

Mönchengladbacher Gespräche

Veröffentlichungen der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle
Mönchengladbach

Anton Rauscher (Hrsg.)

Alternative Ökonomie?

Verlag J. P. Bachem in Köln

(1982)

Universitäts-
Bibliothek
München

7 087 267 v X 1

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Alternative Ökonomie? / Anton Rauscher (Hrsg.). –
1.–2. Tsd. – Köln: Bachem, 1982.

(Mönchengladbacher Gespräche; 4)

(Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach)

ISBN 3-7616-0671-0

NE: Rauscher, Anton [Hrsg.]; Mönchengladbacher
Gespräche: Mönchengladbacher Gespräche

1982

© J. P. Bachem Verlag, Köln

Satz und Druck: J. P. Bachem, Köln

Printed in Germany

ISBN 3-7616-0671-0

1982/1985

Inhalt

Vorwort	7
<i>Ortwin Renn</i>	
Die alternative Bewegung: Ursprünge, Quellen und Ziele	11
<i>Rudolf Hickel</i>	
Plädoyer für eine alternative Wirtschaftsord- nung – Ausgangspunkte, Grundlagen, Per- spektiven	60
<i>Christian Watrin</i>	
Ökonomie der »Alternativen« – eine Alter- native?	123
<i>Rudolf Henning</i>	
Die Sozialethik vor den Herausforderungen heute: Was kann sie, was kann sie nicht leisten?	146
<i>Anton Jaumann *</i>	
Alternative Ökonomie – Anmerkungen ei- nes Wirtschaftspolitikers	162
<i>Wilhelm Korff</i>	
Wachstum oder Konsumaskese? – Aus der Sicht der Sozialanthropologie	170
<i>Burkhard Strümpel</i>	
Wachstum oder Konsumaskese? – Alternati- ve Ökonomie aus der Sicht der Wirtschafts- psychologie	194

Josef Oelinger

Aus der Diskussion

1. Zum »Gespräch zwischen Politik und
Wissenschaft« _____ 21.
2. Diskussion nach den Referaten _____ 22

Wilhelm Korff

Wachstum oder Konsumaskese? – Aus der Sicht der Sozialanthropologie

»Heute verlangt jeder Mensch täglich nicht nur sein Brot, das in seiner Einfachheit die Nahrung des Steinzeitmenschen symbolisiert, sondern auch seine Ration Eisen, Kupfer und Baumwolle, seine Ration Elektrizität, Erdöl und Radium, seine Ration Entdeckungen, Film und internationale Nachrichten. Ein einfaches Feld – und sei es noch so groß – genügt nicht mehr; der ganzen Erde bedarf es, um unsern zu ernähren«¹. Solcher Anspruch, wie ihn Teilhard de Chardin hier als selbstverständlichen Maßstab für eine volle Existenzentfaltung des heutigen Menschen geltend macht, wirft zunehmend Fragen auf. Fragen nach seiner Legitimation, Fragen nach der Möglichkeit seiner Einlösung, Fragen nach den zu respektierenden Bedingungen. Fast alles, was gegenwärtig als noch zu bewältigendes Problem erfahren wird, nimmt von diesem Anspruch seinen Ausgang. Je mehr wir uns mit der Vorstellung identifizieren, daß es erstrebenswert und gut sei, eine Welt zu wollen, die sich uns in all ihren Möglichkeiten erschließt, um so nachdrücklicher sehen wir uns in neue, vorher ungeahnte Verantwortungen genommen. Neuzeitlicher Fortschrittsglaube wird damit einem entscheidenden Reifungsprozeß unterworfen.

1. Fortschritt und Wachstum im Anspruch neuer Endlichkeitserfahrungen

Als handlungsleitender Begriff ist Fortschritt eine spezifisch neuzeitliche Kategorie. Der Mensch weiß

sich keineswegs immer schon als jenes selbstmächtige, weltausgreifende, auf Zukunft hin angelegte Fortschrittswesen, das den Stand seiner jeweiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält. Menschliche Gesellschaften existieren, wie uns Ethnologie und Kulturgeschichte zeigen, durchaus nicht vorrangig zu dem Zweck, ihre Einrichtungen und ihr Wissen zu mehren. Kulturen können sich mit erstaunlicher Beharrlichkeit über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen repetieren. Sie ragen selbst noch in ihren steinzeitlichen Formen bis in unsere Gegenwart hinein, so daß mit dem plötzlichen Einbruch der westlichen, technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ihre Mitglieder Jahrtausende von Entwicklungen überspringen müssen, um die gleichen Ansprüche jetzt auch für sich geltend zu machen.

Mit der Neuzeit zeichnet sich die entscheidende Transformation ab. Der Mensch beginnt sich als jenes Wesen zu entdecken, das im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-Nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Erstmals gehört die Dimension Zukunft zum Fließgleichgewicht, zur Glücksbilanz einer Gesellschaft. Unter dem Aspekt dessen, was Gesellschaften zu ihrem geglückten Funktionieren brauchen, scheint diese »Fauna des experimentierenden Menschen«, um mit Ortega y Gasset zu reden, in der Tat »eines der unwahrscheinlichsten Erzeugnisse der Geschichte«². Wir haben ein Kultursystem vor uns, das für sein funktionales Gleichgewicht ausdrücklich die Dimension Zukunft benötigt und einbezieht. Es evoziert ständigen Überstieg. Gerade auch das Postulat wirtschaftlichen Wachstums ist letztlich nur im Kontext eben dieses sich auf Zukunft hin auslegenden Kultursystems zu verstehen, auf dem Hintergrund eines Lebensgefühls, das sich auftuende Grenzen nicht als Begrenzung, sondern als Herausforderung zu ihrer

Überwindung erfährt. Der Glaube an die unbeendbaren Möglichkeiten wirtschaftlichen Wachstums erweist sich so als konstitutives Moment dieses Fortschrittsglaubens selbst. Eben darin aber meldet sich jetzt zunehmend eine fundamentale Realität zu Wort: Das Potential, innerhalb dessen Fortschritt geschieht, ist endlich. Wo immer man ihn von einzelnen isolierten Zielgrößen her zu bestimmen sucht, wirkt er in seinen Konsequenzen zerstörerisch und hebt sich so selbst auf. Fehlwege und Fehlverständnisse von Fortschritt haben ihren Preis. In seinem Gefolge: Bevölkerungsexplosion, Auflösung der vielfältig gewachsenen ethnischen und sozialen Strukturen, Umweltzerstörung, Erschöpfung der Ressourcen.

