Ingo Pies

Tote durch Tabus

Ordonomische Beobachtungen und Reflexionen zu Moral und Ethik in der Corona-Krise

> »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«
> Hegel (2018 [1821]: 16)

1. Einleitung

Wenn man sich den Verlauf der Corona-Pandemie metaphorisch als Tagesgeschehen vorstellt, dann stehen wir nach einem gründlich verschlafenen Frühmorgen (Mitte Januar bis Mitte März) gegenwärtig (Anfang Mai 2020) im gleißenden Sonnenlicht und sind nahezu geblendet. Der Schweiß steht uns auf der Stirn und rinnt uns in die Augen. Wir wissen nicht genau, ob es noch Vormittag oder schon Nachmittag ist. Zudem sind wir im Unklaren, um wie viel Uhr heute mit dem Einsetzen der Dämmerung zu rechnen ist. Denn das Ende der Krise wird davon abhängen, wie wir uns im weiteren Tagesverlauf verhalten. Nur eins ist gewiss: Jetzt ist nicht die Zeit für philosophische Eulenflüge. Minerva muss warten. Und erst recht für uns Sterbliche gilt: Wir müssen uns in Geduld üben – sowie in epistemischer Demut.

Derzeit sind wir noch mittendrin im Tumult des Geschehens. Widersprüchliche Nachrichten bringen immer wieder neue Überraschungen. Wir lernen im Eiltempo, wenn auch höchst selektiv, überschwemmt vom Tsunami einer sich wild wirbelnd auftürmenden Informationsflut. Buchstäblich im Minutentakt gewinnen wir neue Erkenntnisse: über die Grundzüge der Virologie, die Datennöte der Statistiker, die Fallstricke epidemiologischer Modelle; über die mühsamen Anstrengungen und ungewissen Erfolgsaussichten pharmazeutischer Forschung; über die Möglichkeiten und Grenzen der Notfallmedizin; und natürlich über die Schwierigkeiten rationaler Entscheidungsfindung in demokratischen Prozessen, um hier nur einige wichtige Aspekte zu nennen. Hinzu kommt überreichliches Anschauungsmaterial zur Interdependenz der Ordnungen von Wirtschaft, Wissenschaft und Politik, zu den Stärken und Schwächen der auf Infotainment eingestellten Traditionsmedien, aber auch zu den Vor- und Nachteilen der neuen Medienformate von Blogs, Podcasts und Internet-Videos, die qualitativ ein breites Spektrum abdecken, von der expressiven Kommunikation mitteilungsbedürftiger Wutbürger bis hin zu neuen Portalen innovativer Wissenschaftskommunikation und sachorientierter Aufklärung der Öffentlichkeit.

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Inmitten dieser Flut höchst disparater Eindrücke ist es sehr schwierig, sich eine umfassende Vorstellung vom Gesamtbild der Krise zu verschaffen und von dort aus eine vernünftige Priorisierung von Zielen und Mitteln der Krisenbewältigung vorzunehmen. Es fehlt an Überblick und Durchblick, nicht nur bei den notorischen Besserwissern und Moralisten, sondern auch bei den echten Experten, die sich übrigens dadurch auszeichnen und von den Möchtegernexperten unterscheiden, dass sie sich der Unsicherheitsmargen ihrer stets vorläufigen und permanent falliblen Erkenntnisse bewusst sind.

Für definitive Antworten ist es also zu früh. Gleichwohl sollte es möglich sein, bereits jetzt schon einige Fragen aufzuwerfen, die die Suche nach Antworten anleiten können. Ich will dies im Folgenden versuchen. Dabei nehme ich die Perspektive des ordonomischen Forschungsprogramms ein (vgl. Pies 2020). Ich beginne mit einigen empirischen Beobachtungen, skizziere sodann ordonomische Reflexionen zu Moral und Ethik und schließe damit, Anregungen zu geben, wie man das Risikomanagement der Weltgesellschaft zukünftig verbessern könnte.

2. Ordonomische Beobachtungen zum Zustand der Weltgesellschaft

Auch wenn derzeit nicht mehr als eine flüchtige Momentaufnahme möglich ist, zeichnet sich dennoch ab, dass man vier Tatsachen feststellen kann, die zu denken geben (sollten).

