

Menschenwürdige Wirtschaftsordnung: Historische Wurzeln und Konzepte



Foto: Institut für Wirtschaftsforschung Halle

Prof. Dr. Ulrich Blum

Präsident des Instituts für Wirtschaftsforschung Halle

Das Konzept der Menschenwürde

Zu den Quellen des ökonomischen Denkens zählt mit Sicherheit die Philosophie, die vor allem in der angelsächsischen Tradition der Klassiker als zentrales Fundament begriffen wurde. Dies verknüpft die Debatte über die Menschenwürde, die vor allem eine philosophische und religiöse, aber auch eine historische Dimension besitzt, mit der Frage nach den Eigenschaften einer menschenwürdigen Wirtschaftsordnung. Wenn das Grundgesetz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde redet, dann determiniert das sicher nicht das Wirtschaftssystem, es legt ihm aber einen Rahmen an, wie durch die Träger staatlichen Handelns auszufüllen ist.

Der folgende Beitrag geht der Frage nach, welches die Quellen der „Idee der Menschenwürde“ sind. Ist sie, vereinfacht gesagt, wie „Manna“ vom Himmel gefallen, also ein exogen gegebenes Geschenk, oder hat sie sich im Wettbewerb der institutionellen Arrangements durchgesetzt? Dies betrifft offensichtlich die Frage nach Festlegung und Interpretation, die im ersten Fall weitestgehende und unverrückbare Grundfestlegungen besitzt („diktatorischer Ansatz“) und sich im zweiten Fall im Wandel der Gesellschaften entwickelt („demokratischer Ansatz“). Zu fragen ist auch, ob es überhaupt ein (individuelles oder gesellschaftliches) Interesse an einer Menschenwürde, die weitgehend unverrückbar ist, gibt. Vielleicht ist es völlig unsinnig, ein statisches Bild der Menschenwürde in einem dynamischen Umfeld zu verankern, auch vor dem Hintergrund des Primats des Individuums in den liberalen, marktwirtschaftlichen Gesellschaften.

Die Menschenwürde in der Rezeption durch unsere westliche Moderne schöpft sich aus drei Quellen: der Philosophie, der Religion und immer wieder, aber neuerdings verstärkt, der Ökonomie. Sie ist mit einer Reihe von Namen und Schulen verbunden: der Philosophie, vor allem Platon und später den Stoikern, der jüdischen und der christlichen Religion, der klassischen Ökonomie und hierbei eingeschlossen der Utilitarismus, vor allem Adam Smith, Jeremy Bentham und John Stuart Mill. Aus diesem Dreiklang folgt die Spannung der Moderne im Umgang mit der Menschenwürde, die sich typisch

an der Diskussion der europäischen Verfassung entzündete: Alternativ zum Leitbild der Menschenwürde wurde hier das Konzept der Persönlichkeitswürde vorgetragen. Viele verwiesen sehr schnell darauf, daß sich die Politik damit auf dünnes Eis begeben könne: Ist ein Hirntoter noch eine Persönlichkeit? Ist ein Embryo bereits eine Persönlichkeit? Ist der Persönlichkeitswert von zehntausenden Kindern in Afrika höher zu achten als der eines wagemutigen Motorradfahrers, der beinahe in den Tod raste und nun zu Höchstkosten zu versorgen ist? Soll das Konzept der Menschenwürde also nicht zur Beliebigkeit verkommen, wie das übrigens Schopenhauer sah, sondern tragfähige Grundlage auch einer menschenwürdigen Wirtschaftsordnung sein, so ist hier Ordnung zu schaffen.

Dieser Spannungsraum soll hier verhandelt werden. An erster Stelle sind folglich die Wurzeln der Idee der Menschenwürde zu betrachten. Dabei interessiert auch, inwieweit – eventuell in welchen Feldern – ein Anspruch auf Universalität erhoben werden kann. Anschließend soll sodann geprüft werden, wie unterschiedlich sie in unserem Kulturkreis interpretiert wird und welche Konsequenzen daraus erwachsen. Drittens werden wir uns fragen, welche Folgen dies für unser tägliches – und hierbei insbesondere unser wirtschaftliches – Handeln hat.

Menschenwürde und Philosophie

Ausgangspunkt ist der Begriff der Würde eines Menschen. Um diese nach außen zu kommunizieren, benötigt er innere Werte bzw. Gesinnungen und möglicherweise auch extern wahrnehmbare Insignien („Würden“). Offensichtlich ist die Reduktion auf das rein Äußerliche nicht hinreichend, denn, wie uns die Soziobiologie lehrt, erklärt der Evolutionsprozeß derartige Pracht in der Tierwelt vor allem als Zeichen körperlicher Fitneß. Es sind die Stoiker der griechischen und römischen Klassik, die uns wesentliche Anker für das Konzept der Menschenwürde geben: das Vernunftkonzept der Welt, die Existenz eines göttlichen Gesetzes, unter dem alle Menschen gleich sind, die individuelle Würde des Menschen, der sein Leben maßvoll führt und sich nicht Affekten ausliefert. Weil der vernunftbegabte ebenso wie zur Vernunft verpflichtete Mensch gleich und frei sei, könne er aus Einsicht die (göttlichen) Regeln befolgen, damit gewinnt er Menschenwürde. Der daraus abgeleitete Tugendkatalog von Gerechtigkeit, Tapferkeit, Beherrschung und Menschlichkeit ist zentral für die modernen liberalen Gesellschaften. Die Verbindung von Rationalismus und Empirismus ist wegweisend für die moderne Erkenntnistheorie.

