemann, Robert* (1977): Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart.
- (1980): Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Birnbacher 1980, 180-206.
- Specht, Rainer* (1973): Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in: Böckle/Böckenförde 1973, 39-60.
- Stackelberg, Heinrich von* (1934): Marktform und Gleichgewicht, Wien/Berlin.
- Stahl, Michael* (1989): Das Problem der Regionalisierung im Konzept marktwirtschaftlicher Umweltpolitik mit Schadstoffzertifikaten, Köln.
- Steger, Ulrich* (1990): Unternehmensführung und ökologische Herausforderung, in: G. R. Wagner [Hg.]: Unternehmung und ökologische Umwelt, München, 48-57.
- Steinmann, Horst/Albert Löhr* (1989): [Hg.]: Unternehmensethik, Stuttgart.
- (1989a): Einleitung: Grundfragen und Problembestände einer Unternehmensethik, in: Steinmann/Löhr 1989, 3-21.
- Stigler, George J.* (1966): The Theory of Prices, 3. Ed., New York.
- Stolz, Peter* (1986): Arbeit, Umwelt, qualitatives Wachstum - ökonomische und wirtschaftsethische Perspektiven, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 30, 191-210.
- Streit, Manfred E.* (1992): Wissen, Wettbewerb und Wirtschaftsordnung. Zum Gedenken an Friedrich August von Hayek, in: Ordo 43, 1-30.
- Suhr, Dieter* (1983): Geld ohne Mehrwert, Frankfurt [M.].
- Taparelli-D'Azeglio, Luigi* (1840-1843): Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto I-V, Palermo.
- Teufel, Dieter* (1992): Wenn die Zerstörung billiger ist. Warum viele Lösungen bekannt sind und doch so wenig geschieht, in: Publik Forum 16/28.08.92, 5f.
- Teutsch, Gotthard M.* (1985): Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf.
- (1988): Schöpfung ist mehr als Umwelt, in: K. Bayertz [Hg.]: Ökologische Ethik, München/Zürich, 55-65.
- Thie, Marilyn* (1978): Feminist Concerns and Whitehead's Theory of Perception, in: Process Studies 8, 186-191.
- Thieme, H. Jörg* (1991): Soziale Marktwirtschaft. Ordnungskonzeption und wirtschaftspolitische Gestaltung, München.
- (1993): Geldtheorie. Stand, neuere Entwicklungen und geldpolitische Konsequenzen, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 22, 171-180.
- Titmuss, Richard M.* (1970): The gift relationship. From human blood to social policy, London.

- Töpfer, Klaus* (1992): Zukunft ohne Wohlstandslüge. Ein ZEIT-Gespräch mit Umweltminister Klaus Töpfer, in: *Dönhoff/Schmidt* 1992, 88-91.
- Trabant, Jürgen* (1989): Zeichen des Menschen. Elemente der Semiotik, Frankfurt [M.].
- Türk, Hans J.* (1990): Postmoderne [Unterscheidung], Mainz/Stuttgart.
- Tugendhat, Ernst* (1984): Probleme der Ethik, Stuttgart.
- Turgot, Anne Robert Jacques* (1924): Betrachtungen über die Bildung und die Verteilung des Reichtums, 3. Aufl., Jena.
- Ulrich, Peter* (1987): Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, 2. Aufl., Bern/Stuttgart.
- (1987a): Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität. Zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung, in: Biervert/Held 1987, 122-149.
 - (1989): Diskursethik und politische Ökonomie, in: Biervert/Held 1989, 70-99.
 - (1989a): Lassen sich Ökonomie und Ökologie wirtschaftsethisch versöhnen?, in: Seifert/Pfriem 1989, 129-149.
 - (1989b): Rückfragen zur Geschichte von der ‚ethischen Katze und dem heißen ökonomischen Brei‘. Eine Replik an Birger P. Priddat, in: Seifert/Pfriem 1989, 165-172.
 - (1989c): Unternehmensethik - Führungsinstrument oder Grundlagenreflexion?, in: Steinmann/Löhr 1989, 189-210.
 - (1990): [Hg.]: Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Lernschritte zu einer reflexiven Ökonomie [St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik 4], Bern/Stuttgart.
- Ulrich, Peter/Ulrich Thielemann* (1993): Wie denken Manager über Markt und Moral? Empirische Untersuchungen unternehmensethischer Denkmuster im Vergleich, in: Wieland 1993, 54-91.
- Vereno, Matthias* (1957): [Art.] Alchemie, in: Lexikon für Theologie und Kirche 1, 294-297.
- Virilio, Paul* (1993): Augen zu - Aufgepaßt! - Für eine Ethik der Wahrnehmung, in: R. Stäblein [Hg.]: Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff, Bühl-Moos, 17-29.
- Vitali, Theodore R.* (1977): The Peircean Influence on Hartshorne's Subjectivism, in: Process Studies 7, 238-249.
- Vorholz, Fritz* (1993): Den Bach hinunter. Für die Umwelt findet Bonn nur noch leere Worte, in: Die ZEIT 23 [04.06.93] 20.
- Wagner, Falk* (1985): Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart.
- Walletschek, Hartwig/Jochen Graw* (1988): [Hg.]: Öko-Lexikon. Stichworte und Zusammenhänge, München.
- Wallraff, Hermann J.* (1958): Demokratie als theologisches Problem, in: G. E. Kafka, Die Katholiken vor der Politik, Freiburg, 35-47.
- Watrin, Christian* (1976): Eine liberale Interpretation der Idee der sozialen Gerechtigkeit. Bemerkungen zum Buch von John Rawls ‚Eine Theorie der Gerechtigkeit‘, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 21, 45-61.
- (1979): Grenzen der Freiheit in einer freiheitlichen Ordnung, in: Ordo 30, 159-175.
 - (1986): Dualwirtschaft? Anmerkungen zur Ordnungspolitik der Alternativ-Bewegung, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 31, 9-25.
- Weber, Marion* (1993): Robinson Crusoe, der Hobbes'sche Dschungel und die Donnerstagsmaschine oder: Automatische Wirtschaftspolitik?, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 22, 311f.
- Weber, Max* (1958): Politik als Beruf, in: ders.: Gesammelte politische Schriften, 2. Aufl., Tübingen, 493-547.
- (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl., Tübingen.
 - (1981): Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte [Hg. v. J. Winckelmann], 3. Aufl., Tübingen.
 - (1986): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 8. Aufl., Tübingen.
- Weber, Wilhelm* (1978): Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967-1976, München/Paderborn/Wien.
- Wee, Herman van der* (1984): Der gebremste Wohlstand. Wiederaufbau, Wachstum, Strukturwandel 1945-1980 [Geschichte der Weltwirtschaft im 20. Jahrhundert 6], München.
- Weede, Erich* (1990): Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. Zur Soziologie der kapitalistischen Marktwirtschaft und der Demokratie, Tübingen.

- Wegehenkel, Lothar* (1981): [Hg.]: Marktwirtschaft und Umwelt, Tübingen.
- Weiler, Rudolf* (1991): Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss, Graz/Wien/Köln.
- Weimann, Joachim* (1990): Umweltökonomik. eine theorieorientierte Einführung, Berlin/Heidelberg/New York/London/Paris/Tokyo/Hong Kong/Barcelona.
- Weimann, Robert/Hans Ulrich Gumbrecht* (1991): [Hg.]: Postmoderne - globale Differenz, Frankfurt [M.].
- Weischedel, Wilhelm* (1985): Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I/II, 2. Aufl., München.
- Weizsäcker, Carl Christian von* (1984): Was leistet die Property Rights Theorie für aktuelle wirtschaftspolitische Fragen, in: M. Neumann [Hg.]: Ansprüche, Eigentums- und Verfügungsrechte [Schriften des Vereins für Socialpolitik N.F. 140], Berlin, 123-152.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von* (1992): Zeit und Wissen, München/Wien.
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von* (1991): 'Die Preise müssen die ökologische Wahrheit sagen'. Ein Gespräch über Umweltpolitik mit Ernst Ulrich von Weizsäcker, in: Herder Korrespondenz 45, 558-564.
- (1992a): Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, 3. Aufl., Darmstadt.
- Welker, Michael* (1988): Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
- Wellmer, Albrecht* (1985): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt [M.].
- (1986): Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt [M.].
- Welsch, Wolfgang* (1987): Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart.
- (1987): Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die 'Postmoderne'. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte, in: Philosophisches Jahrbuch 94, 111-141.
- (1987a): Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne, in: Philosophische Rundschau 34, 161-186.
- (1988): Postmoderne - Pluralität als ethischer und politischer Wert [Kleine Reihe, Walter-Raymond-Stiftung 45], Köln.
- (1988a): [Hg.]: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion: Weinheim.
- (1988b): Die Postmoderne in Kunst und Philosophie und ihr Verhältnis zum technologischen Zeitalter, in: W. Zimmerli [Hg.]: Technologisches Zeitalter oder Postmoderne, München, 36-72.
- (1989): Weisheit in einer Welt der Pluralität, in: W. Oelmüller [Hg.]: Philosophie und Weisheit [Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie 12], Paderborn/München/Wien/Zürich, 214-249.
- (1990): Ästhetisches Denken, Stuttgart.
- (1991): Unsere postmoderne Moderne, 3. Aufl. Weinheim.
- (1991a): Ästhetik und Anästhetik, in: Welsch/Pries 1991, 67-87.
- (1991b): Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 347-363.
- Welsch, Wolfgang/Christine Pries* (1991): [Hg.]: Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard, Weinheim.
- (1991a): Einleitung, in: Welsch/Pries 1991, 1-23.
- Welty, Eberhard* (1951): Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort I, Freiburg [Br.].
- Werhahn, Peter H.* (1989): Paradigmenwechsel. Ein neues Verhältnis zwischen Ökonomie und Ethik?, in: Die Neue Ordnung 43, 70-92.
- Wessell, Leonard P.* (1990): Zur Funktion des Ästhetischen in der Kosmologie Alfred North Whiteheads [Europäische Hochschulschriften 20/309], Frankfurt [M.]/Bern/New York/Paris.
- Whitehead, Alfred N.* (1949): Philosophie und Mathematik. Vorträge und Essays, Wien.
- (1958): Symbolism. Its Meaning and Effect, Cambridge.
- (1968): Modes of Thought, New York.

- (1971): Abenteuer der Ideen [Theorie], Frankfurt [M.].
- (1974): Die Funktion der Vernunft, Stuttgart.
- (1982): Concept of Nature, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney.
- (1984): Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, 2. Aufl., Frankfurt [M.].
- (1984a): Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt [M.].
- (1985): Wie entsteht Religion?, Frankfurt [M.].
- Wicke, Lutz*, unter Mitarbeit v. L. Blenk (1993): Umweltökonomie. Eine praxisorientierte Einführung [Vahnen Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften], 4. Aufl., München.
- Wicke, Lutz/J. Huche* (1989): Der ökologische Marshallplan, Berlin/Frankfurt [M.].
- Wicke, Lutz/Burkhard Huckestein* (1991): Umwelt Europa - der Ausbau zur ökologischen Marktwirtschaft, Gütersloh.
- Wicksell, Knut* (1896): Finanztheoretische Untersuchungen, Jena.
- Wieland, Josef* (1991): Die immanente Ethik des natürlichen Preises bei Adam Smith - über die Beziehungen des Marktsystems zu seinem 'Rand', in: Meyer-Faje/Ulrich 1991, 223-248.
- (1991a): 'Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern'. Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35, 268-284.
- (1993): [Hg.]: Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt [M.].
- (1993a): Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit, in: Wieland 1993, 7-31.
- Wiemeyer, Joachim* (1985): Sozialethische Überlegungen zur Umweltproblematik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 26, 195-220.
- (1988): Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29, 213-226.
- (1991): Entwicklung und Stand der katholischen Soziallehre, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 10, 225-246.
- Wilhelm, Sighard* (1990): Ökosteuern. Marktwirtschaft und Umweltschutz [Beck'sche Reihe 423], München.
- Willgerodt, Hans* (1989): Wertvorstellungen und theoretische Grundlagen des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft, in: Fischer 1989, 31-60.
- Williamson, Oliver E.* (1979): Transaction-Cost Economics. The Governance of Contractual Relations, in: Journal of Law and Economics 22, 233-261.
- (1990): Die ökonomischen Institutionen des Kapitalismus. Unternehmen, Märkte, Kooperationen, Tübingen.
- Wiseman, Jack/Stephen C. Littlechild* (1990): Crusoe's Kingdom. Cost, Choice and Political Economy, in: S. F. Frowen [Ed.]: Unknowledge and Choice in Economics, Houndmills/Basingstoke, 96-128.
- Witschen, Dieter* (1992): Gerechtigkeit und teleologische Ethik [Studien zur theologischen Ethik 39], Freiburg [Schw.]/Freiburg [Br.]/Wien.
- Wittgenstein, Ludwig* (1989): Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, in: Werkausgabe 1, 6. Aufl., Frankfurt [M.], 7-85.
- (1989a): Tagebücher 1914-1916, in: Werkausgabe 1, 6. Aufl., Frankfurt [M.], 87-187.
- (1989b): Philosophische Untersuchungen, in: Werkausgabe 1, 6. Aufl., Frankfurt [M.], 225-580.
- (1989c): Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften [hg. v. J. Schulte], Frankfurt [M.].
- Wörz, Michael* (1990): Einführung in die Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik, in: Wörz/Dingwerth/Öhlschläger 1990, 17-42.
- Wörz, Michael/Paul Dingwerth/Rainer Öhlschläger* (1990): [Hg.]: Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik, Stuttgart.
- Wolf, E./R. Brandt/R. Specht/A. Hügli/R. Ruzicka/K. Kühl* (1984): [Art.] Naturrecht, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, 560-623.
- Wünsche, Horst Friedrich* (1988): Soziale Marktwirtschaft: Antwort auf das Problem der Grenzmoral, in: G. Merk/H. Schambeck/W. Schmitz [Hg.]: Die soziale Funktion des Marktes. Beiträge zum ordnungspolitischen Lernprozeß [FS Klose], Berlin, 75-87.
- Zimmermann, Klaus* (1983): Ansatzpunkte einer verteilungsorientierten Umweltpolitik, in: Kyklos 36, 420-449.
- Zohlnhöfer, Werner* (1984): Umweltschutz in der Demokratie, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 3, 101-121.

Personen

- Adorno, Theodor W. 60, 63f, 77f, 82, 86, 124
 Alchian, Armen A. 217
 Alexy, Robert 163
 Althof, W. 260
 Amery, Carl 91
 Andersson, Gunnar 38
 Andreas, Kurt 97
 Anzenbacher, Arno 45f, 49, 77, 82
 Apel, Karl-Otto 23, 44f, 48, 57, 265
 Arendt, Hannah 202
 Arens, Edmund 13
 Aristoteles 35, 39, 69-72, 97, 154, 168, 255
 Arrow, Kenneth J. 179, 181, 190, 236
 Assmann, Hugo 117
 Auer, Alfons 13, 88, 91f, 164
 Augustinus 67
 Avenarius, Hermann 244
 Axelrod, Robert 229, 262
- Baadte, Günter 198
 Ballestrem, Karl G. 185, 189
 Barck, Karlheinz 17
 Barry, Brian 79, 179
 Bartling, Hartwig 212
 Baßeler, Ulrich 96, 109f, 134, 144, 146, 218
 Baumgarten, Alexander G. 40f
 Baumgartner, Alois 207
 Baumol, William J. 212, 231f, 244, 250
 Beck, Ulrich 38, 148, 216, 260
 Becker, Gary S. 10, 166
 Beck-Gernsheim, Elisabeth 216, 260
 Behrens, Bolke 138, 227
 Benjamin, Walter 50, 124
 Berger, Johannes 77
 Biervert, Bernd 14
 Binswanger, Hans Christoph 97, 108, 113f, 116, 131-133, 143-147, 206, 224, 239, 241, 246f
 Birnbacher, Dieter 48f, 91, 190
 Blome-Drees, Franz 10, 14, 77-79, 156, 160f, 182, 210, 212, 215, 217, 220, 222, 226, 253-255, 257f, 260, 263f
 Bloomfield, Arthur I. 98
 Blum, Reinhard 217
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang 67, 167, 202
 Böckle, Franz 67f, 74
 Böhme, Gernot 17, 60-62
 Boelcke, Willi Alfred 219
 Boff, Leonardo 56-58
 Bofinger, Peter 98, 100
 Bonus, Holger 98, 118-122, 130, 132, 136, 143, 143, 207, 211, 217, 223-227, 239, 241, 246f
- Born, Karl Erich 95
 Brandt, R. 67
 Brennan, Geoffrey 160, 189, 217, 241
 Briefs, Götz 262
 Brunner, Karl 95, 115
 Brunowsky, Ralf-Dieter 132
 Buchanan, James M. 13, 130, 136, 160, 172-176, 178f, 183, 186-189, 195f, 198f, 212, 214, 216f, 225-228, 241, 258, 261
 Bucher, Rainer M. 59, 82
 Büchele, Herwig 218
 Büscher, Martin 47
 Bundschuh-Schramm, Christiane 73, 81
 Bush, Winston C. 173
- Cable, John R. 184
 Canibol, Hans-Peter 138
 Carnap, Rudolf 101
 Christie, Agatha 28f
 Clapham, Ronald 256
 Coase, Ronald H. 225, 229-240
 Cobb, John B. 41, 58
 Conan Doyle, Arthur 17
 Creel, Richard E. 21
 Crocker Thomas D. 246
 Crutzen, Paul 141
- Dahm, Karl-Wilhelm 259
 Dahrendorf, Rolf 202
 Dales, John H. 246
 Dean, William 41
 Delekat, Friedrich 128
 Delling, G. 15
 Dembowski, Hermann 55
 Demmer, Klaus 15, 67, 72, 74, 203
 Descartes, René 20, 39
 Diefenbacher, Hans 133, 141, 143
 Dingwerth, Paul 14
 Dölken, Clemens 80, 180, 218
 Dreier, Wilhelm 11, 250
 Drewermann, Eugen 91, 139
 Dubiel, Helmut 203-205, 221f
 Dürr, Ernst 98
 Durkheim, Emile 47, 252
 Duwendag, Dieter 96, 98, 110
- Eco, Umberto 17, 25-28, 38, 40, 70, 82, 100-105, 107, 151f
 Edenhofer, Ottmar 134
 Ehrlicher, Werner 95
 Emminghaus, Johannes H. 55
- Emunds, Bernhard 265
 Enderle, Georges 14
 Endres, Alfred 132, 224, 229, 231, 241-243, 246-248, 250
 Engels, Wolfram 136, 146
 Erikson, Erik H. 260
 Ermecke, Gustav 68, 71, 154, 186
 Eschenburg, Rolf 172, 194, 197
 Etzioni, Amitai 227
 Eucken, Walter 117f
 Evers, Ingo 109f, 133, 137, 145, 212
- Fariás, Victor 203
 Fetscher, Iring 137
 Fetz, Reto L. 58
 Feyerabend, Paul 83
 Fisher, Irving 114
 FitzRoy, Felix 184
 Ford, Lewis S. 58
 Fraenkel, Ernst 168
 Fraling, Bernhard 44, 55, 58, 67, 74f, 261
 Frank, Manfred 84, 89
 Frankena, William K. 49, 185
 Frankenberg, Günter 203-205, 221f
 Frege, Gottlob 60, 73, 101
 Frey, Bruno S. 132, 143, 224, 245f
 Frey, Christopher 53
 Frey, René L. 246
 Friedman, Milton 97, 115, 156, 161, 213, 216, 222, 253, 257
 Friedman, Rose 222
 Friedrich, Carl Joachim 193, 200, 202
 Fries, Heinrich 39
 Fritsch, Michael 172
 Füssel, Kuno 83
 Furger, Franz 11, 13f, 49, 76, 81, 201, 220
- Gäfigen, Gérard 169
 Gaettens, Richard 99, 119
 Galbraith, John K. 213
 Galilei, Galileo 20
 Ganoczy, Alexandre 13
 Gans, Oskar 109f, 133, 137, 145, 212
 Gauthier, David 178f, 255
 Gebauer, Wolfgang 95
 Geigant, Friedrich 112
 Geiger, Theodor 167
 Geissberger, Werner 144
 Gente, Peter 17
 Gerum, Elmar 253
 Gier, Nicholas F. 18
 Giers, Joachim 79, 168f
 Giersch, Herbert 255
 Ginsburg, Theo 144
 Gore, Al 131, 240
 Graßl, Hartmut 141
 Graw, Jochen 141
 Greshake, Gisbert 56
 Griebhammer, Rainer 141
- Griffin, David R. 58
 Günther, Klaus 206
 Gundlach, Gustav 69
 Gutiérrez, Gustavo 40, 44
 Gutmann, Gernot 209
 Gutowski, Armin 219
- Habermas, Jürgen 13, 44-46, 48, 65, 77f, 81-87, 92, 150-152, 163, 170f, 193, 204, 259f, 264
 Haeckel, Ernst 10
 Hättich, Manfred 168
 Hampe, Michael 18, 20
 Hards, Heinz-Dieter 98, 109
 Hardin, Garrett 264
 Hare, Richard M. 46, 179, 189
 Hartmann, Klaus 167
 Hartshorne, Charles 21, 23
 Hauff, Michael von 132, 224
 Hauff, Volker 141
 Hayek, Friedrich August von 13, 77, 79f, 96f, 115, 117, 119, 130, 145, 158, 167, 169, 180, 186, 210, 213f, 219f, 222f, 228, 254, 257, 259
 Heidegger, Martin 32f, 52, 73, 153, 166
 Heimbach-Steins, Marianne 67
 Heinemann, Klaus 125
 Heinrich, Jürgen 96, 109f, 134, 144, 146, 218
 Held, Martin 14
 Heller, Peter W. 133f
 Hengsbach, Friedhelm 13f, 137, 156, 183, 185, 198, 241, 245, 249, 265
 Hennis, Wilhelm 167
 Henrichsmeyer, Wilhelm 109f, 133, 137, 145, 212
 Herms, Eilert 13, 153
 Herr, Hansjörg 146
 Herrmann, Ferdinand 55
 Hesse, Helmut 14
 Heuß, Ernst 255
 Hilpert, Konrad 72, 91
 Hinkelammert, Franz 117, 139, 215, 222
 Hinsch, Wilfried 180, 204
 Hirschman, Albert O. 260
 Hobbensiefken, Günter 132, 137, 249f
 Hobbes, Thomas 68, 161, 173, 187f, 199
 Hoche, Hans-Ulrich 44
 Höffe, Otfried 48f, 67, 71, 82, 185, 225, 262
 Höffner, Josef 68f, 72, 79, 201, 218
 Höhn, Hans-Joachim 11, 13, 72, 141
 Hörisch, Jochen 124
 Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 209
 Hollerbach, Alexander 67
 Holmes, Sherlock 17, 26
 Homeyer, Josef 136
 Homann, Karl 10, 12, 14, 77-80, 147, 150, 155f, 160-167, 169f, 172, 174-176, 178f, 182-184, 193-200, 210, 212, 215-217, 220-222, 226, 229, 252-265

- Honecker, Martin 14, 128
 Hoppmann, Erich 79, 220f, 260
 Horkheimer, Max 77f, 82
 Huche, J. 240
 Huckestein, Burkhard 132
 Hügli, A. 67
 Hünermann, Peter 71
 Hume, David 18f, 28, 39, 114, 177, 195, 228
 Husserl, Edmund 31, 33
 Huyssen, Andreas 82
- Irrgang, Bernhard 88, 91f
 Issing, Otmar 95f, 99, 109f
- Jarchow, Hans-Joachim 95
 Johannes Paul II. 200
 Johnson, A. H. 21
 Jonas, Hans 55, 167, 207, 252
- Kaiser, Helmut 155
 Kaldor, Nicholas 95
 Kamper, Dietmar 82
 Kant, Immanuel 18-20, 28, 41, 44, 47f, 60, 65, 78, 149, 152-154, 165, 170, 184
 Kath, Dietmar 220
 Kaufmann, Franz Xaver 260
 Keller, James A. 21
 Kemper, Manfred 132, 224, 226, 231, 239, 241, 245-249
 Kemper, Peter 82
 Kerber, Walter 14, 167, 206, 260
 Kerschagl, Richard 109
 Kessler, Hans 56
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 169
 Ketterer, Karl-Heinz 98, 110, 115
 Keynes, John M. 114f, 120, 132f, 147, 199
 Kielmannsegg, Peter Graf 207
 Kimball, Robert H. 18
 Kirchgässner, Gebhard 160f, 177, 184, 191, 223, 225, 227, 234, 240, 258, 261
 Kirchgeorg, Manfred 138
 Kirchhof, Paul 244
 Kirsch, Guy 195
 Kissling, Christian 68, 252
 Klee, Paul 51
 Klinger, Elmar 33, 55, 58, 73, 153
 Klingholz, Reiner 141
 Klotten, Norbert 95, 98, 100, 110, 115
 Klüber, Franz 68f, 72, 79, 218, 220
 Knight, Frank H. 232
 Koch, Walter 96, 109f, 134, 144, 146, 218
 Kohlberg, Lawrence 260
 Koll, Willi 142, 223, 241
 Korff, Wilhelm 13, 15, 73f, 129, 132, 214
 Koslowski, Peter 14, 81, 193
 Kraus, Karl 149
 Krelle, Wilhelm 255, 258, 261
 Kriele, Martin 169
 Krings, Hermann 264
- Kruip, Gerhard 117
 Kühn, K. 67
 Kuhlmann, Wolfgang 45
 Kuhn, Thomas S. 38, 66
 Kullmer, Lore 225
 Kultgen, John H. 18
 Kunz, Günter 132
- Ladenthin, Volker 35
 Lakatos, Imre 66
 Lay, Rupert 218f
 Lenk, Hans 14, 149, 164
 Lesch, Walter 44, 70, 72
 Lindsey, James E. 18
 Littlechild, Stephen C. 180
 Locke, John 20, 76, 113, 133
 Löhr, Albert 14, 148, 155
 Lovejoy, Thomas 141
 Luce, R. Duncan 210
 Luhmann, Niklas 10-13, 15, 77, 94f, 113f, 116-118, 123, 125-128, 130, 134, 139-141, 157, 209, 250, 253, 259
 Lyotard, Jean-François 13, 36, 40, 57, 60, 77, 81-84, 88-90, 158, 260
- MacIntyre, Alasdair 205
 Maier, Gerhard 144, 240
 Maier, Hans 168
 Maier-Rigaud, Gerhard 139
 Maihofer, Werner 169
 Mainert, Alf 110
 Maring, Matthias 14, 149, 164
 Markl, Hubert 65f
 Marquard, Odo 36-38, 82
 Marsch, Wolf-Dieter 168
 Maucher, Helmut 148
 Mausbach, Joseph 68, 71, 154, 169, 186
 Mayr, Franz 55
 Meadows, Dennis L. 145
 Meadows, Donella 145
 Meckling, William H. 160
 Meffert, Heribert 138
 Menzer, Ursula 123
 Meran, Josef 155
 Merleau-Ponty, Maurice 31-33
 Merk, Peter 250
 Merklein, Renate 219
 Meyer-Abich, Klaus Michael 86, 91, 140
 Millig, Peter 145
 Mill, John Stuart 114, 180
 Minsch, Jürg 206, 239
 Mises, Ludwig von 257
 Mishan, Edward J. 246
 Möhring-Hesse, Matthias 265
 Molina, Fernando R. 18
 Molitor, Bruno 14, 252
 Moltmann, Jürgen 13, 123
 Monzel, Nikolaus 168
 Morgenstern, Oskar 210

- Morris, Charles 103
 Müller, Max 72
 Müller, Michael 141
 Müller-Armack, Alfred 217-220, 243
 Münch, Richard 77, 94, 225
 Münk, Hans J. 13
 Musgrave, Richard A. 225
 Musgrave, Peggy B. 225
- Narveson, J. 49
 Nell-Breuning, Oswald von 68, 71, 182f, 200f, 220, 253, 256, 258
 Neuhold, Leopold 70
 Neumann, John von 210
 Nietzsche, Friedrich 38, 205
 Nisbet, Robert 179, 183
 Nozick, Robert 80, 175, 179, 196
 Nunner-Winkler, Gertrud 264
 Nutzinger, Hans G. 132, 147, 244f
- Oates, Wallace E. 231f, 244, 250
 Oberender, Peter 217
 Öhlschläger, Rainer 14
 O'Flynn Brennan, Sheilah 18
 Olson, Mancur 90, 183, 206, 212, 225, 228, 261
 Oser, Fritz 260
 Ott, Alfred Eugen 209
- Pareto, Vilfredo 183
 Paris, Heidi 17
 Patzig, Günther 49
 Peck, Christoph 227
 Peirce, Charles S. 21, 23-30, 32f, 41, 54-57, 75, 100-104, 106f
 Pesch, Heinrich 79, 134f
 Peters, Eugene H. 21
 Peters, Rob 141
 Petty, William 133
 Pfriem, Reinhard 132
 Piaget, Jean 260
 Picot, Arnold 232, 239
 Pies, Ingo 79f, 210
 Pigou, Arthur C. 229-231, 239, 241
 Pius XI. 259
 Platon 31f
 Pogge, Thomas W. 184
 Predöhl, Andreas 99
 Preiser, Erich 49, 146, 216
 Priddat, Birger P. 156
 Pries, Christine 17, 89
- Quesnay, François 133
- Rahmeyer, Fritz 98, 109
 Rahner, Karl 44, 51-54, 57, 73, 194
 Raiffa, Howard 210
 Raschke, Joachim 264
 Ratsch, Ulrich 133, 141, 143
- Ratzinger, Joseph 70
 Rauscher, Anton 69, 168f, 198, 201, 262
 Rawls, John 13, 44, 48-50, 72, 79, 81, 84, 86-88, 163, 165, 172, 174, 176-192, 196, 199, 203-205, 208, 225f, 228, 256f, 261, 263
 Recktenwald, Horst Claus 261
 Reese-Schäfer, Walter 83f
 Reiche, Jochen 146f, 226, 255
 Reichert, Peter 227
 Reijen, Willem van 82
 Rhonheimer, Martin 68, 70f, 74f
 Ricardo, David 9, 133, 135
 Rich, Arthur 13f, 143, 164
 Richter, Stefan 17
 Ricken, Friedo 65, 91
 Riedel, Manfred 12
 Rief, Josef 168
 Rittenbruch, Klaus 110, 121, 133
 Ritter, Joachim 41
 Robinson, Joan 115, 259
 Rödel, Ulrich 203-205, 221f
 Röpke, Wilhelm 186, 216, 219, 260
 Röttgers, Kurt 209
 Rombach, Heinrich 31, 33-35, 45, 71, 73
 Roos, Lothar 167-170, 200, 202
 Rosche, Jan-Dirk 206
 Rousseau, Jean-Jacques 168f
 Rüstow, Alexander 220
 Ruh, Hans 182
 Ruzicka, R. 67
- Sablotny, Herbert 136
 Samuelson, Paul A. 225
 Sander, Hans-Joachim 13, 53, 58f, 73, 122
 Sanhüter, Ludwig 54
 Schaal, Peter 95
 Schaefer, Gerhard 143
 Schaper, Eva 42
 Schapp, Wilhelm 31f
 Schauerte, Heinrich 55
 Schelsky, Helmut 169
 Scherpe, Klaus 82
 Schlieper, Ulrich 226
 Schlitt, Michael 91
 Schmid, Alfons 98, 109
 Schmid, Uwe 132, 224
 Schmidtchen, Dieter 206
 Schmitt, Carl 203
 Schmitz, Hermann 32
 Schmölders, Günter 95
 Schneider, Helmut 134
 Schneider, Stephen H. 141
 Schöllgen, Werner 262
 Schönwitz, Dietrich 219
 Schramm, Michael 12f, 21, 32, 36, 52, 58f, 70f, 73, 75, 84, 92, 152f, 165, 200, 262
 Schreiner, Manfred 132, 141, 242, 245
 Schrey, Heinz-Horst 44
 Schüller, Bruno 152

- Schulenburg, J.-Matthias Graf v. d. 219
 Schumpeter, Joseph A. 98, 169, 209f, 216, 222, 254, 257
 Schweitzer, Albert 92
 Scobel, Gert 82
 Sebeok, Thomas A. 17, 26
 Seel, Martin 44, 60, 62-65
 Seifert, Eberhard K. 132
 Sherburne, Donald W. 41
 Siebert, Horst 224, 240, 242f, 246-248
 Simmel, Georg 123
 Singer, Peter 49
 Sitter, Beat 81, 88
 Sloterdijk, Peter 84
 Smith, Adam 38, 78, 80, 92, 107, 112, 116, 130, 133, 135, 159, 184, 207, 209, 213, 215, 219, 250, 254f, 257
 Sohn-Rethel, Alfred 123-125
 Solow, Robert M. 230
 Spaemann, Robert 169
 Specht, Rainer 67, 70
 Stackelberg, Heinrich von 209
 Stein, Johann Heinrich von 95
 Steinmann, Horst 14
 Stigler, George J. 232
 Stolz, Peter 143
 Suchanek, Andreas 155, 160, 164f
 Suhr, Dieter 146
- Taparelli-D'Azeglio, Luigi 79
 Teufel, Dieter 223, 245
 Teutsch, Gotthard M. 87f, 91
 Thie, Marylin 18
 Thielemann, Ulrich 259f
 Thieme, H. Jörg 95, 217
 Thomas von Aquin 44, 67, 71, 74, 76, 154, 168, 225
 Timmermann, Manfred 132, 143, 145, 224, 241
 Töpfer, Klaus 208
 Trevithick, James 95
 Türk, Hans J. 82
 Tugendhat, Ernst 163, 252
 Tullock, Gordon 195
 Turgot, Anne Robert Jacques 133
 Turiel, Elliot 260
- Ulpien 76
 Ulrich, Peter 14, 155f, 183, 185, 244, 259f, 260
- Vereno, Matthias 108
- Virilio, Paul 45
 Vitali, Theodore R. 21
 Vorholz, Fritz 245
- Wagner, Falk 128f
 Walletschek, Hartwig 141
 Wallraff, Hermann. J. 168
 Watrin, Christian 179, 183, 186
 Weber, Marion 180, 263
 Weber, Max 84f, 215, 258
 Weber, Wilhelm 193
 Weede, Erich 183
 Wegehenkel, Lothar 132, 224
 Weiler, Rudolf 72
 Weimann, Joachim 132, 224, 231f, 234, 236, 238f, 246, 248f
 Weizsäcker, Carl Christian von 206, 222
 Weizsäcker, Carl Friedrich von 153
 Weizsäcker, Ernst Ulrich von 118, 132, 137f, 208, 228, 239, 245f
 Welker, Michael 58
 Wellmer, Albrecht 150f
 Welsch, Wolfgang 17, 31, 34-39, 60, 82-84, 89, 151, 159, 202, 204
 Welty, Eberhard 11, 79
 Wessell, Leonard P. 41
 Whitehead, Alfred N. 11f, 18-24, 27f, 41-44, 47, 51, 56, 58f, 73, 77, 90f, 122, 126, 140, 152f, 192, 208
 Wicke, Lutz 132, 137f, 143f, 146f, 206, 223f, 226f, 238-248, 250
 Wicksell, Knut 172
 Wieland, Josef 14, 117, 213, 255
 Wiemeyer, Joachim 13
 Wilhelm, Sighard 132, 244f, 250
 Willgerodt, Hans 217
 Williamson, Oliver E. 236
 Wiseman, Jack 180
 Witschen, Dieter 48
 Wittgenstein, Ludwig 9, 38, 40, 45f, 84, 192
 Würz, Michael 14, 164
 Wolf, E. 67
 Woll, Arthur 95
 Wünsche, Horst Friedrich 219, 262
- Zahn, Erich 145
 Zahrt, Angelika 132, 245
 Zickler, Dieter 136
 Zimmermann, Klaus 250
 Zulehner, Paul Michael 260