

Prinzipien der Generationengerechtigkeit

Christoph Lumer

(Universität Siena)

Erschienen in: Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hg.): Handbuch Generationengerechtigkeit. München: ökom Verlag 2003. S. 105-123.

1. Fünf Gerechtigkeitsprinzipien

Generationengerechtigkeit ist die Gerechtigkeit in einem speziellen Bereich, in der Beziehung zwischen den Generationen; Maximen der Generationengerechtigkeit könnten deshalb – im einfachsten Fall – eine Anwendung allgemeiner Gerechtigkeitsnormen sein. Nun gibt es jedoch eine Fülle einzelner, vielfach miteinander konkurrierender Normen der Gerechtigkeit, insbesondere der Verteilungsgerechtigkeit [vgl. Lumer 1999b] - z.B. das Leistungsprinzip: 'Jedem nach seiner Leistung!', das Bedürfnisprinzip: 'Jedem mindestens so viel, daß seine Grundbedürfnisse befriedigt werden!', der Egalitarismus: 'Allen gleich viel Güter!' oder eine Reihe von Nachhaltigkeitsnormen, etwa: 'Eine Generation darf nur so viel an erneuerbaren Ressourcen verbrauchen, wie in der Verbrauchszeit erneuert werden, und nur so viel an nicht erneuerbaren Ressourcen, wie sie gleichwertigen Ersatz beschafft!' Diese Normen bilden nicht nur einen kaum durchschaubaren Dschungel, sie sind auch begründungsbedürftig; erst nach einer solchen Begründung zeigt sich, welche haltbar ist.

Die erste Begründungsstufe ist, daß man solche Normen aus noch allgemeineren und abstrakteren moralischen Prinzipien herzuleiten versucht. Im folgenden werden zunächst fünf solcher Prinzipien vorgestellt, kurz begründet und von kritisch konkurrierenden Prinzipien abgegrenzt. Anschließend wird untersucht, was aus ihnen zu aktuellen Problemen der Generationengerechtigkeit folgt.

Prinzip 1: Ethischer Hedonismus, Orientierung am Wohl: Intrinsisch oder in sich moralisch relevant ist genau das Wohl(sein) der Menschen und höheren Tiere, wobei "Wohl(sein)" das jeweilige (subjektiv empfundene) Wohlbefinden multipliziert mit dessen Dauer bedeuten soll.¹

Im ersten Prinzip geht es darum, was überhaupt einen intrinsischen moralischen Wert oder Wert in sich hat, also als letztes moralisches Ziel in Frage kommt. Oder noch anders formuliert, das erste Prinzip sagt, worauf es *eigentlich* ankommt. So sind andere Dinge als das Wohl, z.B. das Einkommen, materielle Ressourcen, aber auch stabile Ökosysteme, zwar auch wichtig, aber nicht intrinsisch wichtig, sondern nur weil und in dem Maße, in dem sie das Wohl beeinflussen. Dabei kommt es auf das *faktische* (z.B. sozialwissenschaftlich zu ermittelnde) Ausmaß der Beeinflussung an – und (primär) nicht auf das, was die betroffenen Subjekte dazu meinen.

Eine schwache Begründung für den moralischen Hedonismus ist, daß fast alle Ethiken und ausnahmslos alle Menschen ein gewisses menschliches Wohl als intrinsisches Gut betrachten. Insofern ist das menschliche Wohl ein ziemlich unumstrittenes intrinsisches Gut; umstritten ist nur, ob und gegebenenfalls welche anderen intrinsisch relevanten Güter es noch gibt. - Eine stärkere Begründung für den ethischen Hedonismus ist: Unser Mitgefühl mit anderen ist neben den Kooperationsinteressen die wichtigste Grundlage der Moral [Lumer 2002b]; das Mitgefühl interessiert sich aber genau für das *Wohl* der anderen.

Alternativen zum ethischen Hedonismus sind insbesondere der *unkritische Präferentialismus* [z.B. Harsanyi 1977] und die *Bedürfnisorientierung* [Feinberg 1973], nach denen die Erfüllung beliebiger faktischer menschlicher Präferenzen bzw. die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse einen intrinsischen moralischen Wert hat. Gegen den unkritischen Präferentialismus spricht aber, daß er sich auf *ungefilterte* Präferenzen stützt, die selbst wiederum auf intrinsischen Präferenzen und empirischen Annahmen basieren. Diese empirischen Annahmen sind vielfach falsch und die Gesamtpräferenzen nicht elaboriert, so daß wenig Anlaß besteht, sie zur Grundlage moralischer Bewertungen zu machen. Die stabilen intrinsischen Präferenzen hingegen werden auch im Hedonismus berücksichtigt, denn sie haben gerade das jeweils eigene Wohl zum Gegenstand.² Auch wenn wir jemandem etwas in wohlwollender Absicht schenken, richten wir uns nach den Auswirkungen, die *wir* für das Wohl des Betroffenen erwarten - und nicht unmittelbar nach dessen Annahmen und Wünschen. Gegen die Bedürfnisorientierung spricht, daß der Bedürfnisbegriff zunächst einmal völlig vage ist: Haben wir ein Bedürfnis nach einer warmen Dusche, nach Selbstverwirklichung? Eine erste, äußerst weite Präzisierung des Bedürfnisbegriffs erklärt alles, was wir wünschen, zu einem Bedürfnis und führt damit zum - bereits kritisierten - Präferentialismus. Eine sehr enge Präzisierung versteht "Bedürfnisse" nur im Sinn von "Grundbedürfnisse", wozu etwa das Atmen, Essen, Trinken, Schlafen, Wohnen u.ä. gehört. Auch 'Grundbedürfnis' ist aber ein sehr vager Begriff - wenn wir jeden Tag dasselbe essen, ist dann unser Grundbedürfnis nach Nahrung

befriedigt? Ist Fortpflanzung ein Grundbedürfnis? Vor allem jedoch ist moralisch intrinsisch mehr relevant als die Befriedigung unserer Grundbedürfnisse. Wenn jemand z.B. dadurch, daß er einen für ihn besonders geeigneten Beruf ausübt oder ihm wichtige Lebensprojekte ausführt, sehr zufrieden ist mit seinem Leben, dann ist dies nach Ansicht der meisten Menschen durchaus auch moralisch relevant - obwohl es sich nicht um die Befriedigung von Grundbedürfnissen handelt.

Prinzip 2: Benefiziaruniversalismus: Alle Menschen (und in eingeschränktem Maße auch höhere Tiere) sollten gleichberechtigte Benefiziarer der Moral eines Subjekts sein.

Das Prinzip des Benefiziaruniversalismus gibt eine Antwort auf die Frage, *wessen* Wohl moralisch relevant ist, wer überhaupt Nutznießer einer Moral sein soll: nur die zeitlich und räumlich eingeschränkte mehr oder weniger große Gruppe, der das moralische Subjekt angehört, oder als anderes und hier vertretenes Extrem, alle Menschen, unabhängig von Zeit und Raum, und die höheren Tiere. Der Benefiziaruniversalismus verlangt nicht, daß das moralische Engagement eines Menschen tatsächlich allen anderen zugute kommen muß, sondern nur, daß bei sonst praktisch gleichen Bedingungen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe nicht den Ausschlag dafür geben darf, wem ein bestimmtes moralisches Engagement zugute kommen soll. Aus praktischen Gründen wird der größte Teil unseres moralischen Engagements immer unseren Nächsten und nicht zeitlich oder räumlich Fernen zukommen. Der Benefiziaruniversalismus schließt aber u.a. eine zeitliche Diskontierung, also eine geringere Gewichtung des Schicksals künftiger Generationen, aus.

Eine ziemlich formale Begründung für den Benefiziaruniversalismus ist, daß er de facto die Bedingung für eine globale und intertemporale Kooperation zur Realisierung moralischer Ziele ist: Eine geringere Gewichtung ihres eigenen Schicksals und des Schicksals von Personen, die ihnen wichtig sind, werden potentielle ferne Kooperationspartner nicht akzeptieren und deshalb nicht zur Realisierung dieser Moral beitragen. - Eine schwache inhaltliche Begründung für den Benefiziaruniversalismus ist, daß die Entscheidung für eine bestimmte Benefiziargruppe auf der Festlegung von Ich-Idealen beruht, ob man sich z.B. primär als Deutscher, als Angehöriger einer bestimmten Generation oder als Weltbürger versteht und sich deshalb für die anderen Mitglieder der Identifikationsgruppe engagiert. Die Entscheidung für den Benefiziaruniversalismus erwächst dann aus der Festlegung auf das anspruchsvollste Ich-Ideal. - Endlich ist auch das Mitgefühl

prinzipiell universell; seine Beschränkung erwächst nur aus der geringeren Konfrontation mit dem Wohl der Fernstehenden [s. Lumer 1999a].

Alternativen zum Benefiziaruniversalismus sind vor allem *gegenwartszentrierte Ethiken* (wie der *Kontraktualismus*, dem gemäß Moral oder legitime Institutionen dem Inhalt fiktiver Verträge zwischen Vertragspartnern entsprechen müssen [z.B. Gauthier 1986]), die nur die Interessen von Zeitgenossen berücksichtigen, die *zeitliche Diskontierung* [Wenz 1988], nach der künftiges Wohl zwar zählt, aber mit dem zeitlichen Abstand immer weniger zählt - ähnlich wie beim inflationsbedingten Verfall des Werts einer heute erwirtschafteten Geldsumme (negative Verzinsung) -, und der *Parochialismus* [z.B. Rawls 1993], der nur oder im wesentlichen die Interessen einer bestimmten, oft lokal definierten Gruppe, etwa einer Nation, fördert. Keine dieser Positionen ist in sich widersprüchlich; sie beruhen aber auf wenig anspruchsvollen Idealen. Ein Ansatz von Generationengerechtigkeit ist überhaupt nur bei Überschreiten der Gegenwartszentrierung möglich und eine echte Generationengerechtigkeit wohl nur bei temporalem Universalismus - also bei Ablehnung der zeitlichen Diskontierung. Und wenn man einmal den zeitlichen Universalismus akzeptiert hat, ist eine räumliche Beschränkung wie beim Parochialismus nur schwer zu begründen.

Prinzip 3: Prioritarismus, Benachteiligtenorientierung oder Bedürftigkeitsprinzip: Der moralische Wert einer Handlung oder einer Norm richtet sich grob nach der dadurch bewirkten Veränderung des Wohls der Menschen (eventuell auch Tiere); aber Veränderungen des Wohls für in ihrem Leben insgesamt schlechtergestellte Subjekte werden dabei stärker gewichtet - allerdings nicht unendlich viel stärker - als Veränderungen des Wohls von Bessergestellten; diese Gewichtung wird umso stärker, je schlechter jemand gestellt ist.³

Der Hedonismus besagt, *was* einen intrinsischen moralischen Wert hat, nämlich das Wohl; das Bedürftigkeitsprinzip hingegen besagt, *wie* dieses Wohl zu bewerten ist. Erhöhungen des Wohls werden zwar immer positiv bewertet und Verringerungen des Wohls immer negativ, aber nicht proportional zu dieser Veränderung. Vielmehr werden Wohlseinsveränderungen von Benachteiligten stärker bewertet als Wohlseinsveränderungen von Gutgestellten. Dies ist ein Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit: Es ist nicht gleichgültig, wer eine bestimmte mögliche Wohlseinsverbesserung erhält; vielmehr haben die Benachteiligten hier einen Vorrang.

Eine intuitive Begründung für den Prioritarismus ist, daß man eher da helfen muß, wo es nötiger ist. - Eine motivierende Begründung für dieses Prinzip stützt sich auf die Eigenschaften der

wichtigsten Quelle unserer Moral, des Mitgeföhls: Unser Mitgeföhls wird ungleich viel stärker angesprochen, wenn es um die Situation von Menschen in Not geht [Ausführung dieser Begründung: Lumer 2000, 589-632].

Alternativen zum Prioritarismus sind u.a. der *Utilitarismus* [z.B. Smart 1961, Abschn. 4], der die moralische Wünschbarkeit einfach mit der individuellen Wünschbarkeit gleichsetzt, also Wohlseinsverbesserungen gleichen Ausmaßes immer gleich bewertet - unabhängig vom erreichten Ausgangsniveau der Betroffenen -, das *Maximin-* (oder *Leximin-*)*Prinzip* [Pfanckuche 2000, Kap. 4; partiell bei: Rawls 1971, 336 f.], wonach das Wohl der jeweils am schlechtesten Gestellten maximal, also so ausgedehnt wie möglich sein muß, so daß Verbesserungen für den am schlechtesten Gestellten absoluten Vorrang haben vor oder unendlich viel stärker gewichtet werden als beliebige Verbesserungen für Bessergestellte, und schließlich der *Egalitarismus* [z.B. Temkin 1993; Trapp 1988, 308 f.; 346 f.; 356; Dworkin 1981; Pojman / Westmoreland 1997], nach dem das individuell Gute möglichst gleich verteilt sein sollte (und die Summe des individuell Guten zusätzlich möglichst hoch sein soll). Am Utilitarismus ist u.a. problematisch, daß ihm die intersubjektive Verteilung des Wohls gleichgültig ist, daß er also blind ist für Fragen der Verteilungsgerechtigkeit. Das Maximinprinzip ist diesbezüglich schon eine Verbesserung. Aber es ist ineffizient in der Hinsicht, daß es winzige Verbesserungen für die am schlechtesten Gestellten selbst riesigen Verbesserungen für etwas besser Gestellte, und seien es die am zweitschlechtesten Gestellten, vorzieht. Der Prioritarismus ist demgegenüber eine Synthese aus Utilitarismus und Leximin, der deren jeweilige Vorteile bewahrt - Effizienz und Vorrang für die schlecht Gestellten -, ohne ihre Nachteile aufzuweisen. Das Hauptproblem am Egalitarismus ist, daß überhaupt nicht einzusehen ist, was an einer Gleichverteilung *intrinsisch* gut sein soll. (Eine gleiche *Güterverteilung* führt in vielen Bereichen zu einer Maximierung des Wohls und ist deshalb z.T. *extrinsisch* moralisch gut; aber für eine gleiche Verteilung des Wohls selbst - insbesondere eines geringen Wohls - gibt es keine derartige Begründung.) Wegen dieser fehlenden Begründung bleibt es auch willkürlich, wie diverse Formen der Ungleichheit komparativ bewertet werden sollen und wie das Maß der Ungleichheit gegen die Nutzensumme abgewogen werden soll.

Die bisherigen Prinzipien hatten moralische Bewertungen zum Thema. In den letzten beiden Prinzipien geht es um das moralische *Handeln*, also darum, *wie* moralische Werte handelnd umgesetzt werden sollen.

Prinzip 4: Prinzip des begrenzten Engagements: Moralische Engagement sollte mindestens etwas über die schon sozial geltenden, also durch formelle (rechtlich sanktionierte) oder informelle Sanktionen gestützten moralischen Pflichten hinausgehen; weitere Steigerungen des Engagements (in Richtung auf einen maximalen Einsatz) sind nicht mehr moralisch geboten.

Das vierte Prinzip betrifft den individuell für die Moral zu treibenden Aufwand: In welchem Umfang soll man sich überhaupt moralisch engagieren? Eine Begrenzung unseres moralischen Engagements ist nötig, weil der Benefiziaruniversalismus anderenfalls zu einem Ausufern unserer moralischen Pflichten führen würde. Das Prinzip des begrenzten Engagements fordert keine völlige Verausgabung für die Moral - dies verlangen wir nicht einmal von Heiligen -, aber auch nicht nur die Erfüllung der schon durch soziale Sanktionen unterstützten moralischen Pflichten. Anders gesagt, fordert dieses Prinzip zweierlei: Zum einen müssen die schon sozial verankerten und moralisch guten Normen eingehalten werden; zum anderen sollte das moralische Engagement ein Stück weit über diese einmal erreichten Standards hinausgehen. Eine Idee hinter diesen zwei Forderungen ist, das moralische Engagement historisch langfristig immer mehr zu erhöhen und einmal erreichte Standards durch Sanktionen abzusichern: Meistens haben wir nur relativ schwache eigenständige Motive für moralisches Handeln, z.B. das Mitgefühl, Achtung vor dem anderen, (moralische) Pflichtgefühle, Empörung und Rachlust [s. Lumer 2002b]. Die Motivation zu moralischem Handeln wird erheblich verstärkt durch seine Institutionalisierung mittels sanktionsgeschützter sozialer Normen, weil nun der Wunsch nach Vermeidung der Sanktionen ein zusätzliches starkes Motiv abgibt. Durch die Institutionalisierung werden deshalb (motivationale) Kapazitäten frei, sich *freiwillig* moralisch weitergehend zu engagieren für die Aufrechterhaltung schon sozial geltender moralisch guter Normen und für die Durchsetzung zusätzlicher guter Normen [Lumer 2002a, 93-95]. Historisch langfristig, d.h. im Verlauf von Jahrtausenden, können so die geltenden moralischen Standards immer weiter erhöht werden.

Die Begründung für das Prinzip des begrenzten Engagements ist, daß es das Maximum fordert, was man von rationalen Subjekten gerade noch verlangen kann. Wer weniger fordert, tut zu wenig für die Moral. Wer mehr fordert, überstrapaziert einen rationalen und zugleich moralisch guten Willen; d.h., es gibt für die Menschen keine rationale Begründung, dieser Forderung zu folgen.

Alternativen zum Prinzip des begrenzten Engagements sind vor allem die *Maximierungsforderung* [z.B. Smart 1961, 33; Trapp 1988, 208; 297; 299 f.], nach der man jederzeit das moralisch Beste tun muß, der *individualistische Kontraktualismus* [z.B. Gauthier 1986], dem gemäß sich moralische Pflichten aus rational vorteilhaften Kooperationen ergeben, und (überhistorisch) *fixe Pflichtenkanons*, wie sie z.B. vom Liberalismus [z.B. Nozick 1974, 20-26] oder

Kantianismus [Kant 1797a] vertreten werden. Die Maximierungsforderung überfordert die moralischen Subjekte (sie würde z.B. von Bürgern der Ersten Welt verlangen, jeweils ihr Einkommen bis auf einen die Subsistenz sichernden Anteil für die Welthungerhilfe zu spenden und sich auch in der Freizeit nahezu vollständig für diese Sache zu engagieren), und sie ist rational inakzeptabel. Der individualistische Kontraktualismus ist moralisch zu schwach, fordert viel weniger, als wir für moralisch erforderlich halten, und er erfäßt nicht den moralisch guten Willen. Fixe Kanons schließlich sind zu inflexibel, nicht auf die Veränderung sozialer Verhältnisse eingestellt. Dadurch führen sie - bis auf Perioden zufälliger Angemessenheit - zu einer moralischen Über- oder Unterforderung.

Prinzip 5: Effizienz- oder Ökonomieprinzip: Moralisches Engagement sollte effizient sein, d.h., da erfolgen, wo das Verhältnis Aufwand zu moralischem Gewinn am günstigsten ist.

Das Effizienzprinzip sollte sowohl die Verwendung des frei verfügbaren individuellen moralischen Engagements (unter Einhaltung der geltenden moralischen Normen) als auch die Richtung neu zu implementierender moralischer Normen und der Verbesserung bereits sozial geltender Normen bestimmen. Es fordert u.a. auch, frei verfügbare Staatsfinanzen moralisch effizient anzulegen und z.B. nicht für Wahlgeschenke zu verpulvern.⁴

Die Begründung für das Effizienzprinzip ist einfach, daß man bei begrenztem und fixem Budget (s. Prinzip 4) lieber mehr als weniger moralisch Gutes realisieren soll.

Die wichtigste Alternative zum Effizienzprinzip ist eine bestimmte Form des *Deontologismus*, nach der niemals gegen anderweitig begründete moralische Normen (z.B. das Lügenverbot) verstoßen werden darf, auch dann nicht, wenn dadurch ein enormer moralischer Gewinn erzielt oder ein riesiger moralischer Verlust vermieden werden kann [z.B. Kant 1797b]. Entweder ist aber die vom Deontologismus hochgehaltene Norm in der fraglichen Form effizient; dann verbietet auch das Effizienzprinzip ihre Verletzung. Oder sie läßt sich durch Einfügen bestimmter Modifikationen und Ausnahmen (die das Prinzip des begrenzten Engagements nicht verletzen) effizienter machen; dann ist das Beharren auf der Beibehaltung und Einhaltung der ineffizienten Norm fetischistisch.

Nach der in den Erläuterungen zum Prinzip des begrenzten Engagements vorgestellten Idee dienen sozial geltende, d.h. mit Sanktionen bewehrte, moralisch begründete Normen der Konkretisierung abstrakter moralischer Prinzipien, der Stabilisierung des moralischen Engagements und seiner Lenkung zu einem möglichst effizienten Einsatz. Eine neu zu implementierende Norm der Generationengerechtigkeit, die man vielleicht mit diesen Prinzipien begründen kann, ist z.B. das *Gebot der nachhaltigen Ressourcennutzung*, das in einer Ausgangsversion lautet: Eine

Generation darf nur so viel an erneuerbaren Ressourcen verbrauchen, wie in der Verbrauchszeit erneuert werden, und nur so viel an nicht erneuerbaren Ressourcen, wie sie gleichwertigen Ersatz beschafft! Eine derartige Norm ist prima facie insofern moralisch effizient, als sie der Verschwendung solcher Ressourcen vorbeugt, die von künftigen Generationen zu einer viel größeren Steigerung ihres Wohls verwendet werden könnten. Ob dies tatsächlich so ist, ist jedoch eine empirische und keineswegs einfach zu beantwortende Frage [s.u., Abschn. 5]. Zudem ist die Aufrechterhaltung eines bestimmten Vorrats an Ressourcen kein Selbstzweck, sondern sollte der Maximierung der moralischen Wünschbarkeit dienen. Deshalb enthalten entwickeltere Nachhaltigkeitsnormen immer auch Einschränkungen und Ausnahmeklauseln, die z.B. ein flexibles Überziehen der grob festgelegten Kontingente erlaubt, etwa: "... sofern der Aufwand für die gegenwärtige Generation und der Gewinn für die künftige Generation in einem angemessenen Verhältnis stehen". Solche vagen Formeln können wieder mit Hilfe der erläuterten Prinzipien präzisiert werden.

2. Die positive intergenerationelle Sparrate als gängige Praxis und moralische Norm

Welche aktuellen Forderungen zur Generationengerechtigkeit ergeben sich aus den soeben dargelegten Prinzipien? Um diese Frage beantworten zu können, muß zuerst die gängige Praxis und gegenwärtig geltende moralische Norm zur intergenerationellen Gerechtigkeit betrachtet werden: die positive intergenerationelle Sparrate.

Gemäß dem Hedonismus ist das Wohl der Menschen zu betrachten, das sich aus dem mittleren Wohlbefinden multipliziert mit der Lebensdauer ergibt. Dieses Wohl ist im Laufe der letzten Jahrhunderte in Westeuropa vermutlich einigermaßen kontinuierlich gestiegen. Dies ist u.a. zurückzuführen auf den *wirtschaftlich-technischen Fortschritt*, durch den Notsituationen verringert werden, die Arbeitszeit verkürzt und die Arbeit erleichtert wird und durch den letztlich mehr Konsumgüter zur Verfügung stehen, den *medizinischen Fortschritt*, durch den vor allem die Lebensdauer verlängert wird, und den *politisch-sozialen Fortschritt*, durch den Menschen- und Bürgerrechte sowie der Frieden gesichert werden, Chancengleichheit und Bildung ausgedehnt werden sowie Einkommensumverteilungen von oben nach unten durchgesetzt werden. Auf der

negativen Seite stehen Ressourcen- und Naturverbrauch sowie Umweltverschmutzung, die zwar die positive Gesamtbilanz schmälern, aber keineswegs auf Null reduzieren oder gar ins Negative sinken lassen.

Diese Gesamtverbesserung der Lage künftiger Generationen erfolgt zu einem großen Teil naturwüchsig: Die gegenwärtigen Generationen erarbeiten solche Fortschritte zunächst einmal für sich selbst; und auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene ist es wegen des Kontinuums der Generationen schwierig, die erzielten Fortschritte der aktuell jüngsten Generation vorzuenthalten. Gleichwohl ist dies möglich, vor allem auf der individuellen Ebene: Eltern könnten aus eigennützigen Gründen den Kindern die Bildung verweigern, die diesen erst einen hohen Wohlstand ermöglicht, und sie könnten am Ende ihres Lebens das Erbe verprassen. Aber dies wird normalerweise nicht getan, und insoweit ist die Verbesserung der Lage künftiger Generationen durchaus auch gezielt. Und nach den vorhin eingeführten Kriterien ist diese gezielte Verbesserung auch moralisch begründet und gerecht: Obwohl die nachfolgende Generation dadurch besser gestellt wird als die aktuell dominante - was gemäß der Benachteiligtenorientierung zunächst einmal gegen ein intergenerationelles Sparen spricht -, sind die langfristigen Wohlseinsgewinne beim intergenerationellen Sparen so viel höher, daß dies moralisch die bessere Alternative ist. Dadurch hat sich de facto eine informelle moralische Norm zum intergenerationellen Sparen (auf einem bestimmten Mindestniveau) etabliert, die man etwa so explizieren könnte: Jede Generation soll der nächsten Generation so viel an Gütern (insbesondere Kapital, aber auch Techniken, Ressourcen, Bildung, Lebensweisheit usw.) hinterlassen, daß diese sowie auch spätere Generationen ihr Wohlbefinden gegenüber der jeweils vorhergehenden Generation steigern können! Wer in der letzten Lebensphase das potentielle Erbe seiner Kinder verpraßt, steht damit zwar unter dem Schutz des Gesetzes, wird aber doch schief angesehen (was bedeutet, daß *informelle* Normen ein solches Verhalten durchaus verbieten), und handelt nach dem Prinzip des begrenzten Engagements auch unmoralisch, denn diese informelle Norm ist auch moralisch gut.

3. Die aktuelle Entwicklung: Senkung der intergenerationellen Sparrate

Einige aktuelle Entwicklungen scheinen jedoch zu einer Senkung der intergenerationellen Sparrate zu führen: Ich erwähne nur die gegenwärtige Rentenpolitik, die in Deutschland aktuell

überproportional hohe Jugendarbeitslosigkeit, den ungezügelter Verbrauch nicht erneuerbarer Ressourcen und die nach wie vor wenig gebremsten Treibhausgasemissionen. Beim Ressourcenverbrauch und beim Treibhauseffekt kommt noch erschwerend hinzu, daß die entsprechenden Kosten vor allem künftigen Generationen *der Dritten Welt* aufgebürdet werden. Denn Länder der Dritten Welt können sich schlechter die teuren Substitute für verbrauchte Rohstoffe leisten; und die wichtigsten Einflüsse des Treibhauseffekts auf das Wohl künftiger Generationen sind zum einen der verknappungsbedingte Anstieg der Lebensmittelpreise, der wiederum zu einer Erhöhung der Zahl der absolut Armen und damit auch der Toten durch absolute Armut führt (bei Business as Usual in der zweiten Hälfte des 21. Jh. ca. 2 Mio. zusätzliche Tote pro Jahr), und zum anderen, insbesondere durch Dürren bedingte, akute Hungersnöte mit vielen Toten [Lumer 2002a, 23-26; 71; 73] - beides sind Effekte, die nahezu ausschließlich in der Dritten Welt auftreten. Dies bedeutet, daß die übliche Rechtfertigung für den Ressourcen- und Naturverbrauch, nämlich daß die künftigen Generationen von dem mit diesem Verbrauch bezahlten Fortschritt selbst am meisten profitieren werden, in diesen Fällen nicht zieht.

Es sei noch einmal betont, daß der - maßvolle - Verbrauch nicht erneuerbarer Ressourcen unter zukunftsethischen Gesichtspunkten per se nicht zu kritisieren ist und zu den Kosten des Fortschritts zu rechnen ist, der insgesamt gerade auch für die künftigen Generationen durchaus profitabel ist. Die genannten Entwicklungen bedeuten aber vermutlich selbst für die Erste Welt eine Verringerung der intergenerationellen Sparrate gegenüber dem bis dato erreichten Niveau. Allerdings vermute ich weiter, daß diese Entwicklungen in der Ersten Welt keineswegs zu einer mittel- oder langfristigen *Senkung* des Wohlseins führen werden, sondern nur zu einer Verlangsamung der Steigerung. Gleichwohl widerspricht die vermutete Senkung der intergenerationellen Sparrate dem Prinzip des begrenzten Engagements: Sie verstößt gegen die informelle moralische Pflicht zur Aufrechterhaltung der bisherigen intergenerationellen Sparrate und ist damit ein verbotener moralischer Rückschritt.

Viel gravierender sind jedoch die Verluste für künftige Generationen der Dritten Welt. Für viele Angehörige dieser Gruppe bedeuten die genannten Entwicklungen durchaus erhebliche Absenkungen ihres Wohlseins. Beispielsweise wird der ungebremste Treibhauseffekt voraussichtlich noch in diesem Jahrhundert über 100 Mio. Menschenleben kosten, zum allergrößten

Teil in der Dritten Welt [Lumer, Greenhouse 23-26]. Bislang ist die Erste Welt der wichtigste Verursacher speziell dieser Entwicklung. Dies ist selbstverständlich ein vehementer Verstoß gegen geltende moralische Normen (das Tötungsverbot, das Verursacherprinzip, das Schadensexternalisierungen verbietet usw.) und damit wieder gegen das Prinzip des begrenzten Engagements.

4. Die drängendsten Probleme und nächsten Schritte

Die Senkung der intergenerationellen Sparrate und die Externalisierung von Schäden könnten durch entsprechende Verlagerungen heutiger Investitionen aus dem Konsum in die Senkung des Ressourcenverbrauchs, die Reduzierung der Treibhausgasemissionen etc. wieder rückgängig gemacht werden. Wenn man aber einmal anfängt, Investitionen auf moralisch wieder fortschrittliche Weise umzuorientieren (um damit dem Prinzip des begrenzten Engagements wieder gerecht zu werden), ist auch die Richtung dieses Engagements zu überdenken. Die Benachteiligtenorientierung und das Effizienzprinzip zusammen fordern, diese Investitionen durchzuführen, wo sie am meisten benötigt werden und am effizientesten sind; und der Benefiziaruniversalismus fordert zudem, den Bereich möglicher Investitionen nicht einzuschränken, also niemanden als potentiellen Benefiziar auszuschließen.

Welches Engagement dann moralisch am effizientesten ist und deshalb im Sinne der Gerechtigkeit gewählt werden sollte, können nur umfangreiche wohlfahrtsethische Untersuchungen zeigen. Aber ein paar plausible Vermutungen sind vielleicht auch schon vorher möglich.

1. Selbst bei Fortschreibung der aktuellen Politik werden erstens die nächsten künftigen Generationen der Ersten Welt immer noch besser gestellt sein als die aktuell dominante Generation, und zweitens diese um vieles besser als die künftigen Generationen der Dritten Welt. Die Begründung für die erste Teilhypothese ist: Faktoren, die bisher zur Erhöhung des Wohls in der Ersten Welt beigetragen haben, sind Einkommens- und Konsumzuwächse, mehr Liberalität im Alltag, Erhöhung des Bildungsniveaus und der Lebenserwartung. Diese Entwicklungen werden vermutlich - in abgeschwächter Form - anhalten. Gegenteilstendenzen sind die Verschlechterung der Rentensituation, die wachsenden Staatsschulden und die erhöhte Jugendarbeitslosigkeit. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß die wachsenden Staatsschulden und die verschlechterte

Rentensituation die (inflationsbereinigten) Nettoeinkommenszuwächse aufzehren werden. Und das Wohlbefinden von Langzeitarbeitslosen sinkt zwar im Schnitt in erschreckendem Ausmaß (gemäß einer Ratioskalierung von normalerweise 0,1420 Einheiten auf 0,0643 Einheiten, also um 55% [Lumer 2002a, 29-31]); wenn man aber die Dauer (von ca. 10 Jahren) und den Bevölkerungsanteil (von ca. 10%) dieser für die heutige Jugend gegenüber dem Durchschnitt *erhöhten* Arbeitslosigkeit einbezieht, ist der durchschnittliche Gesamtverlust (von 0,55 Jahren (= 10 Jahre \times 10% \times 55%) durchschnittlichen Wohlbefindens) vermutlich immer noch deutlich geringer als die prospektive Steigerung der Lebenserwartung.⁵ - Begründung für die zweite Teilhypothese: Entgegen manchen Vermutungen, Glück sei relativ in dem Sinne, daß für die Lebenszufriedenheit nur der Vergleich mit dem Niveau der (meist nationalen) Referenzgruppe wesentlich sei, so daß sich international und historisch keine Unterschiede in der durchschnittlichen Lebenszufriedenheit ergeben dürften, haben große internationale und historische Vergleiche durchaus eine positive Korrelation zwischen Einkommen und Lebenszufriedenheit, die wiederum einigermaßen eng mit dem Wohlbefinden verknüpft ist, ergeben [Veenhoven 1984, 145-154]: Das durchschnittliche Wohlbefinden ist in der Dritten Welt also durchaus geringer als in der Ersten Welt. Zu diesem im Schnitt gegenüber der Ersten Welt verringerten Wohlbefinden der Menschen der Dritten Welt kommt dann noch die deutlich geringere Lebenserwartung hinzu.

2. Nicht nur wegen der größeren Bedürftigkeit in großen Teilen der Dritten Welt, sondern auch wegen dort einfacher zu erzielender Wohlfahrtsverbesserungen sind die Verhältnisse von Kosten zu moralischem Gewinn am günstigsten in der Dritten Welt. Vielfach können schon recht kleine Investitionen zu erheblichen Einkommensverbesserungen führen.

3. Viele Schäden durch den Treibhauseffekt werden erst durch die Armut in der Dritten Welt zu sozialen Problemen. (Beispielsweise wird der Treibhauseffekt zu einer Erhöhung der Lebensmittelpreise führen, die wiederum viele absolut Arme das Leben kosten wird [s.o., Abschn. 3].) Möglicherweise ist deshalb eine direkte Investition in die Entwicklung der Dritten Welt neben den direkten positiven Folgen auch eine effiziente Form, Schäden durch den Treibhauseffekt erheblich zu minimieren.

4. All dies könnte bedeuten, daß direkte Investitionen in die Entwicklung der Dritten Welt (inklusive Begrenzung des Bevölkerungswachstums) aktuell vielleicht der wichtigste Beitrag zur

Generationengerechtigkeit sind - was selbstverständlich eine generationengerechte Politik hierzulande nicht ausschließen muß.

5. Die nächstwichtigen (d.h., im Sinne der obigen Definition moralisch hoch effizienten) Beiträge zur Generationengerechtigkeit sind sodann die Eindämmung des anthropogenen Treibhauseffekts und, auf nationaler Ebene, die Eindämmung der aktuellen Jugendarbeitslosigkeit [einige Effizienzvergleiche: Lumer, 2002a, 80-83].

6. Der anthropogene Treibhauseffekt ist größtenteils auf einen überhöhten Verbrauch bestimmter Ressourcen i.w.S., inklusive Übernutzung von Senken, zurückzuführen (fossile Brennstoffe, Waldrodung, Emissionen von Methan (aus Reisanbau und Tierhaltung) und Stickoxiden (aus Dünger und Verbrennung)). Wie der starke Verbrauch *anderer Ressourcen* bzw. eine entsprechende Sparpolitik jeweils die prioritaristische moralische Wünschbarkeit beeinflussen (vgl. oben, die Nachhaltigkeitsnorm in Abschn. 1), ist wegen des Einflusses von kaum prognostizierbaren technischen Entwicklungen nur äußerst schwer zu schätzen und bislang nicht untersucht worden. Über die Effizienz entsprechender Einsparmaßnahmen im Vergleich zu den bisher diskutierten kann hier deshalb keine plausible Vermutung angestellt werden.

Wenn diese empirischen Hypothesen stimmen, sind gemäß den oben dargelegten Prinzipien die moralisch wichtigsten und auch gebotenen nächsten Schritte zur Generationengerechtigkeit: 1. erhebliche Hilfen zur Entwicklung für die ärmsten Länder, 2. die Eindämmung des anthropogenen Treibhauseffekts und 3. die Verringerung der Jugendarbeitslosigkeit. Unklar bleibt, wie wichtig im Verhältnis zu diesen drei Maßnahmen die Reduzierung des sonstigen Ressourcenverbrauchs ist.

Literatur

Brandt, Richard B. (1979): *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon. xiii; 362 S.

Dworkin, Ronald (1981): *What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare. Part 2: Equality of Resources*. In: *Philosophy and Public Affairs* 10. S. 185-246; 283-345.

Feinberg, Joel (1973): *Social Philosophy*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon. ix; 367 S.

- Hare, R[ichard] M[ervyn] (1981): *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz.* (Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point.) Übers. v. Christoph Fehige und Georg Meggle. Frankfurt, Main: Suhrkamp 1992. 334 S.
- Harsanyi, John C. (1977): *Morality and the Theory of Rational Behaviour.* In: Amartya Sen; Bernard Williams (Hg.): *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press 1982. S. 39-62.
- Kant, Immanuel (1797a): *Die Metaphysik der Sitten.* In: Ders.: *Werkausgabe.* Bd. VIII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt, Main: Suhrkamp 1977. S. 303-634.
- Kant, Immanuel (1797b): *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.* In: Ders.: *Werkausgabe.* Bd. VIII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt, Main: Suhrkamp 1977. S. 635-643.
- Lumer, Christoph (1999a): *Intergenerationelle Gerechtigkeit. Eine Herausforderung für den ethischen Universalismus und die moralische Motivation.* In: Reinhold Mokrosch; Arnim Regenbogen (Hg.): *Was heißt Gerechtigkeit? Ethische Perspektiven zu Erziehung, Politik und Religion.* Donauwörth: Auer. S. 82-95.
- Lumer, Christoph (1999b): *Gerechtigkeit.* In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie.* Bd. 1. Hamburg: Meiner. S. 464-670.
- Lumer, Christoph (2000): *Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus.* Osnabrück: Universitätsverlag Rasch. 652 S.
- Lumer, Christoph (2002a): *The Greenhouse. A Welfare Assessment and Some Morals.* Lanham, Md.; New York; Oxford: University Press of America. ix; 117 S.
- Lumer, Christoph (2002b): *Motive zu moralischem Handeln.* Erscheint in: *Analyse & Kritik* 24. S. 205-230.
- Nagel, Thomas (1977): *Gleichheit.* (Equality. Tanner Lecture, Stanford University.) In: Ders.: *Über das Leben, die Seele und den Tod.* Aus dem Amerikanischen von Karl-Ernst Prankel und Ralf Stoecker. Königstein, Ts.: Hain 1984. S. 122-145.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchie, Staat, Utopia.* (Anarchy, State, and Utopia.) München: Moderne Verlags Gesellschaft. 324 S.
- Nozick, Robert (1989): *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben.* (The Examined Life.) Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993. 414 S.
- Parfit, Derek (1991): *Equality or Priority? The Lindley Lecture, University of Kansas, November 21, 1991.* Kansas: University of Kansas. 4°; 42 S.
- Parfit, Derek (1997): *Equality and Priority.* In: *Ratio, New Series* 10. S. 202-221.

- Pfannkuche, Walter: Die Moral der Optimierung des Wohls. Begründung und Anwendung eines modernen Moralprinzips. Freiburg: Alber 2000. 361 S.
- Pojman, Louis P.; Robert Westmoreland (1997) (Hg.): Equality. Selected Readings. Oxford: Oxford U.P. 336 S.
- Rawls, John B. (1971): Eine Theorie der Gerechtigkeit. (A Theory of Justice.) Übers. v. Hermann Vetter. Frankfurt, Main: Suhrkamp 1979. 674 S.
- Rawls, John B. (1993): The Law of Peoples. In: Stephen Shute; Susan Hurley (Hg.): On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993. New York: Basic Books. S. 41-82.
- Smart, J[ohn] J[amieson] C[arwell] (1961): An outline of a system of utilitarian ethics. In: Ders.; Bernard Williams: Utilitarianism for and against. Cambridge: Cambridge U.P. 1973 u.ö. S. 3-74.
- Temkin, Larry S. (1993): Inequality. New York; Oxford: Oxford U.P. xiii; 352 S.
- Trapp, Rainer W. (1988): "Nicht-klassischer" Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt: Klostermann. 715 S.
- Veenhoven, Ruut (1984): Conditions of Happiness. Dordrecht; Boston; Lancaster: Reidel. x; 461 S.
- Wenz, Peter (1988): Environmental Justice. New York: SUNY Press.
- Wessmann, Alden E.; David F. Ricks; Mary McIlvaine Tyl (1960): Characteristics and Concomitants of Mood Fluctuation in College Women. In: Journal of Abnormal and Social Psychology 60. S. 117-126.

Fußnoten

- ¹ Etwas genauer: Das Wohl ist das Integral des Wohlbefindens über der Zeit. Bei einer noch genaueren Fassung muß u.a. das Problem der möglichen Manipulation des Wohls durch z.B. eine Erfahrungsmaschine gelöst werden, die uns viele angenehme, aber nicht der Realität entsprechende Empfindungen verschafft [vgl. Nozick 1989, 127 f.]. Ein Lösungsvorschlag dafür ist, manipulativ entstandenes positives Wohlbefinden entsprechend dem Grad der Manipulation geringer zu bewerten [Lumer 2000, 495-519]. Außerdem muß präzisiert werden, wie das Wohlbefinden gemessen werden soll [Messung auf Ratioskalenniveau: Lumer 2000, 436-447; auf Ratingskalenniveau: Wessman et al. 1960].
- ² Mit Hilfe eines *kritischen* Präferentialismus kann man sogar einen rationalen Hedonismus begründen. Zwei unterschiedliche Ansätze dazu sind: Brandt 1979, Part 1; Lumer 2000, Kap. 3-5.
- ³ Die Idee des Prioritarismus wird z.B. vertreten von: Nagel 1977; Parfit 1991; 1997. Begründung und quantitative Präzisierung: Lumer 2000, 589-632. Am einfachsten ist der Prioritarismus zu operationalisieren über eine konkave moralische Wünschbarkeitsfunktion: Auf der x-Achse wird das Wohl (des ganzen Lebens) dargestellt, auf der y-Achse dessen moralische Wünschbarkeit. Die Kurve steigt zwar monoton, aber immer langsamer. Dadurch bedeutet der gleiche Zuwachs an Wohl für einen schon gut Gestellten weniger Zuwachs an moralischer Wünschbarkeit als der gleiche Zuwachs an Wohl für einen schlecht Gestellten.
- ⁴ Manchmal wird angenommen, das Effizienzprinzip erlaube auch die Verletzung bestimmter Grundrechte, solange dies nur moralisch effizient ist. Ein Beispiel dafür seien Situationen, in denen man nur durch die gezielte Opferung eines Menschen (der zudem keine Angehörigen und Freunde habe) das Leben mehrerer anderer Menschen retten könne [Hare 1981, Abschn. 8.2]. Das Effizienzprinzip setzt jedoch zunächst einmal die Einhaltung geltender (und effizienter) moralischer Normen voraus; Grundrechte sind aber ziemlich effiziente moralische Normen. Sodann bedeuten massive Grundrechtsverletzungen (wie die Opferung eines Menschen) einen Verstoß gegen das Prinzip des begrenzten Engagements. Denn dem Betroffenen wird erzwungenermaßen ein unzumutbares Engagement aufgebürdet.
- ⁵ Durch die ungleiche Verteilung der Jugendarbeitslosigkeit erhöhen sich gemäß der Benachteiligtenorientierung die Wohlfahrtsverluste noch einmal, aber vermutlich um weniger als 20%.