

Eine Ökonomie des Maßhaltens, eine Politik der Freundschaft

Neue Modelle brauchen eine neue Sprache, auch wenn sich diese neue Sprache manchmal als die Erinnerung an eine alte Sprache erweist. Es hat Zeiten gegeben, in denen nicht alle Tätigkeiten aufgrund eines Entgeltkalküls bewertet wurden. In einigen Berufen bezahlte man ein Honorar, also einen Ehrensold. Und das Geld war seinerseits kein Spekulationsobjekt, sondern vergleichsweise strengen Regeln unterworfen. Bei dem großen griechischen Philosophen Aristoteles stoßen wir auf ein Modell, das erst im Laufe der Neuzeit abgelöst worden ist. Ökonomisches Handeln und das Geld als Zahlungsmittel wurden einst vergleichsweise strengen, nämlich ethischen Kriterien des Maßhaltens unterworfen. Wenn wir kurz auf dieses Modell zurückblicken, geschieht das keineswegs in nostalgischer Absicht oder in einer naiv-utopischen Zuversicht. Es gibt allerdings auch in Paradigmen der Vergangenheit manchmal Nichtabgegoldenes, das lediglich einer zeitgemäßen Übersetzung bedarf.

Die Lehre der Angemessenheit im Umgang mit dem Geld bildete bis in den Frühkapitalismus hinein das ethische Herzstück ökonomischen Denkens. Wer nach übermäßigem Profit schielte, machte sich der »Chrematistik« schuldig, des übertriebenen oder – in der damaligen Sprache –, des widernatürlichen Gelderwerbs. Diese Haltung legt Zeugnis von der Pleonexie, von der Habgier ab, die dem falschen Handeln zugrunde liegt. Aber welches wäre dann das rechte Maß für einen

Umgang mit Geld? Die Antwort lautet: Der Preis eines Gegenstandes oder einer Leistung richtet sich nach der rechten Mitte aus. Das heißt, zwischen Preis und Produkt muss ein Verhältnis der Proportionalität bestehen. Hierfür benutzt Aristoteles den Begriff »das Gleiche«. Aber fragen wir erneut: Was ist das, dieses Gleiche? Es lohnt sich, etwas genauer hinzuschauen, denn diese Sprache ist lediglich auf den ersten Blick gegenwartsfern. »So ist denn das Gleiche die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, der Vorteil oder Nachteil aber sind in entgegengesetzter Weise ein Zuviel und ein Zuwenig, indem der Vorteil ein Zuviel des Guten und ein Zuwenig des Übels, der Nachteil aber das Umgekehrte ist. Zwischen ihnen war die Mitte das Gleiche, das wir als das Recht bezeichnen.«²⁰⁰ An anderer Stelle benutzt Aristoteles hier das Wort »das Gerechte«.²⁰¹

Zwischen einem Produkt und seinem Preis muss ein Verhältnis der Äquivalenz vorhanden sein, ein proportionales Verhältnis. Das schließt für den Philosophen generell aus, dass Gewinn erzielt wird. Gewinn ist »ein Zuviel des Guten«, »ein Zuwenig des Übels«. Der Gewinn entspräche also nicht der Mühe, welche die Herstellung des Produkts oder einer erbrachten Leistung gekostet hat, und nicht dem Wert, den diese haben. Er wäre Ausdruck der Habgier. Selbstverständlich muss berechnet werden, wie ein solch angemessener Preis aussieht. Das Äquivalent ergibt sich nicht von selbst. Und wenn wir eine solche Berechnung unterließen, wäre der Gütertausch in jedem Falle ungerecht. Das hätte verheerende Folgen.

»Ohne solche Berechnung kann kein Austausch und keine Gemeinschaft sein«²⁰²: Eine dauerhafte Schieflage in der Berechnung, also so etwas wie die Institutionalisierung eines Zuviel des Guten und eines Zuwenig des Übels, würde den Austausch korrumpieren, denn solchermaßen entstünden Gewinne. Wo diese anvisiert werden, wäre die Gemeinschaft gefährdet. Wenn Bürger und Bürgerinnen den Eindruck gewännen, übervorteilt oder ausgebeutet zu werden, destabilisierte diese Schieflage das Zusammenleben. Worauf beruht aber die angemessene Berechnung – welches ist ihr »Maß« oder ihr »Eines«, wie Aristoteles sagt?

Seine Antwort klingt in unseren Ohren ebenso überraschend wie einfach: »Dieses Eine ist in Wahrheit das Bedürfnis, das alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen nichts bedürften oder nicht die gleichen Bedürfnisse hätten, so würde entweder kein Austausch sein oder kein gegenseitiger.«²⁰³ Der Maßstab, an dem der Wert eines Produkts oder einer Dienstleistung gemessen wird, ist die Art des jeweiligen Bedürfnisses. Korrespondiert ein solches Produkt oder eine solche Leistung mit einem wichtigen Bedürfnis, ist die Werthaftigkeit hoch zu veranschlagen. Berechnet wird der Preis, indem auf die Bedeutung des Bedürfnisses im Gefüge der menschlichen Natur geschaut wird. Und eine solche Bedürfnisnatur existiert. Aristoteles spricht mehr als deutlich von den »gleichen Bedürfnissen«, auf denen der »gegenseitige (...) Austausch« beruht.

Weil die Bürger der Polis sich hinsichtlich der Struktur ihrer Bedürfnisse ähnlich sind, beruht der Austausch auf dem »Einen«. Die Bedürfnisse sind nicht singulär, jedenfalls hinsichtlich ihrer Grundbedürfnisse sind die Bürger miteinander vergleichbar. Und nun erfolgt ein kurzer Satz, dessen Wichtigkeit nicht zu unterschätzen ist: »Nun ist aber kraft Übereinkunft das Geld gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses geworden.«²⁰⁴ Das Geld beruht auf einer Konvention – auf einer Übereinkunft –, welche für eine einfachere Kommunikation bei den Handlungen des Tausches sorgt. Die Produkte und Leistungen werden nicht länger in concreto getauscht, sondern mittels ihrer Repräsentation, also im Medium des Geldes. Das Geld repräsentiert jedoch seinerseits das »Eine«: die Bedürfnisse.

Aristoteles konnte noch davon ausgehen, dass der Bedürfnishaushalt der Menschen verhältnismäßig konstant und darüber hinaus in einem hohen Maße gleich, also Ausdruck der menschlichen Natur sei. Aus diesem Grund war die Ökonomie auf einen stabilen Kern bezogen, auf die Stabilität der menschlichen Bedürfnisstruktur. In unserer Kultur sind wir meilenweit von einer solchen Auffassung entfernt. Unsere Bedürfnisse sind einer solch natürlichen Maßgabe längst davongaloppiert. Der Prozess der Zivilisation darf als ein Vorgang der kontinuierlichen Transformation und Steigerung dieses Bedürfnishaushalts betrachtet

werden. Unsere Bedürfnisse sind mittlerweile in einem hohen Maße künstlicher Art. Sie gehen weit über das Maß des Notwendigen hinaus. Die Loslösung vom Elementaren, vom Überlebensnotwendigen, hatte nahezu gezwungenermaßen zur Folge, dass unsere Bedürfnisse sich unablässig vervielfältigt haben, aber auch viel heterogener geworden sind. Unser Bedürfnishaushalt kennt unzählige Kammern und wir kultivieren den Anspruch, diese möglichst eigensinnig ausstatten zu dürfen.

Die Triebfeder der neuzeitlichen Ökonomie beruht nämlich im Wesentlichen auf ihrer Fähigkeit, vorhandene Bedürfnisse anspruchsvoller zu machen und das Ungenügen angesichts deren bisherigen Befriedigung zu provozieren. Und neuartige Bedürfnisse müssen kreiert und deren Attraktivität für den potenziellen Konsumenten plausibilisiert werden. Gestern wussten wir noch nichts von einem Bedürfnis, dessen Erfüllung wir bereits heute sehnlichst erwarten. Im Zentrum dieser Ökonomie steht also die dauerhafte Bearbeitung unseres Bedürfnishaushalts, dessen ständige Erweiterung, die manipulative Behauptung, wir lebten in einem ständigen Rückstand bei seiner Ausstattung und Ausschmückung. Wie wir mittlerweile wissen, betrifft diese Entwicklung nicht nur realwirtschaftliche Vorgänge, sondern in einem erheblichen Ausmaß finanzwirtschaftliche Prozesse. Das Geld repräsentiert nicht länger nur Bedürfnisse, die in unserer Natur verwurzelt sind, und gibt sich ebenso wenig zufrieden mit der explosionsartigen Vermehrung der Bedarfsgüter in den Ökonomien der jüngsten Vergangenheit. Es richtet sich immer mehr auf sich selbst: Das Geld repräsentiert das Geld, und das einzige Bedürfnis, das hier repräsentiert wird, ist das Bedürfnis nach Geld.

Der Auszug aus der geschlossenen Ökonomie der Vormoderne kam einer Befreiung aus stetiger Abhängigkeit durchaus gleich. Die Verfügung über Geld hat einen entscheidenden Anteil an allen Emanzipationen. Geld führt zu einer graduellen Abkoppelung des Wirtschaftens von den Nahverhältnissen. Im abstrakten Medium des Geldes werden Grenzverlagerungen möglich: Die Räume unseres Handelns expandieren, denn der Tausch muss nicht länger an Ort und Stelle stattfinden. Damit können aber auch Rollenmuster und Abhängigkei-

ten tendenziell abgestreift werden. Geld ist ein Freiheitsfaktor. Aber seine zentrale Rolle in den Prozessen des Wirtschaftens hat auf Dauer die Maßgabe durch das Bedürfnis abgelöst. Es ist nicht länger der Bedarf, der in den Kosten eines Produkts oder einer Dienstleistung, also im Geld, repräsentiert wird, sondern es ist das Geld, das den Bedarf entstehen lässt, damit es vermehrt werden kann. Der Bedarf repräsentiert nun das Geld. Ein ermittelbares Maß der Bedürfnisse ist nicht länger erwünscht, denn dieses würde den Lauf des Geldes bremsen. Das Geld entzieht sich dem Kreislauf der Dinge, der geschlossenen Ökonomie mit ihrem konservativen Bedürfnishaushalt, und richtet sich auf die Vermehrung der Bedürfnisse, auf deren Expansion im Laufe der Zeit.

Und spätestens ab dem Moment, wo mit Geld Geld verdient werden darf, rückt jener konservative Bedürfnishaushalt vollends in den Hintergrund: Der Preis des Geldes misst sich nun an der Dauer seines Verleihens. Das Geld erobert die Zeit, es erobert die Zukunft. Marcel Hénaff zufolge sei damit »eine undenkbare Grenzenlosigkeit«²⁰⁵ eingeführt worden. Die politische Ökonomie seit dem 18. Jahrhundert hat diese Entgrenzung, also den Ausgang aus der Kreislaufökonomie, geradezu forciert, indem sie der Ökonomie den Primat über das Politische verliehen hat. Die Chrematistik wird jetzt nobilitiert und mobilisiert das ganze Zusammenleben. Die Gesellschaft verändert sich »nach Maßgabe ihrer Fähigkeit, zu investieren und zu produzieren. Eben diese endlose Bewegung, die unbegrenzte Flucht sind das, was der Kapitalismus voraussetzt und dem er sich stellt, ohne darin einen Abgrund oder einen Sturz ins Unbestimmte zu sehen. Im Gegenteil, es wird als Verheißung des Neuen und Gewissheit des Fortschritts verstanden.«²⁰⁶ Die Grenzverlegung – auch die unserer Bedürfnisse – ist jetzt zum Prinzip geworden.

Das aristotelische Modell soll uns nicht animieren, nostalgische Fantasien über eine Rückkehr zur alten Polis zu hegen. Das wäre verschwundene Zeit. Allerdings mag es überraschen, wie sehr dieses Modell unsere Gegenwart in ein neues Licht zu rücken vermag. Die Faszination des Geldes um des Geldes wegen und die Grenzenlosigkeit unserer Bedürf-

nisse haben uns an den Rand eines Kollapses geführt. Die Ökotoleranz, welche die Ökonomie einfordert, ist an ihr Ende gelangt. Die Sozialtoleranz, also die Akzeptanz wachsender sozialer Unterschiede als bloßer Kollateralschäden einer insgesamt positiven Entwicklung, ist es ebenso. Wir drohen, ökologisch zu zerbrechen an der Brachialgewalt unserer haltlosen Bedürfnisse. Und in sozialer Hinsicht driften wir stets weiter auseinander. Die aristotelischen Überlegungen zur Ökonomie sollten wir als einen Spiegel betrachten, der uns vor Augen führt, wie wir unsere wirtschaftlichen Prioritäten und unseren Bedürfnishaushalt neu justieren sollten. Nichts weniger steht an als eine »begriffliche Entkopplung von Lebensqualität und Wachstum« (Hartmut Rosa)²⁰⁷. Das Zeitalter des Weniger ist angebrochen, die Einübung in eine Kultur des produktiven Verzichts hat angefangen. Aber auch politisch lässt uns der große Philosoph der Antike nicht im Stich.

Wir haben bereits gesehen, wie wichtig der Gedanke der Gemeinschaft im Bereich der Ökonomie war. In der Politik greift Aristoteles diesen Gedanken wieder auf und erweitert ihn zu einer »Politik der Freundschaft«²⁰⁸ (Jacques Derrida). Im folgenden berühmten Zitat müssen wir lediglich die den damaligen Zeitumständen und sozialen Konventionen geschuldeten Passagen neu interpretieren, um abermals die heutige Relevanz der Überlegungen zu entdecken. Der Staat, so Aristoteles, ist zu mehr da als zu Verteidigungszwecken und zur Gewährleistung der inneren Sicherheit. Er hat nicht bloß Hindernisse für ökonomische Transaktionen wegzuräumen. Der Staat hat nicht nur negative Aufgaben:

»Vielmehr ist ein Staat eine Vereinigung von Haushalten und Familienverbänden, die gemeinschaftlich das richtige Leben führen, also eine Gemeinschaft zum Zwecke des vollkommenen und autarken Lebens. Das lässt sich jedoch nicht verwirklichen, wenn seine Mitglieder nicht ein und denselben Ort bewohnen (...) Es ist aber nur Freundschaft, die dies zustande bringt, denn die Entscheidung zum Zusammenleben macht eine Freundschaft aus. Das Ziel des Staates ist also, in einer guten Weise zu leben (...). Ein Staat ist also eine aus Familien und Dörfern gebildete Gemeinschaft, die Anteil am vollkommenen und au-

tarken Leben hat – das ist, wie wir behaupten, ein Leben in Glück und vollendeter menschlicher Qualität.«²⁰⁹

Wie gesagt – wir sollten nicht das Augenmerk auf zeitbedingte Formulierungen wie Haushalte und Familienverbände richten. Was meint Aristoteles aber mit »Freundschaft«, was bedeutet ein »vollkommenes« Leben, was heißt »Gemeinschaft«? Im Grunde appelliert Aristoteles an den Sinn für Gerechtigkeit und an die Tugend des Maßhaltens. Aus Sorge für den Bestand des Ganzen – für den Erhalt der Polis – müssen die Bürger hin und wieder ihre Partikularinteressen, ihre privaten Bedürfnisse also, hinter sich lassen und an die Gemeinschaft denken. Es ist »die Entscheidung zum Zusammenleben«, die zu solchen Rücksichten führt. Eine Politik der Freundschaft wäre eine solche, die zu Gerechtigkeitsfragen und zur Prüfung der Bedürfnisse – neben den Angelegenheiten der Freiheit – immer wieder zurückkehrt. Sie wäre eine Politik der sozialen und ökologischen Rücksichtnahme.

Unter heutigen Bedingungen wird das nur funktionieren, wenn die Bürger und Bürgerinnen zu einer intensiveren demokratischen Partizipation ermutigt werden und sich auch dazu ermutigen lassen. Demokratie ist letzten Endes ein politisches System der Kooperation. Ohne praktisch-politische Kooperationen sind Gerechtigkeitsfragen nicht zu lösen und ist die Prüfung unserer Bedürfnisse hinsichtlich ihrer ökologischen Zukunftsfähigkeit nicht durchführbar. Ohne Deliberation vor Ort wird dies nicht gelingen. Kooperation ist kein Abstraktum, sie braucht Nähe und Sichtbarkeit. Wenn Aristoteles im Bereich des Politischen vom »autarken Leben« spricht, ist nicht zuletzt an die Politik »als eine Form der Praxis«, gedacht, »die darauf beruht, dass Personen als Citoyen, nicht als Bourgeois miteinander in ein Verhältnis der Kooperation treten«²¹⁰, wie es Julian Nida-Rümelin ausdrückt.

Autarkes Leben hat jedoch in unserem Kontext noch eine andere wichtige Bedeutung. Die demokratische Kooperation »vor Ort«, also in der Nähe und mittels der Sichtbarkeit der Citoyens füreinander, wenn sie sich auf dem Forum ihrer politischen Abwägungen mit sozialen und ökologischen Fragen befassen, betrifft nicht zuletzt die Stärkung autarkiefähiger Räume, wie wir sie genannt haben. Demokratie als koopera-

tive Praxis ist immer auch eine Praxis von unten. Sie will vor Ort eingeübt werden, in den konkreten Praktiken der Kooperation, in den tatsächlichen Deliberationen ihrer Bürger und Bürgerinnen. Diese betreffen aber nicht zuletzt die eigene Region, deren Stärkung im Hinblick auf den sozialen Zusammenhalt und die ökologische Resilienz.

Vor diesem Hintergrund haben die Ökonomie des Maßhaltens und die Politik der Freundschaft eine deutliche Kontur erhalten. Sie haben nichts gemein mit wirklichkeitsfernen und utopischen Vorstellungen, wie Bürger und Bürgerinnen in bescheidener Eintracht zusammenleben müssten. Von einem fragwürdigen Öko-Idyll sind wir hier meilenweit entfernt, von einem Gerechtigkeitsfanatismus ebenso sehr. Wir dürfen jedoch die sozialen Klüfte nicht noch mehr anwachsen lassen, die ökologische Bilanzierung unserer Lebensweise sollten wir endlich in diese einpreisen. Das skizzierte Modell stellt keine Flucht vor den Wirklichkeiten, in denen wir leben, dar, sondern ist ganz im Gegenteil eine Aufforderung, uns mittels einer Umkehrung des Blickfeldes den sozialen und ökologischen Realitäten endlich zu stellen.