

Verena Rauen

Herr Priddat, es ist mir eine Freude, Sie heute im Namen der AG Wirtschaftsphilosophie und Ethik der Deutschen Gesellschaft für Philosophie begrüßen zu dürfen. Sie sind Senior Researcher am Witten Lab und waren langjähriger Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschaft und Philosophie an der Universität Witten-Herdecke. Wir wollen uns heute über Wirtschaftsphilosophie und ihre aktuellen Forschungsthemen austauschen.

Sie arbeiten seit vielen Jahren an der Schnittstelle von Ökonomie und Philosophie, hat die Ökonomie ihr eigenes philosophisches Fundament vergessen?

Prof. Birger Priddat

In einem gewissen Sinne ja, das kann man besonders nachvollziehen, wenn man die Theoriegeschichte verfolgt. Ich nenne 4 Dimensionen, die vergessen worden sind. Erstens das Naturrecht, dann zweitens die philosophische Ökonomie, die ein Ökonom gar nicht kennt: Pufendorf, Wolf, Kant, Rousseau, Fichte, Hegel bis zu Nietzsche und Marx. Drittens vor allem aber die Ursprungsgeschichte in der Antike und viertens eine letzte relativ unbekannte heilsgeschichtliche Dimension, von der die Ökonomen¹ gar nicht wissen, dass dort eine Ökonomie vorkommt, die *oeconomia divina*, die Ökonomie Gottes (Agamben). In diesem Sinne ist die Ökonomie in ihrer Entwicklung – man redet ja von einer modernen Ökonomie erst seit Adam Smith und in den Folgen – wesentlich durch Philosophen, Theologen und philosophisch gebildete Menschen entstanden und hat ein sehr viel breiteres Spektrum. Diese Momente sind gravierend für das, was das frühere ökonomische Denken bestimmt hat, vor allem immer im Schatten von Aristoteles. Die aristotelische Basis ist im Grunde der Code der älteren Ökonomie – bis in die Moderne hinein. Erst in der Moderne, also wesentlich im 19. Jahrhundert, in der Grenznutzenrevolution, in der Rational Choice Theorie, ändert es sich. Das Bewusstsein, dass man auf philosophischer Basis argumentiert, ist fast völlig verschwunden. Also selbst das, was an Philosophie vorhanden ist, an normativen Implikationen z.B., ist den Ökonomen meist nicht bewusst und das ist natürlich das Feld der Philosophen. Ich habe mein akademisches Leben lang theoriegeschichtlich gearbeitet, aber die philosophische Basis der Ökonomie-Entwicklung ist selbst vielen Theoriegeschichtlern nicht präsent.

Verena Rauen

Sie haben ja immer wieder die Wiege der Ökonomie in der antiken Philosophie und Wirtschaftsphilosophie thematisiert und in diesem Zusammenhang kommen Sie immer wieder auf eine lange Spannung zwischen Oikos und Polis zu sprechen, die in der europäischen Geschichte präsent ist. Was bedeutet diese Spannung für das Verständnis von Wirtschaft?

Prof. Birger Priddat

¹ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird auf eine durchgängige geschlechtsspezifische Differenzierung verzichtet. Die verwendeten Formulierungen sind inklusiv zu verstehen und gelten gleichermaßen für alle Geschlechter.

Der Oikos ist bis in die Moderne – bis eigentlich bis heute, präsent in dem – was wir Haushalt nennen. Der antike Oikos ist natürlich mehr als ein Haushalt. Er tritt als ein doppelgeschlechtliches Element auf, nämlich 1. als die Selbstreproduktion der Familien nach innen als Versorgungsökonomie, aber der *oikodespotes*, der Hausherr selbst, ist 2. ein Mitglied der Polis. Das heißt, er fungiert als ein *homo politicus* und in beiden Funktionen koppelt sich der *oikos* an die *polis*. Bei Aristoteles gibt es Momente, wo im Grunde die wirkliche Ökonomie die des Oikos ist, bis hin zur Frage der Autarkie, der Selbstversorgung, was – so eng betrachtet – natürlich Unsinn ist, weil die Polis nicht aus Bauern besteht, sondern aus anderen, die alle versorgt werden müssen. Aristoteles entdeckt dort eine grundsätzliche Spannung zwischen *oikonomike* und *chrematistike*. Die *oikonomike* gilt als die eigentliche, die natürliche Ökonomie, dazu gehört auch der Markt in der Stadt als Versorgungsinstanz von den umgebenden Bauern. Die *Chrematistik* hingegen bezeichnet die Gewinnsucht im Hinblick auf den Gewinn aus dem Handel. Nun ist aber Aristoteles überhaupt nicht gegen Reichtum aus dem Handel. Doch jetzt kommt ein Moment hinein, dass für die antike Ökonomie noch neu zu entdecken ist –, ein gabenökonomisches Moment: die Reichen sollen reich sein, aber nur unter einer Bedingung, dass sie ihren Reichtum der Stadt zur Verfügung stellen, die berühmten Leiturgien (freiwillige Gaben der Reichen an die Polis). Das heißt, sie schenken der Stadt die Infrastruktur, die öffentlichen Güter, die Opferfeste und den Krieg. Die Kriegsfinanzierung gehört auch zu den Geschenken der Reichen an die Stadt, aber jetzt nicht als freiwilliges Geschenk, sondern als Verpflichtung und Bindung für die politische Gemeinschaft. In diesem Sinne haben wir sozusagen 3 Momente in der *Chrematistik*. Erstens, in dem Moment, wo die Gewinnsucht selbst als Haltung in die Politik, in die Stadt einwandern würde, erweist sich Aristoteles als der schärfste Kritiker dieser Gewinnsucht. Doch – zweitens – ist Athen eine reiche Stadt und die Bürger sind stolz auf ihren Reichtum. Deshalb muss der Reichtum kollektiv verwendet werden. Unter dieser Bedingung ist der Handel legitim. Und die Oikos-Polis-Differenz muss um eine dritte Station erweitert werden, nämlich um die Fremde. Wo macht man die Gewinne? In der Fremde, nicht bei sich selbst, nicht in der Stadt, also nicht bei den Bürgern. Die Gewinne werden aus der Fremde geholt; die Fremden sind ja keine politischen Menschen, die gehören gar nicht zur Gemeinschaft, man kann sich viel freier, ungebundener verhalten. Ich erzähle das nur deswegen, weil das ein Grundmuster ist und dieses Grundmuster hält sich – natürlich immer wieder moduliert, modernisiert, verändert, variiert – bis ins 19. Jahrhundert durch. Dann endet dieser große Schatten der aristotelischen Ökonomie – er prägte aber die Tiefenstruktur unseres Denkens über Ökonomie.

Verena Rauen

Wenn wir noch einmal auf diese Fremde zu sprechen kommen: Wären Transaktionen und Verträge – ein weiteres wichtiges Thema ihrer Forschung – ein geeignetes Mittel, um eine Brücke zum Fremden herzustellen?

Prof. Birger Priddat

Die Ökonomieentwicklung hat sich eigentlich in der Neuzeit aus dem römischen *contractus* entwickelt. Im Naturrechtsdenken beginnt der Kontrakt eine wesentliche Rolle zu spielen. Ein Kontrakt setzt voraus, das freie Eigentümer kontrahieren. Dieses Moment wird im Naturrecht – wesentlich bei John Locke – stark thematisiert und dann transponiert in die verschiedenen Positionen. Die neue Welt der Ökonomie ist eine Eigentümer-/Arbeitswelt, in der Kredit und Kapital ihre ersten Einflüsse bilden. Bei Kant findet man das wieder, bei Fichte, bei Hegel auch, aber auch – kritisch – bei Marx.

Verena Rauen

Bildet vor diesem Hintergrund der Vertrag eine Möglichkeit, eine Brücke zum Fremden zu bauen?

Prof. Birger Priddat

Der *contractus*, die Transaktion, betont eine nicht-familiäre Konstruktion, man ist nicht mehr abhängig von Verwandten oder von Loyalitäten und Verpflichtungen. Es ist gewissermaßen eine entpflichtete Marktwelt, in der man mit Fremden, wenn sie zahlungsfähig sind, ohne weiteres in Kontakt treten kann. Das ist übrigens auch bei Aristoteles schon selbstverständlich. Das Problem bei ihm ist nur, wie diese Kontaktaufnahme und der Gewinn aus dieser Kontaktaufnahme den politischen Habitus beschädigen. Aristoteles thematisiert also das Problem, dass nicht das Fremde die Stadt beherrschen soll, sondern dass die Bürger sozusagen purifiziert aus dem Kontrakt zurückkommen und tugendhafte Männer bleiben sollen. Dies verschiebt sich aber in der Neuzeit – bis hin zur Radikalisierung in der Grenznutzenrevolution im 19. Jahrhundert, wo ja im Grunde der Haushaltsvorstand ein Rational Actor wird, der das Maß nicht mehr durch Besonnenheit (die Tugend der *sophrosyne*) bestimmt. Am Ende des 19. Jahrhunderts wird der alte Tugendkanon aufgelöst und ein anderes Maß wird eingeführt, nämlich das Maß der Sättigung. Man muss nicht mehr ethisch reflektieren, sondern das Maß – das im angemessenen Konsum besteht – ist als Nutzen-Bemessung in das Verfahren eingebaut. Andererseits – dies darf man nicht vergessen – gibt es bei Gossen, aber auch bei anderen, ein neo-stoisches Moment. Warum ist er, der *rational actor*, rational? Weil er – im Kalkül – selbstbeherrscht ist. Das heißt, wir haben hier ein Moment der Selbstbeherrschung, das am Ende des 19. Jahrhunderts passagenweise in dieser Theoriekonstruktion auftaucht und dann wieder völlig verschwindet. Danach wird das Individuum ein Funktionär der rationalen Wahl. Warum wird überhaupt das Wahlproblem akut? Weil es eine ungeheure – durch die Industrialisierung und die industrielle Produktion und Produktivität hervorbrachte – Warenmasse gibt. Das heißt, man kann nicht mehr wie früher konventionell darauf zurückgreifen, was man braucht, und der alte Haushalt bis ins 19. Jahrhundert ist sozusagen konventionalisiert durch Gebrauchsregeln. Da wird nicht jedes Mal etwas Neues gekauft, sondern es wird immer repariert. Das hört zum Ende des 19. Jahrhunderts in dem Sinne auf, dass jetzt gewählt werden muss. Jetzt wird es zu einer Entscheidung: was wähle ich eigentlich von demjenigen aus, was es gibt? Diese Wahl ist nicht mehr durch Konvention definiert. Und das ist ein Moment der Selbstbestimmung. Deswegen wird das Individuum hier stark gemacht. Und in Hinblick darauf, was ich wählen muss, wähle ich ja nicht nur das aus, was meiner Ansicht nach das Beste ist, sondern ich wähle auch einen Lifestyle. Das heißt, aus der Art und Weise, wie ich konsumiere, entsteht ein Lifestyle. Und der letzte Punkt ist die Auflösung des Haushaltes. Es werden nämlich jetzt die Mitglieder, Frauen und Kinder, die bisher kein Selbstbestimmungsrecht hatten, plötzlich Individuen und werden zahlungsfähig und den gleichen Bedingungen unterstellt. Und deswegen ist dieser Prozess ein Entsozialisierungsprozess. Der Haushalt war sozusagen der letzte soziale Raum innerhalb des Marktes. Als Familie besteht dieser noch weiter, aber die Theorie selbst behandelt ihn nicht mehr als sozialen Raum, sondern sozusagen als Aggregat von verschiedenen Individuen. Allerdings gibt es noch eine andere Transformation des klassischen Haushaltes: in der Neuzeit wird der Staat zum großen Haushalt, der *oikodespotes* wird zum Landesvater, mit einer neuen politischen Ökonomie. Doch das ist eine andere Geschichte.

Verena Rauen

Sie beschreiben in Ihren jüngsten Veröffentlichungen zur Transaktionstheorie, dass der Prozess der Vertragsschließung 2 Phasen hat, erstens die Anbahnungsphase, in der Konkurrenz und

Markt herrschen, und zweitens die Vertragseinigungsphase. Sie bemerken, dass in der zweiten Phase ein punktueller bilateraler Raum des Vertrauens und des Sozialen entstehen kann, der wiederum ein Moment der Ethik innerhalb der Ökonomie eröffnen könnte. Besteht da eine Hoffnung?

Prof. Birger Priddat

In der Transaktion ist eine Ambivalenz eingebaut: ein implizites ethisches Momentum der Mutualität. Man wählt im Markt, also der Käufer und Verkäufer wählen und dann treffen sie zusammen. In dem Moment, wo sie zusammentreffen, ist der Wettbewerb ausgeschlossen. Das heißt, in dem Moment haben Sie eine Bindung und jetzt entsteht ein Raum, ein mutualistischer Raum, der genutzt oder auch verfehlt werden kann. Er wird meist verfehlt, aber wenn er genutzt wird, heißt das, dass ich jetzt sozusagen mit dem anderen reden kann. Was brauchst du denn wirklich? – und dann sagt der andere: ich kann den Preis nicht zahlen, kannst du ihn für mich etwas nachlassen? Durch dieses Preise nachlassen entsteht – systematisch, aber verdeckt – mitten in der Transaktion eine Geschenkdimension. Wenn sie sich freundlich, menschlich, human begegnen und miteinander reden wollen, können sie den Preis gestalten. In dem Moment macht nicht der Markt den Preis (*pricetaking*), sondern die Akteure verbinden sich über ein *pricemaking*, wenn beide wollen, wenn sie sich sympathisch sind, wenn sie sich mögen. Dieses Moment können wir ständig verfehlen, was auch im normalen Markt häufig der Fall ist; wir nehmen einfach definierte Preise und gehen die Transaktion ein. Aber wenn man darüber nachdenkt, enthält die Transaktion ein Potenzial der gegenseitigen Vereinbarung (ein ethisch ausbaubares *bargaining*). Das heißt, die Transaktion kann überhaupt nicht so scharf definiert werden, wie das in der Marktökonomie definiert wird, sondern sie hat eine mutualistische Elastizität.

Verena Rauen

Und diese mutualistische Elastizität, wie Sie das so schön bezeichnen, beinhaltet Räume für mögliche Geschenke? – Hier sehe ich einen Anschluss zum Thema der Gabenökonomie. Gibt es denn eigentlich heutzutage noch Gaben oder sind diese grundsätzlich korrumpiert?

Prof. Birger Priddat

Oh, auf das Korumpieren komme ich gleich noch zu sprechen. Erst mal das Positive. Wir haben relativ zum Bruttoinlandsprodukt ungefähr 30 Prozent Gaben in der Wirtschaft. Gaben, die nicht transaktional gewichtet werden. Das heißt, sie beruhen auf keinen Kontrakten, werden nicht gezahlt. Die modernen Gaben bilden einen großen Leistungsraum. Und dann noch die Transfers – Sozialtransfers sind ja auch Gaben, jemand kriegt Geld und ist dafür weder verschuldet noch muss er zurückzahlen: er bekommt etwas geschenkt. Dies ist zwar ein Umverteilungsergebnis. Trotzdem handelt es sich dabei um eine etwas formellere Struktur der Gabe: es ist so als ob die Bürger, die Steuern zahlen, denen, die das Geld brauchen, etwas schenken – nicht im Sinne einer freien, sondern einer staatsstrukturierten Gabe. Man könnte auch sagen, eine Zwangsabgabe, aber trotzdem ist das Gabenmoment sichtbar. Es gibt ein erstaunliches Buch dazu von Peter Sloterdijk, der den Vorschlag gemacht hat, Steuern freiwillig zu zahlen. Er nimmt damit den antiken Ball der Leiturgen wieder auf. Eine moderne Gabenökonomie beschränkt sich nicht auf den care-Aspekt (dazu ein exzellentes Buch der Philosophin Elena Pulcini), sie ist viel breiter angelegt, unterbelichtet und bezeugt ein ethisches Momentum des Ökonomischen, das nicht durch Wirtschaftsethik von einem philosophischen ‚Außen‘ an die Ökonomie herangetragen werden muss (wie Günther Ortman es in seinem neusten Buch für die vielen Gaben-Nuancen der Organisation der Arbeit differenziert analysiert).

Verena Rauen

Es ist durchaus erfreulich, dass es noch Spuren der Gabe in der modernen Ökonomie gibt. Trotzdem hat die Gabe auch einen etwas ambivalenten Anstrich, wenn wir etwa auf den Anthropologen Marcel Mauss zurückgehen. Dieser geht davon aus, dass in der Gabe immer eine Kraft liegt, die das Gegenüber geradezu zu einer Gegengabe drängt.

Prof. Birger Priddat

Ja, das ist die kritische Sicht und die wird auch von vielen vertreten, sie wird von Ökonomen auch als Gegenargument der Sinnhaftigkeit der Gabe angeführt. Aber auch das wurde gabenökonomisch analysiert: wenn jemand etwas gibt, verpflichtet er damit jemand anderen etwas zurückzugeben – ein Reziprozitätsmoment. Diese Art von Bindung muss hergeleitet werden. In der Antike hat die Gabe noch eine andere Rolle. Das Geben ist ein Geben aus dem Stolz des Gebers heraus, eine Performance, in der er sich selbst darstellt und zeigt, dass er geben kann. In dieser – vorklassischen, homerischen – Konstellation gibt es kein wirkliches Wiedergeben. Die Verpflichtung ist zunächst überhaupt nicht dabei. Es passiert aber etwas anderes, was man damit verwechseln kann. Der andere ist ebenfalls stolz und gibt ebenfalls. Aber er gibt nicht, weil der andere gegeben hat, sondern er gibt, weil er selbst geben will. Ich nenne das die Evokation des Gebens durch das Geben. Jemand gibt und evoziert damit eine Gabe, aber nicht als Gegengabe. Gegengabe hieße ja, wir denken dann immer eher sehr streng äquivalenztheoretisch, genau so viel oder schnell. Die alte Gabe aber hat eine Elastizität der besonderen Art. Erstens, man weiß nicht, was wiedergegeben werden soll, wie viel und wann. Es gab Gaben, die über Generationen nicht wiedergegeben wurden; so bleibt die Beziehung bestehen. In dem Moment, wo jemand wiedergibt, ist die Beziehung zu Ende. Erst später entwickelt sich eine Relation von geben, nehmen und wiedergeben, und schon sind wir fast beim Tausch, der Gleiches vergelten soll. Das gabenökonomische Beziehungsmoment erlischt und wir sind im Markt (und bald beim römischen *contractus*). Für Aristoteles übrigens gelten selbst im Markt, jedenfalls unter gleichen Bürgern der Polis, Freundschaftsrelationen (*philia*); das gabenökonomische Moment bleibt in der *politischen Gemeinschaft* erhalten (*politike koinonia*). In meinem neuesten Buch über Aristoteles politische Ökonomie habe ich diese Gedanken gründlicher entwickelt.

Warum stelle ich das so heraus? Weil wir in der Antike ein Ursprungsmodell des Ökonomischen weit über die moderne Marktfokussierung der Ökonomie hinaus finden, einen Erinnerungsraum, der zwar nicht übertragbar ist – alleine schon nicht wegen seiner starken Tugendmomente – der aber die Ontologie des Ökonomischen markiert, die wir für modernen Überlegungen, eine neue politische Ökonomie angesichts der Komplexität der Welt zu entwerfen, nutzen könnten.

Verena Rauen

Das breite Spektrum Ihrer Arbeiten beinhaltet auch die Digitalisierung. Wie verhält es sich denn hier mit der Gabenökonomie? – Sie schreiben sinngemäß, dass der Nutzer im Rahmen der Plattformökonomie den Plattformen Daten schenkt. Oder besser gesagt, dass die Plattformen sich diese Daten einfach nehmen und den Nutzern im Gegenzug personalisierte Angebote, zum Beispiel personalisierte Werbung, zurückgeben.

Prof. Birger Priddat

Ja, das wird noch stärker werden.

Verena Rauen

Könnte man sagen, dass die digitale Ökonomie davon lebt, dass sie Gaben simuliert und damit eine Marktmacht produziert?

Prof. Birger Priddat

Sie simuliert sie nicht, sondern sie gibt sie ja tatsächlich, aber im Hinblick darauf, dass sie über die eingezogene gabenökonomische Schicht mehr verkaufen kann. Das heißt, es ist ein Trigger, der auf ein archaisches Gefühl repliziert. Wenn ich schenke, erzeuge ich bei dem anderen ein Gefühl der Dankbarkeit und die Form der Dankbarkeit ist das Kaufen. Der digitalisierte e-commerce suggeriert mir, ich werde ja persönlich bedacht hier, die kennen mich besser im Netz als ich meine Bedürfnisse, die bieten mir etwas an, von dem ich jetzt erst wahrnehme, dass ich es haben will – und schon weitet sich der Markt aus. Es ist ein Gemisch aus Geben und Nehmen. Die Konzerne nehmen die Daten – aber wir nehmen ja auch gerne, zum Beispiel das Internet, kostenlos und wir nutzen kostenlos Apps und und und

Das ist im Grunde eine Vermarktlichung der Gabenstruktur. Mit Michael Hutter habe ich dazu ein Buch herausgegeben, neben verschiedenen anderen explorierenden Aufsätzen.

Verena Rauen

Gibt es dazu auch eine Gegendynamik? – Sie haben über das Thema Verzeihen oder Vergebung geschrieben, was nicht ganz das Gleiche ist, aber es zählt doch zu einem ähnlichen Themenfeld. Welche Rolle spielt das Verzeihen in der Gabenökonomie? – kann das Verzeihen einen Kreislauf von Schuld und Gegenschuld oder einen Kreislauf der Reziprozität unterbrechen und einen freien Raum schaffen?

Prof. Birger Priddat

Das Verzeihen erscheint gabenökonomisch als Vergeben. Es ist das Vergeben einer Schuld bzw. Schuldigkeit. Mit diesen Begriffen bewegen wir uns theoriegeschichtlich im christlichen Abendland jenseits antiken Denkens. Auch die Gabenökonomie ändert sich. Das christliche (jesuanische) Geben ist im Grunde kein *moral act*, sondern ein Geben an Gott, der es dem Bettler (weiter)gibt. Der Bettler dankt im Grunde nicht dem Geber, sondern Gott, durch sein Gebet. Die Gottesbeziehung ist wichtiger als die Menschenbeziehung; im Grunde will man mit dem Bettler keine Beziehung. Die Altruismusbewusstheit ist eine spätere säkularisierte Variante der dann direkten Beziehung. Das Beziehungsmoment, die starke antike Relation, spielt eine untergeordnete Rolle.

Verzeihen heißt, man vergibt jemandem seine Schuldigkeit, ein Reintegrationsakt, der auf einer Gabe des Verzeihenden beruht. Wenn jemand schuldig ist – zu unterscheiden ist eine kredittheoretische wie auch eine strafrechtliche Dimension –, wird er bestraft (kommt in den Schuldturn). Ökonomisch ist das keine Lösung, sondern – kredittheoretisch gedacht – muss er zurückzahlen; verschuldet er sich und kann nicht zurückzahlen, wechselt die Dimension in eine andere, aber nach der Strafe wird er wieder verschuldungsfähig. In dieser bürgerlichen Rechtswelt haben wir es mit einem nicht-christlichen Verzeihen zu tun, mit einer Wiedereingliederung in die bürgerliche Welt des Kredites. Man will seinem Versprechen wieder glauben.

Verena Rauen

Kommen wir nun noch zu einer aktuellen Thematik, nämlich der aktuellen weltpolitischen Situation. Sie schreiben sehr zugespitzt in Ihrem aktuellen Buch, dass wir in der Trump-Ära eine Dynamik des Deals statt eine Dynamik des Vertrags erleben. Es findet in diesem Deal eine

asymmetrische Erpressung anstelle einer Gegenseitigkeit – was im Vertrag oder in der gelingenden Kooperation der Fall wäre – statt. Was genau verändert sich hier ökonomisch und politisch?

Prof. Birger Priddat

Im Grunde verändert sich die ganze rechtsökonomische Konstellation, die wir seit der Neuzeit kennen. Der *contractus* ist auf *bona fide* ausgerichtet und *bona fide* heißt Vertrauensvorschuss. Diese Fairnessnorm wird in der Trump'schen Welt des *dealing* weggenommen. Es wird ein Machtspiel, das heißt, ich mache einen Deal mit dir, der mir eher zum Vorteil gereicht als dir. Aber du bist darauf angewiesen, also musst du dieses asymmetrische Spiel mitspielen. Genauer gesagt mache ich einen Deal mit dir, aber nur unter der Bedingung, dass du dafür zahlst, überhaupt den Deal machen zu dürfen. Das betrifft beispielsweise die Zölle, denn damit werden die Zugänge zu den Handelskontrakten verkauft. Du, Europa, musst jetzt 15 bis 20 % bezahlen, damit du überhaupt deine Kontrakte machen kannst. Das ist die negative Gabe, die vorhin von Ihnen schon ins Spiel gebrachte erpresserische Dimension der Gabe und das spielt Trump meisterhaft aus – er hat aber die Macht. Die Ökonomie, die vordem als reine Marktransaktionswelt aufgefasst wurde, wird unter Trump zu einer neuen politischen Ökonomie; er setzt seine erzwungenen (Zoll-)Gaben politisch ein.

Verena Rauen

Der Deal bildet also die dunkle Rückseite ihrer Theorie der Transaktionen.

Prof. Birger Priddat

Ich halte das für eine Zivilisationsaufhebung: jahrhundertlang eingeübte Rechtsformen und Begegnungsformen im Markt werden ausgesetzt und es kommt ein Moment hinzu, das aus der persischen Satrapie des dritten Jahrhunderts vor Christi kommt, nämlich der Tribut. Neo-imperialistisch braucht Trump keine Länder zu besetzen und es reicht aus – die neue politische Ökonomie – Tribute einzufordern (Zölle, Öllieferungen, etc.). Trump wird persönlich sogar hochkorrupt. Ich weiß nicht, ob Sie wissen, dass er Abendessen veranstaltet, wo man für hohe Dollarbeträge dabei sein kann. Beim Golfen kann man für 1 Million Dollar dabei sein und seine Bitten (z. B. um Staatsaufträge) vortragen. Es ist allerdings ein weltweit gültiges Muster, das Trump wiederholt, nur sind wir erschrocken, das in einer Demokratie vorzufinden.

Verena Rauen

Wo sehen Sie einen Ausweg aus dieser korrupten Seite der Ökonomie?

Prof. Birger Priddat

Dass wir in Europa die ältere Contractuswelt aufrechterhalten und uns mit Freihandelsabkommen weltweit mit denen, die auch von Trump behelligt werden, in Verbindung setzen und eine eigene Handelswelt aufbauen. So schwierig dieses Vorhaben auch mit 27 Ländern und entsprechenden Einigungen sein mag. Wir Europäer sind im Grunde die Haushälter des freien Handels (wenn es uns gelänge, überhaupt erst einmal den eigenen Binnenmarkt freizuschalten). Plötzlich erscheint uns der freie Markt als ein nachhaltiges Zivilisationsprojekt.

Verena Rauen

Das bringt mich zu meiner letzten Frage, die Sie gerade schon teilweise vorweggenommen haben. Wenn Sie aus Ihrer Forschung eine Botschaft an Ökonomen, Philosophinnen und auch

politisch verantwortlich formulieren müssten – was müssten wir an unserem Verständnis von Wirtschaft am dringendsten verändern?

Prof. Birger Priddat

In der Ökonomie bewegt sich inzwischen viel. Also, was wir früher als Gleichgewichtstheorie, Mainstream und so weiter hatten, variiert an den Rändern und das sind auch schöne Entwicklungen. Aber die Philosophie hat eine andere Aufgabe. Die Philosophie läuft der Ökonomie nicht hinterher, sondern hat eine eigene philosophische Ökonomie zu entfalten, die spekulativ ist. Spekulativ im guten philosophischen Sinne: sie entwirft eine Zukunft und beleuchtet von den Möglichkeiten der Zukunft her die Gegenwart, die sie nach philosophischen, aus dem Entwurf ‚guter Gesellschaften‘ gewonnenen Kriterien analysieren kann. Ob diese philosophisch sind oder metaökonomisch, das ist mir jetzt erstmal gleichgültig. Aber wir müssen an solchen Entwürfen arbeiten, damit wir ein ganzes Bild, das die Breite des Ökonomischen über die moderne Markttheorie hinaus beinhaltet, entwickeln und das Politische mitdenken können. Diese Freiheit – unabhängig nämlich von der methodisch disziplinierten Ökonomik – können sich Philosophen nehmen, sie müssen aber auch an einem Entwurf arbeiten, der auch Ökonomen anspricht. Ich schlage vor, nicht laienhaft über die Ökonomie zu philosophieren, sondern informiert. Ich sehe diesen Entwurf noch nicht, das große Bild einer ‚kommenden Ökonomie‘ (ähnlich wie Derrida von der ‚kommenden Demokratie‘ spricht), aber es wird daran gearbeitet. Eine philosophische Ökonomie ist mehr als eine wirtschaftsphilosophische Dekonstruktion der Ökonomie, vielmehr ein großes Projekt, auf das sich Philosophen stärker werfen müssten, wenn sie der Gesellschaft und ihrer Zukunft dienlich sein wollen. Es ist zudem ein transdisziplinäres Projekt, die einzig angemessene Form der Bearbeitung der Komplexität der Welt, in der das Ökonomische eine größere Rolle spielt, als Philosophen bisher wahrgenommen haben.

Verena Rauen

Diese Aufgabe für die Wirtschaftsphilosophie nehmen wir gerne mit, lieber Herr Priddat, und wir bedanken uns sehr herzlich für dieses Interview.

Prof. Birger Priddat

Vielen Dank, gerne, gerne.