

Erschienen in: Karl Bruckmeier und Wolfgang Serbser (Hrsg.): Ethik und Umweltpolitik. Humanökologische Positionen und Perspektiven, S. 165-184. oekom, München 2008.

Die moralische Inversion

Dieter Steiner

Ehemals Gruppe für Humanökologie, Geographisches Institut, ETH Zürich;
Carmenstrasse 8a, CH-8032 Zürich; E-Mail: steinerhamel@dplanet.ch

Zusammenfassung. In diesem Beitrag gehen wir von der Dreigliederung einer menschlichen Gesellschaft in Kultur (Geistesverfassung, in diesem Beitrag speziell Ethik), Politik und Wirtschaft aus. Für eine dauerhaft nachhaltige Entwicklung müssen die drei Bereiche in einem hierarchischen Verhältnis stehen, bei dem der Ethik ein Primat vor der Politik und der Wirtschaft, der Politik ein Primat vor der Wirtschaft zukommt. Das ist heute nicht der Fall. Stattdessen dominiert die Wirtschaft das Geschehen, was zu einem „moralisch invertierten“ Zustand führt. Wollen wir zukunftsfähig werden, müssen ethische Prinzipien anstelle des monetären Gewinnstrebens wieder an erste Stelle rücken. Dazu genügt aber eine rationale Ethik-Diskussion nicht, sondern es braucht einen auf einer spirituellen Tiefendimension aufbauenden allgemeinen Bewusstseinswandel.

Schlüsselwörter: Dreigliederung, Ethik, Moral, Politik, Wirtschaft, Marktversagen, Staatsversagen, Nachhaltigkeit, Mystik, Spiritualität, Tiefenökologie, Bewusstseinswandel.

Einleitung

Wenn Niklas Luhmann (1990) Recht hat, sind wir ein hoffnungsloser Fall, denn eine moderne, funktional differenzierte Gesellschaft wie die unsrige ist der ökologischen Krise ziemlich hilflos ausgeliefert. Der Grund: Die Funktionssysteme sind eigensinnig, können nur nach einem je spezifischen Kommunikationscode funktionieren und bestimmen selbst, auf was und wie sie reagieren wollen. Eine ganzheitliche Behandlung ist nicht möglich, weil kein Subsystem die Gesellschaft insgesamt repräsentiert. Aber können denn nicht wir Menschen als ganzheitliche Individuen für die nötige Verbindung sorgen? Nein, sagt Luhmann, denn wir sind gar

nicht Elemente dieser Systeme, sondern gehören nur zu deren Umwelt. Und das was in ihnen geschieht, kann nicht von außen geplant werden, sondern unterliegt einer Selbststeuerung, von der wir nie genau wissen können, wohin sie führt. Wir haben eine gesellschaftliche Evolution vor uns, bei der wir eigentlich nur zuschauen, abwarten und Tee trinken können.

Luhmanns Systemtheorie ist hoch abstrakt und mag Kopfschütteln verursachen, aber einen gewissen Realitätsgehalt können wir ihr nicht absprechen. Denken wir doch daran, dass soziale Systeme mit zunehmender Größe immer anonymer und undurchsichtiger werden und zu einer Sachzwänge produzierenden, kaum mehr kontrollierbar scheinenden Eigendynamik neigen. Das Paradebeispiel ist natürlich das Wirtschaftssystem, das uns, speziell in seiner sich globalisierenden Form, geradezu wie eine zweite Natur begegnet. Wollen wir uns damit aber nicht zufrieden geben, drängt sich eine andere Sichtweise auf, und diese ist mit der klassischen Dreiteilung menschlicher Gesellschaften in die Bereiche des Wirtschaftlichen, des Politischen und des Geistigen gegeben. Dazu passt dieses Zitat: „Der Markt entscheidet, was wir können. Das Gesetz legt fest, was wir dürfen. Ethik rät, was wir sollen“ (Hasler u.a. 2003). Es dürfte offensichtlich sein, dass eine nachhaltige Entwicklung nur dann möglich ist, wenn die drei Bereiche in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen, und zwar mit der Ethik an erster Stelle. Die Wortwahl im Zitat deutet aber an, dass in dieser Hinsicht etwas schief liegt: Die Ethik spielt nur eine beratende Rolle, entschieden wird auf der Stufe der Wirtschaft. Diese maßt sich also Funktionen an, die anderen Bereichen unseres Gesellschaftssystems zustehen würden, und damit ist das Wirtschaften, das lediglich Mittel für ein gutes menschliches Leben sein sollte, zu dessen Selbstzweck geworden. Die Hierarchie ist auf den Kopf gestellt, und solange dieser Zustand andauert, ist an echte Nachhaltigkeit nicht zu denken. Wenn Luhmann behauptet, es sei für die Subsysteme keine Rangordnung auszumachen, irrt er also. Es gibt eine, aber eben eine invertierte, die genau zu den Problemen führt, unter denen wir heute leiden, gesellschaftliche Desintegration und Umweltzerstörung. In der Tat treibt das Wirtschaftssystem mit seiner Dynamik nicht nur sich selbst an, sondern auch alle übrigen Bereiche der Gesellschaft, die in zunehmendem Masse mittels des ökonomischen Codes kolonisiert werden.

Michael Polanyi und Harry Prosch (1975: 7-19) haben unseren gesellschaftlichen Zustand als „moralische Inversion“ beschrieben. Die Aufklärung war angetreten, um die Menschen aus politischen und religiösen Zwängen zu befreien. Das hat sie auch bewirkt, gleichzeitig aber entstand durch die Infragestellung traditioneller moralischer Werte ein mit Orientierungslosigkeit verbundenes emotionales Vakuum. Als Ersatzhandlung

begannen die Menschen in dieser Situation sich an materielle, statt an geistige Ziele zu klammern und damit wurden sie gleichzeitig anfällig für neue absolutistische Glaubensbekenntnisse politischer oder ökonomischer Ausrichtung, die sie in erneute Zwangszusammenhänge hinein manövrierte. Nur wenn wir diese Inversion korrigieren können, haben wir Aussichten, das menschliche Tun und seine Auswirkungen in vernünftige, nachhaltige Bahnen lenken zu können.

Die „Dreigliederung des sozialen Organismus“

Betrachten wir die gesellschaftliche Dreiteilung und ihre Bedeutung für eine nachhaltige Entwicklung etwas genauer. Die Bezeichnung „Dreigliederung des sozialen Organismus“ stammt von Rudolf Steiner, dem Begründer der Anthroposophie (vgl. Joachim Luttermann 1990). Sie umfasst nach seiner Terminologie die drei Bereiche Geistesleben, Rechtsleben und Wirtschaftsleben. Die Dreigliederung ist natürlich, weil sie sich aus der dreifaltigen Lebensaufgabe und den zugehörigen Bedürfnissen des Menschen ergibt, nämlich aus seiner Existenz als geistiges, soziales und physisches Wesen.

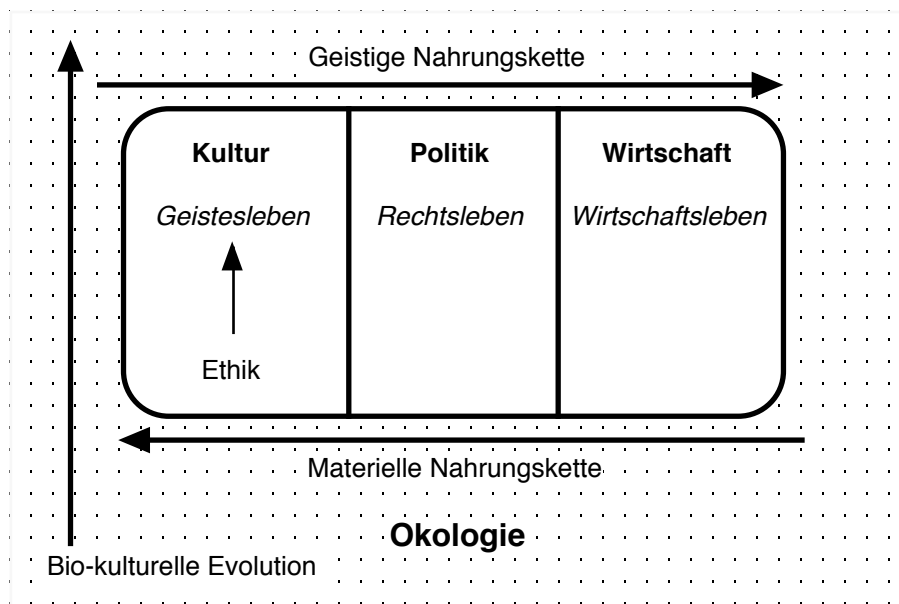


Abb.1: Die Dreigliederung der menschlichen Gesellschaft und ihre Einbettung in die Ökologie (*Kursiv*: Die von Rudolf Steiner verwendeten Begriffe).

Betten wir nun den dreigliederten gesellschaftlichen Organismus in die irdische Ökologie ein und stellen uns das Verhältnis, in dem die Bereiche zueinander stehen, als eine duale Hierarchie vor (siehe dazu Abb.1). Im einen Fall gehen wir von einer Verbindung zur Ökologie am Ende der Wirtschaft aus; diese steht in physischem Kontakt mit natürlichen Gegebenheiten und versorgt sich selbst und die beiden anderen Bereiche der Gesellschaft mit materiellen und energetischen Ressourcen. Es liegt eine materiell(-energetische) Nahrungskette vor, die eine aufbauende, konstitutive Hierarchie ermöglicht. Im anderen Fall geht es um den Anschluss der Kultur an der Ökologie, was in einer gegenläufigen (seelisch-)geistigen Nahrungskette resultiert, die eine rahmengebende, regulative Hierarchie bildet. Je nachdem ob wir die erstere oder die letztere Hierarchie als wesentlich für Entwicklung und Zukunft der Gesellschaft ansehen, vertreten wir eine materialistische oder eine idealistische Position.

Das klassische Beispiel einer materialistischen Auffassung ist natürlich diejenige von Karl Marx, der sagt: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“ (zitiert bei Schmitz 1984: 117). Umgekehrt kann die Art und Weise, wie Rudolf Steiner die Dreigliederung sieht, als Beispiel für eine Betrachtung idealistischer Natur dienen. In Analogie zum menschlichen Organismus spricht er vom „sozialen Organismus“, nicht aus biologisierenden Gründen, wie er betont, sondern vom Gesichtspunkt des Zusammenwirkens der Teilsysteme her: Sie müssen gewissermaßen organisch zusammenwirken. Interessant ist dabei, dass Steiner beim Übergang vom menschlichen zum sozialen Organismus die Bedeutung der drei Bereiche auf den Kopf stellt:

„Wie der Mensch produktiv ist durch seine Nerven und Sinne, so ist der soziale Organismus durch seine Naturgrundlage produktiv. Und wie der Mensch seinen Stoffwechsel von der Natur erhält, so erhält der soziale Organismus seine Nahrung aus dem Menschenkopf.“

(Rudolf Steiner, zitiert bei Luttermann 1990: 175).

In dieser Äußerung kommt klar zum Ausdruck, dass eine menschliche Gesellschaft in erster Linie von geistigem und nicht von materiellem Stoffwechsel lebt.

Wenn wir uns dieser Ansicht anschließen, ist es hinsichtlich der dualen Hierarchie gegeben, dass, auch bei aller angemessenen Beachtung von Wechselwirkungen, der geistigen Nahrung ein Primat vor der materiellen Nahrung zukommt. So gesehen kann es eine zukunftsfähige Entwicklung für die Menschheit nur geben, wenn eine geistige Nahrungskette in genügender Stärke als Regulativ bezüglich dessen wirksam werden kann, was am materiellen, also wirtschaftlichen Ende vor sich geht. Ein Geistesleben

ist notwendig, das dem Wirtschaftsleben gewachsen ist, hält Rudolf Steiner fest (vgl. Luttermann 1990: 141). Voraussetzung ist allerdings, dass die geistige Nahrungskette ökologisch alimentiert ist – auf diesen Aspekt komme ich im letzten Abschnitt zurück. Im folgenden betrachten wir zunächst, wie sich die moralische Inversion auf Wirtschaft und Politik auswirkt.

Die „Metaphysik des Marktes“

Im Abendland blieb bis ins Mittelalter das Wirtschaften in soziale Beziehungen eingebettet, und unter „Ökonomie“ wurde im wesentlichen die Hauswirtschaft verstanden. Das änderte sich in der Renaissance mit den Anfängen wirtschaftlichen Denkens und Tuns nach kapitalistischen Gesichtspunkten. In der Folge führten Fernhandel und koloniale Ausbeutung zu einer Kapitalakkumulation, die dann für die später einsetzende Industrialisierung einen idealen Nährboden darstellte. Überall dort, wo sich der Calvinismus bzw. Puritanismus etablieren konnte, geschah dies alles zudem mit religiöser Verbrämung. Was fortan mit „Ökonomie“ gemeint sein sollte, war nun das pure Gegenteil zur alten Hauswirtschaft.

Diese Entwicklung verlangte auch nach einer wissenschaftlichen Aufarbeitung. 1776 veröffentlichte Adam Smith sein epochemachendes Werk „The Wealth of Nations“, in dem er die These von der „unsichtbaren Hand“ des Marktes in die Welt setzte, eines ungeplanten, sich selbst organisierenden, gewissermaßen naturwüchsigen Mechanismus, der die fabelhafte Eigenschaft hat, dass sich das je egoistische Verhalten der einzelnen Teilnehmenden zu einem das Gemeinwohl fördernden Gesamteffekt aufaddiert. Wie Hans Christoph Binswanger (1998: 52-56) zeigt, geht dieses Gedankengut auf die antike Philosophie der Stoa zurück, der zufolge es eine Weltvernunft gibt, die dafür sorgt, dass aus allem, was die Menschen tun, sei es weise und tugendhaft oder töricht und lasterhaft, Gutes wird. Es lässt sich deshalb sagen, dass die modernen Ökonomen, die einer derartigen pseudoreligiösen Auffassung huldigen, eine „Glaubensgemeinschaft“ bilden (Binswanger 1998: 56).

Bei der auf Smith folgenden Entwicklung des ökonomischen Denkens unterscheidet Peter Ulrich (2002: 167-168) zwischen einer „paläoliberalen“ und einer „neoliberalen“ Richtung. In der ersteren wurde die Meinung vertreten, gerade weil das Marktgeschehen natürlicher, wenn nicht sogar göttlicher Art sei, dürfe auf keinen Fall mit politischen Regulierungsversuchen störend eingegriffen werden; es müsse ein totales „laissez-faire“ gelten. Ein prominenter, mit dem Nobelpreis gekrönter Vertreter einer solchen „Metaphysik des Marktes“, wie Ulrich diese Auffassung charakte-

risiert, war Friedrich August von Hayek. Für ihn fungierte der Weltmarkt „gleichsam als der neue allwissende Hegel’sche Weltgeist“ (Ulrich 2002: 167). Da könnte eine menschliche Vernunft, die planend eingreifen möchte, nur Unheil stiften (vgl. Hayek 1983).

Im Gegensatz dazu anerkennt die neoliberale Richtung, dass dem Staat eine ordnungspolitische Aufgabe zufällt. In der Frage allerdings, was das genau heißen soll, haben sich die Geister in zwei Lager gespalten. Die Vertreter einer älteren Strömung waren der Ansicht, die Wirtschaft könne nur einen lebensdienlichen Charakter haben, wenn sie in die Gesellschaft eingebettet sei, d.h. sich nach ethisch-politischen Vorgaben richte. Wilhelm Röpke, ein Vertreter dieser Richtung, nannte dies „Wirtschaftshumanismus“. Um sich gegenüber einer jüngeren Fraktion abzugrenzen, die marktradikale Auffassungen forcierte, bezeichneten sich die Repräsentanten dieser Denkweise von den 1950er Jahren an als „Ordoliberalen“ (vgl. Ulrich 2002: 171-176).

Für den heute vorherrschenden Neoliberalismus neuerer Prägung aber hat das effiziente Funktionieren des Wirtschaftssystems den Primat vor allem anderen. Ein durch eine möglichst große Deregulierung intensivierter Wettbewerb soll Gewinnmaximierung und Wachstum garantieren. Die Rolle der Politik ist einzig die, dafür zu sorgen, dass das Funktionieren des Marktes genau in diesem Sinne gewährleistet ist (vgl. Ulrich 2002: 170-171). Der Staat hat bloß die Rolle eines Steigbügelhalters; hoch zu Pferd schlägt dann wieder die Metaphysik des Marktes durch, wie sie sich etwa im Slogan: „Macht keine Geschichten, der Markt wird’s schon richten“ zeigt (Ulrich 2002: 39). Je „freier“ er aber ist, desto härter werden die Sachzwänge und desto größer die Schwierigkeiten für viele Beteiligten, sich behaupten zu können.

Neben dem Freiheitsanspruch hat einst auch das Gleichheitspostulat zum liberalen Credo gehört. Das Marktgeschehen verstößt dagegen in flagranter Weise, denn Erfolg und Misserfolg hängen eng mit den Ausgangsbedingungen zusammen, und diese sind immer unterschiedlich. Es können nicht alle profitieren, es gibt immer Gewinner und Verlierer, und das kann zu gesellschaftlichen Spannungen führen. „Wer ... blindwütig dem Markt über alles huldigt, gehört auf die Länge wohl eher zu den Totengräbern einer lebensdienlichen Wirtschaft“ (Ulrich 2002: 176).

In der Tat sind die sozialen und ökologischen Schäden, die mit einem solchen System angerichtet werden, enorm. In gesellschaftlicher Hinsicht besteht, wie Klaus Michael Meyer-Abich (1997: 440-446) betont, die Gefahr, dass in einem schleichenden Prozess die Grundlagen eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens ruiniert werden und in einem atomistischen Zustand resultieren. Die Anonymität des Marktes reduziert den Umgang der Menschen miteinander auf ein Minimum. Die Geld-Ware-Beziehung

steht im Zentrum, die daran beteiligten Personen sind eigentlich – hier muss man Luhmann recht geben – nur noch Staffage, sie sind nur noch Warenkäufer oder –verkäufer und sonst nichts. In einem derartigen Milieu, das angeblich moralisch neutral, in Wirklichkeit aber doch moralisch enthemmt ist, darf es nicht verwundern, wenn es an gewissen Orten zu schamlosen Exzessen in Form von Raffgier bei Managern kommt. Dass die Profiteure, solange sie profitieren, an der jetzigen marktlichen Zwangsordnung besonders interessiert sind, liegt auf der Hand. Und viele andere unterstützen sie, weil sie hoffen, dereinst ebenfalls zu den Gewinnern zu gehören.

In ökologischer Hinsicht ist fatal, dass Ressourcenkonsum und Abfallproduktion ständig zunehmen, weil das Wirtschaftssystem aus inhärenten Gründen zum Wachstum verdammt ist. Grundlegend dabei ist natürlich das Prinzip der Geldvermehrung, wie es durch Bankkredite, Gewinne und Zinsen zustande kommt, und Geld findet früher oder später seinen Weg in die reale Ökonomie, natürlich mit dem Ziel, in einer nächsten Runde noch mehr daraus zu machen. Aber es gibt auch im Marktgeschehen Faktoren, die zur Expansion zwingen oder mindestens motivieren. „To put it bluntly,“ sagt John S. Dryzek (1987: 72), „markets are addicted to economic growth.“ Mit dem heute ins Extrem gesteigerten Wettbewerbsprinzip muss jedes Unternehmen aus Überlebensgründen versuchen, mit ständig neuen Produkten – bei „dauerhaften“ Gütern ist üblicherweise ein Verfallsdatum schon eingeplant – einen möglichst großen Marktanteil zu erringen. Und damit es diese dann auch wirklich absetzen kann, wird das Publikum mit unaufhörlichen Werbekampagnen zum Konsum angeregt. „If people ever did come to believe they had enough material goods, then the market would crumble“ (Dryzek 1987: 73). Auch unternehmensinterne Gründe können zu diesem Geschehen beitragen, etwa Manager, die mit dem Unternehmenserfolg ihre eigene Position stärken und ihre Karriere fördern möchten. Gesamtwirtschaftlich gesehen zwingt der ebenfalls durch die Konkurrenz bedingte Rationalisierungsprozess zum Wachstum, weil damit Arbeitsplätze verloren gehen und die drohende Arbeitslosigkeit durch eine Expansion des Wirtschaftens aufgefangen werden muss.

Die Mainstream-Ökonomen geben zu, dass mit den zur Umweltdegradierung führenden unbeabsichtigten Handlungsfolgen ein „Marktversagen“ vorliege, das aber mit der Einführung von Kostenwahrheit, d.h. mit einer Internalisierung aller externen Kosten korrigiert werden könne. Damit wären dann auch die nötigen Mittel vorhanden, um Schäden zu reparieren. Des weiteren meinen sie, auch das Wachstum stelle keine Bedrohung dar, wenn man nur alles vertrauensvoll dem Markt überantworte: Der Preismechanismus sorgt dann für optimale Lösungen. Wenn natürliche Ressourcen knapp werden, zeigt sich das in ihrer Verteuerung, und diese wird

technische Innovationen und Substitutionen auslösen. Einen kontinuierlichen technischen Fortschritt vorausgesetzt, kann das eigentlich ewig so weiter gehen, lautet die Devise. Kenneth Boulding (zitiert in Dryzek 1987: 73) protestiert: „... anyone who believes that exponential growth can go on forever is either a madman or an economist.“

In der Tat hat dieses Wunschdenken einige Haken. Ich nenne nur zwei: Zum einen zeigen Preissignale zwar tatsächlich Knappheiten an, aber innerhalb des Marktes, und diese sind nicht notwendigerweise mit der Vorratslage in der natürlichen Umwelt korreliert. Zum anderen kann man sich vorstellen, dass die von einer wachsenden Wirtschaft verursachten Probleme überproportional zunehmen bis zum Punkt, an dem die Reparaturarbeiten gleich viel kosten wie die vorangehende Schaden stiftende Produktion. Das wäre dann eine Leerlauf-Wirtschaft, und deshalb fordern ja auch Kritiker der üblichen nationalen Buchhaltung, der Gegenwert solcher Tätigkeiten – wie übrigens auch des nicht kompensierten Abbaus von Naturkapital, wie z.B. der Abholzung von Wäldern – dürfte nicht als Einkommen, sondern müsste als Aufwendung verrechnet werden (vgl. Joan Davis und Samuel Mauch 1977: 223-224 und Herman Daly 1999: 62-63).

Die Politik als „symbolische Veranstaltung“

Der Liberalismus war einst gegen überkommene, verkrustete Strukturen angetreten, um die Menschen allseitig von Zwängen zu befreien. Es ging einerseits um die wirtschaftliche Emanzipation aus Abhängigkeiten innerhalb feudaler Strukturen, andererseits um die Erkämpfung von politischen Grund- und Freiheitsrechten der Individuen gegenüber den Inhabern der Staatsmacht. So gingen die wirtschaftliche und die politische Liberalisierung zunächst Hand in Hand, der *Bourgeois* und der *Citoyen* waren die beiden Seiten einer Münze. Eigentlich sollte die Befreiung auch allen Menschen zugute kommen – wobei, wohlverstanden, „alle“ sich vorerst auf den männlichen Teil der Bevölkerung beschränkte! In der Folge erlahmte dann die Allgemeinheit der Bewegung, indem sich die spezifischen Interessen des progressiven städtischen Bürgertums, von dem diese ja ausgegangen war, durchzusetzen begannen. Die Entstehung des Industriekapitalismus war die Folge, und die daraus entstehenden sozialen Spannungen resultierten in der Arbeiterbewegung und der Sozialdemokratie. Das Bürgertum sah damit seine Errungenschaften bedroht und wurde zwecks Wahrung seiner Interessen zu einer politisch eher konservativen Kraft (vgl. Ulrich 2002: 51-59). Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Trennung des Wirtschaftsliberalismus vom politischen Liberalismus.

Die im Wirtschaftsbereich geschilderte Perversion des Strebens nach Freiheit hat inzwischen, nicht zuletzt auch unter seinem Einfluss, zu einer Parallele im politischen Bereich geführt. Die liberale Demokratie soll den Menschen eine unbehinderte Selbstbestimmung ermöglichen, und tatsächlich sehen wir uns – jedenfalls diejenigen unter uns, die wirklich die Wahl haben – heute auch einem bisher nie gekannten Möglichkeitsfeld der eigenen Lebensgestaltung gegenüber. Aber: „Erfolge können sich in Misserfolge verkehren, wenn nicht rechtzeitig bemerkt wird, dass sie weit genug erreicht sind, um keinen Vorrang vor anderen Zielen mehr zu verdienen,“ sagt Meyer-Abich (1997: 439). Die ursprüngliche Vorstellung war, dass die Menschen nicht nur frei, sondern auch zu verantwortungsvollen, dem Gemeinwohl verpflichteten Mitgliedern der freien Gemeinschaft werden sollten. Von dem ist nicht mehr viel zu spüren, indem nach dem Vorbild des gewinnbringenden Wirtschaftens eine eigennützige Lebensführung als erstrebenswertes Ziel erscheint. So haben wir es heute im Gegensatz zum ursprünglich angesteuerten Schutz der Einzelnen vor Übergriffen der Staatsmacht mit dem umgekehrten Problem zu tun, der Bedrohung der Allgemeinheit durch den übersteigerten Individualismus (vgl. Meyer-Abich 1997: 439-440). In der Tat, so meint Walter Nutz (1995: 36), hat der Einzelne die „unverfrorene Überzeugung, dass aufgrund seiner verbrieften Freiheitsrechte diese Gemeinschaft für ihn ... da zu sein hat und dass er, der Einzelne, keineswegs der Gemeinschaft eine Gegenleistung schuldig ist.“

Es darf unter diesen Umständen nicht überraschen, dass das Funktionieren des politischen Systems gerne mit dem des Marktes verglichen wird. Tatsächlich gibt es denn auch schon länger „ökonomische Theorien der Demokratie“. Z.B. hat Anthony Downs (1957) ein Modell entworfen, das er selbst „as a study of political rationality from an economic point of view“ beschreibt (Downs 1957: 14). Mit anderen Worten, seine politische Rationalität beruht auf einem Eigennutz-Axiom und führt zu einem „Markt für Nutzenmaximierer“ (Heinrichs 2003: 65). Logischerweise kann sich unter solchen Umständen kein Gemeininteresse – zu dem Umweltschutz und nachhaltige Entwicklung gehören würden – bilden, sondern es prallen bloß Partikularinteressen aufeinander. Und das Dumme bei dieser Geschichte ist, dass es hier im Gegensatz zum wirtschaftlichen Markt keine unsichtbare Hand gibt, die aus egoistischen Grundeinstellungen ein angebliches Gemeinwohl hervorzaubert und damit den Beteiligten ein Gefühl moralischer Entlastung vermitteln könnte. Wenn es Verbesserungen gibt, sind diese mehr oder weniger zufällige Nebenprodukte politischen Handelns.

In Luhmannscher Perspektive kann auch der binäre Code des politischen Systems – Macht innehaben versus nicht innehaben – mit keinerlei

moralischer Wertigkeit belegt werden. Umso mehr aber müsste diese „höhere Amoralität“ extern moralisch abgesichert sein, etwa vergleichbar mit dem Sport durch eine Moral der Fairness (vgl. Luhmann 1993b: 38). Eine derartige Absicherung aber gibt es im Zeitalter der moralischen Inversion gerade nicht. Allerdings kann die Entmoralisierung der Politik nicht nur der Ökonomisierung der Gesellschaft angelastet werden. Es gibt dazu mit Niccoló Machiavelli und seinem „Il Principe“ (1513) auch einen weiter zurückreichenden politisch-historischen Hintergrund. Eine starke Staatsmacht war zwecks Schaffung von Ordnung unter den von Natur aus bösen Menschen darauf angewiesen, ohne Skrupel auch mit der überlieferten Moral im Widerspruch stehende Methoden anwenden zu können, nicht nur Lüge, Betrug und Wortbruch, sondern auch Gewalt (vgl. Gerhard W. Brück 1989: 101-102).

Unter den heutigen Verhältnissen westlicher Demokratien sind wir uns einig, dass das Verfolgen politischer Ziele mittels Gewalt verabscheuenswürdig ist. Wie aber steht es mit dem subtileren Mittel der Lüge? Sollten sich nicht politisch Aktive bei allen ihren Aussagen nach bestem Wissen und Gewissen an die Wahrheit halten? Luhmann (1993b: 27) meint, das wäre nicht möglich, es würde zur Selbstauflösung der Politik führen. „Wir hätten dann ethisch hochwertige Politiker – ohne Politik.“ Tatsächlich ist es ja ein bekanntes Muster, dass Politiker für sich in Anspruch nehmen, mit der Wahrheit locker umgehen zu dürfen. Gernot Böhme gibt dazu ein klares und deutliches Urteil ab:

„Die Lüge ist und bleibt ein erbärmlicher Akt. Sie ist eine Strategie der Schwäche. Durch Lügen beleidigt man die Menschheit im Kommunikationspartner und in sich selbst. Daraus folgt, dass insbesondere die Mächtigen, das heißt auch die Politiker, kein Recht auf Lüge haben.“

(Böhme 1993: 84)

In einer Demokratie geht, so die Theorie, die Macht vom Volk aus. Es wählt seine Vertreter und Vertreterinnen ins Parlament, dieses kontrolliert das Tun der Regierung, und diese wiederum leitet die Verwaltung als ausführendes Organ an. Wie steht es damit in der Praxis? Bei der heute häufigen Komplexität und Undurchsichtigkeit zu behandelnder gesellschaftlicher Probleme wäre die auf Verfassungsstufe (Deutsches Grundgesetz Art.21.1; Schweizerische Bundesverfassung Art.137) verankerte Aufgabe der Parteien, in einem ernsthaften Austausch mit der Bevölkerung zu deren politischer Willensbildung beizutragen, besonders wichtig. Das passiert aber kaum. Stattdessen hat sich eine „Herrschaft der Parteien“ (Heinrichs 2003: 162) herausgebildet, indem diese recht selbstgenügsam agieren und erst den Kontakt mit der Bevölkerung suchen, wenn es um Wahlen oder Abstimmungen geht. Dann ist die Versuchung groß, in populistischer Manier auf Stimmenfang zu gehen.

Im Parlament sind es dann die im allgemeinen geforderte Parteidisziplin (die genau genommen verfassungswidrig ist, denn im deutschen Grundgesetz, Art.38.1, heißt es die Abgeordneten seien „Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen“¹, vgl. Meyer-Abich 1993: 270), wie auch das kurzfristige Denken in Wahl- und Budgetperioden, die einer kooperativen Suche nach konsens-orientierten Lösungen, die Gemeinwohl und Nachhaltigkeit zuträglich wären, im Wege stehen. Abgesehen davon, dass üblicherweise ein Grossteil der Parlamentsmitglieder ohnehin schon Wirtschaftsinteressen vertritt, kommt nun in Form einer korporatistischen „Herrschaft der Verbände“ (Jänicke 1986: 34) ein erster Ort der handgreiflichen Einflussnahme von Wirtschaftskreisen auf die Politik dazu: „Auf jeden Bundestagsabgeordneten zählt die informierte Presse rund drei honorige Lobbyisten, also mit Druck und Lockungen ... arbeitende Vertreter von ... Interessengruppen“ (Heinrichs 2003: 164). All dies bedeutet in der Praxis, dass momentane Wirtschaftsangelegenheiten vorrangige Beachtung finden, während die schwach organisierten Interessen von z.B. Alten, Kindern, Arbeitslosen und Kranken häufig unter den Tisch fallen. Und auch Umweltprobleme werden nicht gelöst, sondern nach Möglichkeit zeitlich (in die Zukunft) und/oder räumlich (z.B. in die Dritte Welt) verschoben.

Dem Prinzip der Gewaltentrennung entsprechend wäre es die Aufgabe des Parlamentes, die Regierung zu kontrollieren. Das geschieht aber kaum, da die Angehörigen der Partei, die die Regierung stellt, diese abschirmen, während die oppositionellen Abgeordneten nicht über genügend Macht verfügen (vgl. Meyer-Abich 1997: 436).² Eine solche Nicht-Interferenz könnte aber sogar gut sein, wenn die Regierung in Eigenregie versuchen würde, das Gemeinwohl vor der Schädigung durch die Partikularinteressen zu bewahren. Wäre das nicht überhaupt ihre Aufgabe?

„ Die Antwort lautet paradoxerweise: Ja, wenn es eine Regierung gibt, dann hat sie diese Aufgabe. Aber es gibt in unserm Gemeinwesen keine solche Regierung. Was so aussieht, ist im wesentlichen eine symbolische Veranstaltung, und auch dies nur von begrenzter Qualität.“

(Meyer-Abich 1997: 435)

Entgegen der nominellen Entscheidungsbefugnis der Regierung werden wichtige Beschlüsse häufig in der Verwaltung gefasst. Diese aber ist durch

¹ In der Schweizerischen Bundesverfassung (Art.161, Abs.1) ist kürzer nur von der Weisungs-Ungebundenheit die Rede.

² In der Schweiz, deren System nicht auf dem Regierungs-Oppositions-, sondern auf dem Konkordanz-Prinzip (gemäß einer „Zauberformel“ sind alle großen Parteien in der Regierung vertreten) aufbaut, liegen die Verhältnisse etwas anders.

Spezialisierung, Zentralisierung und Rationalisierung zu einem bürokratischen Apparat geworden, der in seiner arbeitsteiligen Form in vielen Fällen den heutigen komplexen Problemen nicht gewachsen ist. Und hier ist auch der zweite Ort, an dem sich ein direkter Einfluss der Wirtschaft auf die Politik geltend macht. Wie Jänicke (1986: 27-29) darlegt, bilden Wirtschaftszweige, die weitgehend auf Teilaufgaben des Staates spezialisiert sind, mit den zuständigen Verwaltungszweigen zusammen „bürokratisch-industrielle Komplexe“. Der älteste und bekannteste darunter ist der „militärisch-industrielle Komplex“, ein neuerer der „Straßenverkehrskomplex“, der dank dem öffentlichen Straßenbau floriert. Verwaltung und Wirtschaft zusammen üben so zu wesentlichen Teilen die Kontrolle darüber aus, was geschieht. Das heiße allerdings noch nicht, so Meyer-Abich (1997: 438), dass hier eine eigentliche Verschwörung vorliege, denn er „sehe auch unter den dortigen Entscheidungsträgern kaum jemand, der in einem hinreichend weiten Horizont wüsste, was er tut, und warum.“

Wirtschafts- und Umweltpolitik bleiben völlig getrennt, und das bedeutet, dass für die Lösung der durch das Marktversagen kreierte ökologischen (wie auch der sozialen) Probleme dem Staat der Schwarze Peter zugeschoben wird. Indem dieser reparierend und entsorgend eingreift, operiert er weitgehend im Sinne eines nachgeschalteten Umweltschutzes, also bloß symptombekämpfend. Er produziert in diesem Rahmen direkt oder indirekt (über Aufträge an Private) öffentliche Güter, statt dass er mittels politischer Aktionen wie gestalterischen Eingriffen und Ge- und Verboten vorsorgend und kostengünstiger die Probleme an der Wurzel packen würde (vgl. Jänicke 1986: 53-54). Er wird damit zu einem entpolitisierten, ökonomisierten System, und mit der Übernahme einer Entsorgungsfunktion lässt er selbst dem Marktversagen kräftige Unterstützung angedeihen. Es gibt keinen Anreiz für die Wirtschaft, Produkte zu entwickeln, die in ihrem ganzen Lebenszyklus abfallarm sind.

Verschärft wird die Situation darüber hinaus, dass, wie Jürg Minsch (1992) dies beschreibt, die Wirtschaftspolitik des Staates ein „merkantilistisches Fundament“ aufweist, d.h. eine „Politik der billigen Produktionsfaktoren“ darstellt. In der Tat leistet der Staat eine Garantie für billige Energie und eine immer wieder ausreichende Verkehrsinfrastruktur. So muss er letztlich die Suppe auslöffeln, die er sich selbst immer wieder einbrockt, und das entwickelt sich zu einem Teufelskreis: Der Unterhalt der genannten Aktivitäten generiert einen großen Finanzbedarf, der aus den Steuererträgen einer gut prosperierenden Wirtschaft gedeckt werden muss. Der Staat hat von daher die Tendenz, diese nach Möglichkeit mit präventiven Interventionen zu verschonen (vgl. Jänicke 1986: 56). Neben dem Marktversagen gibt es so auch ein Staatsversagen; die beiden bedingen einander gewissermaßen.

So ist das politische System zu einem einseitig auf das Gedeihen der Wirtschaft eingeschworenen Anhängsel geworden. Theoretisch sollten Parlament und Regierung zusammen eine Lenkungsfunktion wahrnehmen, praktisch müssen sie sich damit begnügen, das, was geschieht, zu legitimieren. Sie tragen dann aber auch die Verantwortung und müssen die Sündenbockrolle übernehmen, wenn z.B. Arbeitslosigkeit herrscht (vgl. Jänicke 1986: 41-46). So gesehen stellt nicht nur die Regierung, sondern das ganze politische System eine „symbolische Veranstaltung“ dar. Jänicke formuliert es so:

„Wirklich atemberaubend ist das Ausmaß, in dem diese fiktive Rolle einer Politik, die alles entscheidet, kontrolliert und verantwortet, von den Beteiligten ernsthaft übernommen wird.“

(Jänicke 1986: 45-46)

„Zurück zur Wurzel“

Unsere moralisch invertierte Gesellschaft ist entwurzelt und hat infolgedessen ihre Bodenhaftung verloren. Das, was menschliche Existenz auf der Erde natürlicher und sinnvoller Weise sein könnte, wird von unserer modernen monetären Sammler-und-Jäger-Kultur völlig zugedeckt. Diese Entfremdung, so scheint mir, ist das Resultat einer jahrtausendelangen Vorherrschaft männlichen Denkens und Tuns. Wie Carol Gilligan (1984) gezeigt hat, zeichnet sich ein männlich geprägtes Bewusstsein durch Tendenzen zu Trennung, Isolation und abstrakt-universalisierenden Vorstellungen aus, während ein weiblich geprägtes Bewusstsein eher beziehungs-, beziehungs- und kontextorientiert ist. Sie bringt dies mit den immer noch weitgehend maßgeblichen Sozialisationsbedingungen in Zusammenhang, bei denen die Mütter für die Kinder sorgen. Ein Mädchen kann sich beim Erwachsenwerden weiterhin mit der Mutter identifizieren, während ein Knabe sich von ihr ablösen und dem Vater nacheifern muss. Dazu möchte ich einschränkend bemerken, dass dieser Bewusstseinsunterschied sicher nicht nur rein gesellschaftlich bedingt ist, sondern teilweise schon ein biologisches Fundament hat (vgl. Hans Kummer 1980). Jedenfalls: Es ist erklärbar, dass sich im Laufe einer patriarchal inspirierten und kontrollierten kulturellen Evolution ein ökonomisches System hat entwickeln können, das sich von ethischen und politischen Vorgaben verabschiedet hat und auch auf natürliche Grundlagen keine Rücksicht mehr nimmt.

Wollen wir Gegensteuer geben, braucht es eine Reintegration der drei Bereiche Wirtschaft, Politik und Ethik unter umgekehrten Vorzeichen, d.h. unter grundlegenden ethischen Regulativen. Hier setzt Heinrichs (2003: 113-157) an, wobei er allerdings aus der Drei- eine Viergliederung

macht: Neben dem wirtschaftlichen und dem politischen System unterscheidet er ein kulturelles und ein Legitimationssystem. Das letztere, in dem die Ethik angesiedelt ist, soll gesellschaftliche Grund- und Letztwerte vorgeben. Heinrichs nennt aber in diesem Zusammenhang auch Religion und Spiritualität, woraus erkennbar ist, dass es dabei nicht oder nicht nur um rationale Ethik-Diskussionen gehen kann, sondern dass wir es mit einer seelisch-geistigen Tiefendimension zu tun haben (vgl. Abb.1). Im Gegensatz dazu umfasst Heinrichs Kulturbereich u.a. die Wissenschaft. Mit ihr bleiben wir an der Oberfläche, denn sie ist selbst auch entwurzelt und teilweise zur Problemverursacherin geworden. Der Lösungsansatz von Heinrichs (2003: 159-201) sieht nun ein „gestuftes Kompetenzsystem von vier Parlamenten“, nämlich einem Grundwerte-, einem Kultur-, einem politischen und einem Wirtschaftsparlament vor. Darin kommt zum Ausdruck, dass die vier Bereiche einerseits den heutigen Anforderungen entsprechend sachgemäß differenziert sein, andererseits aber, speziell dann auch über ihre hierarchische Stufung, zum Wohle des Ganzen eben eine Integrationsleistung vollbringen sollen.

Mit einem solchen Schema ist zunächst einmal die Ebene der Institutionenethik angesprochen. Um das außer Rand und Band geratene Wirtschaftssystem zu bändigen, müssen sich auf Nachhaltigkeit ausgerichtete Grundwerte via Politik in einer rechtsstaatlichen Rahmenordnung des Marktes niederschlagen. Das genügt aber nicht, wenn nicht auch die betreffenden Akteure entsprechend einsichtig sind. Zudem braucht es ja schon eine anders denkende Mehrheit, um überhaupt institutionelle Änderungen bewirken zu können. Mit anderen Worten, es muss eine entsprechende Individualethik dazu kommen. Beide, Institutionen- und Individualethik müssen zusammenwirken (vgl. Ulrich 2002: 101), aber letztlich entscheidend ist die letztere. So gesehen ist zur Korrektur der Inversionslage ein radikaler, die Allgemeinheit erfassender Bewusstseinswandel notwendig; es muss etwas in uns selbst passieren. Das ist möglich, wenn die integrative Wirkung eines weiblich getönten Weltverhältnisses zum Durchbruch gelangen kann. Ich habe vor Jahren zu diesem Thema eine Arbeit mit dem für Männer provokativen Titel „Vernünftig werden heißt weiblich werden!“ geschrieben (Steiner 1994).

Den notwendigen Bewusstseinswandel können wir als eine Bewusstseinsweiterung verstehen, die nach tiefenökologischem Verständnis von einem kleinen Ego zu einem großen Selbst führt, bei dem meine Umwelt gewissermaßen zu einem Teil von mir wird. Ich und meine Umgebung verbinden sich zu einer Gestalt, die sowohl Emotionales wie Rationales in sich aufnimmt, so dass sie als etwas erfahren wird, bei dem es keine Trennung zwischen Fakten und Werten gibt. Eine solche tritt erst bei abstraktem Denken auf (vgl. Arne Naess 1993: 57-65). Erfahrung solcher Art

hat einen phänomenologischen Charakter; sie besteht in dem, was sich spontan im Bewusstsein zeigt. Viele werden einwenden, dass wir es hier mit völlig subjektiven Eindrücken zu tun haben, aber dem ist nicht so, wenn wir annehmen, dass im Tiefenbewusstsein eine kollektive Dimension steckt. Was hier geschieht, hat somit durchaus etwas Objektives oder vielleicht besser Transsubjektives an sich. So ist auch zu verstehen, dass es Versuche wie den von Max Scheler gegeben hat, auf phänomenologischer Grundlage ein System qualitativer, inhaltlicher Wertbestimmungen zu entwickeln (vgl. Carola Meier-Seethaler 1997: 94-103 und Annemarie Pieper 1991: 207-213). Scheler sprach von „materialer Wertethik“ und sah diese in Gegenstellung zum abstrakten ethischen Formalismus von Kant. Naess aber ist nicht daran interessiert, sich auf solche systematische Art mit Ethik zu beschäftigen. Er sieht die Art und Weise, wie wir uns für die Welt öffnen und sie zu erfahren vermögen, als Ausgangspunkt und die Ethik als eine implizite Folgeerscheinung (vgl. David Rothenberg 1993: 20). Zum Beispiel gilt dann:

“If one really expands oneself to include other people and species and nature itself, altruism becomes unnecessary. The larger world becomes part of our own interests“

(Rothenberg 1993: 9).

Zweifellos kann die Außenwelt Versuche solcher Bewusstseinsweiterung je nach ihrer Qualität besser oder weniger gut unterstützen. Was z.B. das menschliche Zusammenleben betrifft, haben die Zustände in den heutigen liberalen Demokratien, bei denen die Selbstbestimmung der Individuen als selbständige rationale Wesen höchste Priorität hat, in dieser Hinsicht wenig zu bieten. Eine tiefer greifende moralische Sichtweise ist auf solcher Basis kaum gegeben. Wenn es eine gibt, wird sie – im Sinne eines typisch männlichen Bewusstseinsproduktes eben – dazu tendieren, den Charakter eines Vertrages mit abstrakten Regeln zu haben. Ich kann dann angeblich moralisch handeln, ohne dass ich über meine Mitmenschen etwas wissen muss (vgl. Freya Mathews 1996).

Ganz anders stellt sich die Situation dar, wenn es einen „Spirit of Community“ (Amitai Etzioni 1993) gibt. Ein solcher kann sich in Gemeinschaften kommunitaristischer oder sozial-ökologischer Art bilden, bei denen die Individuen der Gemeinschaft nachgelagert sind und ihre Identität immer nur innerhalb von relationalen Netzwerken erwerben können. Hier kann sich eine moralische Grundlage gewissermaßen automatisch entwickeln, vorausgesetzt, dass wir uns in die Beziehungen wirklich eingeben, was allerdings auch seinen Preis hat:

„Community ... does have its price. To take the communitarian path in the present sense is very much to forfeit autonomy, at least in the sense of individual freedom. One forfeits this autonomy not to ‚higher‘ authorities, but to

the needs and expectations of one's own people, the people with whom one's own destiny is interwoven.“

(Mathews 1996: 82-83)

Mit einer derartigen Gemeinschaft besteht auch die Chance, dass sich neben der mitmenschlichen Ausrichtung auch eine mitweltlich-ökologische Orientierung bilden kann. Voraussetzung dafür ist eine territoriale Verankerung – es sei hier an die ökoregionalistische Diskussion erinnert (vgl. z.B. Gerhard Bahrenberg und Marek Dutkowski 1993) –, was eine gleichzeitige überregionale bis globale Blickrichtung nicht ausschließt.

Aber eben: Die äußeren Umstände können sich nicht von selbst, sondern nur unter dem steuernden Einfluss eines sich mindestens teilweise schon gewandelten Bewusstseins ändern. Ein solcher Wandel kann letztlich nur aus uns selbst kommen. Es geht darum, uns in unsere innere Ökologie einzufühlen, die in Jahrhunderttausenden bis Jahrmillionen evolutionärer Vergangenheit im Übergang von Tier zu Mensch und im Wechselspiel mit der äußeren natürlichen und sozialen Ökologie entstanden ist. Maik Hosang, Stefan Fraenzle und Bernd Markert (2005) haben sich auf die Suche nach den damit zusammenhängenden psychischen Tiefenstrukturen gemacht. In Anlehnung an die Bedürfnistheorie von Abraham H. Maslow (2005) und an die aus der indischen spirituellen Tradition stammende Vorstellung der Anordnung von psycho-physischen Kraftzentren („Chakren“) in unserem Körper postulieren sie eine Reihe von emotionalen Komplexen, die sich – der obigen Dreigliederung entsprechend! – vom Physischen über das Soziale bis zum Geistigen erstreckt. Sie nennen sie „emotionale Matrix“ oder auch „biokulturelle Matrix“, womit angedeutet ist, dass sie darin eine vital-emotionale Struktur sehen, die bei der Menschwerdung im Übergangsfeld von der biologischen zur kulturellen Evolution entstanden ist und auch heute noch wirksam ist (vgl. Abb.1). Wichtig dabei ist: Der Mensch ist nicht, wie Ökonomen gerne behaupten, ein vom urgeschichtlichen unablässigen Überlebenskampf geprägtes gänzlich egoistisches Wesen, sondern zuerst und vor allem ein soziales Wesen, bei dem stets auch Kooperation, Zuneigung und Solidarität eine wichtige Rolle gespielt haben. Wie wir aus urtümlichen magisch-mythischen Vorstellungen wissen, nahmen dabei immer auch Tiere eine bedeutende Stellung ein. Der Mensch könnte kein Mensch sein, wäre er nicht innerhalb sozialer und naturgegebener Zusammenhänge entstanden.

Allerdings wird das mit dieser Natur des Menschen verbundene Potenzial unter heutigen Umständen mit der einseitigen Förderung ökonomischen Konkurrenzverhaltens unterdrückt bis pervertiert. Es stellt sich somit die Frage, wie wir praktisch unsere Anlagen zum wirklichen Menschsein wieder aktivieren können, so dass sie bewusstseins- und dann

auch handlungsbestimmend werden. Jedem Mensch hilft da nur die Suche bei sich selbst, die kann ihm niemand abnehmen. Allerdings ist es möglich, dabei die Unterstützung erfahrener Personen in Anspruch zu nehmen, die Anleitungen zur meditativen Selbsterfahrung zu geben vermögen. Es geht darum, den Weg „zurück zur Wurzel“ (ein beliebter Ausdruck bei Zen-Meditationen) zu finden.

Wichtig dabei ist: Es geht immer um das eigene Erleben und nicht um die Übernahme von irgendwelchen Glaubenssätzen aus zweiter Hand. Letztlich reden wir hier von Mystik, die unsere spirituelle Wiederverankerung auf dieser Erde, in dieser Welt ermöglicht (vgl. Steiner 1999). Das Wort „Mystik“ hat einen elitären Klang; wir denken an „Erleuchtung“, die nur wenigen in klösterlicher Abgeschiedenheit oder esoterischer Ascese zuteil werden kann. Hier geht es jedoch um etwas viel Banaleres, etwas, das uns allen möglich ist: Das Zulassen eines Gefühls des Überwältigt-Seins, des Sich-Wunders, dass die Welt und wir selbst existieren, des Bewusstwerdens eines großen Geheimnisses, das wir nie wissend durchleuchten werden, dem wir uns aber anvertrauen dürfen, so dass wir den Sinn des Lebens gerade aus dem Nichtwissen schöpfen können. In diesem Sinne setzt sich Dorothee Sölle (1997) für eine „Demokratisierung“ der Mystik ein – wir sind alle potenzielle Mystiker und Mystikerinnen. Wenn wir uns für uns selbst zu öffnen vermögen, kann uns das auch für ein mitfühlendes Wahrnehmen der Außenwelt sensibilisieren. Da kann es geschehen, dass ein einsames Pflänzchen, das in städtischem Ödland aus dem Asphalt sprießt, uns ein Glücksgefühl vermittelt. Die Natur ist immer ein „Ort mystischer Erfahrung“ (vgl. Sölle 1997: 131-150), aber auch Erotik und Gemeinschaft sind solche Orte. Aus ihnen können wir die Kraft gewinnen, um uns auf je eigene Weise gegen das Ungeheuerliche, das auf diesem Planeten geschieht, zu wehren. „Mystik ist Widerstand“, sagt Sölle (1997: 239).

Literatur

- Bahrenberg, Gerhard und Marek Dutkowski 1993. An ecoregional strategy towards a fault-tolerant human-environment relationship. In Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.) *Human Ecology: Fragments of Anti-Fragmentary Views of the World*. Routledge, London und New York: 285-295.
- Binswanger, Hans Christoph 1998. *Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. Essays zur Kultur der Wirtschaft*. Gerling Akademie Verlag, München.
- Böhme, Gernot 1993. Die Sozialstruktur der Lüge. In Peter Kemper (Hrsg) *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Insel, Frankfurt a.M. und Leipzig: 71-85.

- Brück, Gerhard W. 1989. *Philosophen und Denker. Zur Geschichte und Wirkung der sozialen Ideen in Europa von der Antike bis zur Neuzeit*. Panorama, Wiesbaden.
- Daly, Herman E. 1999. *Ecological Economics and the Ecology of Economics. Essays in Criticism*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, und Northampton, MA.
- Davis, Joan und Samuel Mauch 1977: Strategies for Societal Development. In Dennis Meadows (Hrsg.) *Alternatives to Growth I. A Search for Sustainable Futures*. Ballinger, Cambridge, MA: 217-242.
- Downs, Anthony 1957. *An Economic Theory of Democracy*. Harper & Row, New York.
- Dryzek, John 1987. *Rational Ecology. Environment and Political Economy*. Basil Blackwell, Oxford.
- Etzioni, Amitai 1993. *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. Touchstone, New York.
- Gilligan, Carol 1984. *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. Piper, München.
- Hasler, Ludwig, Yvonne-Denise Köchli und Helmut Germer 2003. Die Ethik-Industrie. *Weltwoche* Nr. 35, 28. August.
- Hayek, Friedrich August von 1983. Die überschätzte Vernunft. In Rupert J. Riedl und Franz Kreuzer (Hrsg.) *Evolution und Menschenbild*. Hoffmann und Campe, Hamburg: 164-192.
- Heinrichs, Johannes 2003. *Revolution der Demokratie. Eine Realutopie*. Maas, Berlin.
- Hosang, Maik, Stefan Fraenzle und Bernd Markert 2005. *Die emotionale Matrix. Grundlagen für gesellschaftlichen Wandel und nachhaltige Innovation*. oekom, München.
- Jänicke, Martin 1986. *Staatsversagen. Die Ohnmacht der Politik in der Industriegesellschaft*. Piper, München und Zürich.
- Kummer, Hans 1980. Geschlechtsspezifisches Verhalten von Tierprimaten. In Norbert Bischof und Holger Preuschoft (Hrsg.) *Geschlechtsunterschiede. Entstehung und Entwicklung. Mann und Frau in biologischer Sicht*. C.H. Beck, München: 146-153.
- Luhmann, Niklas 1990. *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, Niklas 1993. Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik. In Peter Kemper (Hrsg.) *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Insel, Frankfurt a.M. und Leipzig: 27-41.
- Luttermann, Joachim 1990. *Dreigliederung des sozialen Organismus. Grundlinien der Rechts- und Soziallehre Rudolf Steiners*. Peter Lang, Bern u.a.
- Maslow, Abraham H. 2005. *Motivation und Persönlichkeit*. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg (deutsche Erstveröffentlichung 1977).
- Mathews, Freya 1996. Community and the Ecological Self. In Freya Mathews (Hrsg.) *Ecology and Democracy*. Frank Cass, London und Portland, OR: 66-100.

- Meier-Seethaler, Carola 1997. *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*. C.H. Beck, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael 1993. Mehrheit statt Wahrheit. Von Wissen und Wissenwollen in der Politik. In Peter Kemper (Hrsg) *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Insel, Frankfurt a.M. und Leipzig: 258-272.
- Meyer-Abich, Klaus Michael 1997. *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. C.H. Beck, München.
- Minsch, Jürg 1992. „Fortschritte“ in merkantilistischer Wirtschaftspolitik – Strategien gegen eine Ökologisierung der Wirtschaft. *GALA* 1 (3): 132-143.
- Naess, Arne 1993. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nutz, Walter 1995. *Vom Mythos der Freiheit. Von Platon bis Nietzsche. Verfall der Demokratien am Ende des 20. Jahrhunderts*. edition q, Berlin.
- Pieper, Annemarie 1991. *Einführung in die Ethik*. Francke, Tübingen (UTB 1637).
- Polanyi, Michael und Harry Prosch 1975. *Meaning*. The University of Chicago Press, Chicago und London.
- Rothenberg, David 1993: Ecosophy T: from intuition to system. Einführendes Kapitel in Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, Cambridge: 1-22.
- Schmitz, Werner 1984. *Was hat Karl Marx wirklich gesagt? Eine Darlegung seiner Lehre anhand seiner Schriften*. Günter Olzog, München.
- Sölle, Dorothee 1997. *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei.“* Hoffman und Campe, Hamburg.
- Steiner, Dieter 1994. Vernünftig werden heißt weiblich werden! Beitrag zu einer evolutionären Bewusstseinsökologie. In Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hrsg.) *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*. Westdeutscher Verlag, Opladen: 197-264.
- Steiner, Dieter 1999. „To be or not to be“ oder über die Kraft des „Urgefühls“. Eine humanökologische Skizze. *Geographische Zeitschrift* 87 (2): 84-97.
- Ulrich, Peter 2002. *Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung*. Herder, Freiburg, Basel und Wien.