Das „Sittengesetz“ als metaphysischer Hintergrund und die Pflicht verbinden sich bei Kant zu einer Moralphilosophie mit drei zentralen ethischen Prinzipien: Der Respekt vor der Autonomie des Menschen gebietet, daß das persönliche Handeln zu einem Naturgesetz erhoben werden kann. Das Prinzip der Verallgemeinerung erfordert es, Handlungsgrundsätze nur dann auszuführen, wenn sie auch als allgemeines Gesetz angewendet werden können. Das Erfordernis der Menschlichkeit verbietet es, sich selbst und an-

dere als Mittel zum Zweck zu nutzen. Letzteres enthält damit eine pflichtenethische Dimension.

Aus Gesagtem folgt, daß es zwei Komplexe sind, die das Konzept der Menschenwürde philosophisch begründen: Einmal ist es ein Sittengesetz, das befolgt werden muß und das einem inneren, „vernünftigen“ Wegweiser entspricht, zum anderen eine Pflichtauffassung, genau dies in Verantwortung für das Umfeld zu leben. Religion stellt ein wesentliches Element dar, diesem Sittengesetz eine nicht überall, aber doch an vielen Stellen erforderliche Tiefenverankerung zu geben. Damit gewinnt die Menschenwürde auch eine kulturelle Ausdifferenzierung: Es existieren universelle Bestandteile aber auch solche, die sehr stark vom jeweiligen Kulturkreis geprägt sind.

Menschenwürde und Religion

In allen Hochkulturen mit ihren Hochreligionen findet sich der Aspekt des Göttlichen im Menschenbild in Gestalt der Gottesebenbildlichkeit wieder. Die Genesis der Menschenwürde erscheint damit als sehr einfach: Es gibt einen oder mehrere Götter, dieser oder diese erschaffen Menschen und übertragen ihnen – auch eigene – Verhaltensweisen und damit Ethiken. Abweichungen im Sinne unmoralischen Handelns werden oft nach vorbekannten Regeln oder Androhungen geahndet.

Für unseren Kulturkreis sind es weniger die – durchaus spannenden – griechischen, römischen oder germanischen Mythologien, die wegweisend waren, als vielmehr das jüdisch-christliche Erbe, das betrachtet werden muß. Der Gott Abrahams ist eine a priori moralische Instanz, der aber – und das ist ausgesprochen bemerkenswert – zwar allmächtig, aber selbst doch irrumsbehaftet ist. Man denke hier an das Bild der Sintflut (1. Moses 9, insbes. Verse 21 und 22): Die Folgen vor den Augen verspricht er, dies nie zu wiederholen. Dieser Gott ist ein Förderer und Forderer, nicht nur ein lieber, sondern auch ein strenger Gott. Der Mensch ist frei in seiner Entscheidung, weil er letztlich den Willen Gottes nicht fassen kann und kein Spielball, wie beispielsweise bei den Griechen, ist. „Gottes Wille ist unergründlich“, sagt Augustinus bereits vor 1 500 Jahren. Wenn wir handeln, wissen wir nie, ob dies nun im Sinne Gottes ist oder nicht. Wir sind also nicht sicher bzw. nicht in der Lage zu ermessen, ob etwas göttlicher Zufall oder göttliche Absicht ist. Diese beiden Handlungsvarianten sind letztlich unter dem Gesichtspunkt der Allmacht Gottes nicht zu unterscheiden. Aber genau dadurch wird der Mensch handlungsfrei, da er sein Handeln selbst verantworten muß. Da der Mensch über das Zufällige oder das Absichtsvolle keine abschließende Information bekommen kann, ist er frei, auch frei zu sündigen. Dieses Problem der Freiheit wird gelegentlich auch auf Gott zurückverlagert: Konnte Gott das zulassen? Theologisch ist dies in der „Barth-Brunner-Kontroverse“ zur religiösen Interpretation des Nationalsozialismus aufgearbeitet worden.

Aus christlicher Sicht impliziert Menschenwürde also die Entscheidungsautonomie der Menschen unter Berücksichtigung eines verbindlichen Wertegerüsts, das als solches von Gott gesetzt ist. Da es aber für die Gegenwart – also in örtlichen und zeitlichen Bezug – gesetzt werden muß, ist eine Exegese erforderlich. Diese geschieht entweder vor dem Hintergrund einer normativen, einer hermeneutischen oder einer historisch-kritischen Struktur.