Solch neue Erfahrungen von Endlichkeit, die erstmals das Zuordnungsverhältnis Mensch–Erde als Ganzes betreffen, zwingen zu grundlegender Korrektur. Sie rufen nach einer Handlungsvernunft, die Fortschritt und Wachstum nicht länger losgelöst von jenem Realgrund begreift, der sie überhaupt erst ermöglicht. Der Mensch muß nochmals über sich hinauswachsen und endgültig in die Verantwortung für das Ganze der ihn tragenden Wirklichkeit eintreten. Dies bedeutet nun aber keineswegs Zurücknahme der unsere Gegenwart bestimmenden lernoffenen, kritischen, zukunfts offenen Rationalität, sondern gerade deren Ausweitung. Erst so bleibt, um hier nochmals Teilhard de Chardin zu zitieren, »Solidarität und Verantwortung für ein in Entwicklung befindliches Universum«³ je und je real einlösbar.

2. Natur – keine zureichende ethische Norm für die Regulierung menschlicher Bedürfnisse

Mit dieser Option für Rationalität ist bereits eine erste deutliche Abgrenzung getroffen. Die hier

postulierte Korrektur am Fortschritts- und Wachstumsgedanken hat nichts mit der emphatisch vorgebrachten Forderung jener zu tun, die jede gegebene Grenzerfahrung, jedes Risiko und jede Zumutung im Fortschrittsgeschehen zum Anlaß einer pauschalen Zivilisationskritik nehmen und Nullwachstum als Ausweg aus der Krise und als Voraussetzung für eine künftige alternative Lebensform propagieren. Solche Überreaktion kann in der Tat nur als Ausdruck rational unbewältigter Ängste verstanden werden, die überall dort aufkeimen, wo der Grund, auf dem man steht, seine Verlässlichkeit zu verlieren scheint: Unstrukturierte Situationen erzeugen Angst. Fortschrittsglaube ist nicht mehr länger das Optimismus verbreitende, haltgebende, strukturstiftende Movens einer auf Zukunft hin erschlossenen Gesellschaft. Der Fortschrittsgedanke hat seine Eindeutigkeit verloren. Fortschritt stellt keine sich selbst definierende Größe mehr dar.

Dieser Zusammenhang von Angst und angefochtenem Fortschrittsglauben wird im übrigen auch durch die Beobachtung belegt, daß die heute so offen zur Schau getragenen Zukunftsängste weniger in den unterentwickelten Ländern als vielmehr in den industriellen Wohlstandsgesellschaften des Westens und dort wiederum mehr in den saturierten Oberschichten als in den unteren anzutreffen sind. Im Gegenzug macht sich gerade hier ein gewisser Neorousseauismus breit. Möglichst naturnahe Handlungsmaßstäbe werden nunmehr als Universalheilmittel angeboten. Dies gilt im Hinblick auf die hier etwa geforderten Formen möglicher Energieversorgung aus »natürlichen«, sich selbst regenerierenden Quellen ebenso wie für »natürliche« Ernährungsmethoden, für »natürliche« Heilverfahren oder »natürliche« Formen der Empfängnisregelung. Man wird solch naturnahen Handlungsmustern angesichts einer hochartifiziiell gewordenen Welt mit der ihr innewoh-

nenden Eigendynamik die ihnen eigene moralische Appellqualität gewiß nicht absprechen können. Indem der Mensch darin die auf Verselbständigung drängenden Produkte seiner Vernunft dem Zweifel aussetzt und ihnen blinde Gefolgschaft verweigert, kommt ihnen sogar eine nicht gering zu schätzende Korrektivfunktion zu. Andererseits lassen sich selbst solch naturnahe Handlungsmaßstäbe nicht ohne Anstrengung der Vernunft vermitteln und aufstellen und erst recht nicht ohne methodische, und d. h. wiederum durchaus artifizielle Ausgestaltungen handhaben. Sie repräsentieren nicht Natur als solche. Zudem bleibt die Frage, ob Natur darin nicht im Ganzen zu restriktiv ausgelegt wird, wenn nur diese naturnahen Handlungsmuster dem ihr innewohnenden, auf Auslegung und Entfaltung durch Vernunft angelegten Sinn gemäß sein sollen. Die Frage verschärft sich, wenn man dazu übergeht, sie als einzige authentische Lösungsformen ethisch absolut zu setzen. Eben damit nämlich verlören sie bereits wieder jede Plausibilität. Die Menschheit sähe sich mit ihnen in ihren Lebens- und Entfaltungschancen an Bedingungen gebunden, die weit unter dem Maß des vernünftig Möglichen, Notwendigen und Verantwortbaren liegen.

Der sozialetischen Verallgemeinerung einer solchen Option stehen schon allein quantitative Gesichtspunkte unerbittlich entgegen: das auf absehbare Zeit immer noch anhaltende explosive Wachstum der Weltbevölkerung. Darüber hinaus müssen aber auch grundsätzliche qualitative Gesichtspunkte einbezogen werden, wie sie sich aus dem erreichten bzw. erreichbaren technisch-kulturellen Niveau ergeben und damit die Befriedigung von Bedürfnissen und Ansprüchen sicherstellen, die als menschlich wichtig, angemessen, legitim und sinnvoll zu erachten sind. Solche Gesichtspunkte aber lassen sich nicht losgelöst vom Stand der jeweiligen kulturellen Entwick-

lung gewinnen. Es gibt nicht den Menschen als reines Naturwesen, er ist vielmehr von Natur auf Kultur hin angelegt, über deren jeweilige Entfaltungen er überhaupt erst seine tatsächlichen Daseinschancen als Mensch gewinnt. Von daher erscheint es völlig verfehlt, die als solche notwendig einzubringende Unterscheidung zwischen moralisch gerechtfertigten und moralisch nicht gerechtfertigten Ansprüchen und Bedürfnissen an die Unterscheidung zwischen natürlich gegebenen und künstlich geweckten Bedürfnissen zurückzubinden und so das eine mit dem anderen undifferenziert gleichzusetzen. Gilt doch für fast alle Kulturgüter, daß sie dem Menschen erst durch Weckung, durch Erziehung und Bildung zum Bedürfnis werden⁴. So wird beispielsweise niemand das Bedürfnis nach menschlichem Austausch in Wort und Schrift als sittlich ungerechtfertigtes Bedürfnis betrachten und damit dem Analphabetentum das Wort reden wollen, obschon es sich um hochentwickelte, durchaus künstliche, auf Erfindung und Vereinbarung beruhende Kommunikationsformen handelt. Schriftsprache gibt es erst seit wenigen Jahrtausenden und technische Bild- und Tonvermittlung erst seit wenigen Jahrzehnten. Die Naturnähe von Handlungsregelungen ist offenkundig nicht auch schon zugleich Garant ihrer Universalisierbarkeit.

3. Wachstumsstopp – kein generell verantwortbares sozialetisches Postulat

Von hier aus wird man dann aber zugleich auch die Auffassung zurückweisen müssen, daß das Interesse des gegenwärtigen Menschen an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit längst zu mächtig geworden sei, daß es also endlich in seine Grenzen gewiesen werden müsse. Es erscheint mir mehr als fragwürdig zu meinen, wir krankten an einem Zuviel an

Vernunft angesichts einer Entwicklung, mit der künftige Generationen vom vermeintlichen Fortschritt nur noch die Wunden zu erben drohen, die er dem Menschen und der Welt geschlagen habe. Jene Verfallstheoretiker und Kulturpessimisten vom Schlage Ivan Illichs haben eben am Ende nicht recht mit der Meinung, daß das Interesse des gegenwärtigen Menschen an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit längst zu mächtig geworden sei, daß es also endlich in seine Grenzen gewiesen werden müsse: weg von der technisch-wissenschaftlichen Kultur, zurück zum einfachen Leben! – Ein gefährlicher Trugschluß.

Der Mensch darf und kann sich nicht mehr aus den Verantwortungen entlassen, die sich ihm im Gang neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte eröffnet und auferlegt haben. Für fünf Milliarden Menschen gibt es keine ökologischen Nischen. Ich wage demgegenüber die These, daß wir in Wahrheit nicht an einem Zuviel an Rationalität kranken, sondern an einem Zuwenig. Eindimensionale Technologien jeglicher Art wirken sich am Ende als destrukturierende Faktoren aus. Das ökologische Gleichgewicht Mensch-Erde, wie es sich unter der Voraussetzung einer vorneuzeitlichen Vernunft durchgängig fast von selbst herstellte, muß heute bewußt und umfassend als Bedingung künftigen Lebens, ja Überlebens, in lern- und korrekturoffener Rationalität nach und nach heraufgeführt und gesichert werden. Es gibt faktisch keinen Bereich mehr, den der Mensch aus seiner Verantwortung entlassen und sich selbst überlassen kann. Jeder Zuwachs an Erkenntnis der uns umgreifenden Wirklichkeit, jedes neuentwickelte Verfahren, jede technische Erfindung, jeder medizinische Fortschritt schafft zugleich neue ökologische, ökonomische, soziale, physiologische und psychologische Tatbestände, Bedürfnisse, Probleme, die ihrerseits wiederum neue sachgerechte Lösungen fordern. In all dem geht es dann freilich um eine

Rationalität, die das *Ganze* des Lebens und der menschlichen Lebenswelt im Blick hat und die eben damit auch die Herrschaft des Menschen über die Natur zugleich als Auftrag zu ihrer Erhaltung und Fortführung versteht.

Gerade die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologie zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der nicht zugleich von der Natur mitgetragen wird. Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen.

Die Forderung nach der ökologischen Normierung technischen Handelns ist, von daher gesehen, keineswegs eine dem technischen Handeln äußerliche, der es sich kraft seiner Eigengesetzlichkeit entziehen kann. Sie erscheint vielmehr in ihm selbst, sofern es in der Hinordnung auf humane Ziele steht. Erst damit erscheint dann auch zugleich der Vorstellung jener der Boden entzogen, die Wesen und Anspruch einer ökologiebewußten Ethik aus einem prinzipiellen Gegensatz zur Technik begreifen zu müssen meinen und entsprechend technische Bemühungen um Umweltschutz als billige Augenwischerei zu verdächtigen suchen. Demgegenüber müssen wir lernen, die schädlichen Aspekte der Expansion der technischen Welt als das zu erkennen, was sie tatsächlich sind, nämlich deren in Wahrheit nicht aufgearbeitete Nebenwirkungen und Nebenfolgen: »Keine Konsequenz der Technik, sondern Zeichen ihrer Imperfek-

tion, die zu überwinden wiederum der Technik zugemutet und abverlangt werden kann.« Dies wäre ohne Zweifel der entschieden bessere Weg gegenüber einem unterschiedslosen »Zurückfahren« der Technik⁵. Schlechthin alternative Lebensform, als Gebot für alle, ist in der Tat keine Alternative.

Auf die Wachstumsproblematik angewandt aber bedeutet dies: nicht Verurteilung oder Lobpreisung von Wachstum als solchem, sondern Substantiierung dessen, was im Verständnis von Wachstum unter den heutigen Bedingungen alles miteingebracht und mitberücksichtigt werden muß.

Darin aber sind dann nicht mehr nur ökonomische Aspekte angesprochen, etwa das Ausbalancieren wirtschaftlicher Zielkonflikte, sondern es ist im selben Maße die Frage nach der Wandlungsfähigkeit unseres Wertbewußtseins, unserer Präferenzsetzungen und Vorzugsordnungen, und ihnen folgend die Frage nach der Wandlungsfähigkeit sozialer Organisation und politischer Durchsetzungsmöglichkeit aufgeworfen. »Nach dem heutigen Diskussionsstand«, so betont L. W. Bühl hier mit Recht, »kann es nicht mehr nur um ein Problem der (fingierten) plötzlichen Grenzerreichung und des bloßen Einfrierens des Wachstums gehen, sondern es geht (wie schon immer) um ein Problem des Strukturwandels«⁶. Es spricht nichts dafür, daß dieser notwendige Strukturwandel über einen ökonomischen Wachstumsstopp erreicht werden könnte. Im Gegenteil: Wachstumsstopp als solcher löst nicht die Umweltkrise, sondern bedeutet nur Einfrieren der Umweltbelastungen auf dem erreichten Niveau. Wachstumsstopp als solcher garantiert keinen vernünftigeren Umgang mit den Ressourcen, er erschwert vielmehr technologische Innovationen, mit deren Hilfe neue Ressourcen erschlossen und das Erschlossene umweltbewußter genutzt werden könnte. Wachstumsstopp als solcher verschärft die Verteilungsproblematik in den entwik-

kelten Ländern und stürzt die Entwicklungsländer in die Ausweglosigkeit noch tieferer Unterentwicklung. Wachstumsstopp ist sonach kein generell verantwortbares sozialetisches Postulat. Demgegenüber bleibt der hier in der Tat zu postulierende Strukturwandel für ein künftiges sinnvolles Wachstum nur unter Bedingungen denkbar, die als solche von der Dynamik zum Humanen bestimmt sind und über die diese Dynamik real zum Tragen kommt.

4. *Technischer Fortschritt im Anspruch des Humanen*

Dies gilt nun gerade auch im Bezug auf jene Möglichkeiten, die sich dem Menschen mit dem auf tun, was wir in einem elementaren Verständnis Technik nennen, nämlich den Verfahren und Instrumenten, mit denen er etwas herstellt, bewerkstelligt und bewirkt. Technik, gleich welcher Art, hat von Hause etwas mit der Lebenswelt des Menschen zu tun, in der sie angewandt wird und die sie verändert. Die Fragen nach ihrem ethischen, und das heißt im Grunde nach ihrem humanen, auf den Menschen als Person bezogenen Sinn erscheint sonach unabweisbar. Es gibt, von ökologischen Problemen ganz abgesehen, spezifisch *menschliche* Folgen der Entwicklung einer technischen Welt, die, man denke nur an die nukleare Waffentechnik, auf ihren humanen Sinn hin befragt, ohne sehr hohe ethisch-politische Differenzierungen schwerlich als Fortschritt zu bezeichnen sind. Nicht von ungefähr hat sich deshalb die ganze Fortschrittsfrage an der Frage nach der Technik und ihren ungeahnten Entwicklungen entzündet.

Offensichtlich müssen wir also, wenn wir hier weiterkommen wollen, in den Begriff Fortschritt Differenzierungen einbringen und Fortschritt von Technik im Sinne von technologischem Fortschritt und Fort-

schritt von Technik als gleichzeitigem humanem Fortschritt unterscheiden. Einfach gesagt besteht dabei das Wesentliche von technologischem Fortschritt darin, daß wir heute manches können, was wir früher nicht konnten, also in der Verbesserung eines bekannten oder in der Neueinführung eines besseren Verfahrens, wobei Fortschritt sich aus dem Vergleich mit dem früheren Zustand ergibt: »An ihm wird das Mehr an Können erkennbar«⁷. Entscheidend jedoch ist – und hier folge ich einigen grundlegenden Ausführungen Wolfgang Kluxens zu dieser Thematik –, daß dieser Begriff von technologischem Fortschritt nicht schon die Vorstellung eines Endziels enthält. Technologischer Fortschritt kann sich, für sich genommen, auf beliebig zu setzende Ziele erstrecken, bleibt also immer spezifischer, auf je bestimmte Aufgabenstellungen und auf die diesen je zugeordneten Sachgebiete bezogener Fortschritt, so daß man hier eigentlich im strengen Sinne von »Fortschritten« im Plural reden muß. »Die Summe dieser Fortschritte gibt keine Einheit, die ihrerseits durch ein Prinzip oder ein Ziel beherrscht werden müßte. Ihre Glieder stehen kontingent zueinander, wie überhaupt die Geschichte des technologischen Fortschritts durch Kontingenzen, nämlich Entdeckungen und Erfindungen, bestimmt ist«⁸. Technologischer Fortschritt findet sonach nicht schon aus sich heraus seine übergreifende Vernunft. Diese wird vielmehr erst in seiner Bezogenheit auf die menschliche Lebenswelt, genauer mit seiner Einordnung in die humane Zielgestalt dieser Lebenswelt ansichtig: »Zur Vernunft der Technik gehört ihre humane Bedeutung«⁹. Erst hieraus empfängt sie moralischen Sinn und ihre moralische Normierung. Das Ziel, dem sich Technik zuzuordnen hat und dem sie Mittel sein soll, ist sonach nicht selbst technischer Art, also auch nicht Gegenstand besonderer technischer Sachkompetenz. Entsprechend ist auch der Techniker für das

Ziel nur insoweit verantwortlich, als er für das der Verwirklichung dieses Zieles dienende, in seiner Zuständigkeit stehende Mittel verantwortlich ist. Das Ziel selbst ist vorgegeben. Es versteht sich aus dem Wesen und Anspruch menschlichen Personseins als solchem. Erst indem der Mensch die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte moralische Unverfügbarkeit menschlichen Personseins – seine Würde als Mensch – zur generellen Richtschnur seines Handelns macht und darin jeglichen Umgang mit sich selbst und mit dem anderen der beliebigen Disposition entzieht, ist ein Kriterium gewonnen, das die universelle Zielgestalt des Sittlichen ihrem höchsten und zugleich elementarsten inhaltlichen Anspruch nach sicherstellt. Dies aufgewiesen zu haben ist die Leistung Kants. Auf unsere Fragen nach der Ethik von Technik angewandt bedeutet dies schlicht: Der Einsatz erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis und technologischen Könnens muß sich eben daran bemessen lassen, wieweit er zur Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen und zur Vermehrung menschlicher Daseinschancen und damit zur Entfaltung menschlichen Personseins beiträgt. Die Technik ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch der Technik wegen.

Der Horizont, innerhalb dessen Technik sich ethisch auszulegen hat, ist sonach die Menschheit als Ganze und darüber hinaus die diese Menschheit tragende Schöpfungswirklichkeit als Ganze, und zwar beides in Gegenwart und Zukunft. Wir sehen uns in bisher nie gekannter Weise in eine umfassende Verantwortung genommen. Solidarität verträgt heute und in Zukunft keine Einschränkung mehr, weder auf eine Gruppe oder Klasse, noch auf die einzelner Wirtschaftsgesellschaften und ihrer überstaatlichen Zusammenschlüsse (EG, Comecon), sie bezieht sich vielmehr auf die gesamte Menschheit, und zwar auch in ihrem tatsächlichen Gefälle unterschiedlicher öko-

nomischer, sozialer und politischer Entwicklung und Entwicklungsmöglichkeit. Sie bezieht sich auf die Zukunft dieser Menschheit, und zwar nicht nur im Sinne des uns geläufigen Generationsvertrags, sondern zugleich als bewußt bejahte Solidarität im Hinblick auf künftige Generationen überhaupt. Und sie bezieht sich schließlich auf die uns umgreifende Natur, deren Teil wir sind und die als solche nicht in die Beliebigkeit des Menschen gestellt ist, sondern einen Überhang an Eigenbedeutung besitzt und uns so ihr gegenüber als Mitgeschöpfe erkennen läßt. Mitgeschöpflichkeit ist eine neu ins Bewußtsein getretene übergreifende Form von Solidarität.

5. Ehrfurcht vor der Natur im Anspruch einer personalen Ethik

Dies alles fordert nun allerdings zugleich auch umgekehrt eine wesentliche Korrektur an einem einseitigen ehtischen Anthropozentrismus, der die außermenschliche Natur nur in ihrer Hinordnung zum Menschen sieht und sie darin zur bloßen Sache ohne Eigenwert macht. Widerspricht dem aber nicht das zuvor Gesagte: nur der Mensch ist – mit Kant zu sprechen – »Zweck an sich selbst«? Hierauf baut ja in der Tat jede personale Ethik auf.

Die in der menschlichen Personwürde gegebene oberste *inhaltliche* Bemessungsgrundlage sittlichen Handelns gewinnt ihre Überzeugungskraft in der Tat nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Die Würde der menschlichen Person ist unantastbar! Diese Maxime, die als normative Summe der Geschichte menschlicher Selbsttranszendenz und Freiheitserfahrung für ein vom Gedanken der Menschenrechte getragenes umfassendes Menschheitsethos zunehmend Gültigkeit gewinnt

und bestimmend wird, gebietet in ihrer Konsequenz genau das, was Kant in den kategorischen Imperativ faßt, daß der Mensch »von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel« gebraucht werden darf, sondern jederzeit zugleich als »Zweck an sich selbst« respektiert bleiben muß. Eben darin besteht seine Würde »dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt«¹⁰.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob damit die Natur also doch nur eine beliebig verfügbare Sache wäre. Steine, Pflanzen und Tiere haben in der Ethik nichts zu suchen? Es war bekanntlich Albert Schweitzer, der demgegenüber erstmals in unserem Jahrhundert das ethische Prinzip auf alles Leben auszudehnen versucht hat. »Die Ehrfurcht vor dem Leben«, so argumentiert er, »gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und daß Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist«¹¹. Auf die Paradoxie dieses Prinzips macht W. Schulz aufmerksam: »Wir wissen, daß es eindeutig gilt, und wir wissen zugleich, daß wir ständig dagegen handeln und sogar – so meinen wohl die meisten – handeln müssen«¹².

Eine Maxime, die uns mit ihrer moralischen Remystifikation der Natur permanent schuldig spricht? Ist solche undifferenzierte Ausweitung notwendig? Läßt sich das ethische Prinzip auf einen biologischen Sachverhalt aufbauen und von ihm her begründen? Oder ist noch eine andere Möglichkeit gegeben, den verantwortungsvollen Umgang mit der Natur nicht empirisch – vom Prinzip Leben her – zu begründen, sondern personal aus dem Wesensaufbau des Menschen selbst? Ich sagte eben: Die in der menschlichen Personwürde gegebene oberste inhaltliche Bemessungsgrundlage sittlichen Handelns gewinnt ihre

Überzeugungskraft nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Damit ist in der Tat ein Kriterium gewonnen, das *alles* menschliche Handeln, soll es das Signum der Vernünftigkeit und Verantwortlichkeit tragen, der beliebigen Disposition entzieht. Aus eben demselben Kriterium muß dann aber auch die ihm gleichfalls innewohnende normative Konsequenz für den Umgang des Menschen mit der Natur gezogen werden. Denn wenn es Vernunft ist, die menschliches Personsein in seiner Würde qualifiziert, diese Vernunft aber ihrerseits in der ihr vorgegebenen Natur den sie tragenden Grund erkennt, dann kann sich der Mensch nicht ohne Preisgabe seiner Würde als vernünftiges Wesen darin gleichzeitig der Verantwortung für die Natur entziehen. Personwürde schließt sonach ein je Höchstes an verantwortlichem Umgang mit der Natur ihrem Wesen nach ein.

Die Ehrfurcht vor der Natur als Motivation zu deren größtmöglicher Hege und Förderung stellt sonach kein selbständiges, dem Personprinzip übergeordnetes Prinzip dar, sondern muß vielmehr als eine im Personprinzip selbst mitangelegte Forderung verstanden werden. Soll der Mensch seiner Würde als Person, als Vernunftwesen gerecht werden, so ist darin zugleich eine verschärfte Verantwortung für alles Lebendige eingeschlossen. Und zwar jetzt durchaus im Sinne der Konkretisierungen Schweitzers: »Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem«¹³.

6. Kriterien für die Inkaufnahme von Risiken bei der systematischen Nutzung der Naturkräfte

Wir haben gesehen, daß technische Entscheidungen durch ihre lebensbedeutsamen Folgen zugleich auch immer moralische Entscheidungen sind. Dabei wird man zusätzlich in Rechnung stellen müssen, daß manche dieser Entscheidungen für die Existenz des Menschen in einer technischen Welt schlechthin grundlegend sind. Das gilt insbesondere, um hier einmal einen exemplarischen Kasus zu wählen, im Bezug auf Energiefragen. Solche grundlegenden technischen Entscheidungen – auch hier sei nochmals Kluxen zitiert – »sind nicht ›privat‹, im Gewissen abzumachen, sondern können letztlich nicht anders als ›politisch‹ gefällt werden: für eine und im Namen einer Gemeinschaft, welche am Ende die der Menschheit insgesamt ist; und nicht nur die der existierenden, sondern auch künftiger Menschen, die wir mit unserer Entscheidung festlegen. Allerdings müssen wir entscheiden – auch eine Verweigerung der Entscheidung hat ebenso Folgen wie ein Entschluß. Es gibt keine Möglichkeit folgenloser Enthaltung«¹⁴.

Wir haben ferner gesehen, daß technisches Handeln, das in die Natur eingreift, neben der beabsichtigten Wirkung immer auch Nebenwirkungen hat, die es – wiederum mit technischen Mitteln – aufzufangen gilt. Die Frage bleibt nun erstens, wieweit dies leistbar ist, und zweitens, wo nicht, nach welchen ethischen Kriterien mögliche Risiken und in Kauf zu nehmende Nebenfolgen abzuwägen sind. Ist also – erstens – ein Auffangen unerwünschter Nebenwirkungen grundsätzlich erreichbar? Nehmen wir dabei zunächst den eklatanten Mißbrauchsfall, nämlich daß menschliche Vernunft immer auch unter der Versuchung steht, sich gegen bessere Einsicht den sie jeweils dominierenden Interessen hörig zu machen. Fahrlässigkeit,

Verblendung, Zynismus oder was immer hieraus an unverantwortlichen, weil zerstörerischen Haltungen erwachsen kann, dulden keinen nachträglichen Freispruch. Niemand wird hier manifesten Umweltsündern ein gutes Gewissen verschaffen wollen. Der Lösungsweg kann in diesem Falle nur schlicht lauten: größtmögliche Aufarbeitung angerichteter Schäden und Umkehr zu verantwortlichem Handeln. Generell, auf Zukunft hin betrachtet, aber bedeutet dies zugleich, aus dem Stadium einer bisher meist nachträglichen Bekämpfung eingetretener Umweltzerstörung herauszutreten und zu einer vorsorgenden und planenden Umweltpolitik überzugehen.

Unser eigentliches Problem ist jedoch noch ein anderes. Menschliche Vernunft ist zwar – weil auf Wahrheit hin angelegt – grundsätzlich der Erkenntnis dessen, was ist und was sein soll, fähig, unterliegt jedoch zugleich als endliche geschaffene Größe der Möglichkeit des Irrtums. Irrtumsfähigkeit und Planungsbeschränktheit, und damit Entscheidungsunsicherheit und Entscheidungszumutung gehören zur Signatur menschlichen Handelns. Damit aber kehrt in den Prozeß der konkreten Entscheidungsfindung jenes Gesetz von Versuch und Irrtum wieder, das sich in anderer Weise auch schon im Vollzug der vernunftlosen Natur zeigt.

Menschliche Vernunft vermag nicht in all ihrem Vorgehen alles zu überschauen, sondern begreift das optimal Mögliche am Ende vielfach erst aus dem, was sich als Folge ihres jeweiligen Tätigwerdens im nachhinein zu erkennen gibt. Dem vermag sie freilich wiederum durch Sammeln von Erfahrung und methodische Ausweitung des Bewußtseins entgegenzusteuern, so daß viele überflüssige Fehler vermieden werden können. Dennoch: ein Rest von dysfunktionalen Folgen bleibt. Menschlicher Handlungswille kann selbst dort, wo er von einem Äußersten an lernbereiter, korrekturoffener Vernunft bestimmt

bleibt, in seinem Ordnen und Gestalten im Umgang mit konkurrierenden Gütern nicht alles unversehrt lassen. Und zwar nicht nur deshalb, weil Entscheidungssicherheit in bezug auf die zu bedenkenden Konsequenzen seines Handelns gegebenenfalls nur in Annäherungswerten erreicht werden kann, sondern wesentlich auch aus dem Grunde, weil es keine schlechthin bruchlosen, konfliktfreien Lösungen gibt, soll es überhaupt zu Lösungen oder gar zu neuen, das Humane voranbringenden höheren Sinngestaltungen kommen. Alles hat seinen Preis, nichts geht nahtlos auf. Es gibt keine konfliktfreie Moral. Dabei wird man bereits in Rechnung stellen müssen, daß schon die außermenschliche Natur keine Ordnung prästabiliert Harmonie ist, sondern die eines, wenn auch langsam so doch ständig sich verändernden, zu je höherer Komplexität tendierenden Systems von Fließgleichgewichten, in dessen Fluß immer wieder die eine ihrer geschöpflichen Möglichkeiten zugunsten anderer, neuer geopfert wird. Insofern ist also der Konflikt schon »von Natur«, nämlich um der Selbstüberbietung und Steigerung dieser Natur willen mit eingeplant. Dies schärft sich nun nochmals in eigener Weise zu, wo der Mensch auf den Plan tritt und kraft seiner Vernunft Geschichte beginnt. Denn von nun an ist es die menschliche Vernunft, die in den Formen der menschlichen Kultur je neue, je höhere Komplexitäten und sich unter dieser Voraussetzung mit der ihr darin zum dominium, zum Herrschaftsfeld gewordenen und sie dennoch zugleich tragenden Natur aus eigener und letztlich undelegierbarer Verantwortung abstimmen muß. Die hier zu meisternden Konfliktsituationen gewinnen ihre Besonderheit dadurch, daß der Mensch darauf verwiesen ist, sich in den Formen der Kultur gleichsam eine zweite, durchaus artifizielle Welt zu schaffen, die als solche erst über die ordnenden und gestaltenden Eingriffe seiner Vernunft in die Welt der Natur

möglich wird und auf Grund der wesenhaften Entwurfs- und Lernoffenheit dieser Vernunft zugleich sehr viel größeren und schnelleren Wandlungen unterliegt als die ihr vorgegebene von sich aus wirkende Natur selbst. Entsprechend häufiger ergeben sich dann auch mögliche und unter Umständen äußerst folgenreiche Dysfunktionalitäten. Zumutung und Ermessen bleiben die ständigen Begleiter. Erreichbar, im Bezug auf den technischen Umgang mit der Natur, ist durchweg nur das jeweils größtmögliche Maß an Konfliktminimierung. Es ist dort gegeben, wo es gelingt, relativ stabile Zuordnungsverhältnisse zu schaffen, in denen die konfligierenden Faktoren optimal aufeinander abgestimmt sind. Wie sich dies aber konkret bemessen läßt, führt uns nun zugleich zur zweiten und letzten Frage, nämlich: Nach welchen ethischen Kriterien sind mögliche Risiken und in Kauf zu nehmende Nachfolgen abzuwägen?

Das entscheidende Abwägungsprinzip lautet hier: Wenn ein an sich gutes Ziel nicht ohne Nebenfolge zu erreichen ist, so darf das als mögliche Nebenfolge eintretende Übel niemals größer sein als das Übel, das eintreten würde, wenn die Handlung unterbliebe. Das Übel eines Handlungsverzichts muß sich also in jedem Fall als größer erweisen als das gegebenenfalls eintretende Übel der Handlungsfolgen. Damit ist eine Maxime gesetzt, die dem Handelnden zwar die Zumutung, Ursache möglicher Übel sein zu müssen, nicht einfachhin abnimmt, ihm aber dennoch den Weg zu einem Handeln eröffnet, das verantwortliches Handeln bleiben kann. Sie bewahrt ihn davor, die Mittel dem Zweck blindlings unterzuordnen und um eines guten Zieles willen die hierfür in Kauf zu nehmenden Übel um jeden Preis zu zahlen. Was man also damit gerade nicht rechtfertigen kann, ist die dem im Grunde zutiefst entgegengesetzte Sentenz, daß der Zweck die Mittel heilige, daß also jedes

Mittel recht sei. Was sie dieser gegenüber vielmehr verpflichtend deutlich macht, ist die Tatsache, daß der Zweck seinen Sinn verliert, wo immer die negativen Nebenwirkungen, über die er zu erreichen und zu sichern ist, seinen eigenen positiven Wert übersteigen.

7. Der ethische Kompromiß: legitime Vollzugsweisen des Willens Gottes

Technische Entscheidungen, so haben wir gesagt, sind zugleich moralische Entscheidungen. Moralische Entscheidungen aber zielen auf Einlösung und Sicherung des Humanen in seinen tatsächlichen je und je von den Umständen her gegebenen sachlichen und technischen, individuellen und sozialen, kulturellen und ökologischen Möglichkeiten. Wo sich Moral nur noch vom Realisierungswürdigen, nicht aber zugleich auch vom tatsächlich Realisierbaren bestimmen läßt, wird sie zur bloßen »Zuschauerethik«.

In all dem geht es letztlich um eine Optimierung konkurrierender Zielgrößen, und damit zugleich um generelle Konfliktminimierung. Dies erinnert uns daran, daß sich keine ein für allemal stimmige Lösung erreichen läßt, wie sie eine konfliktfreie Moral insinuieren möchte. Optimierung hat durchaus etwas mit vorausschauender Planung zu tun. Es geht nicht nur darum, Löcher zu stopfen, sondern vielmehr um lernbereites Vorausdenken im Rahmen dessen, was möglich ist: Zukunft antizipieren und das als relevant Erkannte in die Verantwortung hineinnehmen und in politisches Handeln umsetzen. Dies alles aber geht nicht, und zwar auch nicht unter den Voraussetzungen eines optimal guten Willens der Beteiligten, ohne Kompromiß. Dabei ist unter generellem ethischem Aspekt folgendes zu berücksichtigen.

1. Der Kompromiß ist nicht die einzige Regelgröße menschlichen Handelns, möge er auch noch so häufig hierbei ins Spiel kommen. Es gibt eine Fülle von Entscheidungen, die keinerlei Konflikte mit sich bringen und auf Grund plausibler, in sich stimmiger Normen erfolgen.

2. Es gibt einen ethischen und einen unethischen Kompromiß. Eine Nivellierung dieser Differenz würde die Möglichkeit von Ethik überhaupt aufheben. Hierauf macht bereits Trillhaas aufmerksam¹⁵. Unter bestimmten Bedingungen erscheint der Kompromiß ethisch geboten, unter anderen Bedingungen aber ist er als Versuchung abzuweisen. Wenn Kompromisse aus Faulheit, Schwäche, Unüberlegtheit oder Unvermögen gemacht werden, sind sie sittlich nicht wertvoll und notwendig.

3. Der ethische Kompromiß bleibt eine qualifizierte moralische Leistung des Subjektes. »Vom handelnden Subjekt und seiner Gesinnung her betrachtet, ist eine Entscheidung auf der Basis eines Kompromisses zwischen verschiedenen konkurrierenden Normen keineswegs von geringerem ethischen Rang als eine Entscheidung auf Grund einer einzigen klar erkannten Norm« (Auer)¹⁶.

4. Menschliches Kompromißhandeln ergibt sich nicht ausschließlich aus defizienten, auf objektiver Verschuldungswirklichkeit beruhenden Bedingungen, sondern zu einem nicht unwesentlichen Teil aus den kreatürlichen, endlichen Strukturen der Schöpfungswirklichkeit als solcher.

Hierauf muß noch etwas näher eingegangen werden. Die Anstrengungen des Menschen gelten zu einem großen Teil der Überwindung vorsittlicher Übel. Der Mensch ist einerseits mit der bleibenden Fähigkeit ausgestattet, gegebene Zustände zu transzendieren und Erreichtes zu überbieten. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als gerade an der neuzeitlichen Kultur mit ihren ungeheuren Anstrengungen, die empiri-

schen Bedingungen menschlichen Gelingens freizulegen. Der Mensch kann offenbar mehr, als er bisher schon erreicht hat. Andererseits ist diese Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu überbieten, weder beliebig noch grenzenlos. Er bleibt in all seinem Ausgreifen der Endliche, eingebunden in das Potential einer Welt, das ihn in seiner Endlichkeit je und je neu begrenzt. Das unentrinnbare Fazit: Der Mensch kann zwar mehr, als er bisher geleistet hat, er kann aber in Wahrheit zugleich weniger, als er zu seinem Gelingen braucht. Jeder medizinische, jeder technische, jeder wissenschaftliche, jeder wirtschaftliche Fortschritt schafft zugleich neue Probleme. Es gibt keinen Fortschritt, der nicht seinen Preis hat. Bekommt er das eine Übel in den Griff, entstehen ihm dadurch zugleich andere. Der Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit, von Größe und Elend, von Komplexität und Entropie ist ein menschliches Dasein generell charakterisierender Sachverhalt, der sich bereits im vorsittlichen Bereich zeigt und der dann schließlich den Grund dafür abgibt, daß sich der Mensch dann auch ethisch in seinen eigenen Möglichkeiten immer wieder vergreift, sei es, daß er hinter ihnen zurückbleibt oder sei es, daß er sie überschätzt, eben darin aber jetzt allemal seinen genuinen Status als Geschöpf verkennend.

Wir werden also hier nochmals eine aus den Endlichkeitsstrukturen des Menschen erwachsende Form des ethischen Kompromisses von einer aus spezifischen Verschuldungsdispositionen erwachsenden Form unterscheiden müssen¹⁷. Gerade darin aber zeigt sich nun, daß die Unausweichlichkeit des ethischen Kompromisses nicht erst eine Folge menschlicher Bosheit darstellt, sondern seiner tiefsten Wurzel nach im schöpfungsmäßig gegebenen Tatbestand der Kontingenz aller Dinge gründet. Damit aber gewinnt zugleich jene Schöpfung und Vollendung unmittelbar einander zuordnende Position des Duns Scotus

Bedeutung, nach der Gott Mensch geworden wäre, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Erlösungsbedürftigkeit erscheint demnach der Welt schon von Natur aus eingestiftet und als gleichzeitiges Vehikel ihrer Evolution mit ihrer sich in Kompromissen bewegenden Endlichkeit gegeben.

Der ethische Kompromiß erweist sich so als legitime Vollzugsweise des Willens Gottes. Nirgends deutlicher als hier zeigt sich der Realismus einer christlich geleiteten Handlungsvernunft. Darin unterscheidet er sich von jenem Schwärmertum, das der Faszinationskraft seiner eigenen Utopie zu erliegen droht und den Himmel auf die Erde zwingen möchte. Er unterscheidet sich ferner von jenem Defätismus, der vor jeder Zukunft resignierend sich in immer neuen Verfallstheorien gefällt und erschöpft. Er unterscheidet sich aber ebenso auch von jener technokratischen Hybris unangefochtener Fortschrittsgläubigkeit, die keinerlei letzte Erlösungsnot mehr kennt. Christlicher Umgang mit der Welt und den ihr innewohnenden Möglichkeiten bleibt demgegenüber von dem gelassenen Mut einer Verantwortungshaltung bestimmt, die gerade weil sie sich letzte Vollendung nicht selbst zumuten muß, sich den Chancen und Herausforderungen der Gegenwart unverkürzt zu stellen wagt.

¹ P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*. München 1959, 238.

² J. Ortega y Gasset, *Gesammelte Werke*. Bd. 3, Stuttgart 1956, 67.

³ P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, a.a.O., 238.

⁴ W. Kluxen, *Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Freiburg 1982, 379–424, 389.

⁵ W. Kluxen, a.a.O., 413.

⁶ L. W. Bühl, *Ökologische Knappheit. Gesellschaftliche und technologische Bedingungen ihrer Bewältigung*. Göttingen 1981, 92.

- W. Kluxen, a.a.O., 392.
- W. Kluxen, a.a.O., 392.
- W. Kluxen, a.a.O., 395.
- I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, Bd. 4, 600 f.
- A. Schweitzer, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, Zweiter Teil. München ³1923, XVII.
- W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1972, 741.
- A. Schweitzer, a.a.O., 249.
- W. Kluxen, a.a.O., 416.
- W. Trillhaas, *Zum Problem des Kompromisses*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 4 (1960), 355–364.
- A. Auer, *Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod*, in: A. Auer, H. Menzel, A. Esen (Hrsg.), *Zwischen Heilsauftrag und Sterbehilfe*. Köln 1977, 1–52, 48.
- Hierzu weiter: W. Korff, *Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse*. Frankfurt a.M. 1979, 91–97: *Theologische Legitimation des ethischen Kompromisses*.