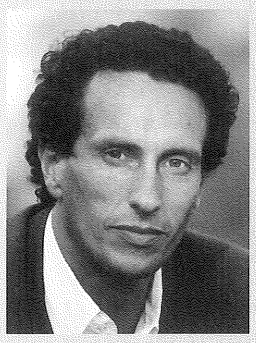
Verantwortung für die *res publica*

Interview mit Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin



Julian Nida-Rümelin, geboren 1954 in München. Studium der Philosophie, Physik, Mathematik und Politikwissenschaft in München und Tübingen. Nach Promotion und Habilitation Gastprofessor in den USA. 1992 und 1993 Professor am Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Seit 1993 o. Professor für Philosophie an der Universität Göttingen (Nachfolge Günther Patzig). 1994-1997 Präsident der Gesellschaft für analytische Philosophie. 1998-2000 Kulturreferent der Landeshauptstadt München. In den Jahren 2001 und 2002 als Kulturstaatsminister Mitglied der Bundesregierung. Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. In diesem Sommersemester übernimmt Nida-Rümelin einen Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München.

Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Rationalitätstheorie, Ethik, Politische Philosophie, Kulturtheorie, Wissenschafts- und Erkenntnistheorie.

Letzte Buchpublikationen: Strukturelle Rationalität (Reclam) 2001 und Ethische Essays (Suhrkamp) 2002.

!? Was waren Ihre Motive, sich politisch zu engagieren und zuerst in München die Aufgabe des Kulturreferenten und später die des Staatsministers für Kultur in Berlin zu übernehmen?

Ich komme aus einer Münchner Künstlerfamilie und bin aufgewachsen im so genannten Hildebrandhaus. Mein Vater arbeitete seit dem Krieg im Ausführungsatelier, und das Haus wurde später der Ev. Landeskirche vermacht und sollte möglichst gewinnbringend verkauft werden, mit der Folge, dass eine ganze Reihe von Künstlerexistenzen bedroht waren. Die Erfahrung, dass sich die Politik, in diesem Fall die Kommunalpolitik sehr schwer tut mit Künstlern und überhaupt mit dem Thema Kunst, habe ich als Jugendlicher als existentielle Bedrohung empfunden. Die kulturpolitische Kompetenz in einem Stadtrat ist – naturgemäß – nicht sehr stark ausgeprägt, zudem gibt es Kommunikationsprobleme zwischen Künstlern, meist sehr individualistischen Persönlichkeiten und Politikern, die eher an Wirkung, Organisation und Effizienz orientiert sind. Dann habe ich mich, ganz unabhängig davon, jahrelang politisch engagiert. Dahinter steht die Auffassung, dass ein vollständiges Leben nicht nur in Wissenschaft und Studium besteht, sondern auch so etwas wie Verantwortung für die *res publica* beinhaltet, altmodisch formuliert. Aristoteles spricht in der Nikomachischen Ethik von zwei guten Lebensformen, dem *bios theoretikos* und dem *bios praktikos*. Diese zwei Lebensformen, die da getrennt behandelt werden, sind meiner Auffassung nach miteinander verflochten.

Beide weitgehend unabhängigen biographischen Stränge liefen dann irgendwann – gar nicht gesteuert – zunehmend zusammen. Das begann damit, dass ich in den 80er Jahren ein Kulturforum der Sozialdemokratie in München initiiert habe, dessen Vorsitzender seitdem Christian Ude ist. Ich war schon lange Professor für Philosophie in Göttingen, als schließlich der Vorschlag des Oberbürgermeisters kam, ich solle doch als Kulturreferent kandidieren.

!? Wo sehen Sie die stärksten Spannungsfelder, wenn man sich öffentlich engagiert und seine Ansichten und Ideale mitbringt?

Das Spannungsfeld ist ja geradezu ein Charakteristikum der 68er Generation, der meisten, die sich damals politisch engagiert haben, auch derjenigen, die dann endgültig in die Politik gegangen sind. Es ist für Angehörige dieser Generation charakteristisch, dass sie über Jahre hinweg sehr radikale, oft marxistisch genannte Positionen eingenommen haben und meist in starker Opposition standen zum bürgerlichen Rechtsstaat sowie zur Wertorientierung der westlichen Demokratien. Sie haben sich eine ganz anders verfasste Gesellschaft vorgestellt, oft auch mit Sympathien für exotische Regierungsmodelle. Auch ich gehörte zwar zur Politischen Linken im weitesten Sinn, aber eine solche Phase ist nicht Teil meiner politischen Biographie. Ich hatte nicht einmal eine marxistische Orientierung, hielt und halte die liberal verfasste rechtsstaatliche Demokratie für die beste Staatsform und wurde deswegen auch von links immer skeptisch betrachtet, auch mal als „Scheißliberaler" verunglimpft. Ich war damals von der Grundorientierung ein Humanist, wenn man so will ein linksliberaler Humanist, der allerdings glaubte, dass die soziale Schieflage der westlichen Gesellschaften eine Bedrohung für das ethische Fundament der Demokratie ist. Deswegen wurde ich auch Mitglied der Sozialdemokratie, weil ich der Auffassung war und bin, dass das zentrale Thema dieser politischen Bewegung, die soziale Schieflage, die der kapitalistisch verfasste Markt mit sich bringt, wenigstens einzudämmen, unverändert aktuell ist.

Mein Weltbild ist durch den Zusammenbruch der DDR und des Sowjetregimes in keiner Weise tangiert worden. Ich fühlte mich darin bestätigt, dass das eine kommunistische Diktatur war und dass man sich da keine Verharmlosungen erlauben darf. Ein Gutteil meiner Generation und der älteren Generation sah sich dagegen 1989 in ihrer ideologischen Grundhaltung erschüttert, weil die Koordinaten ihrer weltanschaulichen Orientierung ins Wanken gerieten. Die sozialistische Utopie der 68er war natürlich nicht eine Sowjetutopie. Warum dann aber diese Kopf- und Orientierungslosigkeit? Doch deswegen, weil sie sich in dieser bipolaren Welt zu stark an dieser Opposition orientiert haben. D.h., es war entweder nicht wirklich das utopische Projekt, oder es fehlte ihm die normativ ethische Substanz, die eine solche politische Kraft benötigt. Mir scheint, dass das letztere der Fall ist. Sie konnte dem keine humane Konzeption von Gesellschaft entgegensetzen. Eine gewisse Resistenz gegenüber den je aktuellen politischen Modeerscheinungen ist

notwendig, um glaubwürdig Politik zu gestalten. Der Zustand, in dem sich die Politik heute befindet, und das gilt für beide großen Volksparteien, hängt mit inhaltlicher Beliebigkeit und fehlender politischer Urteilskraft zusammen. Wenn jemand alle paar Monate seine Grundpositionen in zentralen Fragen der Politik ändert, dann ist das weniger ein Zeichen für Flexibilität als für einen mangelnden inneren Kompass.

!? Sie stufen sich als realistischen Humanisten ein im Gegensatz zum utopischen Idealisten...

Ich denke in der Tat, dass man meine eigene Position als humanistische charakterisieren kann. Ein ethischer Humanismus, zu dem auch ein Individualismus (im philosophischen Sinne) gehört. Ich bin der Auffassung, dass alle sozialwissenschaftlichen Theorien, die nicht zunächst vom Individuum ausgehen, das bestimmte Absichten verfolgt, das bestimmte Gründe hat, die Dinge so und nicht anders zu machen, das natürlich auch sozial geprägt ist, den Kern verfehlen – also alle Makrotheorien, die marxistisch oder systemtheoretisch geprägt sind. Wir haben eine persönliche Verantwortung für das, was wir tun, und können Gründe dafür angeben. Wenn wir miteinander interagieren, beruht das auf Elementen wie Vertrauen oder Misstrauen, Kooperation oder Konkurrenz. Ich glaube, dass wir normativ verfasste Wesen sind und dass wir durch bestimmte Wertorientierungen geleitet sind, die unserem Handeln und unserem Leben Sinn geben. Und gerade dies ist Ferment einer humanen Gesellschaft. Da der Mensch ohnehin immer schon moralisch geprägt ist, gilt es, diese Potenziale, die angelegt sind in der Gesellschaft, auch voll zu entfalten. Wie sähe dann eine humane Gesellschaft aus, in der alle in Selbstachtung leben können und in der die Unterschiede auf ein erträgliches Maß beschränkt werden? Auch die materiellen Lebensbedingungen dürfen nicht soweit auseinander klaffen, dass es Klassen und Gruppen gibt, die sich ausgeschlossen fühlen. Solche Tendenzen haben wir zweifellos zunehmend auch in Deutschland und in den USA noch viel stärker. Insofern „Humanist". Eine solche Haltung muss auch in der Praxis zu erkennen sein. Sie wird nur dann Erfolg haben, wenn man sich auf die gegebenen Bedingungen einlässt und auch Bündnisse mit Kräften eingeht, die das ähnlich sehen. Ein Schuss Pragmatismus ist unverzichtbar, ich würde sogar sagen, ein seriöser Humanist wird immer auch pragmatisch agieren, sonst wird er unglaubwürdig und nimmt seine eigenen Ziele nicht ernst.

!? Hat sich das Argument letztlich gegen Sachzwänge, politische Interessen oder Parteivorgaben durchgesetzt oder prägt hier der Pragmatismus das Argument?

Als ich 1998 als Kulturreferent das erste öffentliche Amt angenommen habe, wäre wohl Vieles von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen, wenn ich nicht schon gewisse Erfahrungen im politischen Feld gesammelt hätte. Der Austausch zwischen Politik und Wissenschaft, Politik und Wirtschaft, Politik und Kultur sollte noch viel mehr intensiviert werden. Man darf sich aber keine Illusionen darüber machen, dass sich über Jahre hinweg erworbene politische Kompetenzen und Fähigkeiten nicht in einem Schnellkurs nachholen lassen.

Die Frage, ob das Argument überhaupt Chancen in der Politik hat, ist ambivalent. In einer Hinsicht ist die Philosophie, wie kaum ein anderes wissenschaftliches Fach, geprägt durch argumentative Skrupelhaftigkeit und Sorgfalt. Ein gutes philosophisches Argument zu entwickeln bedarf Zeit, und diese Art von Sorgfalt ist in der Politik nicht ausgeprägt. Die Geschwindigkeit, die rasche Abfolge, in der Entscheidungen getroffen werden müssen, lässt einen über die Tage und Wochen hinweg anhaltenden Gedankenaustausch überhaupt nicht zu. Ich hatte trotzdem den Eindruck, dass das philosophische Argument nicht irrelevant ist und dass durchaus auch langgediente Politiker es schätzen, wenn sie merken, dass sich jemand Gedanken gemacht und zu einer Auffassung gekommen ist, weil er die Argumente sorgfältig abgewogen hat.

!? Gibt es andere spezifische Beiträge, die ein Philosoph in öffentlichen Debatten in der Politik oder in den Medien leisten kann, abgesehen von den argumentativen Fähigkeiten?

Ja. Die zeitgenössische Philosophie beschäftigt sich in dem Teilbereich der praktischen und der politischen Philosophie zentral mit Themen, die auch die Politik angeht. Die besonders mit John Rawls verbundene Gerechtigkeitsdebatte z. B. ist keine rein abstrakte philosophische Argumentationskunst, sondern da werden konkrete Vorschläge gemacht, für die Art und Weise, wie man prüft, ob politische Institutionen gerecht oder ungerecht sind. Rawls ist deutlich erkennbar bis in die Formulierungen hinein in das letzte Grundsatzprogramm der SPD von 1989 eingegangen. Der Kommunitarismus hat fast alle politischen Kräfte in der BRD erfasst. Die Philosophie kann also auch inhaltliche Beiträge für eine aufgeklärte und humane politische Praxis leisten. Ich habe selbst die in Berlin seit sieben Jahren stattfindende Veranstaltungsreihe *Philosophy meets Politics* initiiert. Das letzte Mal mit Benjamin Barber, vorher mit Amartya Sen, Michael Walzer, Jürgen Habermas, Avishai Margalit, Seyla Benhabib u. a., also mit einem breiten Spektrum führender philosophischer Denker, die ihr Denken nicht als abgelöst von politischer Praxis sehen, sondern sogar gezielt im Hinblick darauf ihre Theorien entwickeln. Die Philosophie ist gut beraten, wenn sie ihre Debatten zu einem Teil anbindet an konkrete politische Herausforderungen. Die politische Praxis ihrerseits ist gut beraten, ihre ethische Substanz sicherzustellen, indem sie das hohe Reflexionsniveau der praktischen Philosophie nutzt.

!? Was halten Sie für die geeignetsten und effektivsten Formen der Einmischung auch in Hinsicht auf die mediale Präsenz?

Es gibt Texte, die sperrig sind – ich denke da jetzt zum Beispiel an Kant. Zur KrV sagten auch wohlmeinende Zeitgenossen, dieser Text sei schlicht unlesbar. Dennoch ist die kantische Philosophie von einer immensen Relevanz für die politische Praxis. Die kantische Form des Denkens ist prägend geworden für das Rechtssystem und auch das Grundgesetz. Die verschiedenen Verfassungsgerichtsurteile beziehen sich immer wieder implizit auf Kant, auch wenn sie ihn manchmal falsch interpretieren. Es sind oft sehr indirekte Formen der Einflussnahme möglich. Wittgenstein z. B., der mit Politik gar nichts zu tun haben wollte, hat eine bestimmte analytische Denkweise bestimmt, die über einige Umwege politisch relevant geworden ist. Wir haben eine merkwürdige Differenz zwischen dem einen Extrem der lateinischen Kulturen, in denen es traditionell eine relativ enge Verbindung zwischen Politik, Philosophie und Intellektualität gibt, und auf der anderen Seite eine weitgehende intellektuelle Genügsamkeit der Politik im angelsächsischen

Raum. Es gibt in den USA keinen Philosophen, der von einigem Einfluss ist auf die öffentliche Meinung und die politische Praxis. Deutschland ist da Weltkind in der Mitte. Z.B. ist Habermas' politische Rolle hierzulande vergleichsweise groß. Man ist andererseits in Deutschland nicht vor einem Populismus gefeit, der Philosophie in kleine genießbare Häppchen aufteilt oder in feuilletonistische Schaumschlägerei ausartet. Trotz der Meriten, die jemand wie Sloterdijk hat, ist er philosophisch ohne Substanz. Seine mit wunderbaren Formulierungen durchsetzte Redeform ist durchaus schön zu lesen, aber keine ernstzunehmende Philosophie. Wenn man Umfragen machen würde, gilt er jedoch als einer der bedeutendsten deutschen Philosophen. Daran ist nicht Sloterdijk schuld, sondern eine merkwürdig verzerrte Wahrnehmung vieler deutscher Feuilletonisten, die Sphärenphilosophie zwischen Nietzsche und Esoterik süffiger finden, als die mühsame Arbeit des besseren philosophischen Arguments.

!? Das heißt also mehr Übersetzungsleistung und weg vom philosophischen Fachjargon?

Bei einigen Beiträgen habe ich den Eindruck, dass sie durch Jargon mehr aus sich machen wollen, als sie eigentlich an Substanz aufweisen. Natürlich darf man es sich nicht zu einfach machen. Es ist klar, dass viele philosophische Fragen mit der Alltagssprache allein nicht bewältigbar sind. Ich finde manchmal ungerecht, wenn man in Kritiken liest, man verstehe einen philosophischen Text nicht. Es ist völlig legitim, dass auch in der Philosophie mit bestimmten, sorgfältig eingeführten Begriffen oder formalen Methoden gearbeitet wird, die für den damit Unvertrauten nicht gleich verständlich sind. Dann muss allerdings auch der Versuch eines Brückenschlages unternommen werden. Und da fehlt in Deutschland weitgehend eine Tradition, die wissenschaftliche Ergebnisse einem breiteren Publikum übersetzt. Der Wissenschaftsjournalismus ist hier gerade in der Philosophie nicht auf dem Niveau, wie man sich das wünscht.

!? Was halten Sie von diversen Versuchen, in den Medien philosophische Fragestellungen einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, z.B. das „Philosophische Quartett"?

Das Philosophische Quartett halte ich für ziemlich misslungen. Und zwar nicht so sehr wegen der beteiligten Personen, sondern weil das eine komische Verbindung ist von Aktualitätsorientierung und dem mit großer Anstrengung unternommenen Versuch, das in einen philosophischen Kontext zu stellen. Das Ganze erschöpft sich aber – Sloterdijk assistiert durch Safranski – meistens darin, mit mehr oder weniger langatmigen Schachtelsätzen über die jeweils verhandelte Thematik einen philosophischen Zuckerguss zu gießen. Ich glaube das gibt einen ganz falschen Eindruck von Philosophie. Philosophie sozusagen als das gehobene Kamingespräch. Ein bisschen assoziativ. Die schönen Ideen, die einem im Augenblick dazu einfallen. Die Härte, Klarheit und Stringenz guter Philosophie werden dabei unkenntlich.

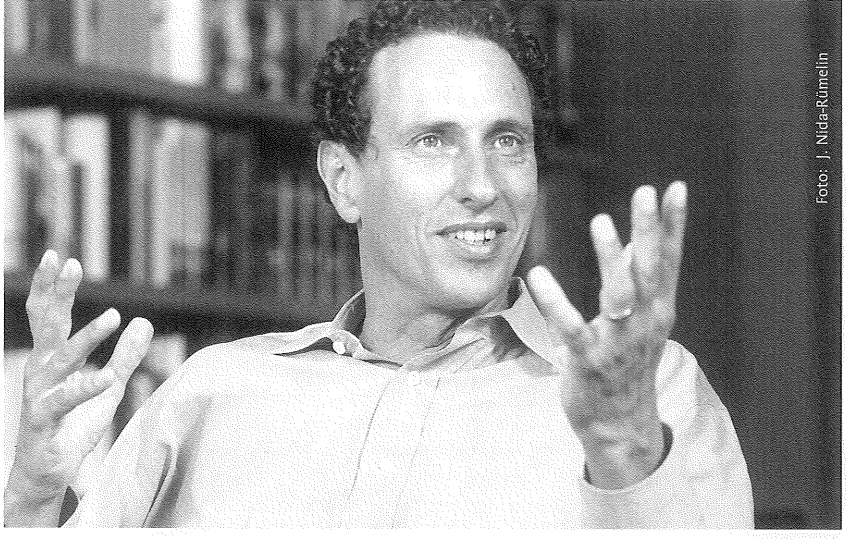
!? Zu einem anderen Schwerpunkt. Wie beurteilen Sie das Verhältnis von Philosophie und Wirtschaft heute?

Ich sehe eine im Grunde bedauerliche und auch in mancher Hinsicht verheerende Entwicklung darin, dass sich die Ökonomie – die ja wie so viele andere Einzelwissenschaften ein Kind der Philosophie ist – von ihr zu weit entfernt hat. Andererseits hat die Philosophie dabei die zentralen Themen der Ökonomie lange Zeit ausgegrenzt. Darunter haben letztlich beide gelitten, ich glaube, sie leiden bis heute darunter. Die Philosophie insofern, weil sie im Bereich der Theorie rationalen Handelns meistens versucht, ohne ökonomische Analysen und ökonomische Analysemethoden auszukommen. Ich halte es für eine Vernachlässigung der faszinierenden Möglichkeiten der Entscheidungs- und Spieltheorie, dass diese in der philosophischen Fachausbildung an deutschen Universitäten bestenfalls am Rand, wenn überhaupt, eine Rolle spielen. Der große Verlust auf der ökonomischen Seite ist, dass gerade die sogenannte Neoklassik, mit der mich persönlich in wissenschaftlicher Hinsicht einiges eint, nämlich das Vertrauen auf das Individuum, auf Rationalität, in die Stärke der entscheidungstheoretischen Analyse, diese vernünftige Orientierung mit einem derart reduzierten Verständnis menschlicher Rationalität verbindet, dass eben dieser *homo oeconomicus*, oder besser gesagt der *homunculus oeconomicus*, mit den tatsächlichen Lebensbedingungen nur noch sehr wenig zu tun hat. Selbst wenn man berechtigterweise sagt, für theoretische ökonomische Modelle muss man starke Reduktionen vornehmen, gehen dabei so zentrale Elemente der menschlichen Rationalität verloren, dass die Ökonomie blind wird gegenüber Phänomenen wie Kooperationsbereitschaft, Hilfsbereitschaft, Vertrauenskultur und vieles anderes. Diese Defizite werden dann in mehr oder weniger theorielosen Formen der Wirtschaftsberatung, beispielsweise in Managementkursen nachgeholt. Das ist letztlich dann die Ethik des wirtschaftlichen Handelns. Das ganze Interaktionsgefüge, das erst erfolgreiches Wirtschaften möglich macht, beruht auf dem gemeinsamen Akzeptieren bestimmter Regeln. Wenn ich jemandem etwas am Telefon sage, ist das in der Regel das, wovon ich überzeugt bin. Also die normative Institution der Wahrhaftigkeit. Wenn dieses Prinzip zu einem gewissen Prozentsatz verletzt wird und ich mir erst alles selber verschaffen muss, dann hat diese Information keinen Wert mehr. Damit ist ein Effizienzverlust gigantischen Ausmaßes verbunden. D.h. schon die betriebswirtschaftliche Analyse, was den Erfolg eines Unternehmens ausmacht, hängt in einem sehr viel höherem Maße, als das der Mainstream der ökonomischen Theorie meistens zugeben mag, an moralischen Motivationen, an gemeinsamer Konformität mit grundlegenden Regeln. Der Sprachphilosoph David Lewis spricht davon, dass Sprache sprechen überhaupt nur möglich ist, wenn die Konventionen der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens eingehalten werden. Ohne diese beiden ist Sprache überhaupt nicht funktionsfähig.

Ich habe selber eine Konzeption entwickelt, die ich strukturelle Rationalität nenne. Ich versuche damit, dieses Defizit in der Weise zu beseitigen, dass ich zwar an einem entscheidungstheoretischen Begriffsrahmen festhalte, aber die Regeln als konstitutives Element wieder in die Theorie der Rationalität integriere. Man kann sowohl Regeln als konstitutives Element in die Rationalitätskonzeption integrieren, wie auch einen entscheidungstheoretischen Begriffsrahmen aufrechterhalten, was Philosophen wie Ökonomen meist erst mal ganz unplausibel zu sein scheint. Ich habe gezeigt, dass das geht.

!? Welche Rolle spielt dabei Ihre Kritik am Konsequentialismus?

Ich habe versucht eine konstruktive Alternative aufzuzeigen, eine nichtkonsequentialistische Theorie praktischer Rationalität, die ernst nimmt,



Ein Philosoph der sich einmischt. Professor Nida-Rümelin im Gespräch.

dass wir auf Grund von akzeptierten Wertorientierungen, Gründen, Regeln usw. handeln und nicht dauernd die Folgen des Handelns überlegen. Ob etwas rational ist oder nicht, hängt davon ab, welche Strukturen einer Lebensform etabliert sind und ob man sie als solche auch akzeptiert. Man kann nicht gleichermaßen alles in Frage stellen, so ähnlich wie es nur eine punktuelle und nicht eine umfassende Skepsis gibt. Eine Kritik, die alles zur Disposition stellt, verliert ihren Grund. So ist das auch bei der praktischen Rationalität. Wenn ich überlege, ob eine Handlung rational ist, dann kann ich das nicht unabhängig von allem anderen an einem wie auch immer gearteten Prinzip messen, sondern muss wissen, welche akzeptierten Gründe eine Rolle spielen. Irgendwann hört die Begründungskette auf, man kann das nicht beliebig weiter zurückverfolgen. Da geht es dann um die Strukturen der eigenen Lebensform und die der Gesellschaftsform, in die sie sich einbettet.

!? Wie kommt man zu diesen Strukturen und wie kann man sie verstehen?

Der Zugang, den ich nehme, geht über Gründe. Wenn ich frage, warum jemand etwas getan hat, dann gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder es war gar keine Absicht, oder ich kann Gründe angeben und gebe nolens volens zugleich eine Bindung an gewisse Strukturen meines Lebens an. Also wenn ich sage, ich habe das getan, weil ich doch ein Versprechen gegeben habe, das zu tun, dann ist das nicht punktuell, dann ist das, kantianisch gesprochen, eine Orientierung, die besagt, dass dieses unter bestimmten Umständen und Bedingungen gegebene Versprechen ein Einzelfall einer moralischen Verpflichtung ist, Versprechen zu erfüllen.

Dieser Ansatz ist kohärentistisch. Wenn man Handlungen begründet, dann stellt man sie in einen größeren Kontext, den Kontext des Lebens, der Gesellschaftsform, und das heißt auch der kognitiven, nicht nur der normativen Überzeugungen. Und pragmatisch funktioniert Begründung auch nur gegenüber einer Person, wenn diese Person Vieles mit mir teilt. Um über eine Frage überhaupt uneins sein zu können, müssen wir über fast alles andere einig sein. In diesem Kohärentismus steckt ein Element des epistemischen Optimismus, insofern ich die Hoffnung habe, dass ein Gewinn an Kohärenz auch eine größere Annäherung an das beinhaltet, was tatsächlich in einem normativen Sinn richtig oder falsch ist. Wenn wir Grund hätten zu der Vermutung, dass es diesen Zusammenhang nicht gibt, dann könnte uns das veranlassen, diesen epistemischen Optimismus aufzugeben, und damit die Erwartung, dass ein Gewinn an Kohärenz in der Regel auch zu mehr Wahrheit führt. Die Art von Kohärentismus, wie ich ihn vertrete, legt sich nicht nur nicht auf Subjektivismus und Relativismus fest, sondern begründet eine realistische und objektivistische Interpretation unserer normativen wie deskriptiven Überzeugungen.

!? Folgt aus dem Gesagten für die ökonomische Rationalität, dass sie einer ethisch-kritischen Begründung bedarf?

Ja, das ist genau der Punkt. In vielen Fällen kann das, was üblicherweise als ökonomisch rational gilt, nicht bestehen gegenüber einer kritischen Prüfung der besseren Gründe. Ich will ein berühmtes Beispiel nennen: Das Gefangenen-Dilemma besagt, wenn jeweils zwei Akteure unter bestimmten Bedingungen jeweils ihre eigenen Interessen optimieren, dann haben sie am Ende beide ein Ergebnis, das je individuell schlechter ist, als wenn sie je individuell auf diese Optimierung verzichtet hätten. Hier ist ein Konflikt deutlich zwischen Kooperation und dem, was üblicherweise als ökonomische Rationalität bezeichnet wird. Das veranlasst orthodoxe Entscheidungstheoretiker zu der Auffassung, dass es keine echte Kooperation der Gefangenen im Gefangenendilemma geben kann, weil das in solchen Situationen irrational sei. Meine Antwort darauf ist, dass es nicht grundsätzlich und unter allen Bedingungen irrational sein kann, dass man eine kooperative Einstellung hat (oder sollten wir sagen, der Tugend der Aristotelischen *philia* verpflichtet ist?) und auf dieser Grundlage handelt. Es kann jemand in diesem Dilemma mit dem Argument kooperieren, dass er kooperieren will. Und das kann man nicht in der Art in die ökonomische Terminologie übersetzen, dass er irgendwelche Folgen optimiert. Das tut man schon qua Voraussetzung nicht. Genau das ist ja die Gefangenendilemma-Situation. Wenn man das in einen entscheidungstheoretischen Rahmen integrieren will, dann muss man eine reichhaltigere Beschreibung von Handlungen wählen, bei denen die Handlungsalternativen nicht lediglich durch ihre Konsequenzen, beziehungsweise durch die Wahrscheinlichkeitsverteilung der Konsequenzen charakterisiert werden.

!? Stichwort „globale Verantwortung". Müsste in einer Wirtschaft, in der Ökonomismus herrscht und die sich globalisiert, der strukturelle Rahmen hin zu mehr Lebensdienlichkeit verändert werden?

Das Paradoxe ist, dass es die Reinform der *homunculi oeconomici* überhaupt nicht gibt. Vielmehr haben wir eine Vermengung von Handlungsorientierungen, bei denen lebensweltliche Bindungen und Regeln eine Rolle spielen. Auf der anderen Seite haben wir dagegen eine hoch rationalisierte Form des ökonomischen Agierens. Hier setzen sich aber oft gerade die mächtigsten Akteure mit einem gewissen Zynismus über vertrauens- und kooperationsstiftende Regeln hinweg, nicht alle, aber eine ganze Reihe. Man kann nur hoffen, dass diese Form des zynischen Optimierens des eigenen Vorteils in der Wirtschaft nicht Schule macht, weil das die Effizienz der Wirtschaft insgesamt beschädigt und nicht fördert. D. h., diese Form der ökonomischen Rationalität ist parasitär gegenüber der moralischen Substanz, der lebensweltlich unterfütterten Substanz der Kooperation, der Verlässlichkeit, der Vertrauenskultur u. s. f.

Ich würde sagen, dass wir in der Gegenwart an einer schwierigen Wegscheide stehen. Die Globalisierung ist nicht rückgängig zu machen, das würde ich auch nicht befürworten, aber die Globalisierung verläuft gegenwärtig in der Form einer Ausdehnung

der Märkte. Wir sehen derzeit, dass die ökonomischen Beziehungen und Interaktionen sich rasant globalisieren, ohne die Begleitung einer vergleichbaren Ausweitung des politischen Rahmens. Es gibt nicht einmal im EU-Rahmen eine kohärente Sozial-, Wirtschafts- und Finanzpolitik. Dadurch findet nun ein Rückfall in eine Instabilität des 19. Jahrundert statt, begleitet von einer Ideologie des Marktradikalismus, die den Leuten ernsthaft erzählen will, dass das, was in Jahrzehnten mühselig aufgebaut wurde, von allen großen politischen Kräften in Deutschland ein Hindernis für die wirtschaftliche Effizienz ist.

Alle empirischen Befunde sprechen eine andere Sprache. Nämlich, dass es ohne eine politische Regulierung des Marktes hohe wirtschaftliche Instabilität und eine inhumane soziale Entwicklung gibt, wie z.B. eine extreme Divergenz der Einkommens- und Vermögensverhältnisse, die keine wirklich humane Gesellschaft aushält. Das ist jetzt der Scheideweg: Entweder in das frühe 19. Jahrhundert zurück, d.h. es entwickelt sich ein globaler Markt und die Standortkonkurrenz zerstört die politischen Handlungsmöglichkeiten des Nationalstaates, oder es gelingt uns, dieser Bewegung ein supranationales politisches Handeln, eine Ordnungspolitik entgegenzusetzen. Damit könnte der Markt ohne zerstörerische Tendenzen gegen die sozialen und humanen Errungenschaften seine positiven Effekte entwickeln.

!? Man könnte – überspitzt formuliert – konstatieren, dass diese Situation der ökonomistischen Sachzwangargumente der Politik auferlegt, mehr auf die moralische Dimension der Problematik zu setzen?

Die Politik tendiert generell dazu, die Menschen moralisch eher zu unterfordern als zu überfordern. Es besteht beisoielsweise, hinsichtlich des Sozialstaates in der Tat die Notwendigkeit, dass dessen Substanz gewahrt werden muss, aber unter veränderten Bedingungen. Ich glaube, die meisten Menschen sind auch im Grundsatz bereit, einen Umbau zu akzeptieren, der ihnen eine längerfristige Perspektive der Gerechtigkeit gibt. Wir haben keine öffentliche Debatte über Gerechtigkeit, keine Diskussion über Abstriche sozialer Leistung und wie eine solidarische und humane Gesellschaft in 30 bis 50 Jahren aussehen soll. Ich habe das Gefühl, dass die Gesellschaft von der Politik nicht gefordert wird, darüber nachzudenken, was man verändern will, um dieser Situation etwas entgegenzusetzen.

Man müsste in der Tat eine gewisse Eigenverantwortung etablieren für die Gemeinkosten, die man für sich in Anspruch nimmt. Es wäre an der Zeit, nicht nur taktisch vordergründig zwischen den Parteien zu polemisieren, sondern zu überlegen, wie wir die Substanz des mit wenigen Systemen auf der Welt vergleichbaren deutschen Sozialstaates durch Umbau retten können, wie die Leute mehr Verantwortung tragen für die Kosten, die sie auslösen, und auf der anderen Seite aber der existenzielle soziale Schutz, der Selbstachtung und Menschenwürde sichert, erhalten bleibt. Das neu zu justieren ist eine große moralische Herausforderung. Es erfordert auch einen öffentlichen Diskurs über soziale Gerechtigkeit, den Umgang mit Ressourcen und die Bereitschaft, etwas zum Gemeinwohl beizutragen. Demokratie lebt davon, dass sich der Einzelne nicht nur als Privatmensch, sondern als Teil eines politischen Gemeinwesens, als Bürger eben, engagiert.

!? Wo sind dabei die Grenzen der Zumutbarkeit für die Wirtschaft als auch für das Individuum? Könnte man sich da an Rawls' zweitem Grundsatz orientieren?

Ich glaube tatsächlich, dass es keine bessere Gerechtigkeitstheorie gibt, als die von Rawls. Ungleichheiten sind immer dann gerechtfertigt, wenn man – ich formuliere das anders als Rawls – Anreize schafft, die von allen genutzt werden können, und die speziell denen, die in der Gesellschaft am schlechtesten gestellt sind, Vorteile bringen. Das heißt im Umkehrschluss, dass Ungleichverteilung, z.B. sehr große Einkommens- und Vermögensunterschiede, dann nicht mehr akzeptabel sind, wenn sie keinen segensreichen Beitrag für die Gesellschaft insgesamt mehr leisten können. Für mich steht außer Frage, dass diese starke Divergenz zwischen Vermögens- und Einkommensverhältnissen, die sich auch zunehmend in Deutschland findet, im Rawl'schen Sinne nicht mehr gerechtfertigt werden kann. Vor wenigen Jahren hat man noch eine Art Anstand in der Wirtschaft gehabt, zum Beispiel, dass kein Vorstandmitglied mehr als eine Million Mark pro Jahr verdient. Das ist vorbei, die entfesselte Raffgier zerstört das Gefühl für Anstand. Diese Leute appellieren ja ansonsten auch für Bescheidenheit und Selbstverantwortung, für moderate Lohnabschlüsse zugunsten der Arbeitslosen, für Selbstverantwortung dem Sozialstaat gegenüber. Solche Appelle werden angesichts unbeherrschter Raffgier endgültig unglaubwürdig.

!? Dann wären wir ja wieder bei dem Problem, dass die Politik zwar den Rahmen setzen muss, aber der Nationalstaat an seinen Grenzen endet.

Ja, wegen Standortfragen sinkt derzeit das Niveau der Besteuerung von Vermögen, Kapital und Gewinn auf ein seit dem zweiten Weltkrieg nicht gekanntes Minimum ab. Und das gefährdet wieder die politischen Handlungsmöglichkeiten, z.B. die der deutschen Kommunen. Deswegen bin ich der Meinung, dass Nachhaltigkeit in der Politik nur in transnationaler Kooperation erreichbar ist. Da sind wir bei einem praktischen Thema, also im Jubiläumsjahr, bei Kant. Kant hat in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" einen Weltstaat abgelehnt und gemeint, dass eine vertragliche Bindung der Staaten aneinander und vor allem eine republikanische innere Verfassung ausreichen würden. Meine eigene politische Philosophie geht dahin, dass politische Institutionen in letzter Instanz der Kooperation von Individuen dienen. Dort, wo es keinerlei staatliche Autorität gibt, gibt es Mord und Totschlag, es entstehen andere Ordnungsstrukturen, in denen Konflikte mit Gewalt ausgetragen werden. Wenn man das zum Ausgangspunkt nimmt, kann man politische Institutionen, zum Beispiel das Strafrecht oder das Zivilrecht oder den Sozialstaat, als institutionelle Stützung von Kooperation sehen. Und wenn man das so versteht, dann macht es keinen Sinn mehr, eine ausgezeichnete Ebene als das Feld der Politik zu definieren. Da geht es nicht mehr um Identitätsfragen, insofern die Institutionen zur weltweiten Kooperation beitragen. D.h., man hat in dieser Sichtweise mehrere Schichten, in denen sich ein durch staatliche Institutionen gestütztes Kooperationsgefüge aufbaut. Eine Weltpolitik, die nicht im Sinne politischer Identität, sondern als ein Teil dieses Kooperationsgefüges agiert, macht mir keine Angst.

jot/sr

Quelle: nicht wirklich?! Nr. 5 (SoSe 2004), 24-28, jot = Jürgen Matella, sr = Stefan Raich