Die erste Sichtweise ist aus sich heraus evident und wird in der christlichen Religion durch die verbindlichen Zehn Gebote, den Dekalog, gesetzt. Nicht unerheblich ist dabei, daß das „Du sollst nicht“ im hebräischen Kontext ein „Du wirst nicht“ ist, weil eben der Herr Dein Gott ist. Das obenverhandelte Sittengesetz gewinnt damit eine konkrete Verortung im einen Gott. Die Negativdarstellung des „Du sollst (oder wirst) nicht“ ist aus Sicht der liberalen Gesellschaften mehr als bemerkenswert und hochmodern, weil sie ihren Freiheitscharakter nur durch das Vorgeben negativ formulierter Schranken erhalten können.

Der normative Anspruch wird aber auch in einer Reihe anderer Bilder deutlich, die für die Moderne, auch unter ökonomischen Gesichtspunkten von Bedeutung sind und die Autonomie des Individuums unterstreichen:

- Der Verpflichtung zur Kreativität, die in der Schöpfungsgeschichte der Genesis niedergelegt ist (1. Moses 1): Wenn dieser Gott die Welt schon erschaffen hat und damit kreativ ist, dann hat der Mensch die Pflicht, ebenso kreativ zu sein. Die Vorstellung, daß Menschenwürde Kreativitätspflicht zeigt, findet sich später auch bei John Stuart Mill.
- Der Verpflichtung zur Rationalität und Berechenbarkeit, auch in der Vergeltung, die sich in der Kaingeschichte findet (1. Moses 4): Denn das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ stellte einen Kulturfortschritt ersten Ranges gegenüber der zügellosen (irdischen) Rache, die heute noch in vielen Teilen der Welt herrscht, dar.
- Der Verpflichtung zur Individualität als Ausgangspunkt für soziale Interaktion in Gestalt des „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“. Diese Regel trägt bereits in sich den kategorischen Anspruch Kants, aber unter der Prämisse, daß der Mensch – als Ebenbild Gottes – eine eigene positive Wertschätzung besitzen muß. Denn ein kategorischer Imperativ wird vor dem Hintergrund eines mörderischen Sittengesetzes destruktiv.

Der hermeneutische Ansatz ist dann erforderlich, wenn Gleichnisse aus sich selbst heraus interpretiert werden müssen, um auf ihren allgemeinen Kern zu kommen – den tiefen normativen Sinn also durch Allegorese zu erschließen. Zwei der bekannten Gleichnisse bieten einen tiefen ökonomischen Kern:

- Die Geschichte von Lazarus und dem reichen Kaufmann (Lukas 16,19-31): Der reiche Kaufmann wird nur deshalb verurteilt, weil er vom Überfluß nichts abgab. Es

gibt also keinen sozialen Anspruch (seitens des Armen), sondern eine Pflicht zum Teilen (seitens des Reichen) – genau der Verstoß gegen das Gesetz der Barmherzigkeit wird geahndet.

- Die Geschichte der drei Knechte (Matthäus 25,29): Der Mensch hat die Pflicht, die ihm vom Herren gegebenen Talente zu nutzen. Daher wird der Knecht, der sein Vermögen gemehrt hat, wie folgt gelobt: „Denn wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluß haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat.“ Hier wird die Forderung nach der Belohnung der Leistung und einer Entlohnung nach dem Äquivalenzprinzip erhoben.

Als drittes kann schließlich auch die Bedingtheit der Aussagen aus der Lage der Zeit Grundlage der Interpretation und des Gewinns von Handlungserkenntnis sein. Dies betrifft vor allem die Frage nach der Beurteilung menschlichen Verhaltens in Extremsituationen und wie dann Regelverletzungen einzuordnen sind.

Menschenwürde im ökonomischen Übergang

Die Vorstellung der Philosophie wird ergänzt durch eine „Tiefendimension“, die sittliches Verhalten moralisch in einer religiösen Ethik verortet. Eine solche kann durch das Naturrecht nicht ersetzt werden, weil naturbedingte Prozesse nicht grundsätzlich aus Sicht des Menschen „gut“ sind (z. B. ein Tsunami), der Mensch letztlich seine Kulturdimension berücksichtigen muß, diese aber leicht durch die Entwicklung der Natur (z. B. Genforschung, Nukleartechnologie) überfordert werden kann.

Menschenwürde wurde immer auch realisiert durch das Gewährleisten von Ansprüchen und die Verfügbarkeit von Ressourcen. Zu nennen sind insbesondere im Sinne der Maslow'schen Bedürfnispyramide die Gewährleistung der Subsistenz bzw. ausreichender Existenzmittel, hinreichende Unversehrtheit bzw. Gesundheit, Freiheitsrechte und Selbstachtungsrechte. Diese können sich als abstrakte Menschenwürde, also bezogen auf ein Menschenbild, oder als konkrete Menschenwürde, dann mit faktischem Absolutheitsanspruch, darstellen. Offensichtlich spannt sich hier eine wesentliche ökonomische Dimension auf: Denn eine rein konkrete Menschenwürde fände möglicherweise ihre Grenzen an den ökonomischen Möglichkeiten, könnte damit nur Minimalcharakter besitzen. Eine kulturell determinierte abstrakte Menschenwürde wiederum, die gegen andere Werte abwägt, kann insofern von der Ökonomie beeinflusst sein, als Wertpluralismus oft hinreichenden Wohlstand zur Voraussetzung besitzt. Hierzu wieder Beispiele:

- Das „ökonomische Sittengesetz“ der Inuits will es, daß wenn ein alter Mensch nicht mehr von seiner Gemeinde ge- und ertragen werden kann, also die Subsistenz nicht mehr reicht, er das älteste Kanu nimmt und auf dem Meer verschwindet.

- Den Wettbewerb um das bessere Wertesystem im Sinne einer gesellschaftlichen Interpretation des Christentums haben nach Meinung von Max Weber die Protestanten gewonnen.

Menschenwürde und Ökonomie

Den für die abendländische Kultur bedeutsamen Markteintritt der Philosophie in das ökonomische Denken vollzieht Adam Smith, der einen Lehrstuhl für Moralphilosophie innehatte, in der „Theorie der moralischen Gefühle“, die die Grundlagen der klassischen Ökonomik gestalteten. Er untersucht die Leitlinien, nach denen Menschen ihr Verhalten orientieren, und erkennt, daß das egoistische Streben des Individuums begrenzt wird durch die Fähigkeit zum Mitgefühl, d. h. die Fähigkeit, sich in die Lage des anderen zu versetzen. Wegen der Möglichkeit einer Selbsttäuschung bedarf es daher einer leitenden Instanz, die er in den göttlichen Prinzipien sieht, wodurch ein kollektiv verbindlicher ethischer Überbau existiert. Unter diesen Bedingungen ist das individualgetriebene, arbeitsteilige Wirtschaften verantwortungsethisch legitimiert: Es zählt nicht die Absicht des Bäckers, seine Kunden glücklich zu machen; vielmehr erzeugt das Erwerbsstreben Produkte, die dem Bäcker einen guten Verdienst geben, weil der Kunde die Produkte schätzt.

Offensichtlich macht die Verfügbarkeit über erwünschte Güter die Menschen glücklich, weshalb die Utilitaristen mit dem Primat des „größtmöglichen Glücks“ dem ökonomischen System eine Zielgröße gaben. Dabei war es John Stuart Mill völlig klar, daß zu diesem Glück weniger das Körperliche als vielmehr das Geistige beiträgt. Wegen der Vergleichbarkeit individueller Glücksniveaus ist eine Kommensurabilität des Nutzens erforderlich. Aus der modernen Sicht ist vor allem die verantwortungsethische Dimension bemerkenswert, der zufolge sich das Handeln an den Konsequenzen hinsichtlich der moralischen Bewertung zu orientieren habe, weshalb der Vorwurf, sie sei Mitbegründer eines seelenlosen „*homo oeconomicus*“, sicher zu kurz greift.

Faßt man die bisherigen Erkenntnisse zusammen, so folgt daraus ein „harter Kern“ von Werthaltungen, die die Idee der Menschenwürde ausmachen. Dieser wird von einem „wettbewerblichen Ring“ sittlicher Konstrukte ergänzt, der den Gesellschaften Freiheitsgrade einräumt. Auf diesen Wettbewerb der Werthaltungen soll im folgenden eingegangen werden. Hinter dem Konstrukt von Kern und Ring steht die Idee, daß der Mensch nicht in der Lage ist, sich aus eigener Kraft eine menschenwürdige Wirtschaftsordnung zu geben; daher benötige man einen institutionenökonomischen „Urknall“, beispielsweise die religiösen Wurzeln? Hier muß man vor allem an die Väter der sozialen Marktwirtschaft denken. Walter Eucken war beispielsweise tief im protestantischen Milieu verwurzelt und richtete die Prinzipien seiner Wirtschaftsordnung implizit an religiösen Regeln aus.

Institutioneller Wettbewerb und ökonomische Werthaltungen

Im institutionellen Wettbewerb bildet sich – frei nach v. Hayek – dasjenige System heraus, das fähig ist, das Überleben der Institution bestmöglich zu sichern. Dies wird ständig durch „Versuch und Irrtum“ ausprobiert. Daraus folgt, daß das Normengerüst selbst permanent unter Wettbewerbsdruck steht. Nicht umsonst nimmt sich die moderne Wirtschaftsethik der Frage nach der Dialektik zwischen gesellschaftlichen und ökonomischen Werthaltungen an – die für viele eine Scheindebatte ist. Ökonomisch erforderliche Werthaltungen, die im Gegensatz zu sonstigen gesellschaftlichen Werthaltungen stehen, lassen natürliche Standortrenten erodieren und lösen damit langfristig Anpassungen zugunsten ökonomisch tragfähiger Werthaltungen aus. Man kann sich offensichtlich inadäquate Werthaltungen nur eine begrenzte Zeit leisten, sonst geht man unter oder muß reformieren.

Der europäische Kulturkreis hat die Frage nach den „richtigen“ Werthaltungen auf Basis der obenbeschriebenen Mischung philosophischer, religiöser und ökonomischer Kategorien in einem Experiment, das mehrere Jahrhunderte dauerte, überprüft. Soziologen und Ökonomen haben dies dokumentiert, und es ist bis heute unter dem Stichwort der Weberthese bekannt. Da es leicht möglich ist, den Absolutheitsanspruch der Weberthese durch ein einziges Gegenbeispiel zu unterminieren, muß offensichtlich differenzierter als bisher vorgegangen werden. Denn der Reichtum der katholischen Niederlande und die Armut der schottischen Calvinisten sind legendär.

Die ökonomische Werthaltung, für die wir uns hier interessieren, ist am besten an dem Konstrukt mit dem Umgang mit Sünde bzw. Fehlverhalten zu verdeutlichen. In der katholischen Kirche gibt es die Beichte, die es dem Vertreter Gottes auf Erden ermöglicht, unter Auflagen die Absolution zu erteilen. Es gibt also eine hierarchische Instanz, die einen von der Last des Fehlverhaltens befreien kann. In der evangelischen Kirche ist dies an die eigene Bedingtheit zu glauben gebunden, d. h., der Sünder muß mit seinem Gott um die Vergebung ringen, erst dann kann er befreit werden – in jedem Fall gibt es nicht die persönliche, hierarchische Instanz. Im calvinistischen Bereich existiert keine Beichte. Geleitet durch die Prädeterminationslehre versucht der Mensch mit seinem täglichen Leben zu bekunden, daß er Gottes Gnadengewißheit besitzt. Nur ein einziges Fehlverhalten kann dazu führen, daß man nicht erwählt wird. Das impliziert natürlich eine andere Dimension der Folgen des Fehlverhaltens. Tatsächlich haben die Calvinisten von allen Religionsgruppen die höchste Neurotikerquote, und dies begründet sich aus deren Problem im Umgang mit den Sünden. Aber – und das ist der andere Punkt – der Calvinist ist der beste Netzwerker, weil er sich Fehlverhalten auch nicht gegenüber völlig Unbekannten leisten kann. Damit besitzt er ein Vertrauenskapital, das, mit entsprechenden Ressourcen verknüpft, Wohlstand erzeugt.

Menschenwürde und institutioneller Wettbewerb

Das, was in einer Gesellschaft unter Menschenwürde und auch unter einer menschenwürdigen Wirtschaftsordnung zu verstehen ist, wird offensichtlich in wichtiger Ausgestaltung vom institutionellen Wettbewerb geformt. Ausgangspunkt ist die Frage, wie Menschen ihr Zusammenleben lösen sollen. Die Staatsvertragslehre gibt diese Zusammenhänge seit Platon und Aristoteles über Solow, Hobbes, Locke, Montesquieu, Kant, Rousseau bis zu den modernen Staatstheoretikern Buchanan und Wallaces wieder. Die wichtigsten Moralökonomien, die diesen Weg begleitet haben, sind wieder Adam Smith und John Stuart Mill, später James Buchanan oder John Rawls. Inwieweit diese Fragestellung der Moralökonomie in die deutsche historische Schule und den Historikerstreit einzuordnen ist, soll hier offenbleiben. Sie ist aber deshalb sehr spannend, weil dort Moral implizit aus der positiven Sicht begründet wird.

Besonders eindringlich wird das Dilemma kollektiven Handelns von der Soziobiologie und in den darauf aufbauenden wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen aufgenommen. Die für die Organisation der Gesellschaft relevanten Netzwerkstrukturen sind, so argumentiert Pinker, Ergebnisse grundlegender kognitiver Strukturen mit genetischer Basis, da das Hirn keine tabula rasa sei, sondern eine Menge spezialisierter und aufgrund des Selektionsprozesses der Natur ausgeformter Schaltkreise darstellt. Nun stellt sich die Frage, ob die Menschenwürde bereits biologisch im Hirn verankert ist, wie dies Religion angeblich ist. Gibt es also einen Schaltkreis „Menschenwürde“, den wir nur zu identifizieren brauchen? Wenn er nicht hinreichend aktiv ist, müßte ein Enzym hinzugegeben werden, um die Gesellschaft in Ordnung zu bringen? Muß der institutionelle Wettbewerb durch genetischen Wettbewerb um Menschenwürde ergänzt werden? Der Gedanke läßt einen schauern, führt aber ins Zentrum der Debatte nach der Vereinbarkeit von Genforschung und Menschenwürde.

Um den Selektionsprozeß zu überleben, mußte der Mensch ständig Entscheidungen treffen, wann er in der Beziehung zu seinen Mitmenschen sinnvoll zu kooperieren habe und wann nicht. Durch Kooperationen sind Erträge – beispielsweise bei der Jagd großer Tiere oder bei der Aufzucht von Kindern – möglich. Kooperation verursacht aber auch Kosten, weil Zeit und Ressourcen für Dritte aufgewandt werden. Dabei ist Unsicherheit als das Problem der Reziprozität des reziproken Altruismus ein inhärenter Bestandteil dieser Entscheidung: Bekomme ich das, was ich jetzt gebe, später zurück? Die beste Strategie läßt sich nicht vorherbestimmen, da sie vom Handeln der anderen abhängt, weshalb die Erträge einer Kooperation bzw. einer Nichtkooperation eben nicht vorab bekannt sein können. Besonders deutlich wird das Kooperationsproblem bei der Erstellung spezifisch öffentlicher Güter durch kollektive Handlungen. Es ist individuell rational, nicht zu kooperieren, d. h. Trittbrettfahrer zu sein. Wenn das alle tun, führt dies dann zu kollektiv irrationalen Ergebnissen. Heckathorn untersucht diese Dilemmata, die bei der Erstellung spezifisch öffentlicher Güter durch kollektives Handeln entstehen können, und identifiziert fünf Dilemmatypen, die Gesellschaften zu lösen haben. Im Rah-

men dieser Abhandlung sind drei besonders interessant, weshalb diese skizziert werden, um zu verdeutlichen, wie der institutionelle Wettbewerb funktioniert.

Das Gefangenendilemma: Ein schöner Wiesengrund wird von Kühen beweidet. Alle Einwohner können ihre Kühe dorthin bringen – bei der Weide existieren also weder Eigentumsrechte noch Ausschlußregeln. Führt ein Individuum sein Tier dorthin, hat er einen Nutzen aus dem Weideertrag; der Nachbar hat diesen Nutzen ebenso, wenn sein Tier weidet. Die Weide hat eine begrenzte Tragfähigkeit. Liegt diese Kapazität bei zehn Tieren, die die Wiese nachhaltig beweidet können, dann entsteht kein Problem. Wenn allerdings ein elftes Tier hinzukommt, wird einerseits die Leistung aller Kühe auf 91% reduziert, andererseits erhält aber der Besitzer der elften Kuh einen zusätzlichen Ertrag (ebenfalls 91% des theoretischen Maximalnutzens von 100% nämlich 100:11). Tun dies nun alle Anwohner zeitgleich, kann es zum Zusammenbruch des Systems kommen, und keine Kuh erhält mehr ausreichend Futter, um zu überleben. Die Frage ist nun, wie eine Struktur geschaffen werden kann, die das verhindert. Die Lösung war die Abgrenzung bzw. die Definition von Eigentumsrechten, also die institutionelle Lösung eines klassischen Problems.

Das Feiglingsspiel oder Chicken-Game: Von zwei Nachbarn besitzt der einen eine Wiese mit Geiß und der andere einen Gemüsegarten. Die Geiß wühlt immer den Gemüsegarten um und vernichtet Erträge. Zur Abwehr der Geiß kauft sich der Nachbar einen Hund, um den Garten zu bewachen. Dieser erschrickt nun seinerseits die Geiß so sehr, daß diese keine Milch mehr gibt – und somit deren Besitzer auch keine Erträge hat. Eine Lösung für beide wäre es, gemeinsam einen Zaun zu bauen. Wenn der Geißbesitzer vom Zaunbau wegbleibt (und damit Arbeitseinsatz spart), hat der allein den Zaun errichtende Gemüsegarteninhaber trotzdem einen Ertrag, weil der Garten nutzbar bleibt. Umgekehrtes gilt auch für den Gemüsebauern, wenn er fortbleibt und der Geißbesitzer allein baut. Immer gilt: Wenn einer ausbricht, wird das gemeinsame Gut (der Zaun) trotzdem erstellt, und das ist bereits individuell rentabel. Damit wird für den Zweiten Ausbrechen bzw. Trittbrettfahren möglich. Bei zu vielen Trittbrettfahrern (in diesem Spiel beiden Nachbarn) bleibt das System jedoch nicht stabil.

In der Primatenforschung hat man diese Dilemmastrukturen verifizieren können. Dort sind Teile des Stammes zu beobachten, die nicht zum öffentlichen Gut beitragen, also sich z. B. nicht fürsorglich um den Nachwuchs kümmern. Wenn die Quote dieser Trittbrettfahrer zu hoch liegt, dann gibt es eine sogenannte Reinigung, bei der die Trittbrettfahrer verstoßen oder sogar umgebracht werden. Bei lediglich zwei oder drei Prozent Trittbrettfahrern lohnt sich der Aufwand der Überwachungs- und Bereinigungsaktion nicht, und sie werden geduldet. In allen Kulturgesellschaften können Initialriten identifiziert werden, um zu definieren, wer zur Gruppe gehört und wer nicht und damit auch, wem die gemeinschaftliche Fürsorge gebührt. Im christlichen Bereich ist dieser Initialritus typischerweise die Taufe, bei den Juden die Beschneidung. Das Konstrukt der Menschenwürde ist damit zum Teil an den Stamm gebunden und kann dadurch wirtschaftlich durchgehalten werden.

Das Zusicherungsspiel: Dies ist die klassische Situation im Schützengraben. Einer sitzt hinten und bewacht die hintere Seite, der andere die vordere. Sie wissen beide genau, daß sie nur zusammen überleben können; wenn einer ausbricht, kann es den anderen treffen, und da keiner weiß, wer der „andere“ ist, halten also beide Wache.

Wenn also Menschenwürde auch eine ökonomische Basis besitzt, um eine menschenwürdige Wirtschaftsordnung zu ermöglichen, dann werden diejenigen obsiegen, die im institutionellen Wettbewerb innovativer sind.

Individuelle Menschenwürde, Autonomie und sozialer Kitt

Wenn es ein demokratisches, und damit im Sinne der individuellen Autonomie menschenwürdiges Prinzip ist, politische Machtballung nicht aufkommen zu lassen, dann darf dies auf wirtschaftlicher Ebene nicht durch Marktmacht ausgehebelt werden. Dem politischen Demokratieprinzip steht die Gewährleistung des Wettbewerbsmarkts als Pendant gegenüber. Die Kontrolle der Wettbewerbsfreiheit wird damit zu einem zentralen Element einer menschenwürdigen Wirtschaftsordnung. Im Rahmen der Debatte um die Globalisierung wird die Frage der Versklavung von Wertordnungen zunehmend deutlicher. Globalisierung ist mehr als Internationalisierung der Wirtschaft. Sie ist Beschleunigung, sie ist vor allem Informationstausch, und sie ist globale Regulierung.

Das Interessante an der Globalisierung ist, daß wir eigentlich immer global waren, aber in der Neuzeit drei wesentliche Phasen der Globalisierung erkennen. Die erste Phase ist die industrielle Phase. Das war im wesentlichen das Zeitalter des Imperialismus, der grenzüberschreitenden großen Unternehmen. Die zweite Phase ist die politische Globalisierung – im Prinzip das 20. Jahrhundert. Das sind die großen internationalen Organisationen, die Staatenbünde, im wesentlichen entstanden aus den Verheerungen der Kriege. Die dritte Phase ist die der personalen Internationalisierung. Jeder von Ihnen hat jemanden, mit dem er in Shanghai, Malaysia, in Caracas oder Kuala Lumpur im Wettbewerb steht. Das zeigt die Durchdringung aller Lebensbereiche durch die Ökonomie, von der Karl Marx in seinem kommunistischen Manifest schon vor 150 Jahren prophetisch sprach. Diese sieht man heute vor allem auf der individuellen Ebene. Deshalb stellt sich die zentrale Frage, wie mit dieser personalen Globalisierung umgegangen werden soll, denn sie steht unserer Vorstellung von menschenwürdiger Wirtschaftsordnung in manchen Erscheinungen entgegen, die auch den unverzichtbaren Kern der abendländischen Gesellschaft betreffen. Dabei muß unterschieden werden zwischen den Problemen, die wir auf uns laden, weil wir institutionell nicht fit sind, und solchen, die uns letztlich durch andere Werthaltungen überschwemmen.

Die entsprechend abendländischer Ideale unzumutbare Polarisierung der Gesellschaft, die als Anschlag auf die Menschenwürde empfunden wird, hat viel mit dem Triumph des Individualismus und der Autonomie, die immer gewünscht war, aber auch nicht ausreichenden Partizipationsmöglichkeiten zu tun. Die Position der Wissenseliten auf der

Welt wird kaum gefährdet, weil neuerdings Kollegen aus Indien oder China in den Markt eintreten. Hier werden Netzwerke gebaut, um das gemeinsame öffentliche Gut nachhaltig zu bewirtschaften. Es geschieht genau das, was die Spieltheorie vorhersagt. Diese Gruppe gestaltet die Globalisierung zu einem der faszinierendsten internationalen Abenteuer. Das ist die Welt der Akademiker, wie sie auch schon Wilhelm von Humboldt skizziert hat: die Universität als Modell der künftigen Gesellschaft. Für sie ist letztlich ein minimalistisches Konzept der Menschenwürde und der menschenwürdigen Wirtschaftsordnung, ohne transzendente (religiöse) Tiefenverankerung, völlig ausreichend. Die Mehrheit der Arbeitnehmer in westlichen Gesellschaften hingegen sieht die Globalisierung als eine Einschnürung ihrer Chancen, sie landen genau in der paretoinferioren Situation des Gefangenendilemmas, weil sie zu Kooperationsstrategien nicht ertüchtigt sind – und diese können nicht in nationalen oder europäischen Gewerkschaftsstrategien gegen die Globalisierung liegen. Zugleich gehen die meist transzendenten (religiösen) Wurzeln verloren, um das Vertrauenskapital zu erzeugen, dem begegnen zu können. Vereinfacht gesagt: Ein Ausdünnen des Ideals der menschenwürdigen Wirtschaftsordnung ist für die neuen Eliten völlig unproblematisch, nicht unbedingt für die Mehrheit der Bevölkerung. Früher konnte der Staat hier gestaltend eingreifen – im Sinne des politischen Oktroys der Sozialen Marktwirtschaft nach dem Krieg durch die Gründungsväter. Heute ist seine Gestaltungsfähigkeit – und auch die der Europäischen Staatengemeinschaft – stark eingeschränkt.

Die Menschenwürde für alle und auch die menschenwürdige Wirtschaftsordnung abendländischer Prägung wird nur dann aufrechtzuerhalten sein, wenn die normative Übereinkunft aus transzendenter Verankerung, im Regelfall also Religion (unabhängig davon, ob der einzelne individuell religiös ist) und Sittengesetz, aus denen sich heraus soziale und ökonomische Pflichten ergeben, Bestand hat. Mit Sicherheit würden alle unter dem Rawl'schen Schleier der Unwissenheit dafür plädieren, diese Basis als ultimativen „sozialen Kitt“ aufrechtzuerhalten, aber in der konkreten Entscheidungssituation existiert der Schleier nicht und der Standortwettbewerb ermöglicht, anders als früher, eine neue regionale Sortierung der Bevölkerung. In frühen Gesellschaften gab es im Sinne von Albert Hirschman nur begrenzte Möglichkeiten zu Widerspruch und Abwanderung – heute fällt Abwandern so leicht, daß man sich die Frage stellen muß, ob Widerspruch nicht viel zu aufwendig ist – auch vor dem Hintergrund der begrenzten Lebenszeit. Das stoische Ideal wird hier durch ein epikureisches, möglicherweise sogar ein hedonistisches ersetzt. Das kann zwar kaum dem Universalitätsanspruch Kants genügen, aber wen interessiert das schon – und wer ahndet das?

Soll Menschenwürde also im ökonomischen Sinne Bestand haben, dann wird dies aus dieser Betrachtung heraus nur durch Pflichtenethiken gelingen – oder im Sinne der Spieltheorie: des Zusicherungsspiels.

Literaturverzeichnis

- Blum, U.* (2004): Volkswirtschaftslehre – Studienhandbuch, 4th edition. Oldenbourg-Verlag: München.
- Blum, U.; Müller, S.; Weiske, A.* (2006): Angewandte Industrieökonomik, Theorien, Modelle, Anwendung. Gabler: Wiesbaden.
- Blum, U.; Dudley, L.; Leibbrand; F., Weiske, A.* (2005): Institutionenökonomik, Theorien, Modelle, Evidenz. Gabler: Wiesbaden.
- Buchanan, J. M.* (1975): *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. University of Chicago Press: London.
- Delius, C.; Gatzemeier, M.; Sertcan, D.; Wünscher, K.* (2000): *Geschichte der Philosophie*: Könnemann Verlagsanstalt: Köln.
- Eucken, W.* (1960; 1952): *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. J. C. B. Mohr: Tübingen – Zürich.
- Hayek, F. A. v.* (1945): *The Use of Knowledge in Society*. *American Economic Review* 35, pp. 519-530.
- Heckathorn, D.* (1996): *Dynamics and Dilemmas of Collective Action*. *American Sociological Review* 61, 2, pp. 250-277.
- Herz, D.; Weinberger, V. (Hrsg.)* (2006): *Lexikon ökonomischer Werke*. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Schäffer-Poeschel: Stuttgart.
- Hirschmann, A.* (1974): *Abwanderung und Widerspruch*. J. C. B. Mohr: Tübingen.
- Kant, I.* (1797): *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Nicolovius: Königsberg.
- Mill, J. S.* (1924, Bd. I; 1921, Bd. II; 1848): *Grundsätze der politischen Ökonomie*. Fischer: Jena.
- Pinker, S.* (1997): *How the Mind Works*. W. W. Norton: New York.
- Poller, H.* (2005): *Die Philosophen und ihre Kerngedanken – ein geschichtlicher Überblick*. Horst Poller Verlag und Olzog Verlag: München.
- Rawls, J.* (1999, 1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- Smith, A.* (1941, 1754): *Die Theorie ethischer Gefühle*. Meiner Verlag.
- Smith, A.* (1974, 1776): *Der Wohlstand der Nationen – Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Beck: München.
- Weber, M.* (1981, 1905): *Die protestantische Ethik*. Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh.