

Julian Nida-Rümelin<sup>1</sup>

## Demokratietheoretische Implikationen des digitalen Humanismus

Der „Humanismus“ im Titel mag zunächst für manche abschreckend, für andere langweilig klingen und auch ich muss sagen, dass ich „Humanismus“ als Thema bis vor zehn Jahren überhaupt nicht behandelt habe. Ich hatte mich mit Rationalitätstheorie (Nida-Rümelin 2019), fortentwickelt dann zu einer *Theorie praktischer Vernunft* (Nida-Rümelin 2020a), mit Fragen der politischen Philosophie (vgl. Nida-Rümelin 2020b, 2006, 1999) und der theoretischen und angewandten Ethik (Nida-Rümelin 2005, 2002) sowie Metaethik (vgl. von der Pfördten 2015) beschäftigt. Humanismus als Thema schien mir allzu „feuilletonistisch“ zu sein und auch in der Philosophie eine ungute Rolle gespielt zu haben, denkt man etwa an den Humanismus-Streit nach dem Zweiten Weltkrieg um Heidegger oder auch Sartre, in dem jeder sich dazu bemüßt fühlte, Stellung zu nehmen und dies in einem Sprachstil, der für einen Analytiker, der ich von meiner Herkunft bin, schwer nachvollziehbar ist.

Wie kommt es also zu dem Thema „Humanismus“? Das möchte ich kurz erläutern: Mir ist erst spät klargeworden, dass das, was mich philosophisch und politisch umtreibt, damit zusammenhängt. Zum Beispiel meine Kritik an einer bestimmten Variante des Naturalismus – nur am Rande sei angemerkt, dass ich selbst Physik studiert habe und Physiker werden wollte, hätte mir nicht der gebürtige Österreicher und bedeutende Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller die Möglichkeit gegeben, bei ihm zu promovieren und damit Philosophie zu meinem Beruf zu machen –, der eine Weltanschauung, Metatheorie und Philosophie ist, die weit darüber hinaus geht, was Naturwissenschaften leisten können: Dieser Naturalismus verfolgt nämlich ein reduktionistisches Programm. Darauf lässt sich entgegnen, dass das lediglich Heuristik sei, wenn zum Beispiel Biologie auf Physik, Psychologie auf Biologie und Logik auf Psychologie reduziert werden soll, aber dieses reduktionistische Programm scheitert nicht an mangelnder kon-

---

1 Es handelt sich bei diesem Text um die getreuliche Abschrift eines frei gehaltenen Vortrages, gehalten als Keynote am 11. Mai 2021 auf der NTA9-TA21, nicht um einen schriftlich abgefassten Aufsatz. Die Leserinnen und Leser mögen dies bei der Lektüre berücksichtigen und den mündlichen Sprachstil, der gelegentlich deutlich von geschriebener Grammatik abweicht, entschuldigen.

kreter Durchführbarkeit angesichts begrenzter Ressourcen, sondern unter anderem deswegen, weil dann die gesamte normative Dimension, das Normative, das Sollen, *ex definitione* herausfällt, weil das nicht Gegenstand naturwissenschaftlicher Analyse sein kann.

Aber noch viel mehr, Menschen verfügen über Intentionalität und diese ist zentral dafür, dass wir uns überhaupt verständigen können. Intentionen haben neurophysiologische Realisierungen und Grundlagen, sind aber nicht identisch mit diesen. Intentionen, als Spezialfall mentaler Zustände, sind uns als Teilhaberinnen und Teilhaber an einer menschlichen Lebensform vertraut. Sie konstituieren unsere Existenz. Als Menschen sind wir Teilhaberin oder Teilhaber einer bestimmten Praxis, und die Beschreibung dessen, was da vor sich geht, ist nicht Voraussetzung dafür, um zu verstehen was vor sich geht. Bereits vorsprachliche Kinder besitzen nachweisbar Empathie und können sich in den mentalen Zustand einer anderen Person hineinversetzen. Das zu erfassen, erfordert ein begriffliches und theoretisches Instrumentarium, das der Physik fremd ist und immer fremd bleiben wird. Das bedeutet, dass der naturalistische Reduktionismus im Grunde zu einer Ausgrenzung der konstitutiven Merkmale menschlicher Praxis und Lebensform führt und der Rolle des Normativen und des Intentionalen für diese.

Um es sehr thetisch auszudrücken: Humanistisches Denken und humanistische Praxis beruhen auf der Idee menschlicher *Autorschaft*. Wir sind Autorinnen und Autoren unseres Lebens – in Verhandlungen, Interaktion, Äußerungen etc. – und tragen als diese eine Verantwortung. Diese Verantwortung ist nicht nur praktisch, für die Folgen dessen, was wir tun, sondern bedeutet auch Verantwortung dafür, welche Gründe wir haben, etwas zu tun, und wie wir die Gründe abwägen. Ich bin sogar überzeugt, dass die Identität der Person an dieser Praxis des Gründe-Gebens hängt, das heißt an Gründen, die ich mir zu eigen mache, meine personale Identität konstituieren (vgl. Nida-Rümelin 2011), was sich auch daran zeigt, dass, wenn einige Gründe im Laufe der Zeit für mich nicht mehr relevant sind, ich dann Gründe habe oder nach diesen suche, die klarmachen, warum das nicht mehr der Fall ist. Der bloße Gründe-Wechsel allein wäre ein Bruch meiner Identität, dieser muss von Gründen geleitet sein, um eine hinreichende Kohärenz über die Zeit zu ermöglichen.

An dieser Stelle können wir nicht weiter in die Tiefen menschlicher Autorschaft hineingehen, das ist Teil einer Theorie praktischer Vernunft (nachzulesen in: Nida-Rümelin 2020a). Diese knüpft jedoch an Klassiker des philosophischen Denkens an, wie Aristoteles, der meint, der Mensch sei ein *zoon nous echon*, das eben über diese Art von praktischer Vernunft verfügt und zwar unabhängig davon, wie der jeweilige formale Bildungsstand ist. Mit dieser These bringt sich Aristoteles gegen Platon in Stellung und macht

deutlich, dass uns nicht erst die Wissenschaft zu verantwortlichen Akteurinnen und Akteuren macht, die wissen, was sie tun und deswegen den Rest der Menschheit, der nicht voll zurechnungsfähig ist, anleiten müssen. Nach Aristoteles sind wir als Menschen Lebewesen, die eben über *nous* verfügen, wir sind dazu aufgrund allein der allgemeinen Lebenserfahrung in der Lage, der Lehrmeister ist nicht primär die Wissenschaft, sondern das Alltagsleben. Oder um es mit dem Wiener Philosophen Ludwig Wittgenstein, der für mein Denken eine gewisse Rolle spielt, zu sagen: „der Spaten biegt sich zurück“ (in *Über Gewissheit*) und zwar in dieser von uns praktizierten Lebensform, an der wir teilhaben.

Man könnte nun darauf erwidern, dass das alles bloß Anthropologie und Theorie sei und wo die normative Dimension bleibe. Doch die folgt unmittelbar auf dem Fuße, nämlich, wenn man sagt, dass Autorschaft im Mittelpunkt humanistischer Theorie und humanistischer Anthropologie steht. Denn dann stellt sich die Anschlussfrage, was für Bedingungen realisiert sein müssen, damit Menschen Autorinnen und Autoren ihres Lebens sein können. Autorschaft wächst graduell, was man etwa an der Entwicklung von Kindern sehen kann. Ist sie beim Neugeborenen noch nicht vorhanden, wächst sie jedoch recht schnell mit zunehmendem Alter. Beim erwachsenen, zurechnungsfähigen Menschen stellt sich dann die Frage, was die Bedingungen sind, damit er Verantwortung für sein Leben übernehmen kann.

Dabei sind Freiheit und Verantwortung im Grunde schlicht zwei Aspekte desselben Phänomens, nämlich sich von Gründen leiten lassen zu können und in gewisser Weise an dieser Lebensform zu partizipieren. Humanisten aller Zeiten sind dann auf den Kern gekommen, dass wir als Wesen, die über *nous* verfügen, gleich und gleichermaßen frei sind. Die humanistische Erkenntnis, dass Menschen frei und gleich sind und insofern Autorinnen und Autoren ihres Lebens, findet sich bereits in der Stoa – in jeder ihrer drei Phasen: der frühen und mittleren griechischen und der römischen Stoa, einschließlich ihrer Formierung des christlichen Denkens. Nach der Stoa können und sollten Menschen unterscheiden zwischen *ta eph hémin* – Neudeutsch übersetzt mit „things up to us“ – und den Dingen, die nicht unter unserer Kontrolle stehen, den *adiaphora*, gegenüber denen wir eine Haltung der Indifferenz einnehmen sollten, um ihre Autorschaft zu garantieren.

In der Moderne, insbesondere im 19. Jahrhundert, unter anderem im deutschsprachigen Raum in Europa, wird der Deutsche Idealismus und der sogenannte Neu-Humanismus dominant und im Zuge dessen die Frage, welche Bildungsvoraussetzungen gegeben sein müssen. In diesem Zusammenhang steht auch der ethische Sozialismus, der die sozialen Bedingungen gleicher menschlicher Freiheit einfordert. Eine wesentliche Quelle der

europäischen Sozialdemokratie ist dieser kantianische ethische Sozialismus, der die Bedingungen dafür schaffen möchte, dass Menschen gleichermaßen ein Leben in eigener Verantwortung führen können.

Nun zu dem etwas irritierenden Titel dieses Buches *Digitaler Humanismus*, wegen dem Sie mich vermutlich eingeladen haben, ein Begriff, den ich bereits seit 2015 verwende<sup>2</sup>, der aber seitdem zahlreiche Umdeutungen und Neu-Interpretationen erlebt. Wenn ich ihn also im Folgenden verwende, spreche ich in einem Verständnis von „digitalem Humanismus“, so wie ich das entwickelt habe, und das muss nicht mit allen anderen Gebrauchsweisen dieses Terminus übereinstimmen<sup>3</sup>.

Auch hier muss zunächst die Unterscheidung getroffen werden zwischen Theorie / Anthropologie und Praxis / Ethik. Folgen wir zunächst dem analytischen Philosophen John Searle, der präzise Definitionen zu starker Künstlicher Intelligenz und schwacher Künstlicher Intelligenz gegeben hat. Starke Künstliche Intelligenz folgt dem berühmten Turing-Test von 1950, der in einem Aufsatz in der philosophischen Zeitschrift *Mind* publiziert wurde. Der Turing-Test besagt im Kern, wenn – ich verwende jetzt etwas überholte Termini, weil das damals und bis vor kurzem noch üblich war – ein Computer in derselben Weise reagiert, zum Beispiel indem er bestimmte Antworten auf bestimmte Fragen gibt, wie es Menschen tun würden, dann haben wir keinen Grund diesem Computer andere Eigenschaften zuzuschreiben als einem Menschen, der in vergleichbarer Weise reagiert. Die Folge ist, dass beispielsweise in der Kommunikation mit einem hoch entwickelten Chatbot der Eindruck entstehen kann, dass auf der anderen Seite jemand ist, der mit mir redet. Dann *hat* dieser Chatbot nach dem Turing-Test jedoch all die personalen Eigenschaften, die ein Jemand hätte, der so mit mir redet. Das führt jedoch dazu, dass Psychiaterinnen oder Psychologen, denen man solche Kommunikationen präsentiert, die nach einer Zeit meist merkwürdig entgleisen (versuchen Sie das einmal) und

---

2 Vgl. die Informationen auf [www.digitalerhumanismus.org](http://www.digitalerhumanismus.org).

3 An der TU Wien, in der Fakultät für Informatik, ist unterdessen eine interessante Entwicklung in Gang gekommen, die mit einem *Manifesto Digital Humanism* begonnen hat und darauf gerichtet ist, die Informatik als Disziplin neu auszurichten: [www.dighum.ec.tuwien.ac.at](http://www.dighum.ec.tuwien.ac.at). Kooperationen zwischen Wien und München sind in Vorbereitung. Die Parmenides-Stiftung, die ich leite, ist mit ihren Ausgründungen ebenfalls in diesem Bereich engagiert [www.digitalerhumanismus.org](http://www.digitalerhumanismus.org). Da das Buch auch ins Italienische und Koreanische übersetzt wurde, hat es auch in diesen Ländern Adaptionen, zumal im politischen Raum gegeben, etwa der vormalige italienische Ministerpräsident Enrico Letta mit der Forderung, dass die Europäische Union sich auf zwei Großziele konzentrieren solle „1. clima 2. umanesimo digitale“.

die darauf basierend Diagnosen stellen, in der Regel eine Psychose beim vermeintlichen Gesprächspartner vermuten.

Um nun eine lange Debatte sehr kurz zu machen: Starke KI ist in dieser präzisen Verwendungsweise gegründet auf dem Turing-Test und führt zum Ergebnis, dass wenn bestimmte Verhaltensweisen zuverlässig (im Sinne von projizierbar) menschliches Verhalten simulieren, dann haben die entsprechenden Softwaresysteme auch die entsprechenden mentalen Eigenschaften. Wenn man diese These annimmt – und das ist in manchen AI-Zirkeln fast schon modisch geworden – oder zumindest davon ausgeht, dass es demnächst so weit sein wird, entsteht natürlich eine Herausforderung, die etwa so aussieht: Angenommen, wir haben es dann mit personalen Identitäten zu tun, wie auch immer sie sich dann noch vom Menschen unterscheiden mögen, sie sind jedenfalls kognitiv hoch entwickelt, was bedeutet, dass sie urteilen, bewerten und prognostizieren können. Möglicherweise können sie auch Gefühle zeigen. Nur am Rande sei hier erwähnt, dass es einen boomenden Bereich der sogenannten „Sex-Roboter“ gibt, die mehr oder minder erfolgreich Emotionen simulieren. Wenn dies eintrifft, dann haben wir einen Grund, die Autorschaft, den Sonder-Status des Menschen als dasjenige Wesen, das Gründe für das hat, was es tut und dafür verantwortlich ist, aufzugeben. Denn je nach der Entwicklung der KI haben wir dann zudem digitale Typen genuiner Akteurinnen und Akteure.

Für diejenigen, die sich darauf freuen, füge ich einen Warnhinweis hinzu, ohne das *en détail* begründen zu wollen: Das wäre vermutlich eine massive Behinderung des weiteren technologischen Fortschrittes, denn es ist nicht anzunehmen, dass allein die Speziesunterscheidung ausreicht, um zu verhindern, dass Entitäten, denen personale Eigenschaften zugeschrieben werden, nicht nur im psychologischen Sinne, sondern auch im rechtlichen Sinne dieser Status zuerkannt wird, und dann könnte man mit diesen Softwaresystemen nicht mehr so umgehen, wie wir das gegenwärtig tun, nämlich rein instrumentell.

Auch hier wieder die Unterscheidung: Kern und Anwendung. Zur Anwendung komme ich mit dem Fokus Demokratie gleich, zunächst jedoch zum Kern. Kern ist menschliche Autorschaft oder um es grob zu sagen, das, was wir gerade gehört haben als starke KI ist *moderner Animismus*, für den es keine guten Gründe gibt. Jetzt brauchen wir noch ein wenig Demokratietheorie, um den digitalen Humanismus zusammenzuführen und demokratietheoretische Implikationen zu entwickeln.

Was ist Demokratie? Demokratie könnte man vereinfacht sagen, so steht es auch in den Verfassungen der Demokratien, ist die Macht des Volkes. Alle Macht geht vom Volke aus. *Demos* ist nicht *ethnos* wohlgemerkt – an die neue identitäre Rechte adressiert –, sondern *demos* ist das Staatsvolk.

Das heißt, die Bürgerinnen und Bürger einer politischen Gemeinschaft, einer Stadt, Polis oder eben eines Nationalstaates. Der *demos* herrscht. Aber was heißt das genau? Man könnte vermuten, und dies ist bis hinauf zum deutschen Bundesverfassungsgericht verbreitet, wir haben zwei Quellen der Verfassung: Die eine Quelle ist der Liberalismus – die Individualrechte, der Menschenrechtsdiskurs – und das andere ist die Demokratie. Die Demokratie äußert sich in der Mehrheitsentscheidung in majoritären Institutionen – also Institutionen, die nach Mehrheitsentscheidungen funktionieren – und zwischen diesen beiden gibt es ein Spannungsverhältnis. Gelegentlich muss man die individuellen Rechte gegenüber den majoritären Institutionen schützen, denn sie dürfen nicht übergriffig werden, damit die Balance zwischen Liberalität und Demokratie gewahrt bleibt. So attraktiv diese Dichotomie ist, ist sie in meinen Augen irreführend und politisch hochgefährlich.

In der zeitgenössischen Politikwissenschaft gibt es eine Debatte, ob nicht doch etwas am Populismus dran ist, ob man nicht die Sorge haben muss, dass die majoritären Institutionen gegenüber den nicht-majoritären Institutionen an Einfluss verlieren und damit die Demokratie verliert. Doch das geht, so glaube ich, in eine falsche Richtung. Meine Analyse, die man etwas genauer in *Die gefährdete Rationalität der Demokratie* (Nida-Rümelin, J. 2020b) und anderen Schriften nachlesen kann, ist die folgende: Demokratie ist zunächst eine Staatsform (nicht nur Regierungsform), für die gilt, dass die Bürgerinnen und Bürger dieser Ordnung vernünftigerweise zustimmen können. Das „vernünftigerweise“ darf man minimalistisch verstehen, das heißt, wenn die Menschen ein Mindestmaß an Einsichtsfähigkeit haben, die sie zum Status der Bürgerinnen und Bürger erst qualifizieren. Dass ich einer staatlichen Ordnung zustimme – da wir, das ist die große Erkenntnis, spätestens seit der Moderne, gleich und frei sind oder gleichermaßen frei sind –, gibt es keine Herrschaftsordnung von Natur aus, wie Robert Filmer zum Beispiel zur Verteidigung des Königtums in England gemeint hat.

Deswegen stimmen wir, als Gleiche und Freie, einer Staatsform zu, die stets auch Elemente der Zwangsordnung hat – schließlich kann man ins Gefängnis kommen, wenn man sich nicht an Gesetze hält –, die Voraussetzung dafür ist, dass wir nicht einer neuen illegitimen Herrschaft unterstellt werden, also dass Freiheit und Gleichheit auch in dieser staatlichen Ordnung garantiert ist und zum Beispiel eine Minderheit nicht von einer Mehrheit in der Mehrheitsdemokratie unterdrückt – vielleicht sogar versklavt – wird. Die Freiheitsrechte sind integraler Bestandteil von Demokratie deswegen, weil ohne die Garantie von individuellen Freiheitsrechten die Zustimmungsfähigkeit zur staatlichen Ordnung nicht gegeben wäre; die Menschen würden dem nicht zustimmen. Das Mehrheitsprinzip hat die Rolle, Konflikte aufzulösen und kollektive Praxis und politische Praxis

zu ermöglichen. Es ist nicht das legitimierende Element der Demokratie. Das legitimierende Element ist die allgemeine Zustimmungsfähigkeit und nicht das Mehrheitsprinzip. Wenn es so wäre, dann wären wir spätestens mit dem Arrow-Theorem und eigentlich schon mit Condorcet in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit einem ernsten Problem konfrontiert, nämlich dem, dass Mehrheitsentscheidungen - umso mehr Alternativen zur Verfügung stehen, umso mehr Personen sich daran beteiligen, mit wachsender Wahrscheinlichkeit - zu zyklischen kollektiven Präferenzen führen. Man kann sagen, sie führen zu Ratlosigkeit oder man kann etwas pragmatischer sagen, sie führen ins Chaos. Denn dann hängt es von den Zufälligkeiten der Reihenfolge des Vorschlages ab, welche Alternative gewählt wird – und im Extremfall sogar nur davon. Die logische Wahrscheinlichkeit für dieses Resultat zyklischer Präferenzen nähert sich bei wachsender Zahl von Entscheidungsbeteiligten und wachsender Zahl von Alternativen 100 Prozent an. Das bedeutet, dass es etwa bei 1000 Alternativen und 1000 Menschen so gut wie sicher ist, dass das im Chaos endet: Das Mehrheitsprinzip kann schon von daher auf keinen Fall der legitimierende Kern der Demokratie sein.

Wir können auch einer staatlichen Ordnung nur dann zustimmen, wenn sichergestellt ist, dass ich meinen Status als Autorin und Autor meines Lebens auch dann erhalten kann, wenn ich zum Beispiel in bestimmte existentielle Situationen gerate, durch Krankheit, Pflegebedürftigkeit, Alter, Arbeitslosigkeit etc. Ohne sozialstaatliche Komponente ist die Zustimmungsfähigkeit nicht gegeben. Deswegen ist es falsch zu meinen, liberale Freiheitsrechte sind das eine, Demokratie ist das andere und Sozialstaatlichkeit kann man haben oder nicht. Nein, das sind drei Teile, die zusammengehören, nämlich Handlungsfähigkeit – da spielt die Mehrheitsentscheidung eine wichtige Rolle –, Garantie von individuellen Freiheitsrechten – und damit Garantie der Autonomie – und sozialstaatliche Anspruchsrechte wegen Autonomie, weil ansonsten nämlich die sozialen Bedingungen so sein können, dass diese Freiheit lediglich formal realisiert ist und nicht real in der sozialen Praxis.

Doch was ändert sich durch die digitale Transformation? Man könnte sagen, die Demokratie, wie wir sie bis vor Kurzem kannten, verstand sich selbst, irrtümlicherweise in meinen Augen, als eine unbefriedigende Lösung eines Problems der großen Zahl. Idealiter würden alle Bürgerinnen und Bürger eines Staates, wie sich auch Rousseau das vorstellte, in einer Versammlung zusammenkommen und über die Gesetze gemeinwohlorientiert beraten – ohne Parteien übrigens – und entscheiden. Aber leider geht das nicht, weil es zu viele Menschen sind und wir solche Prozeduren nicht realisieren können, und deswegen, *second best* gewissermaßen, haben wir Reprä-

sentation, Gewaltenteilung und Verfassungsgerichte, die eventuell noch die Mehrheitsentscheidungen kontrollieren. Wenn wir es wirklich unmittelbar selbst könnten, bedürfte es all dieser Dinge nicht, wir bräuchten keine gerichtliche Überprüfung, weil wir hier selber diese Entscheidung, in der Regel dann einhellig, wie sich Rousseau das vorgestellt hat, treffen. Wir müssen uns keine Sorgen um die Bewahrung individueller Rechte machen, weil wir ja als *Citoyen* darüber befinden. Doch leider geht das nicht, weil in einem Staat mit Millionen Einwohnerinnen und Einwohnern so etwas nicht zu realisieren ist. Man könnte auch sagen, die digitale Transformation delegitimiert die repräsentative, rechtsstaatlich verfasste, gewaltenteilige Demokratie. Es gibt Softwaretools, z. B. Liquid Democracy, die eine permanente gemeinsame Entscheidungsfindung unter Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger ermöglichen. Warum machen wir das dann nicht?

Meine Antwort habe ich schon, zumindest teilweise, unter Verweis auf das Arrow-Theorem gegeben: weil das im Chaos enden würde. Die Zustimmungsfähigkeit aller Personen, aller Bürgerinnen und Bürger, hängt davon ab, dass wir zum Beispiel sicherstellen können, dass die Einzelentscheidungen, die Tag für Tag oder Woche für Woche politisch getroffen werden, zusammen eine kohärente Praxis ergeben. Man stelle sich vor, dass die Summe dieser Einzelentscheidungen dazu führt, dass jeweils jedes Budget gesprengt wird und ein Staat, der so vorgeht, nach kurzem Bankrott ist. Das heißt, vernünftige Menschen können einer solchen politischen Praxis der Entscheidungsfindung nur unter der Bedingung zustimmen, dass bestimmte Kautelen bestehen, die für ein Mindestmaß an Kohärenz der Einzelentscheidungen sorgen. Dazu gehören Fachleute, Expertise und zum Beispiel Budgetkontrollen (in Deutschland ist unterdessen die Budgetkontrolle des Bundes und der Länder sogar mit Verfassungsrang etabliert, um die Dynamik der immer weitergehenden Verschuldung zu brechen, obwohl der Zeithorizont für viele Parlamentarierinnen und Parlamentarier nur auf vier oder fünf Jahre beschränkt ist). Jedenfalls sind das Elemente, die eine demokratische Ordnung erst zustimmungsfähig machen.

Wir alle haben ein Interesse daran, dass es bei der rechtsstaatlichen Einhegung bleibt, dass die individuellen Rechte gewahrt werden, dass der Schutz von Minderheiten gegen Mehrheitsentscheidungen gesichert ist und dass wir eine hinreichende Kohärenz durch wissenschaftliche und andere Expertisen beratene politische Entscheidungs- und Meinungsbildung haben. Allerdings darf die sich nicht zurückziehen in die Expertokratie, wie das aktuell wieder in Italien der Fall ist.

Damit bin ich zum Abschluss beim Positiven: nämlich der Empfehlung, diese Optionen einer inklusiven demokratischen Praxis zu wählen, der Einbeziehung der Vielen – die *hoi polloi* spielen eher abwertend in antiken

politischen Theorien eine Rolle und bis in die Gegenwart. Es gibt aktuell einen neuen Elitarismus, der sagt, man sollte zum Beispiel das Wahlrecht an bestimmte Bildungsniveaus koppeln oder man sollte alles tun, um die, die uns Schwierigkeiten bereiten, indem sie Trump und andere wählen, an der Wahl behindern. Die Trump-Anhänger ihrerseits versuchen, Minderheiten das Wählen schwerer zu machen, da anzunehmen ist, dass diese zu einem höheren Prozentsatz demokratische Kandidaten wählen. Es gibt gegenwärtig eine Dynamik in den USA, die durchaus besorgniserregend ist. An die Stelle dessen sollte man eine komplementäre demokratische Ordnung stellen, die institutionell-gefasst, rechtsstaatlich-eingehegt, gewaltenteilig, oft auch Mehrebenen-Demokratie ist, wie in Österreich und Deutschland, und komplettiert wird durch die Expertise der Vielen. Die Menschen haben vor Ort oft die beste Kenntnis ihrer Lebensverhältnisse und was zu tun wäre, um diese zu verbessern, nicht die jeweilige Bürokratie. Ich war eine Zeitlang berufsmäßiger Stadtrat für den Bereich Kultur in München und da ist man in der Kommunalpolitik sehr nah dran und staunt oft, wie Menschen, die vielleicht gar keine besondere formale Qualifikation haben, extrem qualifiziert sind in der Beurteilung der jeweiligen Situation und was zu tun wäre, um diese Situation für Kinder, für die Mobilität, für das Alltagsleben, auch für die kulturelle Partizipation zu verbessern.

Jetzt zum ersten Mal ist es möglich, diese nicht-akademischen, nicht-technischen Expertisen, die wir als Bürgerinnen und Bürger vor allem im sozialen Nahbereich haben, das, was wir kennen, mit dem wir vertraut sind (die abstrakten Fragen zum Beispiel der Makroökonomik sind den meisten nicht vertraut), in die wissenschaftliche Entscheidungsfindung einbeziehen und das kann zum Teil einfach so geschehen, dass dieser öffentliche Beratungsprozess nicht wie bisher durch irgendwelche Ausstellungen von Stadtentwicklungsprojekten, zu denen am Tag vielleicht sieben Leute gehen und sich das anschauen, geschehen, sondern, indem die Bürgerinnen und Bürger über bestimmte Plattformen kommunizieren, diskutieren, kritisieren und die Exekutive staatliche Vorhaben erläutert und nachvollziehbar macht, moderiert von Mitglieder aus den betreffenden Parlamenten – ein permanenter Prozess der bürgerschaftlichen Mobilisierung. Dazu passt auch sehr gut die Idee der Bürgerräte. Diese Bürgerräte kann man über digitale Tools institutionalisieren, man kann das auch zu einer Verpflichtung der öffentlichen Verwaltung machen, sich hier in einen Austausch zu begeben. Ich weiß, dass das aus Sicht der Verwaltung mühsam ist und dass viele das nicht sehr gerne haben, aber das ist erforderlich, um die Demokratie zu revitalisieren.

Das letzte ist: Die meisten Menschen sind bei komplexen Problemen rasch überfordert. Wenn man etwa Korrelationen zwischen bestimmten

Größen abschätzt, aber die Zahl der Größen zwischen denen Interdependenzen bestehen, zunehmen, dann verliert man normalerweise rasch den Überblick, und da gibt es schöne digitale Möglichkeiten, um dieses Defizit des menschlichen Verstandes, etwa durch Visualisierung, abzumildern. Daran arbeitet auch die Stiftung, die ich leite.<sup>4</sup> Das sollte auf breiter Basis für die Aktivierung der Bürgerschaft genutzt werden. Ich engagiere mich in einem Projekt der Körber-Stiftung „Demokratie stärken“, das auf mehrere Jahre angelegt ist, da geht es um die Analyse der Herausforderungen der Demokratie und um Methoden ihrer Stärkung, auch unter Nutzung digitaler Tools.<sup>5</sup> Ich sag es jetzt etwas theatralisch zum Schluss: Um die gewaltenteilige, rechtsstaatlich verfasste, liberale und soziale Demokratie zu retten, und sie ist in der Tat gefährdet, wenn auch unterschiedlich stark in unterschiedlichen Ländern, ist das notwendig.

## Literatur

- Nida-Rümelin, J. (1999): Demokratie als Kooperation. Frankfurt am Main
- Nida-Rümelin, J. (2002): Ethische Essays. Frankfurt am Main
- Nida-Rümelin, J. (2005): Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart
- Nida-Rümelin, J. (2006): Demokratie und Wahrheit. München
- Nida-Rümelin, J. (2011): Verantwortung. Stuttgart
- Nida-Rümelin, J. (2019): Structural Rationality and other Essays on Practical Reasons. Springer International Publ.
- Nida-Rümelin, J. (2020a): Theorie praktischer Vernunft. Berlin
- Nida-Rümelin, J. (2020b): Die gefährdete Rationalität der Demokratie. Ein politischer Traktat. Hamburg
- von der Pfordten, D. (Hg.) (2015): Moralischer Realismus? Zur kohärentistischen Metaethik Julian Nida-Rümelins. Paderborn

<sup>4</sup> [www.parmenides-foundation.org](http://www.parmenides-foundation.org).

<sup>5</sup> [www.koerber-stiftung.de](http://www.koerber-stiftung.de). Dort findet sich auch eine Studie „Demokratie in der Krise“, die ich in enger Kooperation ausgearbeitet habe, mit den Ergebnissen einer aufschlussreichen Umfrage.