1. Die Corona-Krise ist ein Weltereignis, eine globale Pandemie. Von erkrankten Menschen, genauer: von ihren alltäglichen Konsum- und Produktions-Aktivitäten, geht eine Ansteckungsgefahr aus, die vor Staatsgrenzen nicht Halt macht. Die Bewältigung der Krise ist also ein *globales öffentliches Gut*. Seine Bereitstellung wäre die Aufgabe einer klugen Weltinnenpolitik. Die aber findet nicht statt.
2. Was stattfindet, ist ein *rein binnenstaatliches Krisenmanagement*, das zwischen den einzelnen Nationen nicht abgestimmt ist. Dieser Mangel an internationaler Politikkoordination ist nicht nur auf der globalen Ebene für die Mitgliedsländer der Vereinten Nationen festzustellen, sondern sogar für die Mitgliedsländer innerhalb der Europäischen Union. Hier hat jede Regierung nach eigenem Gutdünken gehandelt – und so handeln können bzw. handeln müssen –, weil die in den jeweiligen nationalen Öffentlichkeiten politikrelevant artikulierte Sehnsucht nach Krisenbewältigungskompetenz ganz offensichtlich auf die jeweilige nationalstaatliche Exekutivgewalt ausgerichtet war.
3. Kosmopolitische Erwartungen an eine global abgestimmte Reaktion wurden nicht einfach enttäuscht, sondern blieben von vornherein unterhalb der Wahrnehmungsschwelle. Sie wurden gar nicht erst massenmedial artikuliert. Ähnliches gilt für das Anliegen globaler Solidarität. Es hatte in der Krise keine Fürsprecher, deren Stimme laut und vernehmlich gewesen wäre. Der perspektivische Horizont der öffentlichen Debatten glich eher dem einer *Nabelschau*: Die

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diversen Entscheidungen für einen jeweils nationalen Lockdown der eigenen Wirtschaft erfolgten aus rein innenpolitischem Kalkül, weitgehend ohne Rücksicht auf die Bevölkerung der Nachbarstaaten und vollkommen ohne Rücksicht auf das Schicksal der Menschen am Anfang der internationalen Lieferketten. Dort verlieren Millionen Menschen ihre wirtschaftliche Existenz, ohne von einem sozialen Netz aufgefangen zu werden. Zudem mangelt es ihnen an Zugang zu einem leistungsfähigen Gesundheitssystem. Doch die internationalen Wechselwirkungen, die hier absehbar sind, spielen bislang kaum eine Rolle in der öffentlichen Wahrnehmung. Die unabgestimmten Regierungsentscheidungen zur Krisenbewältigung folgen stattdessen dem Legitimationsverständnis eines rein nationalen Mandats, nicht dem einer transnationalen Verantwortungsübernahme für die Bereitstellung eines globalen öffentlichen Gutes.

4. Eine wichtige Ausnahme bestätigt die Regel nationalstaatlich orientierter Maßnahmen zur Krisenbewältigung: Die *globalisierte Wissenschaft* hat mit einer beeindruckenden Intensivierung grenzüberschreitender Kooperationen reagiert, und dies gleich in mehrerlei Hinsicht. Zum einen wurden Forschungsanstrengungen im Eiltempo international kommuniziert, teilweise unter Aussetzung des Peer-Review-Verfahrens, teilweise durch beschleunigte Begutachtung und umgehende Publikation. Zum anderen wurden in einem bislang ungewöhnlichen Ausmaß Disziplingrenzen überwunden. Besonders anschaulich war dies im Verhältnis von Epidemiologen und Ökonomen zu beobachten (vgl. exemplarisch Acemoglu et al. 2020). Auch die Forschungen zur besseren Behandlung und für einen möglichen Impfstoff sind international koordiniert, obwohl es hier freilich noch Verbesserungspotenzial gibt (vgl. Athey et al. 2020).

3. Ordonomische Reflexionen zur Ambivalenz der Moral

Epidemien begleiten den Homo sapiens seit Menschengedenken (vgl. Reich 2018: 281). Sie sind ein integraler Bestandteil der Ökologie menschlicher Evolution. Deshalb darf man davon ausgehen, dass dieses Problem einen Niederschlag in moralischen Dispositionen gefunden hat, die in früheren Zeiten, bewusst oder unbewusst, der Problemlösung dienten (vgl. Schaik/Michel 2016).

Hier ist in erster Linie an moralische Emotionen zu denken, die bestimmte Verhaltensweisen triggern, wie beispielsweise Angst und Ekel (vgl. Kelly 2011). Auch die traditionelle Fremdenfeindlichkeit dürfte hier eine ihrer Wurzeln haben. Sie alle fördern Vermeidungsverhalten, also das, was wir heute als ›Social Distancing‹ bezeichnen – über Tausende von Jahren hinweg die einzig verfügbare Sozialtechnologie zur vorbeugenden Seuchenbekämpfung.

Angst motiviert aber nicht nur zur individuellen Flucht, sondern auch zum kollektiven Kampf. Naturgemäß spielen hier moralische Dispositionen wiederum eine wichtige Rolle, von der liebenden Sorge um die eigene Familie bis hin zum

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Gemeinschaftsgefühl der Solidarität. Sie alle fördern eine diffuse Verteidigungsbereitschaft gegen Angriffe von außen. In Krisenzeiten schließt man sich zusammen und bündelt die Kräfte, um dem Feind vereint zu begegnen.

Nun gibt es in Epidemien aber keinen sichtbaren äußeren Feind, sondern nur die drängend empfundene Bereitschaft, sich gegen eine offenkundige Bedrohung gemeinschaftlich zur Wehr zu setzen. So entsteht eine starke kognitive Dissonanz, deren Unerträglichkeit oft dadurch abgebaut wird, dass man nach Schuldigen sucht, Sündenböcke ausfindig macht und notfalls Kausalzurechnungen erfindet, die kollektivem Wahnsinn gleichen. Die europäischen Pestpogrome des 14. Jahrhunderts sind ein gutes Beispiel hierfür. In ihnen wurden Juden als Brunnenvergifter verdächtigt, unnachsichtig verfolgt und umgebracht.

Blickt man vor diesem Hintergrund aus einem ordonomischen Blickwinkel auf die aktuelle Pandemie, dann liegen drei kritische Überlegungen nahe:

1. Die individualmoralische Disposition zum Vermeidungsverhalten ist ein wichtiger Faktor für das gesellschaftliche Management der Pandemie. Aber dies könnte sich noch als ambivalent erweisen: Der gesetzlich verordnete Lockdown kann diese Disposition instantan triggern und damit ein Absinken der Infektionsraten auslösen oder zumindest verstärken. Aber ob im Anschluss daran eine schrittweise Zurücknahme des Lockdowns auch tatsächlich dazu führt, das gesellschaftliche Miteinander wieder zu beleben, ist eine derzeit noch offene Frage. Aus ordonomischer Sicht ist mit länger andauernden Hysterese-Effekten zu rechnen, die durchaus unerwünscht sein können und ihrerseits große Probleme bereiten.
2. Die kollektivmoralische Disposition zur gemeinschaftlichen Abwehrbereitschaft dürfte ganz maßgeblich dazu beigetragen haben, dass auf die globale Pandemie nicht global, sondern nationalstaatlich reagiert wurde. Das liegt daran, dass die relevanten Prozesse kollektiver Selbstverständigung (immer noch) primär als national(sprachlich)e Öffentlichkeiten und die relevanten Prozesse kollektiver Selbstregulierung als nationale Politikverfahren organisiert sind. Dies ist an sich schon ambivalent. Zwar wurden so immerhin wirksame Maßnahmen ergriffen, doch insgesamt betrachtet blieb die Menschheit weit unter ihren Möglichkeiten, akut bedrohte Leben zu retten. Am Ende der Pandemie werden die Todesraten, aber auch das menschliche Leid der Überlebenden und ihre Einbußen an Lebensstandard im globalen Maßstab wesentlich höher sein, als es an sich nötig gewesen wäre.
3. Weitere Ambivalenzen kommen hinzu. Wir sind gegenwärtig immer noch in einer Phase, in der das gemeinschaftliche Solidaritätsgefühl dominiert. Aber schon jetzt ist absehbar, dass die Suche nach Schuldigen langsam einsetzt. Abgesehen davon, dass es in einigen öffentlichen Diskursen eine besondere Rolle spielt, dass das Virus aus China stammt, zeichnen sich momentan mindestens zwei Frontlinien ab, an denen es zu gesellschaftlichen Grabenkämpfen und nachhaltigen Zerwürfnissen kommen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Zur ersten Frontlinie: Vor dem Lockdown galten gestorbene Menschen als Corona-Tote. Nach dem Lockdown könnte es in Teilen der Bevölkerung eine Tendenz geben, die Toten der jeweiligen Regierungspolitik zuzurechnen. Das würde zu Verbitterung führen, die Konsensbildung erschweren und die nachfolgenden Phasen der Pandemiebekämpfung deutlich umstrittener werden lassen. Viele werden der Versuchung nicht widerstehen können, Wirtschaft und Gesundheit gegeneinander auszuspielen (vgl. kritisch hierzu Homann 2020). Um nur ein Beispiel zu geben: Unter dem Titel ›Menschenopfer für den Kapitalismus‹ sah sich Thomas Assheuer (2020) veranlasst, öffentlich Klage zu führen über das (vermeintliche) Aufkommen eines Denkmusters, das er auf die Formel bringt: »Die Alten sollen sterben, damit die Wirtschaft leben kann.«
Zur zweiten Frontlinie: Der Lockdown ist ein radikales Experiment, das unter der Wahrnehmung akuter Bedrohung mit großem Zeitdruck als Notfallmaßnahme angeordnet wurde, ohne auf historische Erfahrungen im größeren Maßstab zurückgreifen zu können. Insofern ist es unausweichlich, dass es derzeit viele offene Fragen gibt, die die Verhältnismäßigkeit und sogar den Sinn und Zweck des Lockdowns bzw. einzelner Vorkehrungen hierzu betreffen. In Teilen der Bevölkerung könnte dies die Tendenz auslösen, den politisch verordneten Problemlösungsversuch als das eigentliche Problem anzusehen und hinter den in der Tat schwerwiegenden Grundrechtseinschränkungen sinistre Motive zu vermuten. Gegenwärtig kursieren Gerüchte, die wahlweise der Wissenschaft, der kapitalistischen Wirtschaft oder der Politik eine Verschwörung zur Last legen, um der derzeit verfolgten Krisenbewältigungsstrategie mit aufgeregter Ungeduld ganz grundlegend die Legitimation abzusprechen. Das Systemvertrauen erodiert.

4. Ordonomische Reflexionen zur Ethik demokratischen Diskursversagens

Am 16. Januar 2020 lehnt der Bundestag die Widerspruchslösung zur Organspende ab. Obwohl unstrittig ist, dass diese Vorkehrung zahlreiche Menschenleben retten würde, findet sie keine Mehrheit. Viele Bundestagsabgeordnete vertreten die Meinung, es sei ein unzulässiger Eingriff in die Menschenwürde, wenn man Bürgern zumuten wollte, eine Postkarte schreiben zu müssen, um über die postmortale Verwendung ihrer Organe wieder selbst zu entscheiden. Rund zwei Monate später beschließen Bundesregierung und Landesregierungen mit Unterstützung von Bundestag und Bundesrat in großer Einmütigkeit die weitreichendsten Einschränkungen der grundgesetzlich geschützten Bürgerrechte.

Man müsste schon auf beiden Augen blind sein, um zu übersehen, dass diese Entscheidungen nicht recht zusammenpassen. Im zweiten Fall bürdet man der gesamten Bevölkerung enorme Lasten auf, um – einmalig – potenziell gefährdete Mitbürger vor lebensbedrohenden Infektionen zu schützen, während man im ersten Fall nicht einmal Petitessen für zumutbar hält, um – Jahr für Jahr – zahlrei-

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chen Menschen das Leben zu retten, die auf eine Organtransplantation dringend angewiesen sind. Wie man es auch dreht und wendet: Hier liegen extrem disparate Entscheidungen zugrunde, welchen Wert die Politik einem Menschenleben jeweils beimisst. Aus ordonomischer Sicht ist dies ein klares Indiz für demokratisches Diskursversagen.

Die eigentliche Quelle dieses Diskursversagens dürfte ein moralisches (Selbst-)Miss-verständnis sein. Es besteht darin, von der grundgesetzlich verankerten Unantastbarkeit der Menschenwürde darauf zu schließen, der Wert eines Menschenlebens sei unendlich und könne – bzw. dürfe – deshalb nicht gegen andere (zumal wirtschaftliche) Werte aufgerechnet werden. Diesem Schluss liegt die moralische Idee zugrunde, nicht zulassen zu wollen, dass politische Instanzen (willkürlich) über Leben und Tod einzelner Bürger entscheiden dürfen. Niemandem soll es erlaubt sein, Gott zu spielen, also sich die Befugnis anzumaßen, bestimmen zu wollen, ob im Zweifelsfall Männern oder Frauen, Jungen oder Alten, Gesunden oder Kranken, Reichen oder Armen ein Vorrang eingeräumt und mithin ein höherer Wert des Lebens beigemessen werden soll. Angesichts der historischen Erfahrungen, die nicht nur Diktaturen, sondern auch Demokratien beispielsweise mit Euthanasieprogrammen gemacht haben, ist die Skepsis gegenüber einem leichtfertigen Umgang mit politischen Lebenswerturteilen, die im Ernstfall Todesurteile implizieren, nur allzu berechtigt.

Das heißt freilich nicht, dass sich solche Entscheidungen prinzipiell vermeiden ließen. Zwar betreiben westliche Demokratien einen enormen Aufwand, um diese Tatsache zu invisibilisieren, z. B. durch eine zivilgesellschaftlich propagierte Extrem-Interpretation des Vorsorgeprinzips, die utopische Sicherheitserwartungen schürt, welche einen rationalen Risikodiskurs von vornherein unmöglich machen (sollen). Aber bei nüchterner Betrachtung wird schnell klar, dass höhere Staatsausgaben für den Straßenbau die Zahl der Verkehrstoten absenken könnten, höhere Ausgaben für psychische Hilfsangebote die Suizidrate nach unten treiben würden, mehr Geld für Forschung und Behandlung die Zahl der Krebstoten zu reduzieren vermöchte und dass eine marginale Verlagerung medizinischer Notfallhilfe vom Land in die Stadt unweigerlich die Zahl jener Menschen anwachsen lässt, die zu Tode kommen, weil lebensrettende Maßnahmen sie z. B. nach einem Herzinfarkt oder Gehirnschlag nicht schnell genug erreichen. Bei politischen Entscheidungen zur Ressourcenallokation geht es letztlich fast immer auch um Leben und Tod. Mehr noch: Selbst die alltäglichsten Entscheidungen im Privatleben der einzelnen Bürger implizieren ganz unausweichlich Lebensrisiken. Hier reicht das Spektrum von einer überreichlichen Ernährung und mangelnden Fitness(anstrengung) über den Konsum von Alkohol und Tabak bis hin zur statistischen Todesgefahr, wenn man eine Straße überquert. Das Leben ist nun einmal per se lebensgefährlich.

Angesichts dieses Faktums ist es eine denkbar ungünstige Option, auf Tabuisierung zu setzen, um zu verhindern, dass politische Diskussionen über Leben und Tod überhaupt geführt werden (dürfen). Denkverbote, die den Diskurs stilllegen,

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

senken das Niveau der Argumente, die im öffentlichen Raum Einfluss haben (vgl. Mill 2009 [1859]). Dies lässt die Qualität kollektiver Entscheidungen erodieren. Das kostet unweigerlich Menschenleben. So erklärt sich der Titel dieses Aufsatzes: Tabus können tödliche Konsequenzen nach sich ziehen.

Da ist es vergleichsweise besser, die Diskussion offen und transparent zu führen. Das liegt vor allem daran, dass mittlerweile bekannt ist, wie stark moralische Emotionen und darauf fußende Entscheidungen durch unterschiedliche Narrative beeinflusst werden können, die einen bestimmten Sachverhalt in ganz unterschiedlichem Licht erscheinen lassen, selbst wenn man die zur Wahl stehenden Alternativen substanziell unverändert lässt. In der empirischen Literatur zu Trolley-Experimenten ist dies ausführlich untersucht und nachgewiesen worden (vgl. Greene 2013). Das bedeutet im Klartext: Das moralische Fühlen und Denken über Leben und Tod ist extrem leicht manipulierbar. Und gerade deshalb sollte man es nicht dem Zufall und schon gar nicht den volatilen Launen massenmedialer Meinungsbildung überlassen.

Aus ordonomischer Sicht kommt es aber nicht nur darauf an, *dass* solche Diskurse geführt werden. Wichtig ist auch, *wie* sie geführt werden. Hierzu sei folgende These zur Diskussion gestellt.

Ethik kann zu einem politischen Moraldiskurs über Leben und Tod den überaus wichtigen Beitrag leisten, die öffentliche Wahrnehmung des Problems grundlegend zu verändern. Die typische Wahrnehmung sieht so aus, dass man sich überlegt, wie sich ein (zumeist staatlich beauftragter) Akteur in einer bestimmten Notfallsituation verhalten sollte. Am Beispiel: Darf ein Soldat ein von Terroristen entführtes Flugzeug abschießen, um größeren Schaden zu vermeiden, also etwa um der Gefahr vorzubeugen, dass die Terroristen das Flugzeug über einem dicht gefüllten Stadtzentrum zum Absturz bringen? Wird das Problem *so* gestellt, dann lautet die naheliegende Frage: Darf der Soldat das Leben der Flugzeuginsassen gegen das Leben der Stadtbewohner aufrechnen? Und bei dieser Frage lässt sich dann über die Antwort trefflich streiten, üblicherweise in einem breiten Spektrum zwischen den Extremen eines deontologischen Nein und eines konsequentialistischen Ja. Ganze Bibliotheken sind voll davon.

Anstatt sich in dieses Spektrum mit eigenen Werturteilen einzuordnen, lautet die ordonomische Empfehlung, die Situationswahrnehmung grundlegend zu verändern. Der Perspektivwechsel beginnt damit, das Problem nicht *ex post* zu formulieren, sondern *ex ante*. Anstatt normativ die Frage zu stellen, wie ein Akteur in einer bereits eingetretenen Krisensituation über Leben und Tod anderer Menschen befinden sollte, könnte man dann alternativ die (empirischer Forschung zugängliche) vikarische Frage stellen, welche Entscheidungskriterien die betroffenen Menschen *selbst* zur Anwendung zu bringen wünschen würden, *bevor* eine etwaige Krisensituation später eintreten wird: Auf welche Regeln könnten sie sich ex ante einigen, um damit die Entscheidungssituation ex post in ihrem Sinne zu gestalten? Substanziell betrachtet geht es dann nicht länger um eine Fremdbewertung, sondern um die Selbstbewertung des eigenen Lebens. Auf diese Weise wird folglich

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein kategorialer Ebenenwechsel vollzogen und eine überaus schwierige *individualethische* Problemstellung in eine durchaus leicht zu bearbeitende *ordnungsethische* Problemstellung transformiert (vgl. Schelling 2006). Die ursprüngliche Frage ›Wie *soll* der Soldat entscheiden?‹ wird ersetzt durch ›Welche Entscheidungsregeln *will* die Bevölkerung?‹.

Die Triage bietet hierfür ein anschauliches Beispiel. Mediziner werden in ihrer Ausbildung darauf vorbereitet, im Notfall neben Leichtverletzten und Schwerstverletzten noch eine dritte Kategorie von mittelschwer Verletzten zu unterscheiden, die angesichts knapper Ressourcen vorrangig behandelt werden, um die Zahl der insgesamt geretteten Menschenleben möglichst groß werden zu lassen. Diese Regel, die den zu erwartenden Behandlungserfolg in den Vordergrund rückt, wird ex ante festgelegt und den Ärzten auch vorab vermittelt, damit diese nicht ex post spontan entscheiden müssen, was sicherlich viele überfordern und berechtigte Zweifel an der Legitimation aufkommen lassen würde. Insofern ist es aus ordonomischer Sicht sehr zu begrüßen, dass sowohl die Bundesärztekammer (2020) als auch der Deutsche Ethikrat (2020) sich öffentlich für die Anwendung der bewährten Triage-Regeln eingesetzt haben, um vorsorglich für allgemeine Erwartungssicherheit zu sorgen, wie zu verfahren ist, wenn die Notfallkapazitäten in deutschen Krankenhäusern nicht ausreichen sollten.

Allerdings könnte man sich vorstellen, eine solche Kommunikation nicht nur an die Ärzte, sondern stärker auch an die potenziellen Patienten und damit an die allgemeine Bevölkerung zu richten. Auch jenseits der Pandemie können medizinische Engpässe jederzeit auftreten, z. B. bei Massenunfällen. Im Prinzip sollte jeder Zugreisende wissen, was auf ihn zukommt, wenn der Zug entgleist und Hunderte von Verletzten nicht alle gleichzeitig notversorgt werden können. Mündigen Bürgern ist die Wahrheit zumutbar, auch wenn sie unbequem ist.

5. Ordonomische Anregungen zum planetarischen Risikomanagement

Wenn alles gut geht, wird die Corona-Pandemie ein Anlass sein, über die gemeinsamen Interessen der Weltgesellschaft, über die Priorisierung dieser Interessen sowie über die institutionelle Umsetzung dieser Prioritäten von Grund auf neu nachzudenken. Hier gibt es zahlreiche Defizite aufzuarbeiten.

Ein wichtiges Defizit besteht darin, dass es bei der gegenwärtigen Verfassung nationaler Öffentlichkeiten kaum möglich ist, mehr als ein Thema gleichzeitig zu bearbeiten. Die mediale Aufmerksamkeitsspanne ist monothematisch strukturiert. In den letzten Jahrzehnten hat – zumindest in Deutschland – das globale Klimaproblem die Debatte beherrscht, mit sporadischen Unterbrechungen durch die große Finanzkrise, die Griechenlandkrise, die Flüchtlingskrise und nun die Pandemiekrise. Das ist nicht der Weg zu kollektiver Vernunft, schon gar nicht im Weltmaßstab.

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Aus ordonomischer Sicht gibt es nur zwei Optionen, eine kluge *Weltinnenpolitik* nachhaltig zu fördern. Die erste besteht darin, auf eine räumliche und soziale Ausdehnung von *Empathie* zu setzen. Das erfordert ein (welt-)gesellschaftliches (Selbst-)Management von Gefühlen, also eine Art globaler Sensibilisierungspolitik, gestützt z. B. auf Kunst, Kultur und Erziehung. Die zweite besteht darin, auf die ›Realisierung‹ *gemeinsamer Interessen* zu setzen – im Doppelsinn von Identifikation und Implementierung. Das erfordert Risikokommunikation und Institutionalisierung, also eine Art globale Ordnungspolitik, gestützt auf wissenschaftliche Expertise und Ressourcenmobilisierung. Diese beiden Optionen sind nicht substitutiv, sondern komplementär. Deshalb sollte man der Versuchung widerstehen, sie gegeneinander auszuspielen.

Die erste Option setzt einen Trend fort, der sich schon seit Jahrhunderten beobachten lässt. Man kann ihn beschreiben als ›Humanitarian Revolution‹ (Pinker 2011: Kapitel 4) bzw. einfach als ›Humanism‹ (Pinker 2018: Kapitel 23), als ›The Ethical Project‹ (Kitcher 2011), als ›Expanding the Circle‹ (Singer 2011 [1981]) oder, wenn man nicht die graduelle Entwicklung, sondern das welthistorisch und strukturell Neue betonen will: als Inversion tribaler Moral (vgl. Black 2011).

Die zweite Option setzt auf eine gemeinsame Gefahrenanalyse und Gefahrenabwehr im globalen Maßstab. Auch hier muss man nicht von vorn anfangen, sondern kann auf bereits vorfindliche Strukturen aufbauen. Aber man könnte stärker als bisher die Aufmerksamkeit auf Bedrohungen richten, die uns als Menschheit in unserer Existenz bedrohen (vgl. Pindyck/Wang 2013; Ord 2020). Dies wäre ein wichtiger Beitrag, um kosmopolitische Prioritäten zu setzen. Wir würden dann erkennen, dass es nicht nur *ein* globales Problem gibt, sondern *mehrere*, die man *gleichzeitig* in Angriff nehmen muss. Wir würden erkennen, dass globale Probleme system(at)isch nach globalen Lösungen verlangen und dass solche Lösungen organisiert werden müssen. Die Resilienz der Weltgesellschaft erfordert nicht nur technische, sondern eben auch organisatorische Innovationen. Die Menschheit hat ein vitales Interesse daran, geeignete Vorkehrungen prophylaktisch zu treffen, bevor diverse Notfälle mit existenziellen Risiken eintreten.

Um es in Futur II auszudrücken: Vielleicht kann die Corona-Krise dazu beitragen, dass wir zukünftig gelernt haben werden, rechtzeitig föderale Governance-Strukturen aufzubauen, die ein vernünftiges Risikomanagement im globalen Maßstab ermöglichen – und lokal vermeiden, dass Menschen durch Tabus unnötig sterben.

Literaturverzeichnis

Acemoglu, D./Chernozhukov, V./Werning, I./Whinston, M. (2020): Optimal Targeted Lockdowns in a Multi-Group SIR Model. Link: http://economics.mit.edu/files/19698 (last access on June 3rd, 2020).

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Assheuer, T. (2020): Menschenopfer für den Kapitalismus, in: ZEIT online vom 21. April 2020. Link: https://www.zeit.de/kultur/2020-04/corona-pandemie-kapitalismus-oekonomie-menschenleben (zuletzt abgerufen am 10.05.2020).

Athey, S./Hoyt, K./Kremer, M. (2020): Everyone Wins From Vaccine Cooperation. Link: https://www.project-syndicate.org/commentary/covid19-vaccine-global-diversified-portfolio-by-susan-athey-et-al-2020-05?barrier=accesspaylog (last access on May 15th, 2020).

Black, D. (2011): Moral Time, Oxford: Oxford University Press.

Bundesärztekammer (2020): Orientierungshilfe der Bundesärztekammer zur Allokation medizinischer Ressourcen am Beispiel der SARS-CoV-2-Pandemie im Falle eines Kapazitätsmangels. Link: https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/pdf-Ordner/Stellungnahmen/BAEK_Allokationspapier_05052020.pdf (zuletzt abgerufen am 10.05.2020).

Deutscher Ethikrat (2020): Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-Hoc-Empfehlung vom 27. März 2020. Link: https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-corona-krise.pdf (zuletzt abgerufen am 10.05.2020).

Greene, J. (2013): Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them, New York: Penguin Press.

Hegel, G. W. F. (2018 [1821]): Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Hegel, G. W. F.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Homann, K. (2020): Geld oder Leben? Link: https://www.wcge.org/de/ueber-uns/standpunkte/aktuelles/486-geld-oder-leben-ein-standpunkt-des-wzge-zur-corona-krise (zuletzt abgerufen am 10.05.2020).

Kelly, D. (2011): Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust, Cambridge, London: MIT Press.

Kitcher, P. (2011): The Ethical Project, Cambridge, London: Harvard University Press.

Mill, J. S. (2009 [1859]): On Liberty, Auckland: The Floating Press.

Ord, T. (2020): The Precipice. Existential Risk and the Future of Humanity, London: Bloomsbury Publishing.

Pies, I. (2020): Das Moralparadoxon der Moderne – Ordonomische Überlegungen zur modernen Ethik als Ethik der Moderne. Link: https://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=54450&elem=3272413 (zuletzt abgerufen am 10.05.2020).

Pindyck, R. S./Wang, N. (2013): The Economic and Policy Consequences of Catastrophes, in: American Economic Journal: Economic Policy, Vol. 5/No. 4, 306–339. Link: http://dx.doi.org/10.1257/pol.5.4.306 (latest access on May 10th, 2020).

Pinker, S. (2011): The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined, New York: Viking.

Pinker, S. (2018): Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress, New York: Viking.

Reich, D. (2018): Who We Are and How We Got There. Ancient DNA and the New Science of the Human Past, Oxford: Oxford University Press.

Schaik, C. van/Michel, K. (2016): Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.

Schelling, T. C. (2006): Should Numbers Determine Whom to Save? In: Ders.: Strategies of Commitment and other Essays, Cambridge, London: Harvard University Press, 140–143.

Singer, P. (2011 [1981]): The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress, Princeton: Princeton University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748909460-101 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY