

NILS HEISTERHAGEN

EXISTENZIELLER REPUBLIKANISMUS

EIN PLÄDOYER FÜR FREIHEIT

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Nils Heisterhagen
Existenzieller Republikanismus

Edition Moderne Postmoderne

Gewidmet meiner Mutter Dagmar Heisterhagen (4.2.1963-27.5.2015)

Nils Heisterhagen, geb. 1988, ist Grundsatzreferent der SPD-Landtagsfraktion Rheinland-Pfalz. Zuvor war er Grundsatzreferent und Redenschreiber der letzten beiden IG-Metall-Vorsitzenden.

NILS HEISTERHAGEN

Existenzieller Republikanismus

Ein Plädoyer für Freiheit

[transcript]

Diese Arbeit basiert auf meiner an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt Universität zu Berlin eingereichten Dissertation (Ursprünglicher Titel der Arbeit: Existenzieller Republikanismus. Ein Buch aus Liebe für die Freiheit). Demnach wurde mein Promotionsverfahren an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt Universität zu Berlin durchgeführt und mit der Disputation am 15. Juli 2016 ist die Promotion erfolgt. Der Dekan der Philosophischen Fakultät I war Prof. Michael Seadle, PhD. Erstgutachter der Dissertation war Prof. Dr. Volker Gerhardt. Zweitgutachter war Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© Nils Heisterhagen

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Francisco Braganca, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4029-8

PDF-ISBN 978-3-8394-4029-2

<https://doi.org/10.14361/9783839440292>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

- 1. Freiheit neu denken | 7**
- 2. Durch Freiheit substanziale
Freiheit realisieren | 49**
 - 2.1 Liebe und amor mundi | 49
 - 2.2 Freiheit bei Hannah Arendt | 59
 - 2.3 Macht bei Hannah Arendt | 64
 - 2.4 Die Beziehung von Macht und Freiheit
bei Hannah Arendt | 67
 - 2.5 Das Vermögen der sozialen Bewegungen | 70
- 3. Die Idee des existenziellen Republikanismus | 83**
- 4. Über Liebe und Hoffnung | 101**
- 5. Die Theorie muss zur Praxis werden:
Warum es einen politischen Sokratismus braucht | 157**
 - 5.1 Wohin das liebende Verstehen geht:
Von der Natur zur Kultur | 157
 - 5.2 Ein politischer Sokratismus ist gefordert | 161
- 6. Literaturverzeichnis | 171**
- 7. Danksagung | 177**

1. Freiheit neu denken

Für Freiheit braucht es Wahrheit. Stimmt das? Ist Freiheit nicht vielmehr das Recht, seine eigene Meinung haben zu dürfen und daher auch nicht gezwungen zu sein, einer vermeintlichen Wahrheit zustimmen zu müssen? Bedeutet Freiheit nicht gerade Freiheit *von* absoluten Erkenntnissen und Wahrheiten? Bedeutet Freiheit also vor allem erst einmal die Pluralität der Wahrheiten? Kann Freiheit realisiert sein, wenn es nur eine Wahrheit gibt – etwa von der Idee der Gerechtigkeit?

Nun bedeutet ein Recht auf eigene Meinung schließlich aber noch nicht, prinzipiell uneinig sein zu müssen. Nur weil es Meinungsfreiheit gibt, muss man sich – etwa über die Idee der Gerechtigkeit – noch nicht uneinig sein. Man ist schließlich auch frei, sich zu einigen. Man ist demnach in einer liberalen Demokratie, in der die Meinungsfreiheit geschützt ist, ebenso frei zum Konsens, wie man frei ist, seine politische Meinung gegen andere politische Meinungen zu positionieren und durchzusetzen. *Kampf* und *Konsens* liegen beide in der Freiheit jedes Einzelnen. So ist das in der liberalen Demokratie. Vieles *kann*, nichts *muss*. Es liegt immer an den Einzelnen, was sie wollen, und schließlich ist es die Mehrheit der Stimmen, welche darüber entscheidet, welche Gesellschaftsvorstellungen, politischen Ordnungsmodelle und welche konkreten politischen Maßnahmen tonangebend sind. Wie wir also zusammenleben wollen und sollen, ist stets in der Diskussion – wenn auch nicht immer auf die gleiche Weise öffentlich sichtbar, denn es gibt diskussionsfreudigere Zeiten der politischen Kommunikation und stummere Zeiten. Und so wechseln stets Regierungen, politische Anführer, Parteien. Meinungen ändern sich, und mit ihnen ändert sich auch die Politik. All diese Wechsel sind getrieben von der *Pluralität der Meinungen*. Also auch vom Fehlen der *einen Wahrheit*. Die *Dynamik des Wechsels* in der Politik ist somit angetrieben von der *Freiheit* – so könnte man sagen. Jeder Versuch der Etablierung

einer Wahrheit wäre hingegen die Stilllegung jenes Wechsels – so könnte man vermuten.

So ist es jedoch nicht. *Einigkeit über die Idee der Gerechtigkeit* wäre keine Stilllegung von Wechsel und Streit, sondern die Frage, wie man die als wahr ausgemachte Idee von Gerechtigkeit realisieren kann und soll, wäre wohl weiterhin sehr umstritten. Politik ist nämlich zuweilen sehr technisch. Es geht um mikropolitische Feinheiten – etwa wie hoch der Spaltensteuersatz sein soll, wie die Rente berechnet werden soll oder wie man nun genau das Erbschaftssteuergesetz formuliert.

Diese technische Seite der Politik ist in der heutigen liberalen Demokratie jedoch nicht alles. Es geht auch um Gesellschaftsentwürfe, Vorstellungen politischer Ordnungen und eben um die Frage des Wesens der Gerechtigkeit. Auch diese theoretischen Fragen sind hoch umstritten. Und all jener Streit speist sich aus dem Recht zur Meinungsfreiheit und dem Gefühl, frei zu sein: Das hieße doch, sich selbst bestimmen zu können und damit nur dem zu folgen, was für einen selbst einsichtig sei – auch wenn es andere für verbohrt, irrational und eben uneinsichtig halten mögen.

Diese *Selbstbestimmung* ist die *Grundlage* der Freiheit jeder politischen Tat und letztlich auch die Grundlage des liberalen Rechts, diese Selbstbestimmung ohne Furcht vor Unterdrückung und Gewalt ausüben zu können. Somit schafft das Recht nicht weniger als die Erwartungssicherheit, dass man die eigene Selbstbestimmung frei von Willkür ausüben kann. Dieses Recht sichert auch das deutsche Grundgesetz. Ohne Rechtsicherheit hätten wir somit auch weniger Freiheit in Deutschland. Und eben weil das Grundgesetz die Meinungsfreiheit schützt, ist zugleich das Recht erteilt und geschützt, seine Meinung auch gegen Widerstände vertreten zu dürfen – ohne von Staatsseiten mit Sanktionen rechnen zu müssen. Der Staat als solcher wird so auch weitestgehend von sehr deutlicher inhaltlicher Ausrichtung entkernt. Dies ist die Neutralität des Staates, der es aus liberaler Sicht bedarf, um garantieren zu können, dass in einem freien Wettbewerb der politischen Ideen, Gruppen und Parteien stets die Chance besteht, diese politischen Vorstellungen und Wünsche auch Kraft des Gesetzes umzusetzen und somit für alle Rechtsadressaten allgemeinverbindlich gültig zu machen. So kann es *konservative*, *neoliberal* oder *sozialdemokratische* Mehrheiten geben. Jede hat ein anderes Programm und jede das Recht, dieses Programm in Gesetze zu gießen – wenn sie nur das parlamentarische Verfahren gemäß der Verfassung einhält. Und

gerade dieses Recht, nicht an gewisse politische Ewigkeitsklauseln gebunden sein zu müssen, sei Freiheit.

Dieser Idee hält aber noch nicht einmal das deutsche Grundgesetz stand. Selbst im Grundgesetz gibt es die *Ewigkeitsklausel*, die verbietet, dass manche Rechte – eben auch das Recht auf Meinungsfreiheit – komplett abgeschafft werden. Das ist die *wehrhafte Demokratie*, die den Feinden der Demokratie zwar erlaubt zu sagen, dass sie die Demokratie hassen, sie aber bestraft, wenn sie tatsächlich versuchen, die Demokratie – und dabei vor allem die liberalen Grundrechte – abzuschaffen. Doch diese rechtliche Bestimmung, dass manche Rechte von Menschen als unantastbar gelten und somit selbst durch den Willen des Volkes nicht abschaffbar sein sollen, findet Anklang beim Liberalen – bei vielen Liberalen zumindest. Denn ohne Sicherheit sei die Freiheit letztlich auch nicht viel wert: Individualrechte sollen gegen den Willen der Mehrheit des Volkes, die prinzipiell diese Rechte für einige Minderheiten auch einschränken wollen könnte, unbedingt verteidigt werden. Man solle eine Garantie haben, seine Freiheit auch ausleben zu können; und zwar jeder und nicht nur die Mehrheit des Volkes. So gilt es – zumindest in der deutschen Öffentlichkeit – mehrheitlich als wahr und gerecht, dass jeder einen Anspruch auf liberale Grundrechte hat. Freiheit ohne Wahrheit funktioniert also nicht so recht. Offensichtlich muss immer etwas als unantastbar gelten, damit man ein Gemeinwesen überhaupt einigermaßen ordnen kann.

Doch sagen nun viele Sozialdemokraten, dass zur Sicherheit auch eine soziale Sicherheit und reale Chancen auf ein gutes Leben gehören müssen, wenn die Freiheit jedes Einzelnen wirklich real vorhanden sein soll. Doch viele Liberale – insbesondere neoliberal Denkende – sträuben sich eben gegen jene Forderung. *Soziale Bürgerrechte* gehörten nicht zu dem, worauf man sich einigen könne, so etwa libertär denkende Menschen. Schließlich habe jeder die gleiche Chance auf dem Markt reich zu werden, wenn er nur eine kluge Idee habe. Auch könne sich jeder auf dem Arbeitsmarkt durchsetzen, wenn er nur fleißig und geschickt genug sei. Im Sinne der Marktwirtschaft gebe es schließlich keine Ungleichheit. Jeder habe die gleiche Chance auf dem Markt erfolgreich zu sein. Freiheit hieße so, diese Chance auch ungestört und ungehindert nutzen zu können und zu dürfen. Freiheit hieße erst einmal, frei von einem Eingriff des Staates und anderer Personen in seiner Meinung als auch seinem Eigentum zu sein.

Der Staat solle nur die Aufgabe haben, die liberalen Grundrechte und die Vertragsfreiheit sowie Eigentumsrechte real zu schützen – durch Poli-

zei und Gerichte. Vielmehr würde es auch die eigene Freiheit einschränken, gar beschneiden, würde der Staat sich anmaßen, Teile des eigenen Eigentums wegzunehmen, um es umzuverteilen. Und deswegen seien Steuern auch weitestgehend Diebstahl – außer einem geringen Beitrag für die Sicherheitsbehörden und Verwaltungsapparate des Staates. Der Staat sei so ausschließlich für das Recht und dessen Schutz zuständig, aber nicht für die Herstellung oder Verbesserung von Verteilungsgerechtigkeit. Die Primärverteilung über die Marktergebnisse sei zu akzeptieren und die Sekundärverteilung durch progressive Besteuerung ein Akt staatlicher Willkür und Bevormundung.

Für Libertäre ist es somit keineswegs wahr, dass jedem auch soziale Rechte und deren reale Ausfüllung unbedingt gewährt werden müssen. Dieses Recht und vor allem die Pflicht, dieses Recht umzusetzen, sind für sie antastbar. Der Sozialstaat ist für sie demnach auch eine Institutionalisierung des Unrechts. Wohingegen für die meisten Sozialdemokraten der Sozialstaat die Institutionalisierung der Realisierungschance der sozialen Rechte eines jeden bedeutet. Für die meisten Sozialdemokraten ist somit der Sozialstaat selbst ein Instrument der Freiheitsschaffung, weil er nicht nur für soziale Sicherheit sorgen kann, sondern auch einen Herkunfts- ausgleich bei den Lebenschancen vollziehen soll – vor allem, indem er vergleichbare Bildungschancen garantiert. So streiten Neoliberale und Sozialdemokraten meist über den Sozialstaat als solchen, aber realpolitisch vor allem um seine Größe – denn selbst in eher libertären Ländern, wie den USA, gibt es faktisch auch einen solchen Sozialstaat.¹ Beide politischen Lager nutzen dann aber auch ihre Freiheit, um über das Wesen der Freiheit zu streiten. Denn für den einen bedeutet Freiheit schließlich vor

1 | Dass die europäischen Sozialdemokraten sich in der Ära des »Dritten Weges« auch rhetorisch und inhaltlich einer *neoliberalen* Politik angenähert haben, muss hier allerdings auch erwähnt werden. Denn es zeigt auf, dass der Streit zwischen Sozialdemokraten und Neoliberalen keineswegs naturwüchsig ist, sondern vielmehr politische Grundausrichtungen offensichtlich auch gewissen Konjunkturen unterliegen, und so klassisch linke Parteien Programme vertreten können, die sie zu anderen Zeiten nicht vertreten würden. Ebenso verhält es sich mit liberalen Parteien, die mal nach links und mal nach rechts ausscheren oder konservativen Parteien, die mal eine marktliberale Politik propagieren können und mal die eigene Nation wieder von allem äußerlich Bedrohlichen abschotten wollen und so selbst Protektionismus forcieren können.

allem *Freiheit vom Staat*, und für den anderen gibt es auch *Freiheit durch den Staat*.

Gerade aber jene Freiheit durch den Staat müssen aber ja auch die meisten Neoliberalen anerkennen, sofern es die Sicherung der liberalen Grundrechte betrifft. Die *Freiheit durch den Staat* ist also schon – zumindest zum Teil – konsenshaft.

In dieser Arbeit wird es nun darum gehen, zu zeigen, dass auch *soziale Rechte* und *deren Realisierung* als *konsenswürdig* wahrgenommen werden müssen. Es geht also letztlich um die *Wahrheit über die Freiheit*. Es geht um die Realität der Freiheit und eben nicht nur um ein leeres Versprechen, welches einem die Verfassung geben mag. In der realen Welt gibt es faktisch unterschiedliche Ausgangsbedingungen. Von neoliberalen Denkern werden sie aber oft ignoriert oder als überwindbar verklärt. In dieser Arbeit sollen sie nicht verklärt werden. Darüber hinaus soll aber auch das Ideal des Neoliberalismus selbst, nämlich, dass man nur auf sich achten solle und müsse und nicht auf die Anderen, widerlegt werden. In dieser Arbeit wird gezeigt, dass Verantwortung nicht nur für sich selbst zu tragen ist, sondern auch für andere und dies um Willen der liebenswürdigen Einrichtung der Welt. Warum die Welt liebenswürdig eingerichtet sein muss und was das real bedeuten kann, darum geht es.

Somit wagt diese Arbeit auch eine Rückkehr zu einer Idee, die als verloren gilt: Es ist die Vorstellung der *einen Wahrheit*. Ich glaube, dass es Wahrheit gibt, aber nicht in einem absoluten oder metaphysischen Sinne, sondern als etwas, was man mit mehreren Menschen teilen kann.

Ich argumentiere für die *Rückkehr der Wahrheit als Konsens*. Ich glaube, dass man die Idee der Gerechtigkeit allgemein anerkennungsfähig begründen kann. In dem ich sodann den Versuch einer als allgemeingültig rechtfertigbaren Idee von Gerechtigkeit vollziehe, schaffe ich das Fundament, aufgrund dessen es die Pflicht sein soll, sich zu dieser Idee der Gerechtigkeit zu bekennen. Warum diese Pflicht eine Pflicht ist, ist dabei ebenso zu beweisen. Nur wenn dieser doppelte Beweis gelingt, ist es gelungen, die Rückkehr der Wahrheit als realisierbar zu behaupten und dies mit Berechtigung.

Wahrheit muss aus der Freiheit der Einzelnen heraus bekannt werden. Es ist nicht die *Erkenntnis*, sondern das *Bekenntnis*, welches Jemandem Wahrheit, die allgemein anerkennungsfähig ist, letztlich offenbart. Es geht somit darum sich auf die Offenbarkeit des Wahren einzulassen. Warum

dieses Wahrheitsverständnis an Martin Heidegger² anschließt, und wo es sich von diesem zentral unterscheidet, möchte ich kurz ausführen.

In der Schrift »Zum Wesen der Wahrheit« von 1930 behandelt Heidegger seinen Wahrheitsbegriff. Zunächst geht er auf den geläufigen Begriff der Wahrheit ein, um seinen Wahrheitsbegriff dann davon abgrenzen zu können. Der geläufige Begriff von Wahrheit sei die Korrespondenztheorie der Wahrheit. »Eine Aussage ist wahr, wenn das, was sie meint und sagt, übereinstimmt mit der Sache, worüber sie aussagt« (Heidegger 1976: 179). Der geläufige Wahrheitsbegriff könne daher als »veritas est adaequatio rei et intellectus« (ebenda: 180) gefasst werden. Dies könne zum Beispiel bedeuten »Wahrheit ist die Angleichung der Sache an die Erkenntnis« oder »Wahrheit ist die Angleichung der Erkenntnis an die Sache« (ebenda), wodurch Heidegger diesen geläufigen Wahrheitsbegriff auch mit Richtigkeit gleichsetzt. Wahrheit versteht Heidegger hingegen als *aletheia*, das heißt aus dem Altgriechischen übersetzt: Unverborgenheit. Wahrheit enthüllt sich in diesem Verständnis als Freiheit, so Heidegger. Wahrheit müsse erfahren werden, das heißt konkret erlebt werden, in dem das Dasein sich inständig offenhält für das Sein, das heißt sich auf das Seiende einlässt:

»Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem. [...].

2 | Ich möchte an die Philosophie Martin Heideggers nicht undifferenziert anschließen. Großes Unbehagen gegenüber dem Philosophen gab es seit seinem Engagement für den Nationalsozialismus. Seine im Vittorio Klostermann-Verlag von dem Heidegger-Experten Peter Trawny herausgegebenen »Schwarzen Hefte« (Heidegger 2014a, 2014b, 2014c und 2015) haben dann für viele Kommentatoren das Fass überlaufen lassen. Der FAZ-Herausgeber Jürgen Kaube (2014) oder der Zeit-Journalist Thomas Assheuer (2013 und 2014) haben etwa deutlich markiert, dass die mediale Schonbehandlung und bewusste Ignoranz von Teilen Heideggers Denkens nun nicht mehr akzeptabel sind. Zuletzt hatte der Philosoph Micha Brumlik (2016) in den »Blättern für deutsche und internationale Politik« dann auf die Berufung von rechten Vordenkern auf Heidegger hingewiesen. Auch wenn Heidegger von linken Denkern weiter genutzt wird (vgl. Heisterhagen 2015 und 2016), muss ein intellektueller Bezug auf Heidegger stets kritisch sein. Heideggers theoretische und praktische Einlassung auf den Nationalsozialismus muss stets präsent und stets reflektiert sein. Unkommentiert und unreflektiert sollte an Heidegger nicht angeschlossen werden – vor allem nicht mehr seit den Schwarzen Heften.

Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende. [...]. Seinlassen [...] bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. [...]. Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden. [...]. Die Freiheit ist [...] die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. [...]. Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen« (ebenda: 188f.).

Heidegger meint also, dass es ein Offenes gibt, welches offenbar sein kann und dass die Freiheit darin liegt, sich offen gegenüber der Offenbarkeit des Offenen zu verhalten. Innerhalb dieser Offenheit existiert der Mensch: »*Ek-sistent ist das Dasein insistent*« (ebenda: 196).³

Aletheia meint etwas, das sich von der Sache her zeigt, es meint das Offenbare, und Heidegger meint, dass man sich auf das Offenbare einlassen müsse, um es sich lichten zu sehen. Will man das Offenbare also entbergen, muss man sich auch auf das Offenbare einlassen.

Heidegger glaubte aber nun daran, dass die Wirklichkeit nicht normativ stumm ist, die Dinge also sprechen können. Das heißt, die Dinge offenbaren sich von sich aus und gerade ihre Offenbarung könne man lichten, wenn man sich auf die Offenbarung der Dinge einlasse und dadurch könne man ihre Selbstanzeige aus dem Verborgenen ins Unverborgene bringen, beziehungsweise daran teilnehmen, wie die Dinge sich selbst offenbaren.⁴ Karen Gloy nennt das Wahrheitsverständnis, welches

3 | Alle Hervorhebungen in Zitaten in dieser Arbeit sind Hervorhebungen im Original.

4 | Lässt sich anhand der Schriften Heideggers belegen, dass er tatsächlich glaubte, dass die Wirklichkeit nicht normativ stumm sei? Wenn Heidegger von *aletheia* sprach, von Unverborgenheit, auf die es sich einzulassen gelte, dann war er der Auffassung, dass die Wahrheit letztlich doch in einer Aufdeckung besteht. Auch wenn er die alte griechische *Substanzmetaphysik* verabschiedet hat, die nach dem *Sein des Seienden* fragte und die glaubte, dieses *Wesen des Seienden* aufdecken zu können, dann heißt dies noch nicht, dass die Perspektive eines Höheren beziehungsweise Unsichtbaren auch schon verabschiedet ist. Heidegger unterschied zwischen *Sein* und *Seiendem*. Das ist die *ontologische Differenz*. Aber was soll das *Sein* sein? Er wollte doch sagen: Da gibt es mehr als das, was wir hier so tagtäglich vor uns haben – es gibt mehr als das *Seiende*. *Sein anzudenken*, heißt doch, das *Sein* ist mehr als

hier vorliegt, die ontische Wahrheitstheorie, womit gemeint ist, dass »die Wahrheit vom Seienden selbst ausgesagt wird und mit dessen Entberigung identisch ist« (2004: 78). Und gerade dieses Wahrheitsverständnis des Offenbarseins des Seienden, so Gloy weiter,

»verlangt zu seiner Entfaltung ein bestimmtes Verhalten vom Subjekt, bei dem sich das Subjekt dem Seienden öffnet und das Seiende in seinem Ansichsein hinnimmt, ihm die Möglichkeit gibt, sich in dem zu offenbaren, was es von sich her ist. Dieses Verhalten des Subjekts ist Freiheit, und zwar Freiheit im existentiellen Sinne. Sie ist das Seinlassen des Seienden und das Sich-Einlassen auf dessen Entborgenheit« (ebenda).

Dieses Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis Heideggers ist ziemlich esoterisch. Es verlangt keine Verifikation durch jemand anderen. Heideggers Wahrheitsverständnis ist demnach sehr *subjektiv*. Wahrheit kann man eigentlich nur bei sich haben und im Prinzip ist jenes Wahrheitsverständnis auch in jener Hinsicht esoterisch, sodass man nicht umhinkommt, Heidegger zu unterstellen, er glaubte an eine »Selbstgewissheit der Erleuchtung« (Frede 2003: 134). Letztlich, so meine Schlussfolgerung, unterscheidet sich diese Wahrheitsteeide kaum von der protestantischen Offenbarungslehre, die behauptet, dass der Sinn des Seins subjektiv offenbarungsfähig ist und zwar durch Gottes persönliche Mitteilung. Der einzige Unterschied zu der Individualoffenbarungsvorstellung des Protestantismus ist, dass Heidegger – obwohl er auch Theologie studiert hat – seine Idee der Lichtung der Wahrheit des Seins nie mit Gott verbunden hat. Heidegger zufolge teilt Gott dem Individuum nichts mit.

Dennoch ist es nach Heidegger möglich, die Sprache des Seins verstehen zu lernen. Trotz der theologischen Fremdheit seiner Ontologie kann

das *Seiende*, und es erzählt uns etwas über sich. Es kann sprechen und wir können es hören, wenn wir nur lernen zuzuhören! Wir müssen nur die Sprache des Seins lernen! Das Sein ist nach Heidegger etwas vom Seienden *Differentes* und *Höheres*. Dieses Denken vom Sein als das Differente vom Seienden und als das Höhere zum Seienden wird symbolisch in seiner Schrift »Der Feldweg«: »Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott? Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft« (Heidegger 2006a: 7).

man ihm jedoch eine gewisse pantheistische Neigung unterstellen, nämlich dass alle Dinge letztlich Teil eines großen ganzen Sinnzusammenhangs sind, der sich als dieses Ganze nur subjektiv in der Eingelassenheit auf diesen entbergen ließe. Denn das Ganze könne nur als Ganzes enthüllt werden. Und das ist ja der Charakter des Seins: Es ist das Ganze im Vergleich zum individuellen und einzelnen Seienden. Das Seiende ist überdies das, was ist, das heißt, das, was real da ist und demnach sichtbar ist. Das Sein hingegen ist nicht sichtbar. Es ist das große Ganze. Und Heidegger suchte nach dem Sinn des Seins und demnach nach dem Sinn des großen Ganzen. Wahrheit hieß für ihn sodann, das zu entbergen, was der Sinn dieses großen Ganzen ist. Wahrheit hieß für ihn die subjektive Erleuchtung des Sinns von Sein. Wahrheit wurde demnach als das Ereignis der Lichtung des Seins verstanden. Diese Erleuchtung der Wahrheit suchte Heidegger vor allem in der Natur selbst – was symbolisch wird durch den »Feldweg« (2006a). Daher kam auch Heideggers *Technikkritik*: Eben weil die moderne Technik den Menschen nur davon ablenke, in die Natur zu gehen und dort die Wahrheit des Seins zu finden. Heidegger war somit wie jene *vorsokratischen Naturphilosophen*, die staunten, dass alles ist und so nach dem Grund und Sinn von all dem suchten, was sie bestaunten. Indem er sich an die vorsokratischen Naturphilosophen erinnerte und dahingehend so war wie sie, wollte er die moderne Seinsvergessenheit zerstören und das Bewusstsein vom Sein als Sinnzusammenhang von allem zurückholen. So holte er die Frage nach dem Sinn des Lebens zurück in die Philosophie und damit auch zurück in das Bewusstsein der Menschen. Dennoch bleibt die Auffassung Heideggers von der Wahrheit esoterisch.

Dieser esoterischen Vorstellung von Wahrheit möchte ich vehement widersprechen. Ich bin Naturalist. Ich glaube, dass die Wirklichkeit normativ stumm ist.⁵ Die Dinge können meines Erachtens nicht sprechen. Auch wenn sie das könnten und wir als Menschen das sogar prinzipiell hören könnten, ist es unerheblich für die Wahrheit. Denn worauf es bei der Wahrheit ankommt, ist, dass sie mitteilbar und intersubjektiv bestätigbar ist. Wahrheit kann man nur mit Mehreren haben. Sie ist keine rein individuelle Erleuchtung, sondern die Wahrheit muss auch intersubjektiv überprüfbar sein. Und weil sie das muss, kann es keine absolute Wahrheit über den Sinn des Seins geben, weil diese für den Menschen nicht

5 | Hier verstehe ich den *Naturalismus* in ähnlicher Weise wie ihn Charles Larmore in seinem Buch »Vernunft und Subjektivität« beschreibt (vgl. dazu Larmore 2012: 36).

rational mitteilbar ist. Denn selbst wenn man erleuchtet wäre, wäre man nicht in der Lage, die Wahrheit des Seins mitzuteilen. Eine individuell erfahrende Wahrheit des Seins ist nicht in Worte übersetzbare. Die Sprache des Seins ist in die Sprache zwischen den Menschen nicht übersetzbare. Also ist es auch unerheblich, ob es eine absolute Wahrheit des Seins gibt. Denn man wird sich nie über sie verständigen können. Somit ist die Idee der Wahrheit lediglich auf den Bereich des Weltlichen beschränkt. Das heißt: Wahrheit kann es in der Ethik und der Politik geben. Denn darüber kann man sich verständigen und einigen.

Obwohl Heidegger nun eine Vorstellung von der Wahrheit hat, der ich widerspreche, kann man dennoch etwas Zentrales über Wahrheit von ihm lernen.

Wahrheit kann nicht ohne Freiheit gedacht werden und Freiheit nicht ohne Wahrheit. Freiheit ist uns als Mensch prinzipiell gegeben – auch wenn nicht immer schon gelebt –, Wahrheit hingegen ist uns immer aufgegeben. Weil aber die Freiheit auch in unserer Verantwortung liegt, liegt auch die Wahrheit in unserer Verantwortung. Wir können uns als Mensch nur konkret selbst auf sie einlassen. Diese Einlassung ist Freiheit und liegt in unserer Verantwortung; ohne Verantwortung⁶ also auch kei-

6 | Der Begriff und die Idee der Verantwortung sind bei Heidegger jedoch auch kritisch zu hinterfragen. Heidegger spricht von Entschlossenheit und Entwurf, ja, man spürt einen großen Ernst in seiner Existenzphilosophie. Heidegger will fundamental arbeiten. Er will zu den Dingen und sich selbst durchdringen. Heidegger nimmt als Philosoph eine hohe persönliche Verantwortung für sein Programm auf sich. Man spürt diese Verantwortung in dem Umfang des Werks von Heidegger, aber auch in der analytischen Kleinteiligkeit mit der er vorgeht – vor allem in »Sein und Zeit« (Heidegger 2006b). Heidegger weiß, dass er seinem Programm nur dann den Ernst verleihen kann, den eine Existenzialontologie braucht, wenn seine Textstruktur und seine Begriffsarbeit scharf und detailliert sind. Denn Heidegger hat sich nichts weniger vorgenommen als den Sinn des Daseins zu klären. Größer als dieses Programm geht es kaum. Das nötigt dem Philosophen, der sich diesem Programm verschreibt, und der mit diesem Programm ernst genommen werden will, eine große Disziplin in der eigenen Denkarbeit ab. Auch selbst kann sich der Philosoph mit so einem hohen Ziel und Anspruch nur dann selbst ernst nehmen, wenn er diese Ernsthaftigkeit in seiner Arbeit spiegelt. Diese Ernsthaftigkeit in der Arbeit korreliert bei Heidegger auch mit seinen Schlussfolgerungen aus seiner Daseinsanalyse. Denn das Dasein muss laut Heidegger Verantwortung für seine Existenz übernehmen. Auch für die

ne Wahrheit. Ohne unsere je konkrete eigene Einlassung können wir an der Wahrheit nicht teilhaben und somit liegt ein Aktivitätsmoment in der

eigene Lebensführung ist Ernsthaftigkeit gefordert. Nun bleibt Heidegger aber sehr vage bei der Frage was jene Verantwortung für die eigene Existenz eigentlich nun bedeutet. Wofür der Mensch konkret Verantwortung zu übernehmen hat, bleibt offen. Für seinen Weg soll er Verantwortung übernehmen, bewusst sich entwerfen. Gewiss das kann man über die Bedeutung der Verantwortung nach Heidegger sagen. Aber diese Verantwortung ist – im heideggerischen Sinne – der Mensch sich nur selbst schuldig. Der Mensch kann nach Heidegger weder von anderen Menschen noch vom *Man* zur Verantwortung aufgefordert werden. Denn das *Man* ist ja eine Verfallsform. Im *Man* herrscht nur Gerede. Der Mensch ist nach Heidegger niemand anderem etwas schuldig. Der Mensch ist nach Heidegger entlastet von Rechtfertigungsansprüchen Anderer. Er ist aber auch entlastet, seine eigenen Urteile in den Augen der Anderen intersubjektiv zu vertreten. Subjektivität ist nach Heidegger gewollt, ja sogar gefordert. Weil sich Heidegger aber dem Anderen, der Öffentlichkeit, nicht gegenüber verantwortlich sieht, sieht er auch keine Notwendigkeit sich von seinen eigenen Fehlurteilen distanzieren zu müssen. Denn was die anderen sagen, zählt ja nicht. So konnte Heidegger auch all die berechtigten Vorwürfe ignorieren, die seine Rolle im Nationalsozialismus zum Thema hatten. Heidegger sah zeitlebens nie einen Rechtfertigungsdruck für seine politischen Fehltritte. Er sah sich nie verantwortet für ein »mea culpa«. Er sah diese Verantwortung nicht, weil diese Verantwortlichkeit vor dem Anderen für ihn stets unwichtig war – ja, sogar eine Abkehr von sich selbst und eine Hinkehr zum Gerede bedeutet hätten. So konnte Heidegger die Verantwortung für seine politischen Fehltritte ablehnen – oder zumindest ignorieren. Wenn politisches Handeln aber mit individueller oder persönlicher Verantwortung zu tun hat, und sogar vielmehr ohne diese gar nicht als etwas Integres und Kohärentes aufgefasst werden kann, dann steht Heideggers politische Verantwortung in Frage. Ja, in diesem Sinne war Heidegger verantwortungslos. Wenn Verantwortung auch heißt, sich auch verantworten zu lassen – und das in der Öffentlichkeit –, dann ist das, was in der Öffentlichkeit besprochen wird, niemals nur Gerede, sondern stellt den Rahmen dessen da, innerhalb dessen man sich verorten kann, aber in dem man auch verantwortet werden kann für sein Sprechen und Tun. Die Öffentlichkeit ist das Gericht für jeden – auch für den Philosophen. Der Philosoph ist der, der diese *Ansicht* zu einer *Einsicht* geworden ist. Nur dann ist er nicht nur ein *politischer* Philosoph, sondern wird auch seiner Verantwortung als *Bürger* unter Gleichen gerecht. Das hätte Heidegger von Sokrates lernen können. Und das hätte ihn auch zum Republikaner werden lassen.

Wahrheit. Das heißt man muss, wenn man zur Wahrheit gelangen will, sie aufdecken, erschließen, entbergen.

Entgegen Heidegger bin ich überzeugt, dass die Wahrheit zu finden, eine exoterische Angelegenheit ist. Erst im Dialog kann man Wahrheit bestätigen – auch wenn ich zeigen werde, dass es eine individuelle Selbstgewissheit durch Erschlossenheit gibt. Und letztlich gibt es Wahrheit auch einzig und allein nur über die *Idee* der Gerechtigkeit und die Gebote des Humanismus. Über den Sinn des Seins werden wir keine intersubjektiv aner kennungsfähige Wahrheit definieren können. Aber wie unsere Welt aussehen muss, darüber kann man Wahrheit finden. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass es intersubjektive Wahrheit in einem *moralischen* und *politischen* Sinne geben kann, aber nicht in einem *metaphysischen* Sinne.

Damit ist der Idee einer allgemeingültigen und mitteilbaren absoluten Wahrheit, einer Wahrheit von allem, eine Absage erteilt. Selbst wenn es sie gibt, haben wir keine Möglichkeit, sie verständig zu machen. Und ob wir sie überhaupt erkennen könnten, bezweifle ich. Ich *glaube* nicht daran. Der Mensch hat keinen Zugang zum Sinn von allem. Auch Heidegger hatte diesen Zugang faktisch nicht – auch wenn er sich ihn gewünscht und an ihn geglaubt hat.

Die Idee einer moralischen und politischen *gemeinsamen Wahrheit* widerspricht aber auch zutiefst dem heutigen *Zeitgeist*, der meines Erachtens von einem *radikalen Pluralismus und Relativismus* gekennzeichnet ist. In der *Postmoderne* wurde die Idee der *gemeinsamen und intersubjektiven Wahrheit* als solche und in jeglicher Hinsicht verabschiedet. An ihre Stelle sind der Relativismus und der radikale Pluralismus getreten.

Als vorherrschendes und bestimmendes Denken der Zeitepoche nehme ich das *postmoderne Denken* an. Obgleich dieses postmoderne Denken in der Philosophie heftig umstritten ist, nehme ich es als Ausdruck dessen an, wie heute *zumeist* gedacht wird. Dieser postmoderne Pluralismus ist das vorläufige Ergebnis der – philosophischen – Geschichte. Nachdem man *gemeinsame Wahrheit* nicht fand, auch Heidegger nicht, wurde der Dissens zum Konsens.

Wir leben so heute in einer *Zeit der Uneinigkeit*, einer Zeit des Anarchismus der Meinungen. Es herrscht der *Relativismus*. Keine Meinung hätte das Recht, die *richtige Wahrheit* zu beanspruchen. Keine Position könnte und dürfe eine höhere Legitimität oder Richtigkeit beanspruchen als eine andere Position. Relativismus heißt schlicht: Keine Position ist

besser oder richtiger als eine andere. Niemand könne behaupten, er hätte mehr Recht als ein anderer.

Die Suche nach der Wahrheit wurde ersetzt durch einen Kampf der Meinungen um Hegemonie. Gerade weil man nicht mehr daran glaubt, dass man etwas restlos klar und einsichtig beweisen kann, ist man dazu übergegangen, darauf zu hoffen, dass sich im Kampf der Meinungen letztlich zumindest die Menschenrechte als unantastbar halten. Das ist der *postmoderne Minimalkonsens*, zu dem man sich ideell noch hinreißen lassen kann – auch wenn praktisch in der westlichen Welt diese Menschenrechte teilweise nicht immer unantastbar bleiben.

Und jene praktische Inkonsequenz liegt daran, dass selbst die Menschenrechte relativiert werden können und vor allem selbst heftig umstritten sind, nämlich deshalb, weil man darüber streiten kann, was man darunter eigentlich alles subsummieren solle und welches Menschenrecht wichtiger sei als ein anderes. So wurde im Zuge der Ausbreitung des weltweiten Terrorismus die Sicherheit vieler auch wichtiger als die Freiheit weniger. Staaten beschlossen zu foltern und verletzen so das Menschenrecht auf Unversehrtheit – und dies aufgrund des Schutzes vieler. Selbst die Menschenrechte sind so eine Frage der Auslegung geworden – je nach dem, was einem wichtiger ist. So entspann sich vor allem ein Kampf zwischen den Idealen der Sicherheit und Freiheit, der letztlich schon in der Moderne selbst angelegt war – schließlich sind sie seit Thomas Hobbes (1986) direkt miteinander verbunden.⁷

Dieser Kampf zwischen Sicherheit und Freiheit ist nun zum Charakteristikum der Postmoderne geworden. Die eigene Sicherheit wird zumeist höher bewertet als die Freiheit anderer. Die eigene Freiheit wird zumeist höher bewertet als die Sicherheit anderer.⁸ Und jene Subjektivie-

7 | Sicherheit und Freiheit sind eigentlich keine Gegensätze. Sie werden nur oft zu Gegensätzen gemacht. Sicherheit und Freiheit sollte man nicht gegeneinander ausspielen, sondern man sollte sie vereinen. Man sollte sie gemeinsam wachsen lassen – aneinander und miteinander.

8 | Man sieht: Prinzipiell könnte man auch Freiheit und Sicherheit gegeneinander tauschen und sagen: *Die eigene Sicherheit wird zumeist höherer bewertet als die Sicherheit anderer.* Oder man kann sagen: *Die eigene Freiheit wird zumeist höher bewertet als die Freiheit anderer.* Freiheit und Sicherheit sind keine Gegensätze. Sie drücken das Gleiche aus, je nachdem wie man es interpretiert. Eine Freiheit von Willkür ist zugleich die Sicherheit vor der Willkür anderer. Eine substanzIELLE

rung von Wertvorstellungen und Interessen, die damit verbunden ist, ist nur wirklich letztendlich möglich geworden, weil die Idee der *gemeinsamen Wahrheit* als Letztinstanz der Bewertung verloren ging. Gerade weil nichts mehr als beweisbar gilt, ist alles legitim geworden: Denn es zählt nur noch das, was man selbst will und nicht mehr das, was einem allgemeinen Willen entsprechen könnte. Wahrheit wurde radikal *subjektiviert*. Der Glaube an die Wahrheit, die *intersubjektiven Sinn und Wert* hat, ist – nahezu – verloren gegangen.

Der *fundamentale Glaube der Moderne* ist in der Postmoderne erodiert; nämlich, dass man in der Lage ist, rational einsichtig etwas ein für alle Mal als unantastbar zu beweisen und dies vor allem deshalb, weil es in der Moderne nie gelang, diese Einsichtigkeit zu erreichen. Die Postmoderne ist daher das Resultat einer *Ernüchterung* und nicht einer fortschrittlichen Erkenntnis. Nun regiert jedenfalls der Glaube an den strukturell unüberwindbaren Dissens die Postmoderne. Die Suche nach der *gemeinsamen Wahrheit* wurde aufgegeben – an ihre Stelle trat die Akzeptanz der strukturell unüberwindbaren Uneinigkeit.

Werte werden daher heute – im Sinne des postmodernen Pluralismus – als inkommensurabel und daher im Widerstreit angesehen, und dieser Pluralismus wird als wertvoll für die Gesellschaft begriffen. Werte würden grundsätzlich in Sprachspielen erzeugt. Sie könnten damit gar nicht im Gespräch sein, sondern müssten sich widerstreiten, da sie eingebettet seien in Sprachspiele, die als konstitutiv heterogen angenommen werden. Jedes Sprachspiel (einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe) sei ein genealogisches. Es sei gewachsen und rechtfertige sich selbst durch seine Genealogie. Die postmoderne Gesellschaft spreche so mehrere Sprachen, mehrere Diskurse stünden nebeneinander. Da es keine Sprache an sich gebe, blieben die Diskurse unübersetzbare. Es fehle eine universale Urteilsregel auf ungleichartige Diskurse. Die Diskurse blieben so inkommensurabel. In keiner Weise sei damit ein Konsens zu erwarten. Konsens, vor allem in der Politik, sei nicht zu erwarten. Mit dieser Haltung

Freiheit durch ökonomische Grundversorgung ist das Gleiche wie soziale Sicherheit durch ein Existenzminimum. Der Andere ist stets der, der die Sicherheit oder Freiheit rauben kann, genauso wie er Freiheit und Sicherheit auch schenken kann. Der Andere ist immer entweder das Problem oder die Lösung. Der Andere ist somit entweder die Freiheit oder die Unfreiheit. Er ist die Bedingung der Möglichkeit von Konsens oder von Streit.

wird angestrebt *Totalitätsdenken und Gesamtlösungen* zu überwinden. Nach Jean-Francois Lyotard (1987 und 1994) komme es darauf an, das In-kommensurable zu ertragen und Feingefühl für die Differenzen zu entwickeln. Das Nebeneinanderbestehen dieser Diskurse wird aber vor allem als Befreiung gefeiert. Man müsse es nur aushalten, dass eine Vielheit von verschiedenen Perspektiven unauflösbar nebeneinander bestehen.

Was ist das Problem dieses Zeitgeistes?

Dieser *postmoderne Pluralismus* wächst sich mittlerweile zu einem *radikalen Perspektivenegoismus* und zu einer *radikalen Perspektivenegozentrik* aus und führt zu einer Entmündigung des Anderen. Die eigene Meinung wird absolut gesetzt. Sie hat Legitimation. Der Andere und sein Denken spielen keine Rolle. Was der Andere denkt, ist nicht von Belang für die Legitimation des eigenen Denkens. Man braucht dem Anderen noch nicht mal mehr zuzuhören. Vor allem das *Prinzip der Allgemeinheit* wird damit verabschiedet. Und das bedeutet eben die Absage an die Idee der *gemeinsamen Wahrheit*. Der Andere kann sodann sogar zum Feind der *eigenen Wahrheit* werden. Aus einer *postmodernen Bevormundungsangst* kann auch schnell ein *Antagonismus* entstehen, weil dem Anderen unterstellt werden kann, einem die *eigenen Gewissheiten* nehmen zu wollen. Das kann Aggressivität und Zorn bilden, die sich antagonistisch wenden. Die Postmoderne legitimiert also nicht nur das *Desinteresse* am Anderen, sondern sorgt vielmehr für eine *Haltung der Distanz* zum Anderen, die dann auch – prinzipiell immer – in eine *Haltung des Kampfes* gegen den Anderen umschlagen kann. Und das kann dann selbst für eine *Erosion der Toleranz* sorgen, und die Toleranz ist es, die die postmodernen Gesellschaften bislang noch einigermaßen zusammenhält. Schwindet aber die Toleranz, dann bricht der Antagonismus voll durch – fortgeschrittene Ansätze dazu sieht man zurzeit vor allem in den USA.

Ich suche nun wieder nach einer allgemein anerkennungsfähigen Theorie und Praxis von der Gerechtigkeit. Dazu rehabilitiere ich den Begriff der *Wahrheit*, und zwar: *Wahrheit als Konsens*. Dieser Konsens muss sich auf das Bekenntnis des Einzelnen stützen, beziehungsweise der Einzelne muss sich zu einem allgemein Anerkennungsfähigen bekennen. Nur so kann er *eine Wahrheit* als *gemeinsame Wahrheit* anerkennen. Nur durch sein Einlassen kann er zulassen, dass er *gemeinsame Wahrheit* finden kann.

Diese *gemeinsame Wahrheit* kann nun nicht über die Vernunft gefunden werden.

Die Vernunft kann nicht, wie Immanuel Kant meinte, dem Willen gebieten. Der Wille muss sich an einem allgemeinen Willen *ausrichten*. Man mag dies vielleicht den *internalistischen Aufbruch des Willens zum allgemeinen Willen* nennen. Dass der Wille gut sein kann und er daher gut sein soll, nennt Kant eine Pflicht, eine Vernunfttat. Die Vernunft muss einen dazu nötigen, gut zu sein, wenn man es sein kann, so Kant. Ich denke auch, dass wenn man gut sein kann, auch gut sein soll.⁹ Diese *gesollte* Entwicklung muss man aber durch seinen Willen aus sich selbst anstoßen. Und dass sich der Wille zum allgemeinen Willen entwickeln kann und muss, kann man nur durch eine *Deontologie des Gefühls* zeigen und nicht durch eine *Deontologie der Vernunft*.

In dieser Arbeit soll über die konkrete Ausgestaltung der *Deontologie des Gefühls* gesprochen werden, welche die Methode der Metapsychologie ausdrücken und darstellen soll.

Was wir heute brauchen, ist eine Kehre zu einer Wahrheit, die man anerkennen kann, aus Denken, Wollen und Urteilen. Darum soll es in dieser Arbeit gehen.

Nun kann man einer Unterscheidung zwischen Denken, Wollen und Urteilen auch widersprechen und zwar aus dem Grund, dass der Wille nichts anderes ist, als sowohl die emotionale Festlegungsressource dessen, was wir Menschen durch unsere Vernunft als zu tun festlegen, als auch die Motivationsressource, das zu tun, wofür wir uns qua Vernunft entschieden haben. Demnach wäre die Vernunft notwendig anzunehmen, weil sie die menschliche Fähigkeit ist, durch die etwas als *zu tun* überhaupt definiert werden kann. Die Vernunft sei also die Fähigkeit, durch die wir überhaupt Ziele und Zwecke unseres Handelns definieren können, und der Wille ist dann nichts mehr als die Fähigkeit, das auszuführen, wofür man sich qua Vernunft entschieden hat. Mit der Vernunft treffe man somit die Entscheidungen, wohingegen man sie mit dem Willen schließlich umsetzen könne und durch den man sich überdies überhaupt bewusstwerden könne, was man für die eigene Einsicht hält. Den Willen könnte es daher auch nur überhaupt geben, weil wir etwas *als für uns zu tun* definieren können. Und diese Definitionsleistung werde eben

⁹ | Was »gut« ist, ist dabei allerdings zu definieren und so zu begründen, dass es intersubjektiv überzeugt.

durch die Vernunft erbracht. Denn die Vernunft sei es, die uns Gründe geben kann, und nicht der Wille. Der Wille lege somit die eigenen Ziele und Zwecke nicht zuerst fest, sondern ermögliche nur die emotionale Festlegung auf diese und sorge dafür, dass wir sie umsetzen können und dies dann gegebenenfalls auch tun. So sagt man daher auch, dass der eine einen starken und der andere einen schwachen Willen haben kann. Der eine strebt so nach der Umsetzung dessen, was er als Ziele und Zwecke setzt, und der andere schreckt davor zurück. Und dies sei dadurch erkläbar, dass der Wille eben nicht das sei, was die Ziele und Zwecke festlegt, sondern das sei, was einen selbst auf diese Zwecke und Ziele festlegen lasse und sie so in die Tat kommen können.

Meines Erachtens muss man so zwischen Vernunft und Wille unterscheiden. Das Denken, beziehungsweise die Vernunft ist der Ausgangspunkt. Es gibt eine Fähigkeit, die uns etwas festlegen lässt (Denken beziehungsweise Vernunft)¹⁰, es gibt eine Fähigkeit, die es uns überprüfen lässt (Urteilen) und eine Fähigkeit, die uns eine Tat als unsere Tat bewusst machen lässt und es dann auch tun lassen kann (Willen). Aber nur der Wille kann etwas letztlich *vollziehen*. Ohne ihn geht nichts. Jede Handlung muss ich zunächst als die begreifen, die ich selbst vollziehen kann. Und nur wenn ich dazu den Willen habe, werde ich die Handlung – als die *meine* – vollziehen.

Es ist unmöglich, dass die Vernunft den Willen beherrschen kann, so wie sich das Immanuel Kant gewünscht und erhofft hat. Es ist ganz und gar unmöglich, dass der Wille sich bestimmen lässt. Er ist nicht kontrollierbar. Die Vernunft ist auch nicht direkt ein Differentes zum Willen, sondern Vernunft, Wille und Urteilen sind Teile eines Prozesses, bei dem nun entscheidend ist, dass dieser Prozess auch so ablaufen kann, dass bei ihm der Teil der Überprüfung fehlt. Nur wenn Denken, Wollen und

10 | Indem ich hier behaupte, dass die Vernunft ein Vermögen ist, schließe ich an die kantische Tradition der Begriffsverwendung an. Georg W. F. Hegel hingegen hatte mit der Interpretation, dass Vernunft ein Vermögen ist, gebrochen. Die Vernunft ist nach Hegel tätig in der Wirklichkeit. Alle Wirklichkeit ist Geist. Der absolute Geist ist die treibende Kraft hinter allem – er ist Philosophie. Hegel hat ein dynamisches Verständnis von Vernunft und Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist in Bewegung und weil das, was vernünftig ist, wirklich ist und was wirklich ist vernünftig, so wie Hegel es in den »Grundlinien der Philosophie des Rechts« schreibt (vgl. Hegel 2013: 24), ist die Vernunft selbst etwas Bewegtes und in Bewegung.

Urteilen in eins kommen, als Teil eines Prozesses gedacht und vollzogen werden, dann ist der *Prozess* komplett.

Das Urteilen ist dabei von Bedeutung, wie der Wille, den man je selbst hat, als ein Wille bewusst gemacht werden kann, der seine Berechtigung hat. Denn Gründe zu finden ist einfach, aber berechtigte Gründe für etwas zu finden nicht. Die Vernunft kann einem alles Mögliche als Ziele und Zwecke setzen, aber ob sie verallgemeinerbar sind, das kann nur der Gebrauch der *erweiterten Denkungsart*¹¹ für einen klären. Nur durch den Gebrauch der eigenen *reflektierenden Urteilskraft* kann der Wille zu einem allgemeinen Willen reifen. Sie ist es, durch die der Wille zum allgemeinen Willen gestreckt werden kann. Und erst dann kann das Gewollte im kantischen Sinne vernünftig sein. Nur wenn der Wille anerkennen kann, dass die Prüfung ergeben hat, dass der Wille berechtigt ist, dann ist der Wille im kantischen Sinne berechtigt. Der Wille ist es auch, der nur zur Prüfung motivieren kann. Intersubjektives Urteilen ohne Wollen funktioniert nicht. Und allein durch die Fähigkeit, die man Vernunft nennen kann, werde ich nicht prüfen. Die Vernunft hat also in keiner Weise einen erhöhten Status gegenüber dem Willen und ist nicht fähig, diesen zu kontrollieren.

Dementsprechend sind Vernunft, Wille und die Prüfung verschieden, aber sie sind erstens alle als Teil eines Prozesses *zu denken* und zweitens ohne den Willen nichts.

Und wenn die Philosophie und die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts uns etwas gelehrt haben sollten, dann vor allem eines, nämlich, dass der Wille unausrottbar ist und unwiderruflich die Ressource ist, von dem alles ausgeht. Der Wille ist die Macht der Welt. Und der *Wille zur Macht*, den wir seit der Aufklärung erleben, ist der Wille, den Willen als Macht der Welt zu finden.

In der Postmoderne ist der Wille als Macht der Welt nun entdeckt. Was stärker verdeckt wurde, ist das Wesen des Urteilens oder genauer gesagt: die *Kraft der Klugheit*.¹²

11 | Diesen Begriff der *erweiterten Denkungsart* hat Immanuel Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (1974) geprägt, ebenso die *Idee der reflektierenden Urteilskraft*.

12 | Diese Aussage ist natürlich eine Pauschalisierung. Es gibt Ausnahmen von dieser Feststellung. Es gibt heute einige – gar eine Menge – Menschen, die in dem von mir vorgestellten Sinne »klug« sind. Nur bilden sie meines Erachtens nicht die Mehrheit. Diese Aussage kann als Elitismus kritisiert werden und zudem als nicht

Das Resultat ist nun: Wir wissen immer weniger, was wir allgemein wollen sollen. Das ist die *postmoderne Orientierungslosigkeit*. Die Postmoderne ist eine *Zeit der Leere*. Die weite Verbreitung des Neoliberalismus als Theorie und Praxis ist dabei zudem das Anzeichen für eine Individualisierung, die den Bezug zum großen Ganzen verloren hat. Die Ordnung der Welt als Ganzes wurde unwichtig. Was stattdessen wichtig wurde, ist die Ordnung der eigenen Lebenswelt. Und wie man diesen Ausschnitt des Lebens bloß ordnen und gestalten soll, wird auch zunehmend für viele Personen schwieriger, weil ihnen Orientierung und Struktur fehlt. Der Welt fehlt so der Sinn und der eigenen Lebenswelt oft die Sinnorientierung. Die *Individualisierung* stürzt die Menschheit so langsam in eine große Depression, weil ein allgemeiner Sinn fehlt. Und die Hegemonie des Neoliberalismus als Theorie und Praxis ist es, die diese Depression befördert und beschleunigt. Der Neoliberalismus ist so eine der *größten Unsinnigkeiten* einer Zeit, die selbst *unsinnig* ist.

Hannah Arendt wollte die Moderne davor retten, in diese Unsinnigkeit – und damit in die Postmoderne – hineinzugeraten. Sie versuchte die *Klugheitsvergessenheit* unserer Welt zu destruieren und die Klugheit zu erneuern – indem sie Denken, Wollen und Urteilen als Teil eines Prozesses wiederfinden wollte. Damit wollte sie die Moderne letztendlich retten. Und sie hat uns mit ihrem Werk den Bauplan hinterlassen, wie wir diese Rettung vollziehen können. Denn sie wusste durch die Hölderlin-Befassung ihres Mentors Martin Heidegger: *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* – wobei man das Rettende selbst hervorbringen muss, denn das Rettende sind wir selbst.

Finden wir, das heißt jeder selbst, zur Klugheit und dem Willen zum Allgemeinen zurück, dann finden wir unsere menschliche Fähigkeit uns nach einem Allgemeinen zu richten und dieses gemeinsam einzurichten. Setzen wir auf unseren guten Willen und das Wissen von uns als liebende Wesen und verbinden dies dann mit unserer Kraft das Wissen auf die Welt und uns selbst anzuwenden, nämlich über sie und uns im Angesicht unseres Wissens zu urteilen, dann werden wir etwas schaffen können, was nicht weniger sein wird, als eine *neue Epoche* zu beginnen, in der die Welt in großen Schritten liebenswürdig eingerichtet wird.

beweisbare Behauptung. Beides ist korrekt. Und doch sollten wir die These der *Klugheitsvergessenheit der Postmoderne* ernst nehmen – und dies im Sinne aller.

Was wir brauchen ist eine *Kehre*. Dass diese begründet ist, soll diese Arbeit zeigen. Mit dieser Kehre muss vor allem ein neues Erziehungssystem einhergehen.

Nur eine Gesellschaft, in der das Erziehungssystem in der Lage ist, das Denken, das Wollen und das Urteilen als Einheit allen zu Erziehenden in ihnen hervorkommen zu lassen, wird eine Gesellschaft sein, die wir ideal nennen können. Diese Gesellschaft wird dennoch kein System der völligen Kontrolle sein. Es wird nicht ein *platonisches Panoptikum*, in dem Menschen durch Konventionen und Normen, die eine Schicht von philosophischen Überwätern predigt, zu dem gebracht werden, was sie sollen. Denn nur dann wird der Mensch ideal sein, wenn er aus seinem eigenen Willen heraus in der Lage ist, das richtige Wissen in sich hervorkommen zu lassen und die Welt nach diesem Wissen einzurichten. Tötet man demnach den Willen ab, tötet man das Ideal des Menschen. Man hindert ihn daran, selbst aufzusteigen.

Aber diese *ideale Welt*, in der auch die Menschen ideal geworden sind, ist weit entfernt. Der richtige Anfang wird sein, das Erziehungssystem umzubauen. Das wusste schon Platon, darum gründete er die Akademie. Das wusste Aristoteles, als er *Alexander den Großen* und später die jungen Erwachsenen Athens unterrichtete. Das wussten die Stoiker. In der Antike wusste man noch vom Wert der Erziehung für das Ideal des Menschen und der Welt. Heute scheint Erziehung reduziert auf *techne*. Man verspricht sich für seine Kinder etwa gute Perspektiven, wenn man sie auf Privatschulen schickt. Man zwingt die Kinder früh viele Sprachen zu lernen und ebenso alles früh zu erlernen, was ihnen Wettbewerbsvorteile auf dem späteren Arbeitsmarkt schaffen könnte. Erziehung wurde so ein Instrument der Platzierung im *sozioökonomischen Arrangement*. Die Erziehung wurde generell instrumentalisiert und damit teilweise stark zur Magd der Wirtschaft degradiert.

Es ist nicht verkehrt, auch Soft Skills und Kompetenzen zu lehren, die man für das spätere Arbeitsleben brauchen wird. Die Digitalisierung etwa wird eine neue Art von Informatik- und Technikunterricht in den Schulen erfordern. Ohne dieses digitale Wissen werden viele Arbeitnehmer – und Arbeitgeber – in der Zukunft Schwierigkeiten bekommen.

Jede Erziehung wird *Kompetenzen* ausbilden müssen. Jede Erziehung muss auf die Bedürfnisse der sozialen Realität beziehungsweise ihrer Zeit eingehen können. Jede Erziehung muss auch Fachkräfte für morgen bilden können. Denn Herausforderungen werden bestehen bleiben.

Aber ohne die richtige Erziehung mit Philosophie und Ethik bis in das junge Erwachsenenalter wird die Idealisierung der Welt und des Menschen scheitern. Was wir demnach zunächst brauchen, ist eine Neuorientierung in der Erziehung. Ethik und politische Philosophie werden massiv ausgebaut werden müssen und ein System der Erziehung des Menschen als liebendes Wesen mit all seinen Schlussfolgerungen eingeführt werden. Dieses System wird paternalistisch sein müssen. Philosophische Lehrer, die selbst umfassend und lange ausgebildet werden müssen, werden umfassenden Einfluss auf ihre Schüler bekommen sowie nehmen müssen.

Bei der Erziehung dürfen und sollen zwar weiterhin auch die Eltern mitwirken. Aber erst ein System, in dem die Philosophen die Kontrolle über die Ethik und den politischen Philosophieunterricht übernehmen, wird in der Lage sein, die Welt ideal zu machen – oder zumindest erst einmal ein Gemeinwesen. Denn von einer weltweiten Umsetzung so einer doch – unter heutigen Gesichtspunkten und Vorstellungen – drastischen Kehre in der Erziehungspolitik ist noch lange nicht auszugehen. Die Welt muss sich langsam dorthin entwickeln. Aber dass sie dort hingehen muss, bleibt außer Frage. Doch diese Kehre muss vom Volk¹³ selbst eingefordert werden. Dieses Volk muss die Erziehung fordern. Denn nur der Wille des Volkes – der von den Einzelwillen getragen werden muss – wird letztlich eine Zivilreligion schaffen und erhalten, an die man sich individuell hält, indem jemand sich zu ihr bekennt, und die dann für eine echte Sicherheit und Freiheit sorgt. Und dieser Wille des Volkes kann zwar auch ohne jenes Erziehungssystem entstehen, wird aber niemals ohne dieses erhalten bleiben. Denn die *Erziehung* soll vermitteln, wie die richtige *Beziehung* zwischen Menschen auszusehen hat. Von der richtigen Beziehung mag die Mehrheit eines Volkes – zu gewissen Zeiten – auch ohne das richtige Erziehungssystem die richtige Intuition haben. Aber vollends sicher ist dieses *Wissen von der richtigen Beziehung* erst durch das richtige Erziehungssystem. Daher ist eine Umorientierung in der Erziehungspolitik so wichtig.

13 | Volk ist für mich weniger eine nationale Größe, sondern einerseits ein Rechtsbegriff und andererseits eine sittliche Größe. Das Volk ist für mich kein mystisches Subjekt, sondern ein Begriff *gemeinschaftlicher Selbstbestimmung*. Das Volk ist für mich sowohl der Souverän im rechtlichen Sinne als auch der Souverän im sittlichen Sinne.

Die Welt wird erst dann zu einem System der Planbarkeit und damit wirklich zu einem System der *techne*, wenn es gelingt, das Denken, das Wollen und das Urteilen als Gesamtheit und Einheit in der je individuellen Einzigartigkeit durch das Erziehungssystem auszubilden und so letztlich eine Zivilreligion zu schaffen, die vorgibt, was ethisch und politisch als Gerechtigkeitsleitlinie annähernd zu realisieren ist. So ein System muss erst geschaffen werden und das wird Zeit benötigen.

Hierbei ist eines anzuerkennen:

Die Welt wird sich ohne Frage von den Philosophen über das Wissen um das Richtige belehren lassen müssen. Das ist nicht einfach in einer Zeit, in der die Irrationalität einer neuen spirituellen Religiosität ihr Unwesen in der Welt treibt. Die Rückkehr des religiösen und ethnischen Fundamentalismus wird die größte Hürde für die Belehrung der Welt auf Basis des Wissens von der Liebe sein. Nur wenn es gelingt, dieses Wissen als Religion, und zwar als *Zivilreligion* zu implementieren, wird es gelingen, dass sich diese *Religion der Liebe* in den Herzen der Menschen durchsetzt. Der Wille des Volkes ist auch hier entscheidend. Nur das Volk selbst kann jene Zivilreligion schaffen und erhalten. Aber warum jeder sich dazu bekennen soll, muss bewiesen und gezeigt werden. Das muss Aufgabe der philosophischen Lehrer sein. Sie müssen die Begründung und die Erziehung leisten.

Philosophische Führerschaft wird unerlässlich sein für die richtige Einrichtung der normenbildenden Erziehungssysteme. Und *philosophische Führerschaft* ist das, was seit Platon der Urgedanke der Philosophie ist: nämlich die Beherrschung des Gemeinwesens Kraft des richtigen Wissens. Philosophie muss politisch wirklich werden. Das ist der zentrale platonische Gedanke. Das heißt: Die Institutionen des Gemeinwesens müssen durch das richtige Wissen geprägt und geleitet werden.

Somit wird sich Philosophie auch erst in der Praxis verwirklichen. Darauf werde ich in dieser Arbeit noch mehrfach zurückkommen. Denn das Ziel ist immer die Praxis, nie allein die Theorie. Und diese Praxis ist nicht allein eine Aufgabe einiger Weniger, sondern die Gründung und der Erhalt der auf dem richtigen Wissen basierenden Institutionen sind Aufgabe aller Citoyen. Nur durch deren Willen kann so ein System entstehen. Es kann nicht allein von einer Kaste philosophischer Führer etabliert und umgesetzt werden. Die lebendige Macht des Volkes muss stets hinter diesen Institutionen stehen – um mit Hannah Arendt zu sprechen. Philosophische Führerschaft liegt somit in der Aufgabe und Pflicht jedes

Citoyens. Sie ist *Bürgerpflicht* – auch wenn sie angestoßen werden muss von den Lehrern des Bürgerseins. Die Pflicht zur philosophischen Führerschaft wird der *politische Sokratismus* in dieser Arbeit beschreiben und charakterisieren.

Diese Arbeit stellt zunächst aber vorrangig heraus, warum wir Menschen liebende Wesen sind und was daraus folgt. Das ist die genannte *Deontologie des Gefühls*. Sie soll die Grundlage all dessen bilden, was dem Menschen anerzogen werden muss: nämlich das Wissen von sich als liebendes Wesen – mehr nicht. Erst wenn er dies versteht und in seinem Willen selbst bejaht und dieses Wissen in der Welt zur Realität bringt, dann ist geschafft, was die Erziehung bewirken sollte: die gelebte Freiheit jedes Einzelnen in seiner Fähigkeit, das zu tun, was sein guter Wille ihm vorgibt zu tun.

Diese *Deontologie des Gefühls* behauptet die Existenz eines *ersten Gefühls*, nämlich der *Liebe*. Sie behauptet, dass jeder Mensch, der geboren wird, in seiner Entwicklung zunächst dieses Gefühl erfährt. Warum dies so ist, wird auszuführen sein.¹⁴

Diese Behauptung der *Deontologie des Gefühls* kann vielleicht nicht empirisch durch entwicklungspsychologische und anthropologische Erkenntnisse legitimiert werden. Daher ist sie eine Wissenschaft der Überzeugung und demnach letztlich selbst eine Art von Glaube. Trotzdem will ich versuchen, diese *Deontologie des Gefühls* empirisch zu untermauern.¹⁵

14 | Man könnte annehmen, dass das erste Gefühl des Menschen eigentlich eher Angst ist, weil er schließlich in etwas geworfen wird, was ihm unbekannt ist und dies ihn ängstigt. Dem kann ich nicht widersprechen. Präziser müsste es demnach heißen, dass die Liebe das erste Gefühl gegenüber einem Anderem ist, welches ein Mensch erfährt. So sind Angst und Liebe die zwei *Grundbefindlichkeiten* des Menschen: Angst auf sich selbst bezogen – als Grundbefindlichkeit, die ich je selbst nur habe, weil ich in das Dasein geworfen wurde, dem das Nichts gegenübersteht, was mich ängstigt. Liebe ist sodann stets auf einen anderen bezogen. Angst ist die Grundbefindlichkeit des *Selbst*, Liebe die Grundbefindlichkeit des *Zwischen*.

15 | Doch diese empirische Untermauerung kann und wird nicht in dieser Arbeit geschehen. Ich werde aber versuchen, in einer Arbeit über die »Philosophie und Psychologie der Liebe« zu beweisen, dass die Liebe als das erste Gefühl empirisch belegt werden kann. In einem Abschnitt über die Psychologie der Liebe werde ich zeigen (müssen), dass aus entwicklungspsychologischer Perspektive, die Liebe

Die *Grundthese* dieser Arbeit ist, dass das Gefühl der Liebe relevant ist für Fragen der politischen Ordnung. Diese These zu veranschaulichen, ist der Sinn der *rationalen Argumentation* der *Deontologie* des Gefühls.¹⁶

als das erste Gefühl des Menschen zu Recht aufgefasst werden kann. Es geht hier also um die empirische Untermauerung der Liebe als dem ersten Gefühl des Menschen. Damit soll die in dieser Arbeit näher ausgeführte Methode der Metapsychologie eine empirische Fundierung bekommen.

16 | Mit Deontologie ist ein *Sollen* verbunden – beziehungsweise soll eine Deontologie ein *Sollen* begründen. Bei der Deontologie ist ein Sollen also die Konsequenz. Insoweit stellt sich die Frage, inwieweit und inwiefern die Deontologie des Gefühls normative Implikationen hat, die als allgemeingültig angesehen werden. Zunächst sehe ich mit der Deontologie nur eine Selbstverpflichtung. Die Pflicht, die hier dem Sollen entspricht, betrifft zunächst nur das Individuum. Weil das Individuum aber zugleich das Ideal der besten politischen Ordnung durch sich selbst repräsentieren soll und damit ein Vorläufer für dieses Ideal sein soll, entsteht somit auch eine Verbindung vom Individuum zum Ganzen. Das Sollen betrifft daher zunächst das Individuum. Aber indem das Individuum seine Selbstverpflichtung ernst nimmt, und nach der Aufhebung seines Ideals in einem Bund mit anderen Individuen strebt, wird das Sollen ja dann stärker und zu einem allgemeinen Phänomen, je größer dieser Bund wird. Warum aber ein Gefühl, und hier meine ich die Grundbefindlichkeit der Liebe, überhaupt normative Implikationen auch nur für das Individuum selbst haben kann, werde ich mit der Metapsychologie zeigen. Dadurch dass die Deontologie des Gefühls aber zunächst nur das Individuum betrifft, gibt es auch keinen Widerspruch zwischen einer Deontologie und dem Gefühl. Denn das Gefühl wird nicht beansprucht, um im kantischen Sinne eine Pflicht zu begründen, die für alle verpflichtend ist. Sondern ein Gefühl kann nur das Individuum selbst bewegen. Aber das Individuum kann wiederum andere Individuen bewegen. Es kann für ein Sollen werben, welches auf der Grundbefindlichkeit der Liebe beruht. Aber um diese Selbstverpflichtung verständlich zu machen, braucht es eine Art *Protokoll* des eigenen liebenden Verstehens. Dieses Protokoll ist die Deontologie des Gefühls. Nur durch dieses Protokoll kann das liebende Verstehen aber überhaupt nachvollziehbar werden. Die Deontologie des Gefühls ist somit eine *rationale Beschreibung* eines *emotionalen Verständnisprozesses*. Die Deontologie soll ermöglichen, dass das liebende Verstehen des liebenden Wesens als rationales Verständnis anerkannt werden kann und zudem von anderen Menschen aus rationalem Grund übernommen werden kann.

Somit kann diese Arbeit, wie das ganze Projekt, welches ich verfolge, letztlich als der Versuch des Verständnisses der *Liebe* interpretiert werden. Darin sehe ich erneut die große Linie zu Hannah Arendt, die gerade dieses Verständnis versuchte. Arendt hat die Liebe allerdings als weltlos angesehen und dem will und muss ich widersprechen; denn die Liebe ist nicht weltlos. Sie ist in der Welt, weil Menschen in der Welt leben, die sie vergeben. Liebe ist ein Teil des In-der-Welt-Seins, ein Teil des Miteinander-Seins. Liebe ist durch Weltlichkeit vorstrukturiert. Trotz Unterschieden im Verständnis von der Liebe basieren meine Überlegungen jedoch auf dem Fundament der Überlegungen von Hannah Arendt.

Ich will die Liebe verstehen, ohne behaupten zu wollen, sie verstanden zu haben. Mein Verständnis ist mein Entwurf. Mein Entwurf muss verstanden werden. Mein Verständnis kann nur durch Sie, den Leser und Beobachter, Verständnis und Legitimation erfahren. Das richtige Wissen, welches ich in dieser Arbeit mit dem *Prinzip der Liebe* akzentuiere, ist daran gebunden, dass es intersubjektive Anerkennung erfährt. Mein Verständnis wird erst durch Sie, den Leser, zu etwas Verstandenen. Nur Ihr Zugeständnis zu meinem Verständnis der Liebe kann mein Verständnis erhärten. Daher sind Sie, lieber Leser, aufgefordert zu prüfen, ob Sie ein Zugeständnis erteilen können. Nur wenn ich Ihr Zugeständnis gewinnen kann, darf ich darauf hoffen, verstanden zu haben. Das ist der Anstand, den es als Philosoph zu haben gilt. Anständig ist es somit, die intersubjektive Anerkennung ernst zu nehmen. Ein Narzisst wird nie Verständnis haben. Nur jemand, der – egal wie egozentrisch er wirken mag – in der Lage ist, zuzuhören und sich selbst zu hinterfragen und sich stets zu bemühen, für seine Argumentation eine intersubjektiv anerkennbare Plausibilität zu gewinnen, kann und wird jemand sein, dem man bereit ist zuzugestehen, eine allgemein anerkennungsfähige Position zu vertreten.

Auf diese allgemeingültige Anerkennungsfähigkeit richte ich mich stets aus. Ich will so meinen, als ob es wahr sein kann – und dies aus guten Gründen. Daraufhin habe ich auch die *Deontologie des Gefühls* aufgeschrieben.

Ziel meiner Arbeit soll es sein, eine Bindung durch die Liebe zu legitimieren. Und *Selbstbindung* ist der Sinn von *Religion*, wenn man den lateinischen Ursprung von Religion (lat. *religare*) zu Grunde setzt.¹⁷ Durch

17 | Selbstverständlich gibt es das lateinische Wort »*religio*«, was mit Religion, Bedenken oder Glaube übersetzt werden kann. Aber Religion impliziert auch im-

Religion bindet man sich. Mit Religion ist damit keineswegs eine transzendente Kategorie verbunden. Mit Gott hat Religion erst einmal nichts zu tun. Religion bedeutet nichts mehr als die Möglichkeit, sich aus freiem Willen heraus an etwas zu binden; zu glauben, dass es wahr ist. Und in diesem Sinne befürworte ich die Etablierung einer auf dem *Prinzip der Liebe* basierenden *Zivilreligion*. Diese Zivilreligion ist dann nichts weiter als die *Hintergrundgerechtigkeit* – um ein Wort von John Rawls (2003) zu benutzen –, auf die die Institutionen des Staates ausgerichtet werden und welche durch die lebendige Macht des Volkes geschaffen und erhalten wird. Diese Hintergrundgerechtigkeit ist politisch. Sie ist zu diskutieren. Über sie muss gesprochen werden und zwar nicht nur von einigen Philosophen, sondern in der breiten Öffentlichkeit – obwohl die Zivilreligion zugleich auf Grund einer individuellen Selbstgewissheit bejaht wird.

Philosophie findet auf der *Agora* statt, beziehungsweise hat dort stattzufinden und nicht in der Akademie. Diese *sokratische* Grundüberzeugung leitet mich. Philosophie heißt miteinander ins Gespräch zu kommen und sich über unsere Welt auszutauschen. Philosophie heißt miteinander zu reden. Philosophie heißt nicht alleine die Weisheit zu lieben, sondern gemeinsam. Philosophie heißt, dass man zusammen klug wird und nicht nur alleine. Der Einzelne kann nur der sein, der klug wird und klug ist, aber der Einzelne kann es nie alleine, das heißt, er braucht dazu die Meinung der Anderen. Eine *Schwarmintelligenz* gibt es aber nicht. Klug kann immer nur ein Einzelter sein beziehungsweise klug kann immer nur ein konkreter Bürger sein. Nur durch das, was Immanuel Kant als *erweiterte Denkungsart* bezeichnet hat, kann der Bürger seine Position erweitern. Nur durch die Vergegenwärtigung von mehreren möglichen Standpunkten und durch deren Einbeziehung und mit deren Auseinandersetzung, kann der Einzelne kluge Urteile fällen. Philosophie betreibt man zwar zu meist alleine, aber ohne Besuch ist man dabei nicht, man vergegenwärtigt sich den Anderen. Philosophie kann man nur betreiben, wenn man anerkennt, dass man nicht der Einzige ist, der philosophische Fragen stellt.

mer eine Handlung. Und daher muss auch nach einem Verb als Wortursprung gesucht werden. Hier kann sicher das lateinische Wort »relegere« angeführt werden, was so viel heißt wie »bedenken« oder »überdenken«. Aber das Verb »religare« drückt eben einen wesentlichen Aspekt von Religion als Handlung aus; nämlich die gewissenhafte Bindung an eine Überzeugung.

Die höchste und wichtigste philosophische Frage ist die Frage nach der Gerechtigkeit. Diese Frage kann man letztlich auch nicht nur bei sich beantworten, sondern man muss dazu in den Dialog treten. Philosophie betreibt man vor allem zusammen, das heißt, indem man miteinander redet. Egal ob *geistiger Besuch* oder *reales Gespräch*: Philosophie zu betreiben, bedeutet *im Gespräch* zu sein.

Viele Diskussionen in der akademischen Philosophie sind heute oft auch interessensgeleitet; sie sind so durch einen Kampf um Hegemonie gekennzeichnet. Es gibt Philosophieschulen, die sich gegenüber stehen. Einig ist man sich heute meist nur in sehr kleinem Kreis und grenzt sich von anderen kleinen Kreisen ab. Vor allem findet Philosophie zunehmend in Expertenzirkeln statt – eine Folge der Ausdifferenzierung der Wissenschaft, aber auch ein Zeichen für den Verlust der öffentlichen Gesprächskultur als intellektuelle und reflektierte Dialogkultur.

Ich will, dass die Philosophie wieder öffentlich wird. Der Platz der Philosophie ist die *Agora*. Ihr Ort ist die Öffentlichkeit, sie ist Angelegenheit der Öffentlichkeit. Aber auch nicht jede Fachdisziplin der Philosophie eignet sich für die Öffentlichkeit. Mit Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes kann der Laie nichts anfangen. Öffentliche Philosophie macht nur über Themen Sinn, bei denen jeder mitreden kann, die jeder beurteilen kann. Das ist zentralerweise die politische Philosophie. Daher war in der sokratisch-platonischen Philosophie auch noch die Identität von Philosophie und politischer Philosophie gegeben. Philosophie in diesem Sinne geht um Fragen des Zusammenlebens. Sie betrifft in zentraler Hinsicht die Ordnung des Zusammenlebens. Philosophie in diesem Sinne geht es zentral um politische Fragen. Es geht um die Frage nach dem besten Gemeinwesen.

In der Philosophie geht es um Wahrheit. Auch wenn ich denke, dass es die absolute Wahrheit nicht gibt, kann man sich doch über einige Strukturgesetze der Gerechtigkeit einig sein. Man kann Wahrheit mit anderen haben, eben eine Wahrheit, die als Übereinkunft, als Einigkeit, zu denken ist.

Philosophie kann man nicht professionell betreiben. Philosophie ist in zentraler Weise eine Orientierung, nämlich die Ausrichtung auf die gemeinsame Wahrheit und das heißt eine Ausrichtung auf den Konsens. Und ein umfassender Konsens, der ist nur in der Öffentlichkeit möglich. Philosophie muss exoterisch sein. Man muss sich an alle wenden. Philosophie ist Ansprache an alle. Philosophie ist dieser öffentliche Diskurs.

Philosophie ist dieses öffentliche Austauschen über die Frage, wie wir zusammenleben wollen.

Daher denke ich, dass die größten Philosophen des letzten Jahrhunderts auch nicht Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty oder Karl Jaspers hießen, sondern, dass Martin Luther King der größte Philosoph des 20. Jahrhunderts war. Ich denke, Bürgerrechtler sind heute die eigentlichen Philosophen beziehungsweise zumindest alle die, die um einen Dialog mit ihren Mitbürgern über die Frage, wie wir zusammen leben wollen, bemüht sind und dies friedfertig tun. Philosophie macht man öffentlich zusammen; aber auch nie gegen den Staat, so wie es viele 1968er aber taten. Ich denke, der *March of Washington* war die größte philosophische Bewegung, die es je gab. Bei dieser Zusammenkunft für die soziale Gerechtigkeit und für den Humanismus, da war Philosophie für alle sichtbar anwesend. Diese Zusammenkunft war Philosophie, diese Zusammenkunft stellte die zentrale politische Frage: *Wie wollen wir zusammenleben?* Diese Frage öffentlich zu diskutieren ist Philosophie. Eigentlich ist die Diskussion in der Tagespolitik Philosophie, wäre sie nicht durch das durchzogen, was man *strategische Kommunikation*¹⁸ nennen kann – und die sich auch

18 | Vor allem Jürgen Habermas (unter anderem 2014) hat diese strategische Kommunikation oft kritisiert und ihr eine eigentliche, bessere, freiere Kommunikationsidee entgegengestellt. In diesem Sinne kann man – in begrifflicher, doch nicht inhaltlicher Anlehnung an Heidegger – sagen, dass es eine eigentliche und uneigentliche Kommunikationsform gibt. Nur ist diese Eigentlichkeit des »richtigen Kommunizierens« genau dem gleichen Problem der Eigentlichkeitsidee unterworfen, wie bei Heidegger: Wann weiß man, ob man eigentlich lebt? Und wann weiß man demnach, wann man eigentlich kommuniziert? Die »strategische Kommunikation« sollte insgesamt nicht vollends abgewertet werden. Auch der die Politik beratende Philosoph berät den Politiker in einer gewissen strategischen Absicht. Er teilt sein Wissen mit dem Zweck seiner Umsetzung mit. Er hat ein Ziel vor Augen, zu dessen Umsetzung er den Politiker bringen will. Auch macht der Philosoph sich als Politikberater darüber Gedanken, wie seine Ziele kommunizierbar sind. Der Philosoph, der glaubt, nie strategisch zu denken, der belügt sich selbst. Worauf es vielmehr ankommt, ist, einen *exoterischen Moment* zu schaffen, indem man von dieser Strategie abkehrt und sich ganz in den Dialog einlässt – und damit in die Philosophie. Wenn man es schafft, eine politische Diskussion oder Rede zur Philosophie selbst zu machen, dann zeigt dieses Ereignis die Macht der Philosophie selbst – nämlich ihre Freiheit. Überdies verstehe ich mich auch als Platoniker,

nicht immer so einfach vermeiden lässt. Die ehrliche und wahrhaftige Diskussion darüber, wie wir zusammenleben wollen, die *konsensorientierte Kommunikation*, die ist Philosophie. Und gerade weil diese Momente der wahrhaften Diskussion selten sind, ist die Politik zumeist nicht Philosophie. Immer nur dann, wenn sich ein politischer Dialog ereignet oder eine politische Rede eigenmächtig wird, in dem die Diskutanten oder der Redner vergessen, dass sie eine Strategie haben oder hatten, nur dann *er-eignet* sich Philosophie.¹⁹

Philosophie ist Dialog über Fragen des Zusammenlebens. Philosophie betrifft demnach in zentraler Hinsicht nicht das Verhältnis von allem Seienden zum Sinn dieses Seienden. Philosophie ist meiner Ansicht nach als Metaphysik völlig falsch verstanden. Philosophie ist weder Ontologie, noch Erkenntnistheorie. Philosophie ist eine Sache zwischen Menschen. Philosophie hat mit dem Verhältnis der Menschen untereinander zu tun und sofern sie in einer Polis zusammenleben, hat Philosophie mit dem Verhältnis der Bürger untereinander zu tun.

Aber Philosophie hat mit *gemeinsamer Wahrheit* zu tun. Der heutige radikale Pluralismus verdeckt aber den eigentlichen Sinn von Philosophie, nämlich den konsensorientierten Dialog über Fragen des Zusammenlebens, vollständig. Der heutige radikale Pluralismus beziehungsweise Relativismus widerspricht völlig der sokratisch-platonischen Idee von der Möglichkeit der Einigkeit in Hinsicht auf die wichtigsten Strukturgesetze des gemeinsamen Lebens. Diese Idee der *postmodernen liberalen Demokratie*, dass subjektive Interessen völlig normal, gar natürlich seien, und dass jeder ein Recht auf die Vertretung dieser subjektiven Interessen habe, halte ich für die größte Verdeckung des Sinns von Philosophie. Die Idee der *radikal-pluralistischen* Repräsentativdemokratie: *Jeder was er will und jedem Wollen seine Vertretung*, halte ich für die demokratieschädlichste »demokratietheoretische« Idee, die es je gab. Dieser radikale Pluralismus und Relativismus schadet dem gemeinsamen Leben, weil das

und der Platoniker sollte eigentlich immer nicht nur Philosoph, sondern auch Politikberater oder sogar Politiker selbst sein.

19 | Deshalb muss man dem Sokratiker auch immer eine gewisse Strategie unterstellen. Er hat ja schon immer ein Ziel, zu dem er seine Gesprächspartner bringen will. Das Besondere der Strategie des Sokratikers ist aber gerade die Auflösung aller Strategie. Sein Ziel ist selbst strategiebefreit, aber sein Weg durchaus strategievoll.

gemeinsame Leben für alle am besten wahrgenommen wird, wenn man sich von der Idee der Philosophie, das heißt von der Orientierung am Konsens, leiten lässt. Und Konsens ist möglich. Man kann beweisen, worin die grundlegenden Strukturgesetze der Gerechtigkeit bestehen müssen. Dies ist Aufgabe der *Metapsychologie*. Was sie plausibilisiert, das kann aus und mit guten Gründen anerkannt werden.

Der *Sokratismus* war schon immer eine *Konsenspraxis*, die nicht in erster Linie zum Ziel hatte, dass man doch bitte aufeinander eingehen und nach dem Konsens suchen solle, wenn man politische Fragen diskutiert, sondern er war immer schon eine Konsenspraxis, die den Gesprächspartner vor die Wahrheit warf, die immer schon wusste, was als allgemein anerkennungsfähig zu gelten hat. Das heißt, der Sokratismus war und ist in einer Hinsicht kompromisslos und zwar, was die Strukturgesetze der Gerechtigkeit angeht. Der Sokratiker hält sie für wahr. Davon weicht er nicht mehr ab. Da toleriert er keinen anderen Konsens, als den, den er vorgibt. Das war schon immer die größte Leistung, aber auch schon immer die größte Schwäche des Sokratikers. Denn er wirkte immer sehr paternalistisch. Er wirkte und wirkt als jemand, der den Anderen seine Wahrheit aufdrücken will. Sokrates würde heute als eine sehr störende Person wahrgenommen werden, die sich anmaßen würde zu wissen was *wahr* sei. Aber das ist es gerade: Es gibt *Wahres*. Einige *Strukturgesetze der Gerechtigkeit* können als *wahr* argumentativ bewiesen werden. Was die *soziale Grundstruktur* des Gemeinwesens – um einen Terminus von John Rawls zu verwenden – angeht, kann man eine Einigung erzielen, die als *wahr* gelten kann.

Es kann und muss eine Hintergrundgerechtigkeit geben, wenn die Philosophie das Gemeinwesen ordnen soll und das soll sie, weil das der Sinn von Philosophie ist. Der Sinn der Philosophie ist es, das Gemeinwesen zu ordnen, das heißt ihm sein Wesen (*Substanz*; in Form der Grundstruktur; das Unsichtbare in Form von Übereinkunft und das Sichtbare in Form der politisch-rechtlichen Festlegung der Verfassung auf die Grundstruktur) vorzugeben und seine Verfahren der Diskussion zu bestimmen sowie real zu erhalten (*Form*; das Sichtbare; die Art und Weise des miteinander *Umgehens* und die reale reflexive Annäherung an die Substanz). Philosophie formt das gute Gemeinwesen. Philosophie als politische Philosophie ist also einerseits die größte Aufgabe für jeden Einzelnen, um die Öffentlichkeit als Philosophie zu konstituieren, und andererseits hat die Philosophie die Aufgabe die Öffentlichkeit an eine als wahr zu bewei-

sende Grundstruktur zu binden, das heißt aufzuzeigen, warum eine bestimmte Grundstruktur nicht nur als wahr gelten kann, sondern, warum ihre Realität auch erfordert ist. Sie ist erfordert, aufgrund der Wahrheit, und für diese Ausrichtung auf die Wahrheit muss die Philosophie sorgen.

Wir können unterschiedliche Theorien schreiben, darüber, was Gerechtigkeit sei, wie sich politische Legitimität verstehen lasse, wir können Demokratie unterschiedlich auffassen und begründen; über Theorie lässt sich streiten.

In einer Hinsicht bleibt die *elfte Feuerbachthese* von Karl Marx richtig. Es kommt nicht darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern darauf sie zu verändern. Theorie muss aufrufen zur Praxis der Gerechtigkeit. Aber in einer Hinsicht muss man diese These auch hinterfragen: Praxis ohne eine *Handlungsanleitung* bleibt nämlich sinnlos. Und eigentlich sah Marx das genauso. Er wollte ja dem Proletariat eine Theorie als Grundlage an die Hand geben – und verwirklichte diese Handreichung zusammen mit Friedrich Engels mit dem »Kommunistischen Manifest«. Ohne Theorie sah Marx das Proletariat nicht gewappnet und fokussiert genug für den Kampf. Insofern hatte Marx bereits selbst seine 11. Feuerbachthese hinterfragt. Ohne Interpretation – also Theorie – fehlt der Kompass für die Praxis. Die Interpretation geht der Veränderung immer voraus. Nichtsdestotrotz liegt ein kluger Gedanke der 11. Feuerbachthese zu Grunde: Es gilt etwas zu bewirken, und nicht beim Debattieren zu versauern. Nicht der Debattierclub verändert die Welt, sondern das Gesetz.

Allerdings muss die *Theorie der Gerechtigkeit* der *Praxis der Gerechtigkeit* eben vorausgehen. Denn was soll Gerechtigkeit sein? Was ist eigentlich Gerechtigkeit? Man kann nicht für die Verwirklichung von »Gerechtigkeit« arbeiten, wenn man nicht zuvor erklärt hat, worin sie besteht. Die Prüfung muss der Umsetzung immer vorausgehen. Erst muss man also Theorie betreiben, bevor man Praxis betreiben kann.²⁰

20 | Der deliberative Theoretiker – ebenso der Hegelianer – würde dies negieren, weil er glaubt, dass Theorie und Praxis sich in einem Wechselspiel aneinander fortentwickeln müssen, das heißt, dass die Theorie durch die Praxis korrigiert und die Praxis durch die Theorie verbessert werden kann und somit Theorie und Praxis ständig voneinander lernen (müssen) und ständig im fließenden Austausch miteinander stehen (müssen). Der Sokratiker jedoch, als der ich mich verstehe, der geht in den Dialog mit einem Wissen, welches er zum Verständnis bringen will. Das Problem dieses Sokratikers ist nun, dass er gezwungen ist, über allen anderen

Marx hatte mit seiner Theorie eine Handlungsanleitung gegeben. Seine Theorie wollte Schluss machen mit dem philosophischen Geschwafel und endlich Theorie für die Praxis sein. Ohne Theorie geht es also auch nicht. Die Praxis ist ohne die Theorie leer, selbst wenn die Theorie von sich behauptet, die letzte Theorie zu sein, die man noch brauche. Marx hatte das Denken über alles Spekulative beenden wollen und die Probleme der Philosophie in diese Welt gelegt, in reale Probleme, in ökonomische Probleme. Indem er Hegel vom Kopf auf die Füße stellen wollte, hat er darauf hingewiesen, dass man nun aufhören solle mit dem Gestreite darüber, was man ohnehin nicht entscheiden könne und das endlich entscheiden solle, was man entscheiden könne und das sei, wie wir

zu stehen, eben tatsächlich alles besser zu wissen. Er kann eigentlich nicht der deliberative Geist sein, der noch überzeugt werden kann, weil er derjenige ist, der die Anderen überzeugt. Das Problem der Überheblichkeit und der Besserwissenrei stellt sich dem Sokratiker daher. Aber ich glaube, was den Sokratiker vor dem deliberativen Theoretiker auszeichnet, ist, dass er deliberiert, in Hinsicht auf die Verwirklichung des Konsenses, und diese Verwirklichung des Konsenses ist einfacher, wenn man sich dessen bewusst ist, was den Konsens darstellen soll, was also die Wahrheit ist, auf die man sich aus guten Gründen einigen kann. Der Sokratiker deliberiert auch, nur mit dem Unterschied, dass er schon weiß, was das Ergebnis sein soll. Er ist nicht mehr unvoreingenommen, er war es schon, nämlich als er nach der Wahrheit suchte. Und ja, bis zu der Erkenntnis dessen, was er als die Idee der Gerechtigkeit ausmachte, war er ein deliberativer Typ. Er hat es erörtert im Dialog. Der Sokratiker war ein deliberativer Theoretiker und Praktiker. Aber als er die Idee der Gerechtigkeit gefunden hat, stieg er darüber hinaus. Er kann nun nicht mehr ein deliberativer Praktiker sein, sondern nur noch ein deliberierender Wissender. Er teilt nun nur noch mit, in Absicht zu überzeugen. Er kann nicht mehr über die Idee der Gerechtigkeit belehrt werden, außer die Idee der Gerechtigkeit ist noch widersprüchlich. Das heißt, der Sokratiker scheitert solange an sich selbst, solange die Idee der Gerechtigkeit, die er kundgibt, noch ausdifferenziert, noch genauer gefasst, noch widerspruchsfreier gemacht werden muss. Erst wenn es ihm gelungen ist, die perfekte Theorie zu präsentieren, das heißt eine Idee der Gerechtigkeit, für die die *Macht der intersubjektiven Gerechtfertigkeit* spricht, dann darf er sich Sokratiker nennen. Bis dahin ist er zwar seinem Anspruch nach Sokratiker, muss sich aber noch auf die guten Gegenargumente einlassen. Sprich, solange die Idee der Gerechtigkeit, die ich in dieser Schrift ausmache, noch Fragen offenlässt, habe ich ein deliberierender Praktiker zu sein.

zusammen leben. In gewisser aristotelischer Absicht ging es Marx um den Vorrang der Praxis vor der Theorie, dem Handeln vor dem Denken. So konnte noch Hannah Arendt sagen, dass die Philosophie mit Marx an ihr Ende gekommen sei, nämlich deshalb, weil mit Marx die Philosophie als Geschäft des Denkens zum Ende gekommen sei. Marx wollte die Philosophie zu einem Geschäft des Handelns machen, zu etwas, das einem Grunde gibt, zu tun, was zu tun nötig sei. Seine Philosophie wollte eine *begründete Motivationshilfe* sein und zwar für all die unterdrückten, geschundenen, leidenden Massen des 19. Jahrhunderts. Er wollte sie zum Aufstand aufrufen, er wollte, dass sie sich erheben und endlich die Welt zu etwas machen, was das praktisch einzulösen gedachte, wovon die Philosophen vor ihm immer nur redeten. Man sollte endlich aufhören nur zu reden, man sollte endlich aufhören sich die Welt im Salon nur schön oder hässlich zu reden. Wen interessiere es schon, was ein Gelehrter zu sagen habe, bei all dieser realen Ungerechtigkeit in dieser Welt.

Und in der Tat: Die Massen verstanden Marx' Aufruf. In der Tat: Sie erhoben sich. In Großbritannien, im deutschen Kaiserreich, in Russland. Sie schickten sich an – mit der marxistischen Theorie im Kopf –, die Welt von der realen Ungerechtigkeit zu *befreien* und erzeugten zunächst nur neue Ungerechtigkeiten. Die Befreier in einigen Ländern, wie in Russland, wurden zu neuen Tyrannen. Die richtige Intuition endete in Gewalt, Chaos und Unterdrückung. Man versuchte alte Unterdrückung mit neuer Unterdrückung zu lösen. Ein Weg, der mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion scheiterte. Und seither sprach man von der Dominanz der Freiheit, die aber ihre Zeit brauchte. Man sollte sich dem überlassen, wie der Markt alles regele, man sollte aufhören, Gerechtigkeit herstellen zu wollen, man sollte sich schlicht der Geschichte überlassen und darauf warten, wie der Markt in ihr, alle eines Tages zum Glück führe und jedem seine Chance gebe. Man sollte sich passiv dem hingeben und einfach nur Geduld haben, weil der Markt dem eigenen Wissen ohnehin überlegen sei. Irgendwann werde es schon so weit sein, dass auch der marxistische Traum von einer gerechten Welt Realität werden würde. *Eines Tages da werde es so weit sein*, aber dazu müsse man Geduld haben und den Markt alles regeln lassen. Durch eine 30-jährige Entwicklung ist dies *eines Tages* zu einem leeren Versprechen geworden. Der Scheck, den man allen ausstellte, ist bei zunehmend mehr Leuten ungedeckt. Die Freiheit des Marktes machte einige freier (gab ihnen mehr Möglichkeiten und mehr Wohlstand), machte viele aber auch unfreier. Die Freiheit des Marktes befreite

diese Welt nicht von all den Ungerechtigkeiten. Und das Argument von den Verteidigern des Marktes ist stets: *Habt Geduld, der Markt hat vielen schon Freiheit und Wohlstand geschenkt, er wird auch noch mehr Freiheit und Wohlstand schenken. Am Ende wird der Markt für alle Gerechtigkeit schaffen.* Doch nach dieser 30-jährigen Entwicklung muss man doch fragen: Wann soll das Ende sein? Denn in Sicht ist es nicht. Eher ist es wieder aus der Sicht gerückt. Die Globalisierung hat zu einer enormen intra- und interstaatlichen Ungleichheit geführt.

Anfang des Jahres 2015 sagte die Hilfsorganisation Oxfam voraus, dass im Jahr 2016 das reichste Prozent der Weltbevölkerung mehr als 50 Prozent des weltweiten Wohlstands besitzen wird (vgl. dazu Oxfam 2015).

Nach einer neuen Studie von Oxfam Anfang 2016 (vgl. dazu Oxfam 2016) ist dies schon ein Jahr früher der Fall. Laut der neuen Studie besitzen nun auch die 62 reichsten Menschen der Welt genauso viel wie die ärmeren Hälfte der Weltbevölkerung (3,6 Milliarden Menschen). Die Geschwindigkeit der zunehmend ungleichen Verteilung ist somit rasant.²¹

Neben dieser zunehmend ungleichen Verteilung des Vermögens beobachtet man auch eine starke Privilegierung aufgrund der Herkunft. Wie eine Studie des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW 2013) zeigt, werden 40 Prozent der Ungleichheit im individuellen Arbeitseinkommen in Deutschland durch den Familienhintergrund erklärt. Beim Bildungserfolg liegt der Erklärungsbeitrag der Herkunft immer noch bei über 50 Prozent. Und in Deutschland gibt es im Vergleich zu anderen Ländern noch einen stärkeren Sozialstaat. Je geringer der Sozial- und Bildungsetat aber noch ist, desto höher fällt letztlich dann noch die Privilegierung aus. Eine zunehmende Privilegierung bei Einkommen, Vermögen und Chancen ist empirisch kaum zu widerlegen.

21 | In ihrer Neuauflage der Studie im Januar 2017 bestätigt Oxfam den Wert, dass das reichste Prozent der Weltbevölkerung mehr als die Hälfte des globalen Vermögens besitzt und damit auch mehr als die restlichen 99 Prozent der Weltbevölkerung zusammengenommen. Aufgrund einer neuen Datengrundlage stellt Oxfam für 2016 nun auch heraus, dass die acht reichsten Menschen zusammen so viel besitzen wie die ärmeren Hälfte der Weltbevölkerung. Da die Datengrundlage sich aber geändert hat, ist die Studie nicht eins zu eins mit der Vorjahresstudie vergleichbar (vgl. Oxfam 2017).

Diese große *soziale Spaltung* betrifft vor allem die Entwicklungs- und Schwellenländer, aber auch die meisten alten Industrienationen, sowie die Verhältnisse zwischen den einzelnen Ländern.²²

Aber Empirie ist noch nicht Theorie. Die Theorie ist nicht gebunden an empirische Fakten. Normativität ist nicht abhängig von Statistik.

Was haben all diese Entwicklungen also mit Theorie zu tun?

Man kann über die Gerechtigkeit in dieser Welt normativ streiten, man kann empirische Daten anführen, von denen man behauptet, dass sie die eigene Position stützen und doch muss man eines konstatieren: Auf die Gerechtigkeit warten wir noch lange, wenn wir uns weiter passiv

22 | Einerseits kann man annehmen, dass die soziale Spaltung – wenn man nicht gegensteuert – weiterwächst, andererseits kann man annehmen, dass durch die Digitalisierung es auch eine zunehmende Entlastung des Menschen von körperlicher harter Arbeit geben wird, wodurch irgendwann eine arbeitsunabhängige Grundversorgung (bedingungsloses Grundeinkommen) notwendig wird, weil es gar nicht mehr so viele Jobs gibt, die in der Gesellschaft von Menschen ausgeübt werden müssten. So wären zwar die größten Probleme der Armut durch die von außen angestoßene Weiterentwicklung der Technik quasi automatisch beseitigt, allerdings ist weder der Weg dahin als armutsfrei zu kennzeichnen, noch würde in dieser Situation, in der die technische Entwicklung als Sachzwang eine politische Streitfrage gelöst hat, die soziale Spaltung notwendigerweise aufgehoben sein. Sich auf einen geschichtlichen Automatismus zu verlassen, bedeutet stets die Gestaltung der Welt als politisches Gefüge aus der Hand zu lassen. Ja, es kann so kommen – und vieles spricht dafür, dass es kommen wird –, dass zumindest die größten Probleme der Armut quasi automatisch durch die Weiterentwicklung der Technik aufgelöst werden könnten. Und dazu bedürfte es daher wirklich nur Geduld. Wenn man sich auf diese Argumentation allerdings zurücklehnen würde, bedeutet das auch, dass man die heutigen Armutssprobleme für nebensächlich erklärt und sich damit entschuldigt, dass man eben solange warten müsse, wie die technische Entwicklung einen Sachzwang zur Neuordnung der Armutssfrage fordert. Zudem ist die soziale Spaltung zu jedem Zeitpunkt potenziell ein Problem. Der gesellschaftliche Zusammenhalt und die damit verbundene soziale Balance müssen stets in den Augen der Gegenwart betrachtet werden. Das gebietet für heute eine neue Aktivität in der Neustrukturierung der Ordnung des globalisierten Kapitalismus, sowie in der Zukunft – wo die Armut besiegt sein könnte – bedeutet es die Aufmerksamkeit die dort je gegebene Lage der Verteilungsgerechtigkeit an Chancen und Gütern neu zu bewerten.

verhalten.²³ Gerechtigkeit gibt es nicht im Plural. Es gibt nur eine Idee von Gerechtigkeit und folgt man dieser, kann man jene empirischen Entwicklungen nicht gutheißen.

Es bestehen Gründe für Aktivität, für bürgerliches Aufbegehren. Wir sollten wieder anfangen im großen Stil zu protestieren, so wie in den 1960er Jahren. Diesmal müssen wir für die Gerechtigkeit protestieren. Dieser Protest, der zu einer besseren Welt führen soll, soll aber nicht einfach gegen etwas sein. Er soll insbesondere nicht gegen die Regierung sein, so wie Protest sich meist geriert. Der Protest der 1968er war hingegen vor allem ein Protest gegen die Regierung und gegen den Staat. Die 1968er wollten eine außerparlamentarische Opposition sein.

Der Protest, den ich meine, soll nicht *gegen* die Regierung oder den Staat sein, sondern *für* eine Welt, die man auch lieben kann. Parlamentarier der Regierungsfraktionen sind zu diesem Protest genauso aufgerufen wie die Parlamentarier der Oppositionsfaktionen sowie alle Bürger. Der Protest, den ich meine, richtet sich gegen die Sachzwanglogik in der Politik, er richtet sich gegen die Wirtschaftsliberalisierung des Parlamentes von außen, nämlich durch die Finanzmärkte. Er richtet sich gegen die Pleonexie und gegen die Gestaltungslosigkeit und Visionslosigkeit von Politik. Dieser Protest soll ein Protest vom Volkssouverän für den Volksouverän sein. Er soll deutlich machen, dass die Bürger, das Recht und die Möglichkeit haben, das Gemeinwesen so zu gestalten, dass wir es auch lieben können. So wie wir als Bürger dieser Welt das Recht, die Möglichkeit und die Pflicht haben, die Welt so einzurichten, dass wir sie auch lieben können. Es geht bei diesem Protest nicht um eine Entscheidung zwischen Protest und Gestaltung, sondern dieser Protest will und soll die eigentliche Gestaltung des Gemeinwesens zurückgewinnen, nämlich durch die Bürger selbst. Die Finanzmärkte und die Profiteure des Neoliberalismus sollen nicht mehr bestimmen können, welchen Gang die Demokratien dieser Welt einzuschlagen haben. Der Einfluss der Profiteure des Neoliberalismus ist nur deswegen so stark, weil sich die Bürger uneins geworden

23 | Von dem, was ich hier an Ungerechtigkeit voraussetze, muss ich aber bewiesen, dass es auch ungerecht ist. Ich begehe quasi hier nach Sokrates einen Fehler, indem ich schon von Ungerechtigkeiten rede, ohne schon gezeigt zu haben, was Gerechtigkeit beziehungsweise Ungerechtigkeit eigentlich ist. Für den Sokratiker wäre diese Methodik falsch, weil ich, bevor ich etwas gezeigt habe, schon von der Richtigkeit des noch zu Zeigenden ausgehe.

sind, welche Welt sie eigentlich wollen. Die Finanzelite nutzt nur dieses Machtvakuum und füllt es mit ihrer Macht – die aber letztlich keine ist.²⁴

Insofern kann man von einem asymmetrischen Einfluss der Finanzelite auf die Politik sprechen, der wiederum ein Defizit der momentanen liberalen Demokratie anzeigt. Dieses Defizit des privilegierten politischen Einflusses der Finanzelite ist so ein weiteres wesentliches Kennzeichen des Neoliberalismus und ist mit dem Begriff der *Postdemokratisierung* umschrieben²⁵ – als partielle Ausnahme kann die Schweiz gelten, sofern diese als liberale Demokratie gefasst wird. Es mangelt an einer vergleichbaren Kraft der Mitbestimmung. Die Bürger haben nicht mehr alle den gleichen Einfluss. Und die Wahl bestimmter Parteien in die Regierungsverantwortung muss noch nicht bedeuten, dass diese Parteien ihre Wahlversprechen überhaupt realisieren können.

Aber stimmt dieses Bild von der mangelnden Macht der demokratischen Kräfte?

24 | Mein Plädoyer für einen Protest für progressiven Wandel unterstellt allerdings nicht, dass es in den letzten Jahrzehnten nur bergab ging. In Deutschland zum Beispiel ist nicht alles schlecht, aber vieles auch noch nicht wirklich gut. In Deutschland, das unter den entwickelten Industrienationen sogar im Vergleich besser bei Arbeitsmarkt- und Wirtschaftsentwicklung dasteht, könnte somit überhaupt kein mehrheitliches Verständnis dafür da sein, am *status quo* etwas zu ändern. So hätten vielleicht die Spanier oder Griechen oder Bürger in Schwellenländern Grund, sich zu erheben und ihren Willen auszudrücken, dass die Globalisierung neu geordnet werden müsse, aber die Deutschen, so könnte man leicht sagen, die hätten gar keinen Grund sich zu beschweren, denn schließlich würde es doch ökonomisch ziemlich gut laufen in Deutschland. Und in der Tat kann man in Deutschland zurzeit einen gewissen *Konservatismus* beobachten, durch den die Bereitschaft – vor allem bei Globalisierungsgewinnern – sich über die ökonomischen Verhältnisse zu empören, doch relativ gering ist. In meinem Plädoyer für einen gestaltenden Wandel und der öffentlichen Anzeige dafür, dass wir ihn brauchen (zum Beispiel über Protest), ist allerdings ein Urteil über die Welt als politisches Gefüge als solches geäußert. Diese Welt im Gesamten als politisches Gefüge kann ich nicht mit guten Gründen lieben. Das zu ändern, äußert sich in meiner Entschlossenheit (siehe dazu unten).

25 | Siehe zum Begriff der Postdemokratie vor allem Colin Crouch (2008) und (2011).

In vielen europäischen Ländern gibt es etwa einen Mindestlohn. Dieser wurde aber von den Regierenden beschlossen. Von den Märkten ferngesteuert, können die Parlamente und Regierungen dann eigentlich nicht sein, mag man hier vermuten, und in der Tat sind Parlamente und Regierungen noch nicht gänzlich zur Magd der Ökonomie geworden. Das widerlegt dennoch nicht die These, dass die Globalisierung zu enormen Ungleichheiten und Privilegien geführt hat. Empirisch gesehen ist zu konstatieren: Es ist eine Welt entstanden, in der die einen viel arbeiten und sehr abhängig sind und die anderen davon profitieren. Manchmal nimmt dies sogar Züge der Lohnsklaverei an. Und das ist einfach nicht in Ordnung, und ja, das kann und muss man so deutlich sagen. Der Lohnsklave kann nicht im Ernst die Welt als liebenswürdig eingerichtet empfinden. Er wird sie vielmehr als massiv ungerecht empfinden, und da täuscht ihn sein Eindruck nicht. Keine Kommunikationsstrategie kann dies hinweg reden. Es geht in unserer Welt immer noch sehr ungerecht zu und ich glaube man kann das ändern, und ja, man muss es ändern.

Ich glaube, dass die liberalen Demokratien und das kapitalistische Wirtschaftssystem sich ändern müssen, wenn eine Welt entstehen soll, die man auch lieben kann.

Kapitalismuskritik ist allerdings auch keine Innovation. Daher sei es wissenschaftlich, so sagt man, wenn man in der Lage sei, konkrete Vorschläge zu machen, wie der Kapitalismus sich ändern könne. Ich habe dafür keinen Masterplan, ich glaube auch nicht, dass es den gibt. Ich denke, dass sich die Bürger ändern müssen. Denn die Bürger dieser Welt richten die Welt ein. Die Bürger sind die Schöpfer der Ordnung des Zusammenlebens. Und sie müssen meiner Ansicht nach ihre Logik des Egoismus abmildern. Sie müssen ihre Einstellung ändern. Sie müssen Leute werden, die in einer Welt leben wollen, die man auch lieben kann. Warum sie das können und sollen, möchte ich in dieser Arbeit mit der Methode der Metapsychologie zeigen.

Und wenn die Bürger (in großer Zahl) den Willen ausdrücken, dass man zusammen in einer Welt leben will, die man auch lieben kann, dann werden die Regierungen dies nicht ignorieren können. Die Regierungen sollen dann auf die sich *erhebenden* Bürger, die nach einer *liebenswürdigen Welt* streben, hören.

Dieser Protest für eine liebenswürdige Welt, für den ich plädiere, soll gestalten. Er hat die Macht, die Volksvertreter daran zu erinnern, wen sie vertreten, in wessen Namen sie sprechen. Was die internationale Politik

und die nationalstaatlichen Parlamente dann konkret machen sollen, um die Welt *besser* zu machen, dies will ich nicht gänzlich vordiktieren, weil ich glaube, dass man sich auch hier über die richtigen Maßnahmen verständigen muss. Einzige Ausnahme ist jedoch die richtige Einrichtung des Erziehungssystems. Dass der Anteil des Ethik- und Philosophieunterrichts immens ausgebaut werden muss und neue Institutionen geschaffen werden müssen, in die jeder Jugendliche auch nach Schulabschluss bis zu einem gewissen Alter in den Philosophieunterricht muss, gilt als gesetzt. Das muss passieren, wenn die Institutionalisierung eines bürgerbildenden Erziehungssystems gelingen soll. Angeregt werden kann diese Gründung so eines pädagogischen Institutionengefuges aber nur durch den Willen des Volksouveräns. Er muss dies wollen.

Ein Protest nur um die Zurückerlangung der Gestaltungsmacht ergibt auch generell keinen Sinn, weil im Gestalten schon immer das, was gestaltet werden soll, mitgegeben ist. Ohne den theoretischen Motivationsfaden weiß man nicht, warum man für welche soziale Gerechtigkeit sein soll. Diesen Leitfaden sollen die Metapsychologie und der politische Sokratismus darlegen. Aber gleichsam haben die Metapsychologie und der politische Sokratismus die Aufgabe nicht nur Gründe darzulegen, sondern auch dazu aufzurufen, sich für die Realität der sozialen Gerechtigkeit einzusetzen, die sie vorgeben.

Dieses Argumentationsprogramm hat nichts anderes im Sinn, als zu erweisen, dass es eine Idee der Gerechtigkeit gibt, die verallgemeinerbar ist, und der man gedanklich zustimmen sollte. Der Metapsychologie und dem politischen Sokratismus im Besonderen geht es nicht um klare Gerechtigkeitsprinzipien, wie sie etwa ein John Rawls gewinnen konnte. Es geht einfach nur um eine *Haltung* gegenüber den Mitmenschen und der gemeinsamen Welt. Was aus dieser Haltung alles konkret folgt, ist relativ offen – obgleich ich selber im Bewusstsein dieser Haltung, Vorstellungen von den Konsequenzen habe, die aber diskutierbar sind und sein sollen.

Es geht darum, dass man sich über die *Idee* der Gerechtigkeit einig wird.

Das wird kein leichter Prozess, doch sollte man ihn beginnen, weil, wenn die Bürger sich von der Idee der Gerechtigkeit leiten lassen, die Steuerung des Zusammenlebens nicht nur besser funktioniert, sondern überhaupt erst inklusiv und einheitlich funktioniert. Dies mag ein Liberaler kritisieren, weil er generell Steuerung für einen Mythos hält. Er mag argumentieren, dass die Steuerung des Zusammenlebens durch Maxi-

men des Marktes immer noch am besten funktioniert, wenn auch nicht ideal. Idealismus könne man sich nicht leisten. Utopien blieben eben Utopien. Man solle nicht zu viel vom Zusammenleben erwarten. Der Liberale glaubt nämlich zumeist an das Böse.²⁶ Der heutige Liberale ist zumeist eher misstrauisch. Er unterstellt dem Anderen zunächst meist erst einmal nicht, dass man von diesem *per se* nur Gutes zu erwarten habe. Weil für den Liberalen heute zumeist sein eigenes Wohl über dem Wohl der Anderen steht, hat er sich schon bewusst gemacht, dass er *im Zweifel* keine Nächstenliebe zu erwarten hat. Der Liberale sieht die Laster des Menschen und verurteilt diese nicht. Für ihn ist auch Egoismus zumeist eine gute Sache. Weil er das aber glaubt, muss er die Konsequenz *zumindest denken*, dass der Andere selbst den Humanismus opfern könnte – und das aus egoistischen Motiven. Egoismus erzeugt eher Misstrauen als Vertrauen. Doch der Liberale schreckt zumeist davor zurück, den Menschen aus dieser Zwickmühle befreien zu wollen. Denn er kann dem Menschen nur schwer unterstellen, dass er viel besser werden kann als er ihn real im Durchschnitt erlebt. Egal, wie gut die Erziehung sei, der Mensch behalte seine Laster und seine Verführbarkeit. Das ist ein Ausdruck von Realismus – die Schwächen des Menschen anzuerkennen und damit zu rechnen. Aber dieser Realismus verhindert es zumeist, dass der Liberale ein Idealist wird, der an eine platonisch hervorragend organisierte Welt glaubt.

Der durchschnittliche Liberale glaubt also daran, dass man den Menschen nicht idealer machen solle als er ist und es doch heute schon ganz gut funktioniere. Die Welt sei doch besser geworden und man müsse sich in Geduld üben, dann werde sie noch besser. Die meisten Bürger seien doch heute ganz ordentliche Typen. Das sei doch schon mal ein Erfolg, man sollte diesen fragilen Erfolg nicht durch utopische Vorstellungen risieren. Die Totalitarismen der Vergangenheit hätten gezeigt, dass großer Steuerungswille nur Unheil bringe. Und so Unrecht hat jener Liberale nicht. Man kann nicht alles so planen, dass es reibungslos funktioniert. Das Uhrenwerk läuft nicht endlos ohne Fehler. Aber Steuerung muss

26 | Dass es einige Liberale gibt, die diese Vorstellung nicht haben, so wie John Locke (1977) einst, der – im Gegensatz zu Thomas Hobbes (1986) – eine gute Meinung von den natürlichen Eigenschaften des Menschen hatte, soll hier allerdings nicht verschwiegen werden. Der Liberale kann sowohl ein *anthropologischer Optimist* wie *anthropologischer Pessimist* sein.

nicht heißen, dass die gesellschaftliche Realität von einigen Wenigen geplant wird und alle anderen zu funktionieren haben.

Die Weisheit der Masse,²⁷ die dadurch entspringt, dass jeder einen Vorschlag zur Lösung eines Problems machen darf, wird meines Erachtens nicht mehr abzuschaffen sein. Die Liberalität des Denkens wird man nicht mehr auflösen, weil sie selbst ein Problemlösungsmechanismus ist. Die Pluralität wird bleiben. Aber ich bin der Überzeugung, dass sich die Pluralität in der Frage nach der Gerechtigkeit auflösen lässt, weil ich glaube, dass man sich auf eine Idee der Gerechtigkeit verständigen kann. Die Idee der Gerechtigkeit ist dem Konsens zugänglich. Und ich verstehe Gerechtigkeit im klassischen Sinne »als Handlungsmotivation und damit Veränderungsressource gesellschaftlicher Strukturen« (Münkler/Llangué 1999: 17). Die Idee der Gerechtigkeit ist dafür da, die Welt nach ihr zu formen. Sie sucht einen umfassenden Konsens über sich selbst. Und solange die Idee der Gerechtigkeit nicht verwirklicht ist, ist sie zu verwirklichen. Daher bleibt sie solange der Motivationsfaden, bis sie verwirklicht ist. Der Sinn der Philosophie ist nach Platon und Heidegger, dass man sie verwirklicht, und Leo Strauss und Karl Marx sagten, dass dies nicht nur eine *politische Dimension* bedeutet, sondern, dass dies eine *politische Mission* bedeutet. Daher geht es in der Theorie und der Praxis der Politik um das *beste* Gemeinwesen. Die *Theorie* der Politik und die *Praxis* der Politik sind in dieser Deutung eigentlich ein und dasselbe, und weil sie eigentlich identisch sind, müssen Theorie und Praxis zusammen vollzogen werden – beziehungsweise erst die Theorie und dann die Praxis. Das ist das platonische Erbe und dieser platonische Gedanke sucht den allumfassenden Konsens.

In einer Welt, in der jeder versucht, ein anständiger Bürger zu sein und sich auf den Konsens ausrichtet, wird man auch Probleme besser lösen können – das meint der Funktionalitätsgewinn durch Inklusion und Einigkeit. Wenn man sich einig darüber ist, was man einander schuldet,

27 | Mit der Weisheit der Masse ist hier *keine* Schwarmintelligenz gemeint – die ich zuvor kritisierte. Für mich kann eine Masse *an sich* keine Klugheit haben. Wenn jedoch ein *freier Raum* der Meinungen und Ideen gegeben ist, in dem jeder einen Vorschlag machen darf, dann ist dieser Raum selbst ein Problemlösungsmechanismus. Das meine ich, wenn ich von der Weisheit der Masse spreche. Diese Weisheit der Masse wird jedoch nur durch die Versammlung der Einzelweisheiten erzeugt. Die Weisheit der Masse ist ein *Forum*, keine *Substanz*.

kann man darauf eine Welt bauen, die man auch aus guten Gründen lieben kann. Vielleicht kann nicht jeder ein anständiger, den Konsens suchender Bürger werden, vielleicht wird man mit dem Aufbau einer Gesellschaft von Citoyen scheitern, aber die Möglichkeit ist da, und sie ist da durch Erziehung. Sie kann gelingen, wenn man sie versucht. Und sie zu versuchen, ist einen Versuch wert. Warum nicht hoffen? Warum nicht hoffen, dass unser Zusammenleben (noch) besser werden kann? Warum nicht? Die Hoffnung stirbt zuletzt und zwar weil das gute Leben immer noch fehlt. Das Zusammenleben kann eben noch besser werden. Und das hat zentralerweise etwas mit der richtigen Einrichtung des Erziehungssystems zu tun, einer gewissen ökonomischen Grundversorgung und der Verteilung der Verwirklichungschancen.²⁸

Im nun folgenden Abschnitt geht es um die *Beziehung der Liebe zur Liebe zur Welt*, sowie um eine *politische Legitimationstheorie*, die deutlich machen soll, dass die Bürger als Souverän, die bleiben, die über den Gang der Demokratie zu entscheiden haben und den Gang auch entscheiden können. Es wird auch darum gehen, warum das Existentielle sowie Individuelle und der Republikanismus *kein Widerspruch* sind.

28 | Der Begriff der *Verwirklichungschancen* kann neben dem Begriff der *Fähigkeiten* als deutsche Übersetzung von *capabilities* gelten. *Capability* ist der zentrale Begriff in Amartya Sens politischer Philosophie (1992 und 2000), auch bei Martha Nussbaum ist er zentral (2002).

2. Durch Freiheit substantielle Freiheit realisieren

2.1 LIEBE UND AMOR MUNDI

Eine Welt, in der die Bürger sich nach einem Konsens aus rationalen Gründen richten, ist wünschenswert, das heißt, eine Welt, in der man sich nach allgemeinen Gründen richtet, wird eine bessere Welt sein. Sie wäre harmonischer als die heutige Welt. Wenn man am Konsens orientiert ist, dann lebt es sich harmonischer. Reibungen und Streitigkeiten würden auch in einer realen Konsensdemokratie nicht ausbleiben, aber sie würden nicht mehr die Tagespolitik in dem starken Maße bestimmen, wie dies heute der Fall ist. Eine *deliberative Republik*, eine echte Konsensdemokratie, wäre aller Wahrscheinlichkeit nach ein recht harmonisches Gebilde. Wahrscheinlich wären die Bürger glücklicher, sofern es ihnen ökonomisch nicht furchtbar schlecht geht. Eine *Konsensdemokratie* muss sich also auch der *sozialen Frage* stellen.

Die Konsensdemokratie wird aber vor allem ermöglicht und erhalten durch die konsensorientierten Demokraten. Ohne gute Demokraten keine gute Demokratie, ohne gute Republikaner keine gute Republik. Dieser Satz gilt auch für das Ideal der Konsensdemokratie. Ohne eine Ausrichtung jedes Einzelnen auf den Konsens (oder zumindest so gut wie jedes Einzelnen) wird die Konsensdemokratie nie Realität werden. Demokratie oder Republik wächst in den Köpfen der Bürger heran und wird dadurch stabil. Republik wird durch das demokratische Verhalten der Bürger erhalten. Also ohne republikanische Gesinnung und republikanisches öffentliches Handeln kann die Republik nicht überleben. Ohne das Zutun der Bürger ist der Republik ein schlechtes Dasein prophezeit. Ohne den Willen jedes Einzelnen, die Republik zu leben, lebt die Republik schlecht. Sie lebt nur gut, wenn es Republikaner in ihr gibt, die wollen, dass es

ihr gut geht. Der Rechtsstaat hält eine antidemokratische Gesinnung der Mehrheit nur kurzfristig auf – wie im Fall der Weimarer Republik.

Ich denke aber nun, dass diese Ausrichtung nach einem rationalen Konsens durch keine kognitive Einsicht erfolgen kann, sondern, dass dem ein emotionales Verstehen vorausgehen muss. Die Vernunft kann mir nicht erzählen, dass ich mich nach allgemeinen Gründen ausrichten muss, weil es die Vernunft als Leitinstanz so nicht gibt. Es muss also mein Wille selbst sein, der sich zum allgemeinen Willen strecken muss, der sich an verallgemeinerbaren Gründen ausrichten muss. Ich muss die Konsensdemokratie wollen. Mein Gefühl muss mir keine andere Wahl lassen, als dass ich die Konsensdemokratie will. Ich muss emotional verstehen, dass es richtig ist, in einer sozialen Konsensdemokratie zu leben. Und welches Gefühl ist besser geeignet als die *Liebe*, um ein *emotionales Verstehen* zu bewirken? Das heißt, man muss zeigen, welche Rolle die Liebe in einem Verstehensprozess hat und was aus dem Gefühl folgen muss. Ich setze die heideggerische Methode der *Hermeneutik des Daseins* an, um zu zeigen, was aus der Grundbefindlichkeit der Liebe folgen muss.¹

1 | Warum diese *Deontologie des Gefühls* zugleich jedoch die erweiterte Denkungsart als Voraussetzung der Klugheit erachtet und damit zu einem existentiellen Rationalismus wächst, ist, dass ohne die Leistung der gedanklichen Überprüfung – seit Kant nennen wir diese die erweiterte Denkungsart, die die Grundlage der reflektierenden Urteilskraft ist – man das Wissen von sich als liebendes Wesen nicht offenbaren kann. Mit anderen Worten: Die Deontologie des Gefühls ist nicht nur selbst eine Praxis der Anwendung der reflektierenden Urteilskraft, sondern zugleich kann die Erkenntnis von der Notwendigkeit des Bekennisses ein liebendes Wesen zu sein, nur selbst rational gewonnen werden. Mithin ist eine Reflexion über die Bedeutung der Grundbefindlichkeit der Liebe notwendig. Es ist zwar das Erlebnis der Grundbefindlichkeit, welches dem Individuum den Horizont seiner Erkenntnismöglichkeit von sich als liebendes Wesen aufschließt, aber es ist die kognitive Fähigkeit diese Erkenntnis zu überprüfen und verallgemeinern zu können, die letztlich erst das Individuum das Bekennen von sich als liebendes Wesen beschließen lassen kann. Somit ermöglicht das Gefühl der Liebe zwar das Verständnis, aber nur durch die reflektierende Urteilskraft ist die Möglichkeit gegeben, dieses Verständnis allgemeingültig zu machen. Die Hermeneutik des Daseins, so wie ich sie verstehe, ist somit keineswegs frei von dem Kognitiven. Ohne das Kognitive gibt es keine verallgemeinerungsfähige Beschlussfähigkeit. Mithin bedeutet die Grundbefindlichkeit der Liebe auf sich bewusst wirken zu lassen, die *Erschlossenheit* von sich als liebendes Wesen, wohingegen die Erkenntnis der Anerkennung dieser

Ein Lexikonartikel fasst die »Hermeneutik des Daseins« Martin Heideggers folgendermaßen zusammen:

Erschlossenheit als wahr, nur durch die kognitive Fähigkeit der reflektierenden Urteilkraft geleistet werden kann. Wiederum ist sodann die *Entschlossenheit* diese Erkenntnis von der Notwendigkeit des Bekenntnisses zu sich als liebendes Wesen in das reale Bekenntnis umzusetzen, ein Akt des Willens. Somit ist die reflektierende Urteilkraft ein Teil des Prozesses die Erschlossenheit von der Liebe in die reale Umsetzung zu bringen. Somit kann die Dentologie des Gefühls nur ein *existenzieller Rationalismus* sein, weil nur so die Möglichkeit der Wahrheitsbeanspruchung legitim werden kann. Denn fehlt die Überprüfung, ist jeder Prozess des Beschießens intersubjektiv leer. Das kantische Element, dass man ohne die erweiterte Denkungsart zu gebrauchen, keine allgemeinverbindlichen Urteile treffen kann, bleibt somit bestehen. Kant hatte da Recht, dass man für jede berechtigte Rechtfertigung die intersubjektive Überprüfbarkeit braucht. Allerdings gibt es emotionales Verstehen. Und diese Erschlossenheit wiederum kann nur durch Grundbefindlichkeiten erzeugt werden. Das ist subjektive Erschließung. Wissen kann man auch nur subjektiv anwenden. Aber *wahr* kann es erst durch die intersubjektive Überprüfbarkeit und Bestätigung werden. Richtiges Wissen ist daher des Gebrauchs der erweiterten Denkungsart bedürftig. Diese erweiterte Denkungsart ist dem gesunden Menschen im Potenzial gegeben. Er hat diese Fähigkeit – geistig behinderte Menschen haben diese Fähigkeit nicht. Daher können geistig behinderte Menschen auch kein richtiges Wissen umsetzen. Was sie aber sehr wohl können, ist die subjektive Erschließung von sich als liebendes Wesen – aber ob sie dieses Gefühl zum Leitfaden ihres Handelns machen können, hängt sehr von dem Ausmaß und der Form ihrer geistigen Behinderung ab. Der weitere mögliche Einwand, dass ein schizophrener Mensch nicht in der Lage ist, seine Erschlossenheit umzusetzen, kann insofern widerlegt werden, wenn man annimmt, dass die Schizophrenie ein Ergebnis der Lebenserfahrungen des betreffenden Menschen ist und keine biologische Ursächlichkeit hat. Sofern diese aber biologischer Ursächlichkeit ist, besteht für das Argumentationsprogramm der Deontologie des Gefühls das Problem, wie man so durchgehend für alle Menschen behaupten kann, dass sie sich zu einem existenziell rationalen Menschen entfalten können und dies durch Anwendung der Erschlossenheit von sich als liebendes Wesen. Wenn Menschen nicht in der Lage sind, ihre reflektierende Urteilkraft in Hinsicht auf die Verallgemeinerbarkeit ihres beabsichtigten Handelns anzuwenden, dann besteht auch für das Argumentationsprogramm der Deontologie des Gefühls der biologische Bias, der jedem Rationalismus beziehungsweise jedem kognitiven Programm gemacht werden muss.

»Existenz wird als ›Verstehen‹ und ›Sich-Entwerfen auf die Möglichkeit seiner selbst interpretiert, sodass ›Verstehen‹ die Weise des Existierens selbst charakterisiert. Die Tatsache des schon durch eigene innere Erfahrung vorhandenen Wissens von dem, was Gegenstand des Verstehens werden soll, bezeichnet er als *hermeneutischen Zirkel*« (Krüger et al. 2002: 173).

Übertragen auf die Frage nach dem Gefühl der Liebe für das Verstehen, bedeutet dies:

Das Wissen von sich als liebendes Wesen ist schon vorhanden. Es geht daher um die Frage, wie es bewusst werden kann und da behaupte ich, dass jemand verstehen kann, dass er ein liebendes Wesen ist, wenn er sich seiner Liebe bewusst macht, die immer schon da ist.² Aktive Einladung und Reflexion auf die Grundbefindlichkeit der Liebe³ ist nötig, um die Erschließung von sich als liebendes Wesen zu vollziehen.

2 | Diese Bewusstmachung wird zumeist durch die Liebe zu einer anderen Person ermöglicht – etwa wenn man sich in jemand anderen verliebt. Dies wird meist auf den dann zukünftigen Lebenspartner/in bezogen. Es kann sich aber genauso gut auf das neu geborene Kind oder einen anderen Menschen beziehen.

3 | Ich behaupte, dass es zwei Grundbefindlichkeiten im Leben des Menschen gibt: die Angst und die Liebe. Sie sind grundlegend strukturierende Emotionen, die jeder Mensch hat, weil er ein Mensch ist: und zwar Angst in seiner existenziellen Dimension als Angst vor dem Tod (Angst vor dem Nichts), welche konstitutiv unterschieden ist zu Zukunftsängsten, ökonomischen Ängsten etc., die Martin Heidegger als Furcht bezeichnete. Liebe ist zudem auch in ihrer existenziellen Dimension gemeint, nämlich in ihrer Bezogenheit auf einen anderen als da-sein-sollend. Durch die Formulierung »da-sein-sollend« ergibt sich eine Verbindung zu dem Martin Heidegger und Hannah Arendt – und wahrscheinlich durch die Lektüre von Augustinus herkommen – gemeinsamen Begriff von Liebe, nämlich: »amo: volo ut sis«, was so viel heißt wie »ich liebe dich, heißt ich will, daß du bist« oder »ich liebe dich, heißt ich will, daß du seiest, was du bist«. Bei Heidegger hatte dieser Liebesbegriff meines Erachtens einen Zusammenhang mit der Idee der Eigentlichkeit. War es bei Heidegger eigentlich die Angst, die die emotionale Kraft dafür ist, einen Raum des Möglichen zu erschließen und sodann seine Geworfenheit in den Entwurf entschlossen bewusst zu leben, so kann man Heideggers Liebesidee als das verstehen, was dem Anderen, der eben nicht ich selbst bin, einen Raum der inneren Freiheit aufschließt, so wie die Angst ihn mir selbst aufschließen kann. Tatjana Noemi Tömmel hat in ihrer Studie über den Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt (2013) einen Begriff der Liebe bei

Heidegger ausgemacht, der diese Interpretation meines Erachtens nahelegt. Tömmel identifiziert folgenden zentralen Liebesbegriff bei Heidegger, den Heidegger in einer Ehrenrede für Ludwig von Ficker (vgl. Flatscher 2004: 136f.) niedergelegt hat (siehe dazu Tömmel 2013: 120): *Liebe ist das Sein-lassen in einem tieferen Sinn, demgemäß es das Wesen hervorruft*. Diese Idee der Liebe kann meines Erachtens als Befreiung des Anderen zu sich selbst gelesen werden, und zwar als Befreiung des Anderen in den Modus der Eigentlichkeit. Arendts Interpretation des *amo: volo ut sis* ist davon unterschieden. Für Arendt identifiziert Tömmel einen Liebesbegriff, den Arendt in der Reihe »Vom Leben des Geistes« (vgl. dazu Arendt 2014: 338) niedergelegt (siehe Tömmel 2013: 333): *Man kann etwas oder jemanden nicht stärker bejahen, als indem man ihn liebt, nämlich ihm sagt: ich will, daß du bist – amo: volo ut sis*. In dieser Deutung der Liebe bei Arendt äußert sich meines Erachtens der Unterschied der Praxisbewertung zwischen Heidegger und Arendt. Den aristotelischen Unterschied zwischen Theorie und Praxis heranziehend, hatte sich Heidegger stets mehr für die Theorie entschieden und Arendt stets mehr für die Praxis. So war Arendts Liebe immer stets angewandter als die von Heidegger. Tömmel weist selbst auf diesen Unterschied hin. Hatte Heidegger etwa das *amo: volo ut sis* mit »ich will, daß du seiest«, so hatte Arendt mit »ich will, daß du bist« übersetzt (vgl. dazu ebenda). So bejaht nach Arendt »die Liebe die Existenz des anderen, nicht etwa sein noch nicht realisiertes Wesen, das doch immer auf dem Bildnis beruht, das sich der Liebende vom Geliebten macht« (ebenda). Während Heidegger, so könnte man folgern, die Liebe möglicherweise auch als Entwicklungsmöglichkeit für den Anderen betrachtet hat, um in den Modus der Eigentlichkeit einzutreten – und erst dann der Andere wirklich liebenswürdig sei –, so ist bei Arendt der Andere schon aufgrund seiner puren Existenz liebenswert – was zugleich eine Rechtfertigung des Menschenrechts des Anderen auf da-sein und damit auf Unversehrtheit bedeutet. Arendt kann so zu einer Praxis der *Menschenliebe* gelangen, die einen selbst verpflichtet von Gewalt über den Anderen abzusehen. Heidegger kann dies nicht, weil seine Liebe in gewisser Weise nicht auf den realen Menschen, sondern nur auf sein *Potenzial* fokussiert. Ganz überspitzt könnte man sagen: *Heidegger hielt nur den Übermenschen für liebenswert, Arendt hingegen schon den nackten, also einfach den existierenden Menschen*. Arendt liebte das *pure Sein* des Anderen, Heidegger nur die *Möglichkeit* des Anderen aufzusteigen zu einer neuen Weise der Existenz. Interpretiert man das so, dann heißt das: Heidegger kann nur – aus seiner Sicht – *seinesgleichen*, nämlich diejenigen im Modus der Eigentlichkeit lieben. So konnte er wohl Hannah Arendt lieben, weil er ihr zutraute, in den Modus der Eigentlichkeit vorgedrungen zu sein, aber er konnte keineswegs durchschnittliche Menschen lie-

Es geht mir sodann um die existenzielle Stimmung, in der man sich dann befindet, wenn man sich als liebendes Wesen verstanden hat. Gerae diese führt dazu, sich nach einem guten Leben zu sehnen und sie führt dazu, sich die Verantwortung für die Entstehung einer liebenswürdigen Welt einzustehen. Im klaren Bewusstsein von sich als liebendes Wesen erfolgt in einem *Modus der Zuwendung* ein *Ruf des Gewissens*, dass man in den Entwurf geworfen ist, die Welt als etwas *Liebenswürdiges* zu gestalten. Bei Heidegger ist es die *Angst*, die dazu führt, sich je selbst zu erschließen, dass man in den Entwurf geworfen ist, und es ist der Ruf des Gewissens, der die Entschlossenheit befördert, diesen Entwurf auf sich zu nehmen. Dieser Entwurf ist bei Heidegger auf das Individuum und dessen Entfaltung fokussiert. Das verstehende Entwerfen der Liebe führt für das Individuum aber gerade zu einer entschlossenen Aktivität des politischen Entwurfs, um das Ganze als liebenswürdig zu ordnen – und ist somit nicht mehr allein auf das Individuum bezogen. Es geht nicht mehr nur um einen selbst, sondern vielmehr nun auch um das Gemeinsame. Der *Ruf des Gewissens* wird dann also *politisch* – wohingegen er bei Heidegger⁴ stets unpolitisch war.⁵

ben. Und auch gerade deswegen wollte er der Führer der deutschen Universitäten werden, um durch Erziehung mehr Menschen in den Modus der Eigentlichkeit anzustoßen – die dann auch liebenswürdig sind.

4 | Ich will Heidegger nicht als Gewährsmann zur Legitimation meiner Idee von einem politischen Ruf des Gewissens anführen, sondern vielmehr in Abgrenzung zur ursprünglichen Deutung Heideggers des Rufs des Gewissens eine noch mögliche andere Deutung des Rufs des Gewissens gewinnen. Ich will in Abgrenzung zu Heidegger, aber auch im Bewusstsein seiner Existenzphilosophie zu einer Neuinterpretation einer Existenzphilosophie kommen, die aus sich heraus sich zu einer politischen Philosophie entwickeln kann.

5 | Der existenzielle Republikanismus ist ein Resultat einer Selbsterkenntnis. Er resultiert aus einer Erfahrung, aber auch einem Bekenntnis. Er ist kein Versuch, eine Theorie für eine diffus gewonnene sozialdemokratische Haltung zu finden und diese damit *ex post* zu legitimieren. Vielmehr ist mein »Existenzieller Republikanismus« ein Resultat meiner vorgängig innerlich stattgefundenen Erschließung, dass die vorfindbare Welt nicht mit guten Gründen für liebenswürdig erachtet werden kann. Mithin ist der *Existenzielle Republikanismus* ein Resultat meiner eigenen Reflexion über die Begründbarkeit der vorfindlichen politischen Ordnung dieser Welt. Ich selbst im Sog der Hegemonie des Neoliberalismus be-

findlich und diese Hegemonie zunächst selbst unkritisch reproduzierend, habe mich *läutern* lassen, und zwar durch die *Erschlossenheit* der *Konsequenzen der Liebe*. Der Ruf meines Gewissens ereilte mich, und ließ mich zugleich entschließen, eine Begründung der richtigen politischen Ordnung vorzulegen zu versuchen. Was ich in der Reflexion meiner Erschlossenheit fand, war nicht nur der Eindruck einer politischen Ordnungsiede, sondern vielmehr die Erkenntnis meiner selbst als *liebendes Wesen*. Erst durch diese Erkenntnis fühlte ich mich nun zuallererst in der Lage, über unsere Welt in einem intersubjektivierbaren Sinne zu urteilen. Das, was ich nicht suchte, aber fand, nämlich die Erkenntnis meiner selbst als liebendes Wesen, ist überhaupt die Grundlage aufgrund dessen ich überhaupt glaube, behaupten zu dürfen, was ich für wahr und unwahr halte. Diese Grundlage wandte ich erst sodann auf meine Beurteilung dieser Welt an. Ich war kein Sozialdemokrat, der nach der Begründung der Sozialdemokratie suchte. Ich war ein Neoliberaler, der geläutert wurde durch den Ruf seines Gewissens. Mein Urteil über unsere Welt als politisches Gefüge, welches ich dann auf Grundlage meines Verständnisses als liebendes Wesen vollzog, fiel sodann zwar nicht katastrophal, aber doch schlecht aus. Ich kann diese Welt, obwohl ich sie in dem Sinne ihrer Existenz liebe, nicht als politisches Gefüge lieben. Mir fehlen die Gründe dafür. Daraus erwuchs meine Entschlossenheit nach einer Welt zu streben, die besser ist als die vorfindliche und für die Richtung meines Strebens ein Begründungsprogramm vorzulegen. Denn dass die »ideale politische Ordnung« nicht lediglich ein subjektiver Wille sein darf, sondern vielmehr auf Grundlage eines deontologisch gewonnenen Begründungsprogramms der eigene Wille sich zu den durch das Begründungsprogramm gewonnenen Prinzipien bekennen muss, steht für mich fest. Wahrheit kann nur gefunden werden durch Anerkennung qua Begründung, aber immer nur vollzogen werden durch Bekenntnis zum Anerkannten. Wahrheit gibt es nur über Reflexion, aber nur durch den Willen kann sie real werden. Im Sinne des *Positivismus* muss die Wahrheit gesetzt werden. Es geht um das Wachsen einer Zivilreligion auf Grundlage des Wissens im Modus des liebenden Wesens. Die Zivilreligion ist ein Naturrecht qua Anerkennung und Bekenntnis. Zivilreligion ist ein *Anagramm* für ein säkulares *Naturrecht*, ein Naturrecht, welches ohne die Natur auskommt. Das Problem mit dem Naturrecht ist stets gewesen, dass der eine dies und der andere jenes als natürlich ausmacht. Und die Annahme »etwas sei von Natur aus so beschaffen« kann man nicht widerlegen. Diese Annahme ermöglicht eine Immunisierung gegen alles und jeden. Die Säkularisierung des Naturrechts hilft zu verstehen, dass mehr möglich ist, als nur das als gerecht anzunehmen, was *rein subjektiv* einfach gesetzt wurde. Denn durch Anerkennung und Bekennt-

Insofern behaupte ich, dass die Grundbefindlichkeit der Liebe auch als *politische Emotion* wirken kann und muss. Diese Bedeutung der Liebe für die Gerechtigkeit hat zuletzt prominent auch die Philosophin Martha Nussbaum hervorgehoben (Nussbaum 2014). Sie hat zudem dieses Verständnis von der Liebe und ihrer Bedeutung als politische Emotion auch konkret an Personen festgemacht, die dieses Verständnis exemplarisch anzeigen – wie Martin Luther King oder Abraham Lincoln.

Diese Form des *exemplarischen Denkens* ist beispielgebend für eine politische Philosophie, die Emotionen ernst nimmt. Meines Erachtens ist ein *emotionales Verständnis* nur als Erschlossenheit möglich, und nur je durch einen selbst kann aus dieser Erschlossenheit eine Entschlossenheit zum politischen Entwurf werden. Aus diesem kann dann eine Zivilreligion erwachsen, wenn sich denn nur genug Personen entschließen, ihr in Liebe gewonnenes Verständnis in ihrem Handeln zu äußern und anderen als Vorbild eines redlichen Menschen zu dienen und den Anderen anzuzeigen, welche politische Ordnung des Ganzen selbst Ausdruck jenes Verständnisses sein muss. Das Verstandene kann somit nur *exemplarisch* durch ein Individuum angezeigt werden. Denn die Erschließung ist ja meine und so sind es auch die Entschlossenheit und ihr Entwurf. Liebe ist eine individuelle Erfahrung und die politische Verwirklichung ihres Verständnisses ist ebenso Ausdruck eines individuellen Entwurfs.

Liebe ist aber die Grundlage der Möglichkeit der Entschlossenheit, mit Anderen *gemeinsame Sache* zu machen und nach einer politischen Ordnung zu streben, die selbst als liebenswürdig gelten darf – und das aus guten Gründen. Liebe muss dabei nicht definiert werden. Ihre Erfah-

nis kann man etwas als wahr annehmen ohne von der Natürlichkeit dieses Wahren ausgehen zu müssen. Und gerade die *These des Menschen als liebendes Wesen* geht über das Setzen hinaus *ohne* zum *Essenzialismus* zu werden. Das ist eine *Mittelstufe* zwischen Positivismus und Überpositivismus. Durch das *Bekenntnis* gerät der Konsens über das, was wahr und gerecht genannt werden kann, in Greifweite. Nur durch Bekenntnis zu dem, was als allgemein anerkennungsfähig begründet werden kann, kann der Konsens über das allgemein Anerkennungsfähige entstehen. Letztlich bleibt der *Positivismus* richtig. Der Rechtsphilosoph und Politiker Gustav Radbruch (2002, 2003a, 2003b) hatte sich schon in diesem Konflikt zwischen Positivismus und Überpositivismus versucht, und da muss man ansetzen: eben in dem Versuch zu zeigen, dass allein das *Bekenntnis* das Medium zur *Realität des Wahren* ist und nicht die *Erkenntnis*.

rung ist je individuell und doch zugleich real wirksam. Nur in Reflexion auf die eigene Erschlossenheit kann sodann die Anerkennung reifen, dass die Erschlossenheit es verdient, in der Welt realpolitisch umgesetzt zu werden. Der Subjektivismus dieser Erschlossenheit ist nicht von der Hand zu weisen. Die intersubjektive Anerkennung dieser individuellen Erschlossenheit ist aber möglich. Denn die Reflexion auf die eigene Erschlossenheit ist immer schon gegeben – man muss nur Gebrauch von ihr machen. Das verstehende Wissen des verstehenden Entwerfens aufgrund der Liebe ist jedem immer schon möglich.

In diesem Sinne geht es mir bei dieser Argumentation um ein Ethos, das exemplarisch durch einen selbst angezeigt und vollzogen werden muss. Hier verknüpfe ich diese Argumentation mit der von Immanuel Kants ethischer Grundüberlegung. Kant meinte, dass wenn man gut sein kann, auch gut sein soll. Mir geht es nun darum, eben dies zu zeigen, aber ohne den Kognitivismus Kants, sondern vielmehr durch ein emotionales Verstehen. Mir geht es darum, Kants Grundüberlegung durch eine *Deontologie des Gefühls* zu plausibilisieren.

Das heißt einerseits geht es mir um Ethik, also um eine Haltung gegenüber den Mitmenschen.

Andererseits geht es mir sodann aber um die Frage nach dem besten Staat. Hier folge ich Platon, für den es in der politischen Philosophie um die Frage nach der Gerechtigkeit und die Frage nach dem besten Staat, durch den die Gerechtigkeit Realität werden könne, ging. Ich folge also dem platonischen Weg, der sagt: *Zeige was Gerechtigkeit ist, zeige, was der beste Staat ist, durch den die Gerechtigkeit Realität werden kann und schaffe dann den besten Staat.* Es ging Platon um eine Theorie, die Realität werden solle und seitdem geht es jedem Platoniker um eben diese Realisierung des Theoretischen.

Meine zentrale Idee ist also: Der Mensch kann seine *angeprägte* Natur als *liebendes Wesen* zu seinem *Selbstverständnis* machen und daraus einen *Habitus*, eine *Haltung* begründen. Und diese Haltung hat sodann eine Konsequenz für sein *moralisches* und *politisches* Handeln. *Ethos* in einem doppeltem Sinne ist die Konsequenz: Ethos mit *moralischer* und *politischer* Bedeutung. Und dieser *Ethos* braucht den *Pathos*, wenn man ihn verbreiten will – und genau diese *Pflicht zur Verbreitung* nimmt das liebende Wesen auf sich.

Wenn ich also will, dass es in der Welt tatsächlich fairer und anständiger zu gehen – und das aufgrund meiner Haltung –, dann muss ich versu-

chen, die große Mehrheit der Bürger davon zu überzeugen, dass Gründe bestehen nicht nur zu einander gut zu sein, sondern auch die Staaten oder einen Weltstaat so einzurichten, dass man davon sprechen kann, dass es in der Welt fair zu geht. Das heißt, ich muss versuchen, von der Möglichkeit und Machbarkeit des guten Lebens zu überzeugen. Ich muss versuchen, eine Hoffnung auf eine gute Welt als berechtigt erscheinen zu lassen. Ich muss versuchen, der Hoffnung auf eine gute Welt ihren utopischen Charakter zu nehmen und die Machbarkeit einer guten Welt aufzuweisen und vor allem den Charakter dieses *Guten* definieren.

Die zentrale Frage der politischen Philosophie ist für Platon die Frage nach dem besten Staat. Im 20. Jahrhundert hat vor allem Leo Strauss diese Frage aufgenommen und sie zur zentralen Frage der politischen Philosophie erklärt. In »What is Political Philosophy« (1957) schreibt er: »Classical political philosophy is guided by the question of the best regime« (1957: 363). Er negiert, dass ein Staat in seiner Struktur auf Veränderungen der Gesellschaft reagieren muss. Er nimmt dementgegen an, dass die Frage »Was ist der beste Staat?« eindeutig und jahrhunderteübergreifend beantwortet werden kann. Er nimmt an, dass der beste Staat eine bestimmte Form hat, einen bestimmten Aufbau, der ihn zum besten Staat macht. Es gibt nun einen Grund, warum viele der Schüler von Leo Strauss keine Professoren wurden, sondern für die US-Regierung arbeiteten. Denn von Lehrstühlen aus kann man den Staat nicht zum besten Staat verändern – man kann zwar als Professor in der Öffentlichkeit wirken und so auf die öffentlichen Meinung Einfluss nehmen, aber nur Parlament und Regierung haben letztlich die Möglichkeit etwas *institutionell ankommen* zu lassen, beziehungsweise zu *realisieren*.

Ich bin nun der Meinung: Aus der Zivilgesellschaft kann der Druck auf die Regierungen mit rechtlich-legitimer Macht kommen, sodass diese Gesetze aufgrund des Drucks aus der Zivilgesellschaft verabschieden müssen. Die Paradebeispiele so eines Drucks waren die *african-amerikanische* Bürgerrechtsbewegung – aber auch die *68er-Bewegung*, mit Einschränkungen.

Es muss nun wieder so ein *Ruck* durch die Welt gehen, wenn die Welt humaner und sozial gerechter werden soll. Es muss eine soziale Bewegung geben, die Großteile der westlichen Bürger mitreißt und die idealerweise zu einer Etablierung einer Zivilreligion führt, bei der das Bekenntnis zu ihr nicht frei steht, sondern das Bekenntnis zu ihr vielmehr als Pflicht begriffen wird. Diese Zivilreligion soll sodann eine Art Hinter-

grundgerechtigkeit bilden, welcher kein Volksvertreter und kein Bürger zu widerhandeln kann. Sie soll die Gebote des Humanismus umfassen, wie etwa wohlgesinnt gegenüber einander zu sein, und auch bestimmte Strukturgesetze der Gerechtigkeit umfassen, die darauf ausgerichtet sind, dass jeder Bürger gute Gründe hat, die Welt als liebenswürdig anzuerkennen.

Nun stellt sich die Frage, wie so eine Massenbewegung in der Welt entsteht.

Irgendjemand muss dazu immer einen Anfang setzen, und ich denke, es muss ein *emphatischer* Anfang sein, der aber dennoch auf guten Gründen fußt. Vielleicht würde mein Anfang ungehört bleiben, aber je mehr es tun, desto weniger würde irgendein Anfang nicht mehr ungehört bleiben. Die Medien würden es aufnehmen, und idealerweise ginge eine *Stimmung* um die Welt, in der nun viele sagen: *Ja, es ist Zeit, sich für eine gute Welt einzusetzen*. Vielleicht ist das nicht sehr wahrscheinlich, aber ich denke, dass es möglich ist, und das Wissen um die Möglichkeit reicht mir, um *Hoffnung* zu haben.

Und warum kann der Mensch überhaupt die Welt liebenswürdig einrichten? Es liegt in seiner Freiheit und seiner Macht, die er mit anderen zusammen hat. Das ist eindrücklich gezeigt bei Hannah Arendt. Und wann ist Macht legitim? Auch darauf muss eine Antwort gefunden werden.

2.2 FREIHEIT BEI HANNAH ARENDT

Um sich Arendts Freiheitsverständnis zu nähern, bedarf es zunächst einer Darstellung dessen, was Arendt mit dem Begriff des Handelns aus der Trias Arbeiten, Herstellen, Handeln meint. Mit der Arbeit sind Tätigkeiten bezeichnet, die dazu dienen den »biologischen Prozeß des menschlichen Körpers« fortzuführen zu lassen, und daher ist die Grundbedingung des Arbeitens »das Leben selbst« (Arendt 2008: 16). Es geht hier um das Überleben. Das Herstellen hingegen erzeugt Dinge, die beständig sind (etwa einen Tisch). Der Herstellende betrachtet daher die Dinge auch als nützlich, weil Tische und Stühle gebraucht werden können, anstatt nur verbraucht zu werden. Der Mensch ist nach Arendt in dieser Dingwelt, die durch das Herstellen geschaffen wird, zu Hause, und somit ist die Grundbedingung der Tätigkeit des Herstellens die Weltlichkeit; »näm-

lich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität« (ebenda). Die dritte Grundtätigkeit, das Handeln, ist für Arendt die entscheidende Tätigkeit. Obgleich alle Tätigkeiten durch die Tatsache bedingt sind, dass die Menschen zusammenleben, ist nur das Handeln »nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft« (ebenda: 33). Nur das Handeln »ist direkt auf eine Mitwelt bezogen, denn nur das *Handeln* findet zwischen Menschen« statt (Bonacker 2009: 183), das heißt handeln »kann man nur in Gegenwart anderer Subjekte« (Becker 1998: 169). Die Grundbedingung, die der Tätigkeit des Handelns entspricht, »ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern« (Arendt 2008: 17). Daher ist das Handeln eng mit Sprechen und Kommunikation verknüpft. »Sprechen ist immer auch schon Handeln« (Grossmann 2008: 51). Handeln ereignet sich überdies immer im Raum des Öffentlichen (vgl. ebenda).

Freiheit, so Arendt, könne durch dieses öffentliche Handeln realisiert werden. Denn »solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind« (Arendt 1958: 675). Bei Arendt wird aber auch negative Freiheit mitgedacht. Arendt fasst Freiheit demnach auch – wie in der liberalen Tradition – als Recht auf Schutz gegen die Gewalt des Staates und die Gewalt der Mitmenschen auf. Im Unterschied zur liberalen Tradition wird die negative Freiheit jedoch als Basis dafür gedacht, dass man überhaupt in einem politischen Raum durch sein öffentliches Handeln erscheinen kann: »Ohne einen politischen garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte« (ebenda: 67of.).⁶ Die negative Freiheit wird folglich nicht als Freiheit von Politik, sondern gerade als

6 | Die Sichtweise, dass nur im politischen Raum Freiheit gewährleistet werden kann und dieser daher geschützt werden muss, damit freies gemeinsames Handeln möglich ist, ist eine Schlussfolgerung Arendts aus der Beschäftigung mit der antiken Polis (vgl. Kräuter 2009: 41). Denn in Arendts Sichtweise wurde der Raum der Polis im Gegensatz zum Oikos als Reich der Freiheit gedacht. Dabei sei Gleichheit als das eigentliche Wesen von Freiheit angesehen worden: »Freisein hieß, frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innenwohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschwerden gab« (Arendt 2008: 43). In der *Polis* – gedacht als ein gemeinsamer öffentlicher Handlungsraum – sich zu bewegen, hieß daher bereits frei zu sein.

Freiheit zur Politik verstanden. Sie stellt eine Garantie dar, sich frei bewegen zu können, um so unbefangen die Möglichkeit wahrnehmen zu können im öffentlichen Raum durch Handeln und Sprechen zu erscheinen. Es braucht diesen Erscheinungsraum, wo Menschen durch ihr Handeln ihre personale Einzigartigkeit enthüllen können und es braucht andere Menschen:

»Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nichtgezwungen-werden« (ebenda: 670).

Somit wird zwar Freiheit erst durch das tatsächliche Handeln realisiert, das Handeln ist aber erleichtert durch eine gewisse Meinungs- und Bewegungsfreiheit – in dem Sinne frei handeln zu können. Freiheit ist bei Arendt damit auf zwei Weisen konnotiert: *Handeln in Freiheit* und *realisierte Freiheit durch gemeinsames Handeln*. Wenn man noch die Freiheit der beziehungsweise zur Spontanität hinzunimmt, dann ist Freiheit sogar auf drei Weisen konnotiert. Wobei die Freiheit der Spontanität aber prä-politisch ist, sie ist immer latent, denn selbst der Totalitarismus kann sie nicht abschaffen. *Handeln in Freiheit* meint die *Rahmenbedingungen* für die Realisierung der Freiheit, welche für Arendt vor allem darauf hinauslaufen, eine Republik zu institutionalisieren, die das Recht garantieren kann im Recht zu leben. Es ist das, was man als *Demokratie*-Theoretiker von einer politischen Ordnung verlangen kann. Denn die politische Ordnung als solche in ihrem *Polity*-Charakter (also in ihrer institutionellen Verfasstheit) ist der zentrale Kern jedes normativen Modells von politischer Ordnung. Durch das Plädoyer für die Republik hat Arendt somit schon einer demokratischen Ordnung den Vorzug vor einer anderen politischen Ordnung gegeben. Je nach normativem Modell entwickeln Denker über eine Theorie der politischen Ordnung hinaus auch Gerechtigkeitsideen, die für die *Policy*-Dimension von Politik gewisse Vorstrukturierungen versuchen zu rechtfertigen – und so die Neutralität des Staates tendenziell aufheben und dieser politischen Ordnung vielmehr eine inhaltliche Grundausrichtung verordnen sollen. Die *Politics*-Dimension ist jedoch nur selten Teil von normativen Modellen – und mehr Gegenstand politischer Analyse, mithin mehr auf die Realpolitik als auf einen

idealen Staat bezogen.⁷ Was Arendt normativ also von einer politischen Ordnung prinzipiell verlangen kann, ist der Gehalt der Polity-, Politics-, und Policy-Dimension von Politik. Was darunter nicht fällt, ist das Verhalten der Bürger in dieser politischen Ordnung gegenüber einander und gegenüber den sie repräsentierenden politischen Institutionen.⁸

Freiheit durch Handeln zu realisieren, muss so folglich als Appell an die Bürger selbst gerichtet sein, in einer freien politischen Ordnung von ihrem Recht auf freie Meinung und politische Tätigkeit auch Gebrauch zu machen. Es scheint aber nicht angebracht, streng zwischen den *negativen Freiheiten* und der *Realisierung der Freiheit durch Handeln* zu trennen. Die negativen Freiheiten sind gerade dazu da, die Freiheit zum Glück des Öffentlichen zu ermöglichen, welches sich einstellt, wenn man an öffentlichen Angelegenheiten interessiert tätig ist, also im öffentlichen Raum handelt und dadurch Freiheit realisiert. Nach Arendt ist der Mut zur öffentlichen Tugend aber immer schon möglich. Im Gegensatz zu Kants Republikanismus benötigt ihr zufolge also die bürgerliche Tugend die freiheitliche-republikanische Ordnung nicht. Die bürgerliche Tugend kann in einer solchen Ordnung nur freier und besser ausgelebt werden. In einer Republik kann man einfach besser Republikaner sein. Arendts Republikaner braucht keine Republik, um Republikaner zu sein, er ist es, wenn er denn will. Niemand kann ihm den Mund verbieten, keine Ordnung kann ihn daran hindern, Republikaner zu sein. Nach Arendt kann selbst der Totalitarismus das Faktum der Natalität nicht abschaffen.⁹ Die Natalität ist die Eigenschaft »mit der wir uns in die Welt einbringen oder einschalten« (Benhabib 1987: 528). Diese Eigenschaft ist die Freiheit zum spontanen Neuanfang, welcher von keiner Ordnung verhindert werden könnte. Diese existenzphilosophische Einsicht Arendts kann man mit der Theorie des Politikwissenschaftlers Dolf Sternberger erklären. Stern-

7 | Der deliberativen Demokratietheorie ist es zu verdanken, dass sie diese Politikdimension auch normativ betrachtet, denn auch diese muss normativ betrachtet werden.

8 | Man könnte das Verhalten der Bürger zwar auch unter die Politics-Dimension fassen. Allerdings bezieht sich diese Dimension eher nicht auf die Zivilgesellschaft, sondern mehr auf das Verhalten der Politikprofis und die Prozesse, die formell und informell zwischen politischen Institutionen und in diesen ablaufen.

9 | Bestes Beispiel sind dafür, meiner Meinung nach, die *Geschwister Scholl*: Sie haben den Mut zur öffentlichen Tugend in ihren Aktionen bewiesen.

berger (1967) kritisiert den Begriff des Charakters, vorwiegend das, was er als bürgerlichen Charakter beschreibt. Politik, so nach Ansicht des Charakterstarken, verderbe den Charakter, wodurch man sich lieber von der Politik fernhalten solle. Und das hält Sternberger für eine fatale Ansicht, weil man sich gerade politisch betätigen solle. Dass Sternberger den Begriff des Charakters kritisiert, ist insoweit richtig, als dass Charakter immer einem Subjekt anhaftet. Das Bürgersein ist jedoch intersubjektiv. Der Charakter ist hier dennoch wichtig, es ist nicht direkt ein Charakter, sondern eine Haltung des Bürgers.

Arendts Einsicht ist nun, dass ich mich zum Bürger wählen kann. Man kann also sehr wohl eine Art moralischer und politischer Selfmade-man sein. Es ist meine Entscheidung, ein Bürger sein zu wollen. Ich kann mir die Haltung des Bürgers geben. Das ist die existenzphilosophische Einsicht, die Arendt mit den republikanischen Gedanken verwoben hat. Die Phrase von Theodor Mommsen, die Sternbergers politische Auffassung charakterisiert; »Ich wünschte ein Bürger zu sein«, bedeutet dann existenzphilosophisch gewendet, dass ich auch in einer Autokratie oder einem Kaiserreich ein Bürger sein kann, wobei ich in einer Republik dies nun gesichert sein kann. Mommsen hätte es sich nicht wünschen müssen, ein Bürger zu sein, er hätte ein Bürger sein können. Nur eben nicht im rechtlichen Sinne. Und seinem Habitus nach war er ja auch ein Bürger. Und als auf der Straße protestierender Sozialdemokrat hätte er sich auch als Republikaner verwirklicht.

Nach Arendt muss die Republik also deswegen institutionalisiert sein, weil der Bürger dort in seiner Haltung frei ist, durch diese das Glück des Öffentlichen zu realisieren. Deswegen kann Arendt den Republikaner eigentlich nicht ohne freiheitlich-republikanische Ordnung denken, obwohl sie es dennoch tut. Das Argument für (liberale) Freiheitsrechte beziehungsweise für das Recht¹⁰, welches mit der Befugnis zum Zwingen

10 | Zum Rechtsbegriff bei Arendt siehe auch Volk (2010). Er meint, nach Arendt sei legitimes Recht ein Ermöglichungsbegriff; es »öffnet einen Ermöglichungsraum, in dem sich über rechtlich garantierte Verfahren ein politisches Miteinander-Handeln auf der Grundlage der Urteilskraft realisieren kann« (Volk 2010: 22). Danach sei zwar ein Anfang überall möglich, aber von einem freiheitlichen Anfang könne man nur dort sprechen, wo die Spielregeln des Miteinander-Handelns eingehalten würden (vgl. ebenda: 279). Da das Handeln das Faktum der Pluralität als Grundbedingung hat, könne »eine dauerhafte und stabile Ordnung nur auf der

verbunden ist und dadurch die Freiheitsrechte garantieren kann, ist also pragmatischer Natur. Die durch eine Verfassung verbrieften und durch die Exekutive geschützten Freiheitsrechte dienen Arendt nur als Garantie für die freie Entfaltung der bürgerlichen Tugend, wobei ohne die Tugend des Mutes die Freiheit nicht ausgetüft werden kann. Durch den Mut sind wir überhaupt nur in der Lage, einen neuen Anfang auch wirklich zu setzen und eben das Beginnen von etwas Neuem im gemeinsamen öffentlichen Handeln, das ist Freiheit. Das Recht, Rechte zu haben, ist zwar essenziell für Arendt, aber doch nur deswegen, weil die eigentliche Freiheit in der politischen Tat selbst liegt – und diese Freiheit des Handelns solle eben geschützt werden und zwar durch eine republikanische Ordnung. Eine freie demokratische Ordnung gibt der Freiheit Ordnung, mehr nicht. Aber das ist auch schon viel – wie Arendt selbst erlebte.

2.3 MÄCHT BEI HANNAH ARENDT

Hannah Arendt gibt zwei Definitionen von Macht.

In »Vita activa« heißt es:

»Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält. [...] Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen« (Arendt 2008: 252).

In »Macht und Gewalt« wird Macht folgendermaßen spezifiziert:

»Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält« (Arendt 2009: 45).

Anerkennung der Pluralität gründen«, mithin könne eine »dauerhafte und stabile Ordnung [...] nur eine freiheitliche sein« (ebenda: 283).

Ausgehend von diesen beiden Definitionen kann man nun die Bedeutung ihrer Machtvorstellung herausarbeiten. Leo Joseph Penta sieht vier Hauptmomente des Machtbegriffs (vgl. 1985: 48): Macht als Potenzialität, als Relationalität, als Stifter und Erhalter sowie als Geschichtskraft.¹¹ Macht sei immer zunächst ein Machtpotenzial (vgl. Arendt 2008: 252). Das zweite Moment ist Macht als Relationalität. Oben wurde in der ersten Definition zitiert, dass Macht zwischen den Menschen entstehe. Der Begriff des Zwischen ist für Arendts Machtkonzeption nun von besonderer Bedeutung. Penta führt dazu aus:

»Macht wendet keiner an, noch besitzt jemand ein Monopol darüber, sondern sie existiert, sofern sie aktualisiert wird, nur zwischen Menschen in deren Relation. Demnach ist Macht sozusagen ihrem Wesen nach ein Gruppenphänomen, das allein zwischen den Mitgliedern dieser Gruppe existiert« (Penta 1985: 51).

Drittens hat Macht eine Stiftungs- und Erhaltungsfunktion. Die Machtstiftungsfunktion bedeutet Folgendes:

»Mit jedem Handeln entsteht [...] ein Erscheinungsraum, in dem sich Handelnde aufeinander beziehen. [...]. Damit der öffentliche Raum die einzelnen Handlungen überdauert, muß er institutionalisiert werden. Dies geschieht Arendt zufolge erst durch die gemeinsame Gründung eines öffentlichen Raumes, mithin eines politischen Gemeinwesens« (Bonacker 2009: 186).

Das Handeln hat mithin Machtstiftungsqualität:

»Mit der vorpolitischen Fähigkeit zu handeln, also Neues zu beginnen, korrespondiert hier die Fähigkeit, gemeinsam eine politische Gemeinschaft erst zu gründen. Diese Fähigkeit zur gemeinsamen Gründung politischer Institutionen bezeichnet Hannah Arendt als Macht« (ebenda).

Macht beziehungsweise gemeinsames Handeln ruft den potenziellen Erscheinungsraum also überhaupt erst ins Dasein. Hierbei geht es also

11 | Wobei ich hier auf die Erläuterung der Macht als Geschichtskraft gerne verzichten möchte.

um den Gründungsakt eines Gemeinwesens.¹² Macht schafft mithin den Raum beziehungsweise Ort des Politischen, wo Menschen gemeinsam sicher handeln können, und durch die Verfassung wird es ermöglicht, dass man sich durch Recht diesen Raum dauerhaft gegenseitig garantieren kann.

Von dieser Stiftungsfunktion muss nun aber die Erhaltungsfunktion unterschieden werden. Denn hierbei geht es darum, dass durch Macht der Erscheinungsraum auch am Leben erhalten wird:

»Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Unterstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat. [...] Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt. Dies ist, was Madison meinte, wenn er sagte, daß alle Regierungen letztlich auf ›Meinung‹ beruhen« (Arendt 2009: 42).

Macht ist somit auch als Ermächtigung zu denken:

»Denn wenn »wir von jemand sagen, er ›habe die Macht‹, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh, auseinandergeht, vergeht auch ›seine Macht‹« (ebenda: 45).

Die lebendige Macht des Volkes muss in einer rechtsstaatlichen Demokratie also auch hinter dem Recht stehen, welches die Freiheitsrechte garantieren soll und durch Macht gestiftet wurde.

Arendts Machtbegriff ist im Gegensatz zum lebensweltlichen Gebräuch des Wortes Macht ein Phänomen der Vielen. Macht ist keine Sache eines Einzelnen, sondern immer nur in Besitz einer Gruppe. Aktualisiert ist die Macht aber vor allem dann, wenn Menschen in der Rede über ihre

12 | In diesem Zusammenhang ist die Rolle des Versprechens bedeutend, welche Arendt als Heilmittel gegen die Unabsehbarkeit des Handelns ansieht. Es geht dabei in diesem Zusammenhang darum, dass Arendt dadurch einen Begriff hat, der anzeigen kann, dass Menschen sich gegenseitig versichern können, auch zukünftig zusammen zu handeln.

Handlungen Auskunft geben, sich überdies mit anderen in der Rede abstimmen (vgl. Rese 2008: 119). Das macht das politische Handeln aus, da sich die Menschen dann so zueinander verhalten, »daß sie die anderen jeweils als sich selbst Zwecke setzende Lebewesen respektieren« (ebenda: 120). Handeln in Arendts Sinne ist also nicht von ihrem Machtbegriff zu trennen. Macht ist gemeinsames Handeln. Oder mit anderen Worten: Macht ist da, wenn Menschen im Raum des Politischen gemeinsam handeln. Macht wird intransitiv verstanden: als Macht, die in sich selbst, in der Gesellschaft erzeugt und aufrechterhalten wird (vgl. Göhler 2004: 258). Die *intransitive Macht* ist kein Nullsummenspiel, denn hierbei geht es nicht

»um die Unterordnung des Willens unter einen fremden Willen innerhalb einer Gemeinschaft, sondern um diese Gemeinschaft selbst, die Bedingung ihrer Möglichkeit, ihre Konstituierung. Wenn hier von ›Macht‹ zu sprechen ist, so ist Macht selbstbezüglich, im Sinne von ›Mächtigkeit‹ oder ›Selbstmächtigkeit‹ einer sozialen Einheit« (Göhler 1997: 41).

2.4 DIE BEZIEHUNG VON MACHT UND FREIHEIT BEI HANNAH ARENDT

Um die Beziehung der beiden Begriffe bei Arendt zu erläutern, muss zunächst kurz die Kritik von Arendt an der Gleichsetzung von Freiheit und Souveränität dargelegt werden. Sie schreibt:

»Wie die Souveränität des Einzelnen ist letztlich auch die Souveränität einer Gruppe oder eines politischen Körpers immer nur ein Schein [...]. Wo Menschen, sei es als Einzelne, sei es in organisierten Gruppen, souverän sein wollen, müssen sie die Freiheit abschaffen. Wollen sie aber frei sein, so müssen sie auf Souveränität gerade verzichten« (Arendt 1958: 683).

Souveränität und Politik schließen sich in diesem Verständnis aus (vgl. Meyer 2011: 28).

Arendt meint, dass der Mensch *a-politisch* sei und dass Politik *zwischen den Menschen* oder *in dem Zwischen der Menschen* entstehe, also außerhalb des Menschen – womit sie sich gegen Aristoteles stellt. Sie kritisiert in Zusammenhang mit der Kritik der Souveränität die philo-

sophische Freiheit, die Willensfreiheit, und macht dagegen die politische Freiheit stark. Denn die »philosophische Freiheit, die Willensfreiheit, ist nur für Menschen von Bedeutung, die als einsame Individuen außerhalb politischer Gemeinschaften leben« (Arendt 2014: 425). Freiheit wird bei Arendt mit *Können* verbunden und nicht – zuallererst – mit *Wollen*. Dadurch wird die oben erwähnte *Bewegungsfreiheit* – und damit letztlich die *Institutionalisierung der Republik* – bedeutend:

»Die Bewegungsfreiheit, die Macht, sich ungehindert von Krankheit oder einem Herrn zu bewegen, war ursprünglich die grundlegendste Freiheit, die Voraussetzung aller anderen. Die politische Freiheit unterscheidet sich also von der philosophischen Freiheit dadurch, daß sie eindeutig eine Sache des Ich-kann und nicht des Ich-will ist. Da sie dem Bürger und nicht dem Menschen überhaupt zu kommt, kann sie sich nur in Gemeinschaften zeigen [...]. Mit anderen Worten, die politische Freiheit ist nur möglich in der Sphäre der menschlichen Pluralität [...]. Das Handeln, in dem stets ein Wir mit der Veränderung unserer gemeinsamen Welt beschäftigt ist, steht im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht« (ebenda: 426f.).

Arendts Gegenkonzept zur Willens- beziehungsweise Wahlfreiheit ist die Freiheit des Miteinanderhandelns, und diese ist mit der Eigenschaft der Natalität verbunden, die das Anfangenkönnen zur Freiheit beziehungsweise Möglichkeit des Menschen erklärt, welche ihm aufgrund seines Menschseins zukommt.¹³ Arendts Begriff der Freiheit ist daher mit der

13 | Indem Arendt die Willensfreiheit kritisiert, kritisiert sie nicht den Willen, etwas in Gang zu setzen. Sie kritisiert, dass die Philosophen bislang zu viel Bedeutung auf die Wahlfreiheit des Menschen gelegt hätten, etwas tun zu können. Diese theoretische Willensfreiheit war für Arendt so lange nichts wert, wie keine politische Freiheit für jeden vorhanden war, seine Meinung frei zu äußern und sich öffentlich zu bekennen. Die Philosophen hätten demnach oft aus dem Blick gelassen, dass Repression und Unterdrückung die Feinde der Freiheit wären. Ob die Menschen in einer Atmosphäre der politischen Unfreiheit so theoretisch einen freien Willen haben, sei daher zwar nicht unwichtig, aber doch nebensächlich, denn selbst wenn sie theoretisch einen freien Willen hätten, wären sie in politischer Unfreiheit doch nicht geschützt in der Lage ihre Freiheit in die Welt zu bringen, indem sie einen freiheitlichen Neuanfang begehen. Insofern verstehe ich

Fähigkeit, etwas Neues in Bewegung setzen zu können verbunden, anstatt nur – wie bei der Willens- beziehungsweise Wahlfreiheit – zwischen bereits Vorgegebenem zu wählen. Handeln ist immer auf eine Mitwelt bezogen, es ist immer ein Miteinanderhandeln. Erst wenn die Menschen zusammenhandeln und damit den Erscheinungsraum am Dasein erhalten, also ihre Macht des gemeinsamen Handelns nutzen, realisieren sie Freiheit und diese Freiheit ist nach Arendt der Sinn von Politik:

»Der Sinn von Politik ist ebendiese Freiheit, in einer mit anderen geteilten Welt sprechendes, handelndes und urteilendes Weltwesen, sprich politisches Wesen, sein zu können« (Breier 2001: 81).

Freiheit wird hier nicht benutzt, um etwas zu erreichen, sondern sie wird aufgrund ihrer selbst vollzogen. Freiheit ist, wenn man mutig im öffentlichen Raum durch sein Sprechen und Handeln seine Authentizität zu Gehör bringt.¹⁴ Diese Realisierung der Freiheit ist jedoch nur durch das *gemeinsame Handeln* möglich, was auf die Macht als Zwischen verweist. Wenn man nun einen Unterschied zwischen Macht und Freiheit bei

Arendt nicht als Gegnerin des inneren Menschen, sondern als Gegnerin der Unterdrücker der politischen Freiheit. Arendts Verständnis vom Willen ernst zu nehmen, bedeutet nicht die Rolle des Willens für die Entscheidungsfindung und die Taten des Menschen als irrelevant zu begreifen. Im Gegenteil: Nur wer einen freien Willen hat, sich diesen bewusst macht, nach diesem handelt und in einer politischen Ordnung der Freiheit lebt, der erlebt und lebt die Verwirklichung der Freiheit. Der Philosoph mag sich zuweilen aus der Welt des Politischen herausziehen und in die kontemplative Welt zurückziehen, aber durch sein einsames Geschäft des Philosophierens ist er nach Arendt noch lange nicht aus der Verantwortung für sein Gemeinwesen als real freiheitliches Gemeinwesen entbunden. Denn wo ein Anfang keine Bühne, keine Öffentlichkeit, finden kann, da ist der Anfang nicht befreit. Der Philosoph muss es so auch auf sich nehmen, für die freiheitliche politische Ordnung einzustehen. Denn nicht in der Theorie wird die Welt gestaltet, sondern in der Praxis. Und dass die Welt in Freiheit gestaltet können werden muss, ist eines der wichtigsten politischen Gebote überhaupt.

14 | Mein Ziel ist es, die philosophische Freiheit und die politische Freiheit wieder einander näher zu bringen – im Bewusstsein dessen, dass man einen deutlichen Unterschied zwischen diesen beiden Freiheiten sehen muss.

Arendt treffen wollte, könnte man sagen: Macht ist gemeinsames Handeln (selbst), und Freiheit wird durch gemeinsames Handeln realisiert.

Was kann dieses Machtverständnis in Fragen der politischen Legitimation lehren?

Eine Untersuchung der *Sozialen Bewegungen* soll im Folgenden zeigen: Sie bestätigen die Fragwürdigkeit der Theorie des politischen beziehungsweise staatstheoretischen Liberalismus¹⁵ dadurch, dass durch sie angezeigt werden kann, dass die Legitimation zur Herrschaft über die Legalität der Ausübung von Herrschaft hinausgeht.¹⁶

2.5 DAS VERMÖGEN DER SOZIALEN BEWEGUNGEN

Die *Neuen Sozialen Bewegungen* werden, wie die transnationale Zivilgesellschaft und NGOs, angesichts der postdemokratischen Verhältnisse oft sehr gelobt und gepriesen, wobei übersehen werde, dass deren Einflussmöglichkeiten auch beschränkt sind, so Dirk Jörke (vgl. 2010: 23).

Weiterhin wird bei Sozialen Bewegungen – und Demonstrationen – oft auch die *demokratische Legitimation* angezweifelt, was vor allem aus

15 | Regiert wird in der *liberalen Demokratie* durch Volksvertreter für das Volk, und legitim ist nur, was die Parlamentsmehrheit beschließt. Die Legitimität gewinnt die *liberale Demokratie* dieser Ansicht nach einerseits durch den Rechtsstaat, also vor allem durch die Transparenz des Rechtssystems und dessen Neutralität, sowie dadurch, dass sich die Parlamentarier an die legislativen Verfahren halten und dadurch, dass die Opposition die politischen Machtverhältnisse erkennt, das heißt anerkennt, dass von der Parlamentsmehrheit (Regierung) gesetztes Recht nicht nur legal, sondern auch formal legitim ist – auch wenn die Opposition meist die materielle Legitimität der Beschlüsse der Regierung in Zweifel zieht und manchmal auch versucht, die parlamentarische Logik auszuhebeln, indem sie sich an das Verfassungsgericht wendet. Die Verfassungsgerichtsbarkeit sollte es der Logik der parlamentarischen Demokratie nach eigentlich nicht geben, denn in einem parlamentarischen System ist ein Verfassungsgericht ein Fremdkörper, ein *Dazugesetztes*, aber nicht originär *Dazugehöriges*, anders ist dies im präsidentiellen System – wie in den USA.

16 | Legitimität soll dem Ideal des Rechtsstaatsprinzips und der Tradition des Rechtspositivismus nach, aufgrund der Verrechtlichung der äußeren Freiheit, auf Legalität eingeschränkt sein.

der *Minderheitsproblematik* entspringt. Auf diese Problematik wird unten eingegangen.

In diesem Abschnitt soll jedoch zentral nicht danach gefragt werden, was die *Neuen Sozialen Bewegungen* nicht können, sondern, was sie in Bezug zur demokratischen Legitimität darstellen. Dazu wird zunächst an Max Webers Machttheorie angeknüpft, welche den Vorwurf erzeugen könnte, dass soziale Bewegungen die Legitimität der Herrschaftsinhaber in Frage stellen.

Macht bei Weber ist definiert als »Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (Weber 1964: 38). Nach Weber ist die Macht aber durch die Soziologie kaum zu fassen, denn alle »denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen« (ebenda). Daher beschreibt Weber Macht als »soziologisch amorph« (ebenda). Weber hält daher den Begriff der Herrschaft für präziser. Herrschaft definiert er als »Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden« (ebenda). Denn Herrschaft »kann nur die Chance bedeuten: für einen Befehl Fügsamkeit zu finden« (ebenda). »Ein bestimmtes Minimum an Gehorchenwollen, also: Interesse (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis« (ebenda: 157). Dies markiert den Gegensatz zu Macht. Herrschaft kann mit Motiven der Fügsamkeit rechnen. Mit Webers Herrschaftssoziologie kann man die Begriffe Herrschaft und Macht klar differenzieren. In einer gewaltteiligen Demokratie beispielsweise ist eine Partei, wenn sie die Wahl gewinnt, nicht an der Macht, sondern an der Herrschaft und hat transitive Macht. Transitive Macht bezeichnet die Macht, die den eigenen Willen auf andere überträgt und auf diese Weise Einfluss nimmt (vgl. Göhler 2004: 257f.). Das Grundmuster der transitiven Macht ist die Unterordnung des Willens unter den Willen eines Anderen, daher ist transitive Macht stets ein Nullsummenspiel (vgl. Göhler 1997: 40f.). Die Partei/Fraktion (beziehungsweise Koalitionsregierung) ist für eine bestimmte verfassungsmäßig gesetzte Zeit zur Herrschaft legitimiert, sie hat innerhalb der Institutionen die Möglichkeit verbindlich und legitim Recht zu setzen. Macht kann sie nur durch das Gesetz ausüben. Ihre transitive Macht besteht in der Schaffung von Gesetzen. Herrschaft ist somit das, wozu sie nach der Verfassung auf Zeit legitimiert ist. Transitive Macht ist das, worüber sie aufgrund dieser

Legitimation beziehungsweise Ermächtigung verfügt. Sie ist legitimiert, Macht auszuüben, das ist Herrschaft und sie kann diese Herrschaft gegen den Willen anderer ausüben.

Weber ging es jedoch nicht um eine rechtsphilosophische Ausleuchtung der Begriffe, sondern vielmehr um die soziologische Klärung der Asymmetrie von Herrscher und Beherrschten. Daher betrachtet er vor allem die »Beziehung zwischen den Herrschenden und ihrem Legitimitätsanspruch und den Beherrschten und ihrem Legitimitätsglauben« (Müller 2007: 129). Herrschaft ist dann stabil, wenn der Legitimitätsglaube ausgeprägt ist und die Beherrschten subjektiv von der Rechtmäßigkeit der Herrschaft überzeugt sind (vgl. Berthold 1997: 350). »In diesem Verständnis ist Herrschaft Macht mit Legitimation, da sie die Zustimmung der Betroffenen zur Herrschaft voraussetzt« (Imbusch 1998: 22). Herrschaft wird als ein Sonderfall von Macht, aber gleichsam auch als ihr Gegenpol verstanden, was einen Widerspruch markiert, dessen Auflösung Weber nicht für möglich hält (vgl. Neuenhaus 1998: 77). Nach Weber kann der Staat jederzeit legitim physischen Zwang ausüben. Herrschaft beruht aber vor allem auf dem Glauben in ihre Rechtmäßigkeit, welche durch Legende von den Herrschern immer wieder betont wird.

Das *Gehorchenwollen* des Beherrschten, sein Glaube an die Rechtmäßigkeit der Herrschaft, trägt nach Weber längerfristig zur Stabilität der Herrschaft bei. So kann man folgern: Das Ausmaß des Gehorchenwollens entscheidet über den Grad der Stabilität einer Herrschaftsordnung. Soziale Bewegungen stellen in dieser Sichtweise gerade die Legitimität der Herrschaftsinhaber in Frage, sie entziehen sich dem Gehorsam. Wenn das Ausmaß des Gehorchenwollens über die Stabilität der Herrschaft entscheidet, destabilisieren soziale Bewegungen die Herrschaft. Oder mit anderen Worten: Soziale Bewegungen entziehen den Herrschaftsinhabern die Legitimation.

Die sozialen Bewegungen sind nun aber kein Störfaktor im politischen System, sondern ihre Macht liegt in der *Ermächtigungserinnerung* an die politische Delegierung. Ihre Macht liegt in der Anzeige, dass Herrschaft Macht mit Legitimation ist. Indem soziale Bewegungen den Gehorsam den Herrschaftsinhabern gegenüber verweigern und ihre Legitimität in Frage stellen, legen sie den Herrschaftsinhabern die Legitimationsbeziehung der Herrschaft durch Macht dar. Indem (soziale) Bewegungen die Regierung (beziehungsweise Parlamentsmehrheit) daran erinnern, dass sie lediglich ermächtigt ist, zeigen sie dieser, dass ihre Herrschaft nur

dann legitim ist, wenn sie fähig ist, die Mehrheitsinteressen im Sinne des Wohls aller zu vertreten. Soziale Bewegungen können also durchaus ein Indiz für die Repräsentanten (der Regierungskoalition) sein, dass an ihre Legitimation zur Herrschaft nicht mehr geglaubt wird.

In der *Postdemokratie* hat sich die Macht aller gewählten Repräsentanten verringert. Die Macht der Repräsentanten kann mit Bezug auf Webers Machttheorie als transitive Macht bezeichnet werden. Wenn die Logik der Repräsentativdemokratie davon geprägt ist, den Anderen – in Form der parlamentarischen Minderheit – seinem Willen unterzuordnen, mithin transitive Macht auszuüben, dann kann der empirisch zunehmend feststellbare Einfluss des Finanzkapitalismus beziehungsweise der ökonomischen Eliten auf die Politik, auch als transitive Macht interpretiert werden. Die transitive Macht der Repräsentanten verringert sich dadurch. Sie können den eigenen Willen gegen die Übermacht der wirtschaftlichen Eliten nicht oder nur marginal durchsetzen. Dadurch wird die Logik der Repräsentativdemokratie ausgehebelt. Das repräsentativdemokratische Nullsummenspiel, in dem bisher lediglich *Teile des Parlaments* als Verlierer die Oppositionsbänke besetzen mussten, wird zu einem Nullsummenspiel, aus dem das *ganze Parlament* als Verlierer hervorgeht, weil dieses sich der Übermacht der wirtschaftlichen Eliten beugen muss.

Soziale Bewegungen können hingegen dem Druck der ökonomischen Eliten entgegengehen und besitzen eine Macht, die in der *Ermächtigungserinnerung* an die politische Delegierung liegt. Ihr Adressat ist die Politik, nicht die ökonomischen Eliten. Weiterhin sind die Medien als Teil des politischen Systems stets mit angesprochen, da sie die Symbolik der Bewegung *promoten* sollen. Der Bürger, der nicht Teil der sozialen Bewegung ist, wird indirekt angesprochen. Die Ermächtigungserinnerung ist auch stets eine Selbstantsprache des Volkes als Souverän an sich selbst durch ein Teil des Volkes.¹⁷ Die Ermächtigungserinnerung hat als Ziel

17 | Da der Begriff der Ermächtigungserinnerung nicht ohne die Machttheorie von Arendt gedacht werden kann, muss der mögliche Einwand abgemildert werden, dass Arendt sowohl dem Begriff »Volkssouverän« beziehungsweise dem Begriff der Souveränität im Allgemeinen eher kritisch gegenüber steht (siehe oben und Meyer 2011), als auch eher zur Machtteilung beziehungsweise Souveränitätsteilung, wie es im präsidentiellen System institutionalisiert ist, neigt. Aus Arendts Machttheorie folgt aber durchaus, dass faktisch jederzeit die Verfassung neu geschaffen werden kann. Der Unterschied zur klassischen Volkssouveränitätstheo-

objekt aber stets die Repräsentanten als *Träger der Ermächtigung* im Visier. Eine soziale Bewegung erinnert die Repräsentanten daran, dass sie nur *ermächtigt* sind. Eine soziale Bewegung übt durch die Macht, die sich realisiert, wenn sie sich im öffentlichen Raum sichtbar macht, eine *symbolische Macht*¹⁸ aus, beziehungsweise einen *symbolischen Zwang*, der die Repräsentanten daran erinnert, dass sie Ordnungskraft in den Händen halten. Der symbolische Zwang besteht in der Ermächtigungserinnerung. Oder mit anderen Worten: Die Macht, die sich realisiert, wenn eine Gruppe von Bürgern im öffentlichen Raum gemeinsam handelt, erzeugt

rie liegt dar, dass Arendt bezweifeln würde, dass es einen Souverän gibt, der vor jeder Verfassung da ist, welcher dann die Volkssouveränität besitzen könnte und daher ein permanentes Recht auf Verfassungsgebung beziehungsweise Revolution besteht. Doch gleichsam wird eine verfassungsgebende Macht bei Arendt skizziert. Obgleich die Macht zwar immer potenziell und damit immer möglich ist, weil man sich zusammenschließen und etwas Neues beginnen kann, gibt es eine verfassungsgebende Macht erst dann, wenn Macht im tatsächlichen gemeinsamen Handeln aktualisiert wird, also etwa durch eine *Präsenz von Menschen* beziehungsweise *faktische Versammlung* – etwa auf dem *Tahrir-Platz* in Kairo, während des arabischen Frühlings – eine *revolutionäre Macht* erzeugt wird. Also bei Arendt könnte man anstatt von dem Volkssouverän (lateinisch etwa: *gens omnipotens*) von der Macht der Leute (*potestas gentium*) reden. *Gens, gentis*, kann im Singular mit Nation oder Volk übersetzt werden, im Plural jedoch lediglich mit Leute. Daher wäre aus dem Singular ein Volkssouverän ableitbar, und der Plural würde auf das *Zwischen* den Menschen, in dem Macht nach Arendt entsteht, verweisen. Daher ist mit dem Begriff der Volkssouveränität hier auch nicht impliziert, dass es solch einen Volkssouverän gibt, sondern lediglich, dass die Macht der Leute, wenn sie aktualisiert wird, revolutionäre Macht erzeugen kann. Eine Ermächtigungserinnerung stellt dabei heraus, dass ein Herrschaftssystem dann keine Legitimation mehr hat, also nicht mehr ermächtigt ist, wenn die lebendige Macht des Volkes und damit ist bei Arendt gemeint; die lebendige Macht der Leute, nicht mehr hinter den Institutionen steht.

18 | Symbolische Macht kann vor allem in medialen Diskursen wirken. Herausragendes Beispiel ist die Kehrtwende der Bundeskanzlerin Angela Merkel in der Atompolitik nach der Havarie des Atomkraftwerks in Fukushima. Diese Wende wurde vor allem durch großen öffentlichen Protest forciert, der medial transportiert und erweitert wurde.

eine symbolische Macht, die die Repräsentanten dazu *auffordert*, ihre *Durchsetzungsmacht* im Sinne Webers zu nutzen.

Das Volk wird nicht regiert, sondern es ist der Regent. Die »Idee der Einheit und Unteilbarkeit der Volkssouveränität bezeichnet nichts anderes als den ›Staat‹ in den Händen des ›Volkes‹« (Maus 2011: 43). Es liegt in der Freiheit, beziehungsweise Fähigkeit zur Natalität der Bürger, zusammen mächtig zu sein. Nach Arendt haben diejenigen, die zusammen im öffentlichen Raum agieren aber nicht den Staat in ihren Händen, sondern nur Macht. Arendt hat – in der Terminologie von Ingeborg Maus (2011) – lediglich den Bereich nichtinstitutionalizierter Volkssouveränität betrachtet. Maus hingegen versucht mit Kant gerade eine Entkopplung der beiden Komponenten von Volkssouveränität (rechtlich institutionalisierte und nichtinstitutionalisierte) als Fehldeutung auszuweisen. Mit Arendt kann man aber darauf hinweisen, dass auch die Ausübung von nichtinstitutionalisierten Volkssouveränität bereits eine Ausübung von Macht ist und der Macht eben nicht vorausgeht. Mithin macht Arendt deutlich, dass es nicht nur rechtlich institutionalisierte (transitive) Macht gibt.

Die transitive Machtausübung ist zwar nur dann legitim, wenn sie im verrechtlichten Rahmen stattfindet.¹⁹ Legitimität ist jedoch – soziologisch betrachtet – nicht auf Legalität zu reduzieren, weil etwa soziale Bewegungen die Legitimation zur Herrschaft in Zweifel ziehen können. Mithin geht das Verständnis der sozialen Bewegungen von Legitimation über ein formales Verständnis von Legitimation hinaus. Ihr Verständnis von Legitimation ist immer materiell geprägt. Das entbindet sie jedoch noch nicht davon, die eigene (intransitive und symbolische) Macht durch gesetztes Recht zu legitimieren. Hier findet sich wieder der Anschluss an Kant als Theoretiker der Volkssouveränität, nach der das Volk der Gesetzgeber ist. Daher sollte es auch das Anliegen jeder Bürgerinitiative sein, auf den Gesetzgeber – in seiner doppelten Konnotation als Volk und Par-

19 | Immanuel Kant ist einer der ersten, die Legitimität auf Legalität reduzieren. Das macht ihn zu einem Rechtspositivisten, obgleich ich als Bürger nach Kant die Befugnis habe, »keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können« (Kant 2008: 160 Anm.). Das angeborene Recht auf Freiheit muss nach Kant durch die bürgerliche Verfassung gesichert werden, aber die Trennung zwischen Moral und Recht ist strikt. Gesetze sind nach ihm dann legitim, wenn sie durch Verfahren entstanden sind, an denen alle Reglungsbetroffenen auf gleiche Weise teilhaftig gewesen sind.

lament – zu wirken, anstatt lediglich auf Beschlüsse zu reagieren, indem man sich an die Gerichte wendet. Eine soziale Bewegung sollte demnach danach streben, die eigene intransitive und symbolische Macht in *rechtlich* legitimierte transitive Macht umzuformen.²⁰ Nun kann auch die Minderheitsproblematik aufgelöst werden. Bei der Minderheitsproblematik geht es um die Frage, wann eine Gruppe groß genug ist, um authentisch die materielle Legitimität der Herrschaftsinhaber in Frage zu stellen. Es wäre willkürlich, wollte man eine Zahl dafür festsetzen. Es spricht aber vieles dafür, dass eine kleine Initiative, die sich etwa gegen die Errichtung eines Pumpspeicherwerks in ihrer Region einsetzt, die materielle Legitimität der Herrschaftsinhaber der obersten Regierung nicht in Frage stellen kann – sondern allenfalls nur die lokalen Herrschaftsträger hinterfragt. Es ist also zu erörtern, wann eine Bürgerbewegung zu einer Anzeige dafür wird, dass die Legitimität der obersten Herrschaftsinhaber durch eine Bürgerbewegung klar in Frage gestellt wird. Das Problem der Minderheitsproblematik kann nur so betrachtet werden, *als ob* jede Protestgruppe die Legitimität der Herrschaftsinhaber in Frage stellt. Die Er-

20 | Dies entspricht der kritischen Haltung gegenüber der Sichtweise des zivilen Ungehorsams nach Ingeborg Maus. Maus (2011: 22-28) kritisiert, dass der Protest der neuen basisdemokratischen Bewegungen gegen die selbstreferentielle Verselbständigung politischer Entscheidungsprozesse nicht als Ausübung von Volkssouveränität verstanden wird, sondern in das Gewand des Widerstandsrechts oder des bürgerlichen Ungehorsams gekleidet ist. Widerstand respektive Ungehorsam setzten ein lediglich reaktives Verhalten von Rechtsadressaten auf vorgefertigte rechtliche und politische Entscheidungen voraus. Vor allem kritisiert sie aber, dass die Praxis vieler Protestbewegungen darauf hinaus läuft, durch symbolische Regelverstöße eine gerichtliche Klärung der Rechtslage zu bewirken. Bürgerlicher Ungehorsam würde sich so darin erschöpfen, einen Rechtsweg einzuleiten. Dies könnte als Renaissance des (mittelalterlichen) Widerstandsrechts gelesen werden. Diese Vorstellung der Souveränität des Rechts widerspreche aber der Idee der Volkssouveränität, welche nicht aus dem geltenden Recht abgeleitet werden kann. Volkssouveränität gehe der Rechtsordnung vielmehr voraus und begründe diese erst. Wenn sich die Protestbewegungen also vor allem solcher Aktionsformen bedienen, die im Ergebnis die herrschende justizstaatliche Entwicklung bestätigen, werde die Idee verabschiedet, dass nur demokratisch gesetztes Recht legitim sei. Der wesentliche Aspekt der Volkssouveränität sei heute daher durch die Verfassungsgerichtsbarkeit usurpiert.

mächtigungserinnerung ist durch jede Protestgruppe gegeben, erzeugt aber erst dann ernstzunehmende Macht, wenn sie weiter anwächst. Erst mit der Aggregation von körperlicher Präsenz bei einer Protestgruppe gewinnt sie eine Wahrnehmung, die so viel symbolische Macht erzeugen kann, dass die Legitimität der Herrschaftsinhaber in Frage gestellt zu sein scheint. Masse macht in diesem Sinne Macht, nämlich symbolische Macht, die wiederum eine Anzeige für den Status der Legitimität der Herrschaftsinhaber ist. Protestieren 10.000 Pegida-Anhänger in Dresden oder 20.000 Netzaktivisten in Berlin, hat das nicht den gleichen Effekt, als wenn eine Million Bürger vor dem Parlament stünden, um für eine echte *Bildungsrepublik* zu demonstrieren.

Eine hohe symbolische Macht einer sozialen Bewegung entbindet diese aber nicht davon, ihr Anliegen in Gesetze, die vom Gesetzgeber beschlossen werden müssen, zu überführen.²¹

Die (erfolgreiche) Nutzung von transitiver Macht kann den materiellen Legitimationsglauben der Beherrschten verfestigen.²² Sofern aber der Wille von den Herrschaftsinhabern nicht durchgesetzt werden kann beziehungsweise die Willensdurchsetzung erschwert ist, etwa durch den Druck der neoliberalen Eliten, wie in der Postdemokratie, besteht die Funktion der sozialen Bürgerbewegungen hauptsächlich darin, die Repräsentanten des Staates daran zu erinnern, dass sie die Macht haben, ihren Willen auch durchzusetzen. In diesem Sinne *ermutigen* soziale Bewegungen die Repräsentanten dazu, zu handeln und sich nicht einer Argumentation der Alternativlosigkeit zu überlassen. Die Bürgerbewegung fragt danach, wie wir leben wollen und ermutigt die Repräsentanten ebenfalls Alternativen zu Sachzwängen zu erörtern und zu beschließen. Soziale Bewegungen stärken somit die Inputdimension des demokratischen Prozesses. Und wenn diese Inputdimension in der Postdemokratie

21 | Gerade weil das Volk nicht an die Verfassung gebunden ist, sollten Verfassungsänderungen im Gegensatz zu normalen Gesetzen jedoch durch Volksentscheide beschlossen werden, um deren Legitimation zu gewährleisten.

22 | Nicht nur weil durch erfolgreichen Output Legitimation geschaffen werden kann, sondern weil ein Regime auch symbolische Macht erzeugen kann, also durch rhetorische Wiederholung des Erfolges den Glauben an seine Legitimation befördern kann. Symbolische Macht wirkt also sowohl durch Bürgerbewegungen auf die Herrschaftsinhaber, als auch von den Herrschaftsinhabern auf die Beherrschten.

tendenziell irrelevant für die Outputdimension zu sein scheint, dann ist die Wiederherstellung der Inputdimension demokratierrelevant.

Berücksichtigt man die Rolle von sozialen Bewegungen in der Frage nach einer der Republik angemessenen Legitimationstheorie, dann muss man konstatieren, dass die Öffentlichkeit die Legitimität der Regierung stets reflektiert und bewertet und dass ein großer Einspruch aus der Zivilgesellschaft die Legitimation der Regierung beziehungsweise Parlamentsmehrheit in Frage stellt, auch wenn sie legal gesehen für die Legislaturperiode, für die sie gewählt ist, legitimiert ist. Mit Max Weber müsste man jedoch auch sagen, dass ein politisches System vorstellbar ist, in dem die Beherrschten einen hohen Legitimitätsglauben haben, auch wenn einige unter ihnen einen privilegierteren Zugang zur transitiven Macht haben. Dieses politische System könnte allerdings keine rechtsstaatliche Demokratie sein, weil dort das Versprechen gilt, dass jeder den gleichen Zugang zur transitiven Macht haben muss.

Wenn also die Legitimität der Regierung nicht nur von ihrer Legalität und ihrem politischen Regierungsauftrag (durch den Gewinn der letzten Wahl) abhängt, sondern auch von der je konkreten Meinung oder Stimmung in der Öffentlichkeit gegenüber der Regierung, dann muss man der Zivilgesellschaft Aufmerksamkeit schenken.

Der Wille des Volkes muss geachtet werden. Zwar können die Volksvertreter ihn nur vertreten und ihn deswegen auch nie direkt kennen. Sie müssen ihn interpretieren, auslegen, um ihn dann festzulegen. Aber daher müssen sie auf die Zivilgesellschaft achten. Daher müssen sie auf die Stimmung im Lande achten, daher dürfen sie nicht einfach tun, was sie für richtig halten.²³ Die alte konservative Idee von Edmund Burke und anderen, dass der Volksvertreter vertritt, was er für richtig hält, ist eine falsche Idee. Der Volksvertreter muss sich stets am Willen des Volkes

23 | Aber sie dürfen Stimmungen im Land auch kritisieren. Wenn ein Theoretiker glaubt, dass die Mehrheit des Volkes in dem einen oder anderen Punkt falsch liegt, dann muss er das sagen. Er muss dann darauf wirken, die *Stimmung* zu verändern. Der Theoretiker muss aber seine Kritik an intersubjektiver Rechtfertigbarkeit und Plausibilität ausrichten. Kurzum: Er ist dem *reflexiven Rechtfertigungsgebot* unterlegen, das besagt, dass nur das beim Anderen Zustimmung finden kann, was intersubjektiv rechtfertigbar ist. Seine Kritik sollte daher mehr oder weniger an eine Idee vom Gemeinwohl gebunden sein. Seine Kritik sollte keine *Exklusion* betreiben, sondern auf *Inklusion* zielen.

orientieren. Daher muss er immer auch im Austausch mit den Repräsentierten stehen. Er muss sich stets um einen guten Eindruck des Willens des Volkes kümmern. Parteien haben in einer liberalen Demokratie zwar einen Sinn, aber nach der Idee der Volksouveränität haben sie keinen Sinn. Wenn die Volkssouveränität indirekt vertreten wird (repräsentative Demokratie), dann muss sich der Volksvertreter um die bestmögliche Interpretation des Volkswillens bemühen. Demnach müssten auch alle Volksvertreter diesen Willen stets ähnlich interpretieren, ähnlich auslegen und dann auch konsensorientiert so festsetzen, wie sie ihn alle gemeinsam auslegen. Folgt man der Idee der Volkssouveränität, bedeutet dies direkt eine Konsensdemokratie. Denn der Souverän hat immer einen Willen. Er kann nicht keinen Willen haben. Volksvertreter dürfen demnach nicht für das Volk regieren, sondern müssen das Volk durch den Volkswillen regieren – und zwar den Volkswillen, der nicht den Willen aller, sondern das Gemeinwohl widerspiegelt.²⁴

Die Idee der *radikal-pluralistischen* Parteidemokratie: *Jeder wie er will und jedem Wollen eine Vertretung*, ist eine Idee, die der Idee der Volkssouveränität völlig widerspricht. Mit einem konzentrierten Parteiensystem, also mit großen Volksparteien und sonst kleiner Ausdifferenzierung, kann man der Idee der Volkssouveränität noch näherkommen, als mit einem sehr fragmentierten Parteiensystem. Man kann eine Abstufung hinsichtlich der besten Art und Weise der Repräsentation des Volkswillens treffen:

24 | Das Gemeinwohl muss dabei den Test der Verallgemeinerung bestehen, ob dieses der liebenswürdigen Einrichtung des Gemeinwesens entsprechen kann. Hier könnte man – wie schon bei Rousseau oft kritisiert – eine Bevormundungsgefahr sehen. Der *Republikanismus* könne ins Autoritäre umschlagen – wenn es nicht der Wille aus den Einzelwillen, sondern der gemeinsame Wille sein solle, der entscheidend sei. Wenn es nicht die rechnerische Mehrheit, sondern ein nebulöses inhaltliches Gebilde sei, welches das Gemeinwohl ausdrücke, dann bestünde die Gefahr der Ermächtigung einiger Weniger über alle. Allerdings kann es meines Erachtens nur einen Konsens über die *Idee* der Gerechtigkeit geben – welcher dann in der Zivilreligion verwirklicht ist. Somit würden die Volksvertreter zwar in Hinsicht der *Macht der intersubjektiven Gerechtfertigkeit* den Willen des Volkes ähnlich interpretieren. Das würde aber noch nicht den politischen Streit aufheben.

1. Konsensdemokratie als direkte Demokratie. Direkter Dialog der Bürger (Jean-Jacques Rousseaus Staatsmodell).
2. Konsensdemokratie als indirekte Demokratie. Alle Volksvertreter versuchen auf vergleichbare Weise den Willen des Volkes zu interpretieren. Sie richten sich an der Hintergrundgerechtigkeit des Gemeinwesens aus. Ihr politischer Streit ist nicht grundsätzlich, sondern nur technisch – also in Fragen der richtigen politischen Maßnahmen. Sie streben alle nach der Realisierung des gleichen politischen Ordnungsmodells. Aber in ihrem Streben setzen sie unterschiedliche Akzente.
3. Konsensdemokratie als indirekte Demokratie, in der es wenige Parteien gibt, die als Volksparteien versuchen, alle Bürger zu repräsentieren. Idealfall war das 2 1/2 Fraktionensystem der Bundesrepublik (SPD, CDU/CSU, FDP). Mithin ist eine größtmögliche Parlamentsmehrheit besser als eine geringe Parlamentsmehrheit. Das läuft aber faktisch nicht direkt auf eine Große Koalition hinaus, sondern eine große absolute Mehrheit einer Partei ist ebenso gut, wie eine große Parlamentsmehrheit von SPD und FDP beispielsweise.
4. Mehrheitsdemokratie als indirekte Demokratie. Die Zwei-Parteiensysteme, vor allem die USA, sind zwar der Idee nach auch Systeme, in denen die zwei großen Parteien als Volksparteien versuchen, alle Bürger zu vertreten. Aber sie ermöglichen aufgrund des realen ideologischen Konfliktes, der zwischen ihnen herrscht, keine Konsensdemokratie. Der *clash of ideas* ist in der Praxis zu groß, als dass die Volksvertreter tatsächlich daran interessiert sind, alle Bürger zu vertreten. Daher ist das US-amerikanische politische System auch ein stark pluralistisches, und das obgleich es kein fragmentiertes Parteiensystem hat, in dem jeder nach seinem Willen eine Vertretung findet.
5. Die pluralistischen Parteidemokratien mit Verhältniswahlrecht und geringer Mandatshürde (die Fünf-Prozent-Hürde in Deutschland verhindert dementgegen etwa gerade eine größere Ausdifferenzierung des Parteiensystems, obwohl auch die Fragmentierung im deutschen Parteiensystem zunimmt). Das Musterbeispiel so einer pluralistischen und fragmentierten Parteidemokratie war die Weimarer Republik und ist heute Italien.

Nimmt man an, dass das Modell von Rousseau aufgrund der Größe der Nationalstaaten nicht realisierbar ist, dann bleiben als bestmögliche Demokratien 2. und 3. Nimmt man an, dass 2. in einem liberalen Ge-

meinwesen unwahrscheinlich ist, weil dort unterschiedlichste Interessensgruppen bestehen, dann ist 3. in einer realen Demokratie noch die bestmögliche Demokratie. Aber es ist auch zu konstatieren, dass 2. die bestmögliche indirekte Demokratie ist. An diesem Ideal muss sich jede reale repräsentative Demokratie messen lassen. Entscheidend ist, was der Volkssouverän will, und nicht der Wille der einzelnen Interessensgruppen. Und wo es sogar unter den Interessensgruppen Ungleichgewichte beim Einfluss gibt, da kann noch weniger davon gesprochen werden, dass die Politik einen Konsens aller erfüllt.

Doch was will das Volk? Was sollen die Repräsentanten antizipieren, wenn doch ein starker Pluralismus herrscht und sich kaum Konsens aus der Zivilgesellschaft andeutet? Schließlich kommt hinzu, dass selbst, wenn alle die gleiche Idee von Gerechtigkeit verfolgten, sie doch streiten würden, wie man diese verwirklichen solle. Selbst wenn das Volk wüsste, was es will, und die Volksvertreter sich darüber einig wären, wie man diesen Willen auszudrücken habe, gäbe es also noch Diskussionsbedarf darüber, wie der Wille umgesetzt werden solle. Was bringt es also, darauf zu hoffen, dass die Zivilgesellschaft, würde sie doch nur mehr gehört, alles zum Besseren wenden würde?

3. Die Idee des existenziellen Republikanismus

Hoffnungen auf die Zivilgesellschaft zu setzen, ist nichts Neues. Es gab eine breite und hoffnungsvolle Debatte über die Potenziale der Zivilgesellschaft, und diese Hoffnungen auf die Zivilgesellschaft sind auch teilweise schon wieder verflogen, aber bei einigen auch noch stets aktuell. Colin Crouch schreibt in einem 2011 veröffentlichten Buch von einer »engagierten, kampflustigen, vielstimmigen Zivilgesellschaft, die die Nutznießer des neoliberalen Arrangements mit ihren Forderungen unter Druck setzt und ihre Verfehlungen anprangert« (2011: 14). Er plädiert also für das »Eingreifen« (ebenda) eben dieser Zivilgesellschaft und richtet sich mit seinem Buch vor allem an diese Zivilgesellschaft, um zu diesem Eingreifen anzuregen. Der vielleicht *neue Gedanke*, zu dem ich anregen will, ist, dass sich die Zivilgesellschaft Gedanken machen soll, wie ein gerecht eingerichtetes Zusammenleben eigentlich aussehen sollte. Es geht darum, den *vielstimmigen Chor* an verschiedenen Vorstellungen zu *einen*. In der Zivilgesellschaft muss die Frage beantwortet werden, wie wir eigentlich *zusammen leben* wollen und eine große Mehrheit muss sich für eine bestimmte – aus guten Gründen allgemein anerkennungsfähige – Gerechtigkeitsvorstellung finden. Die Zivilgesellschaft muss sich fragen, welche Welt man aus guten Gründen wollen kann. Darüber muss debattiert werden, aber so, dass sich die große Mehrheit darüber auch einigen will. *Auf welche Welt kann man aus guten Gründen hoffen?* Um diese Frage sollte es gehen. Was ist eigentlich soziale Gerechtigkeit? Es gibt viele Meinungen dazu. Aber nicht alle können richtig sein. Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit verlangt nach einer Debatte, die man in Hinblick auf ihre verallgemeinerbare Einigung führen muss. Eine pluralistische Zivilgesellschaft, die zwar aktiv, aber zerstritten ist, hilft der sozialen

Gerechtigkeit nicht. Auch ein platter Moralismus, der sich aus sich selbst nährt, bringt nichts, sondern nur eine einigende Debatte. Die Debatte muss mit guten Gründen geführt werden. Gefühle sollen nur mit guten Gründen einhergehen. Aber Gefühle sollen auch zugelassen werden. Humaner und sozial gerechter soll die Welt werden, weil man gute Gründe dafür hat. Humaner und sozial gerechter wird die Welt aber nur, wenn das Gefühl der Einzelnen danach begehrts.

Die Frage nach dem *Wie* der Umsetzung der als konsenshaft ausgemachten Idee der Gerechtigkeit würde zwar bleiben. Worauf es aber ankommt, ist, dass man sich über das *Was* und *Wohin* einig wird. Es geht darum, eine gemeinsame *Haltung* darüber zu finden, wie die Welt eingerichtet sein soll. Und das ist eine Praxis. Diesen Dialog muss man führen.

Natürlich ist es eine ehrenwerte Aufgabe, die soziale Welt zu analysieren, aber wenn man beginnt normativ zu werten, dann muss man sich eingestehen, dass man eigentlich auch möchte, dass die Welt real so wird, wie man sie sich wünscht. Wenn man eine andere Welt will als diese, muss man ein Zeichen setzen. Hoffnung ist die Möglichkeit, mit der man ein Zeichen setzen kann. Wer hofft, darf sich aber auch auf der Hoffnung nicht ausruhen, er muss vielmehr aktiv zu ihr stehen. Von Gerechtigkeit zu reden ist redlich, aber der Hoffende muss aktiv werden, will er einstimmig mit sich und seiner Hoffnung leben. Wenn der Hoffende ehrlich zu sich selbst ist, muss er nach der *Realisation seiner Hoffnung* trachten.

In diesem Abschnitt 3 geht es um die *Grundlegung* einer politischen Philosophie der *Hoffnung* und der *Partizipation*, die als Ausdruck eines *existenziellen Republikanismus* zu verstehen ist, der nach einer Einheit von *individueller* und *kollektiver* Selbstbestimmung strebt.

Der darauffolgende Abschnitt 4 handelt sodann auch – aber nicht nur – von meiner ganz konkret *eigenen* Hoffnung auf eine Welt, die man aus guten Gründen als fair betrachten kann – nur wenn die Hoffnung wirklich die *eigene* ist und mit Pathos engagiert *selbst* gelebt wird, ist der *existenzielle* Republikanismus vollzogen. Denn nur dann ist der existenzielle Republikanismus vollzogen, wenn er nicht nur *Theorie*, sondern auch *Praxis* ist.

Ich biete in diesem vierten Abschnitt eine Vorstellung von Gerechtigkeit, von der ich denke, dass sie aus guten Gründen für jeden plausibel werden kann. Ich glaube, ein Recht zu haben, mich bekennen zu dürfen und dafür Gründe zu nennen. Und ich glaube auch, dass man um das *Bekennen* nicht herum kommt. *Die Wahrheit*, im Sinne der Korrespon-

denztheorie der Wahrheit, gibt es nicht. Und idealerweise einigen wir, die Bürger, uns darauf, was wir für gerecht halten (wir bekennen uns gewissermaßen dann alle gleich beziehungsweise zum Selben). Natürlich bin ich mir darüber bewusst, dass so eine Einigung extrem schwierig ist. Schaut man gerade in die USA, sieht man eine starke politische Irrationalität. Natürlich sind beispielsweise die radikalen Tea-Party-Anhänger, Trump-Anhänger und die „Alt-Right-Aktivisten“ schwer zu überzeugen. Aber irgendwo ist immer ein *Anfang*, irgendwo muss man mit der *Verständigung*, mit dem *Konsens* anfangen (wenn man dies denn *will*). Das mag ein langer Prozess sein, aber ich glaube, den muss man *beginnen*. Ohne Anfang kann nichts entstehen.

Es geht in diesem Abschnitt 3 nun aber zunächst um eine *Erneuerung* der Freiheitsidee durch den *Republikanismus*. Es geht um die *Theorie* des *existenziellen Republikanismus*. Der Liberalismus kann sich nur dann verwirklichen, wenn er aufgegeben und die Idee der Freiheit im republikanischen Rahmen verwirklicht wird. Das bedeutet, dass es entscheidend ist, nicht bei dem Fokus auf den Einzelnen verhaftet zu bleiben.

Erst wenn man beginnt, vom Ganzen aus individueller Perspektive betrachtet zum Ganzen hin zu denken, wird es möglich, die Freiheit jedes Einzelnen zu verwirklichen. Der Ruf des Gewissens kann nur das Individuum ereilen, aber sein Ziel muss es sein, sodann das Ganze der Welt in den Blick zu nehmen und nicht nur seine Lebenswelt. Es geht darum, dass das Individuum nicht nur sein Schicksal, sondern das Schicksal der Welt als Ganzes in die Hand nimmt. Er muss sich zutrauen, die Welt nach seinem Wissen von der Liebe zu ordnen.

Die Grundidee des Liberalismus, nämlich vom Einzelnen aus zu denken und bei diesem verhaftet zu bleiben, ist daher falsch, aber nicht die Idee der Freiheit selbst. Sofern nur einige Wenige die volle Freiheit erlangen, ist Freiheit als Ideal verfehlt, weil jedes Ideal nur dann einen Sinn macht, wenn es allgemein wird. Es geht darum, zwar vom Individuum auszugehen, aber nicht bei ihm zu bleiben. Es geht darum, als Individuum über die Liebenswürdigkeit des Ganzen zu richten. Das Individuum muss der Richter der Welt werden und nicht nur seiner selbst. Das Individuum muss zugleich der Ankläger sein, sofern das zu Beurteilende nicht als liebenswert beurteilt werden kann. In der Freiheit des Individuums liegt seine Macht, die Welt nach seiner Vorstellung zu ordnen – die richtige politische Ordnung wird dem Individuum dabei im Modus des liegenden Verstehens offenbart. Diese individuelle Offenbarung – gewiss nicht

ungleich des Protestantismus – bedeutet eine *Mission*. Freiheit auszuüben in seinem tiefsten Sinne bedeutet sein Wissen von der Liebe anzuwenden. Freisein bedeutet im tiefsten Sinne, sich als liebendes Wesen gefunden zu haben. Der Philosoph ist dabei der, der zu dieser Wahrheit kommt, weil er der ist, der zu seiner Freiheit gefunden hat. In seinem Bekenntnis drängt seine Freiheit in die Welt. Aber aus dieser Welt und in dieser Welt hat er seine Freiheit gefunden. Nur da konnte sie ihm offenbar werden. Die Offenbarkeit der Freiheit ist stets immer schon offen. Der Zugang des Menschen zu seiner Freiheit steht ihm schon immer *offen*.

Die *Freiheit des Menschen* ist in der *Möglichkeit* immer schon da. Dieses *Da-sein* der Freiheit wird in der *Offenbarung* von sich als liebendes Wesen bewusst. Diese innere Freiheit muss durch das Bekenntnis in die Welt getragen werden. Die Mission ist die Befreiung anderer. Philosophie ist nichts anderes als Liebe. Politik nichts anderes als die Anwendung der Philosophie. Damit ist Politik nichts anderes als die Anwendung des liebenden Verstehens als Freiheit und vice versa die Anwendung der Freiheit durch den Entwurf des liebenden Verstehens – Politik ist hier in ihrem Ideal als Realisierung der Idee der Gerechtigkeit verstanden. Diese äußere Freisetzung der inneren Freiheit muss in einem realpolitischen Sinne zugleich die Substanzialisierung der Freiheit aller zur Folge haben. Aus der inneren Freiheit muss der politische Entwurf folgen, die Welt in dem Sinne zu befreien, dass in ihr ein jedes Individuum zunächst in einem sozio-ökonomischen Sinne frei wird (so etwa gute Bildung und eine ökonomische Grundsicherung hat) und damit verbunden ein System der Erziehung etabliert wird, welches die innere Selbstbefreiung als liebendes Wesen zur Folge hat. Da diese Befreiung je selbst vollzogen und je selbst verstanden werden muss, begibt sich die Erziehung mit dieser Aufgabe an den äußersten Rand ihrer Macht. Die Aufgabe der Erziehung lautet damit: Die Befreiung jedes Einzelnen durch sich selbst.

Ist das Aufklärung?

Es ist die Aufklärung eines jeden durch sein immer schon vorhandenes Verständnis von sich als solcher, der frei zu sein hat und der zu lieben hat. Diese Aufklärung ist Freiheit. Aber diese Aufklärung ist kein Ausdruck eines Liberalismus. Der Liberalismus ist am Ende, aber nicht die Aufklärung.

Die Idee der Realisierung der Freiheit für alle ist noch nicht am Ende, aber der Liberalismus als Theorie meines Erachtens schon. Wenn Liberalisierung eine Praxis der Befreiung ist, dann ist der Liberalismus nicht am Ende, aber als *Theorie* ist er es.

Erst der Republikanismus ist in der Lage, die liberale Idee zu vollenden. Denn der Republikanismus denkt vom Ganzen her, womit gemeint ist, dass er in der Lage ist, die Idee der Freiheit als Ideal zu verstehen, was wirklich ein Jeder real besitzen muss, wenn die Freiheit Realität sein soll. Somit wird auch klar, dass vom Ganzen her zu denken letztlich auch heißt, zur substanzialen Freiheit des Individuums hinzuarbeiten.

Damit kann man auch sagen, dass die liberale Idee vom Einzelnen aus für den Einzelnen zu denken, für die Idee der Freiheit verfehlt ist. Nur wenn man umgekehrt vom Ganzen aus zur Freiheit des Einzelnen hinarbeitet, kann sich die Idee der Freiheit in ihrer Realität erfüllen. Die *Theorie* des Liberalismus ist überholt und sozial kontraproduktiv. Aber die *Praxis* eines Sozialliberalismus für alle durch alle, den ich in dieser Arbeit als *freiheitlichen Sozialrepublikanismus* definiere und den ich als Ideal einer neuen freiheitlich-sozialdemokratischen Praxis empfehlen will, ist nicht überholt und nicht sozial kontraproduktiv.

Ich grenze mich also von einem *politischen Liberalismus* ab, der dazu neigt, auf das Individuum fokussiert zu bleiben. Denn die Idee des Liberalismus vom Einzelnen her zu denken, bedeutet zumeist auch beim Einzelnen zu verbleiben. Wenn für den Liberalen Freiheit für ihn selbst realisiert ist, dann reicht ihm das zumeist. Er verliert sodann das Interesse an der Verwirklichung der Freiheit auch für andere. Zwar spricht man dem *Sozialliberalismus* auch diesen Befreiungsgedanken von anderen zu. Wenn man diesen Sozialliberalismus aber wirklich ernst meint, dann muss man auch anerkennen, dass dieser als *freiheitlicher Sozialrepublikanismus* viel eher ausgedrückt ist. Denn die Idee hinter diesem Befreiungsdenken ist ja die Ordnung des Ganzen als für die Befreiung jedes Einzelnen geeignet.

Durch diese Haltung gegen einen politischen Liberalismus ist aber nicht verbunden, dass Individuum als Ausgangspunkt zu verabschieden. Das Individuum ist in der Tat der »Ausgangspunkt allen menschlichen Geschehens« wie der Philosoph Volker Gerhardt es in seinem Buch »Partizipation. Das Prinzip der Politik« (2007) ausgedrückt hat. Die »Individuen handeln aus sich selbst. Dabei setzen sie bei sich und ihresgleichen

einen eigenen Willen voraus, und sie unterstellen, dass es der Wille ist, der ihr Tun veranlasst» (2007: 20).

Durch diese Bemerkung wird deutlich, dass ohne den *Willen* der Einzelnen das Ganze nie verändert werden kann, weil die Individuen das Ganze ausmachen. Das Ganze besteht nicht unabhängig von den Individuen, sondern wird von den Individuen geschaffen. Die Individuen bleiben die *Herren des politischen Laufs der Dinge*. Das Ganze wird sich nie über sie ermächtigen, sondern sie werden stets *zusammen* die *Macht* über das *Ganze* haben. Die *Selbstbestimmung* kann man dem Individuum nicht nehmen, weil das Individuum diese Selbstbestimmtheit schon immer hat und dies deshalb, weil das Individuum schon immer einen *Willen* hat. Und so wird auch klar, dass der, der keinen Konsens will, keinen will, weil er eben keinen will. Wenn man einig werden soll über die Gestaltung des Ganzen, und ich meine, dass das Ganze gemäß der *Idee der sozialen Demokratie* ausgestaltet sein muss, wenn man das Ganze gerecht nennen will, dann braucht es eben den *Willen* zu dieser Sozialdemokratie. Man muss sie wollen, weil man anerkannt hat und sich dazu bekannt hat, dass nur eine *soziale Demokratie* gerecht genannt werden kann. Und eine soziale Demokratie kann nur dann wirklich werden, wenn die Einzelnen gewillt sind, durch ihre Partizipation den Willen zu äußern, dass sie verwirklicht werden soll.

So kann man auch davon sprechen, dass das *Prinzip der Politik*, das *Prinzip der Partizipation* ist, so wie es Volker Gerhardt tut. Denn alleine werden die Individuen nie die soziale Demokratie verwirklichen können, sondern nur gemeinsam. Nur zusammen erreichen sie mehr als alleine.

Die Schwierigkeit der Verwirklichung der sozialen Demokratie liegt nun in der realistischen Erkenntnis, dass Wettkampf in der Politik nicht in Abrede zu stellen ist. Heute wollen die einen dies, die anderen das. Politik ist mit anderen Worten umkämpft. Zumindest diesen empirischen Befund sollte man anerkennen. Obwohl man sich davor hüten sollte, diesen Befund für unüberwindbar zu erklären und daraus normativ noch zu fordern, dass Politik nun einmal der Kampf um die Macht sei, die eigenen Interessen auch gegen Widerstand durchzusetzen, wie es vor allem Max Weber getan hat. *Realismus* bedeutet noch nicht, dass man vor diesem kapitulieren muss.

Einen realistischen Befund muss man für heute so annehmen, aber dieser muss eben nicht für ewig gelten. Denn wenn der Wille unüberwindbar ist, dann ist auch der *Wille zum Konsens* stets möglich. Nur weil

heute die Politik mit Widerständen zu tun hat, muss dies nicht ewig so bleiben. Der Konsens, zumindest über die Idee der Gerechtigkeit, kann eines Tages entstehen, aber – und das ist meine Überzeugung – nur, wenn das Individuum aus sich selbst heraus sich wie seinesgleichen zu der gleichen Idee von Gerechtigkeit bekennt. Denn den Willen des Einzelnen kann niemand umgehen. Der Einzelne bleibt stets selbstbestimmt.

Doch warum soll diese Selbstbestimmung nicht dazu führen, dass man sich über die Idee der Gerechtigkeit einigt?

Und dies ist in der Tat dann eine idealistische Position.

Und wenn die Politik letztlich »immer nur im Dienst der Individuen« steht (Gerhardt 2007: 32) und trotz nötigen Realismus, die Hoffnung latent da ist, dass »das Menschenrecht [...] zum Weltrecht« wird (ebenda: 57) – und man dieses Menschenrecht substanzial im Sinne eines *sozialen Weltbürgerrechts* versteht – dann besteht in der Tat die *Möglichkeit*, dass eines Tages Widerstände überwunden werden können, zugunsten der Einigkeit über die Idee der Gerechtigkeit.

Und gerade diese *Hoffnung* auf die Einigkeit über die Idee der Gerechtigkeit will ich in dieser Arbeit ausdrücken. Ich will, dass die Hoffnung aus ihrer Latenz herauskommt und sichtbar wird. Und sichtbar wird sie nur, wenn Menschen sie öffentlich ausdrücken. Ich bin gleichsam der Meinung, dass für die *wahre* Idee der Gerechtigkeit die *Macht der intersubjektiven Gerechtigfertigkeit* gelten muss. Darunter stelle ich mir in Anlehnung an Jürgen Habermas etwas vor, was Habermas den *zwanglosen Zwang des besseren Arguments*¹ genannt hat. Nur ergibt sich meines Erachtens dieser Zwang nicht wie bei Habermas aus der idealen Sprechsituation, durch die die Voraussetzungen für eine kognitive Wahrheitsfindung als Konsens realisiert sind und so ein auf Konsens zielender Dialog jenen zwanglosen Zwang erzeugen kann, sondern vielmehr ergibt sich dieser Zwang als Freiheit aus dem Bekenntnis zu der in Reflexion auf sein liebendes Wesen gefundenen Wahrheit. Meines Erachtens muss dieser zwanglose Zwang nicht mehr durch äußere Gegebenheiten strukturell bedingt sein beziehungsweise strukturell vorbereitet sein – wie durch die ideale Sprechsituation –, sondern dieser zwanglose Zwang ist schon immer da. Er muss nur *aufgefunden* werden, und in der Öffentlichkeit muss daraufhin ein *reflexives Gleichgewicht* als Hintergrundgerechtigkeit zu der

1 | Der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« ist eine bei Habermas vielfach benutzte Formel. Siehe unter anderem dazu: Habermas 2014: 52f.

Wahrheit dieses Urzustandes gebildet werden.² Es geht sodann also in der Öffentlichkeit um die *Rationalisierung* der *emotional enthüllten Wahrheit* von der Freiheit. Die *Rationalisierung* ist somit die *Hülle* für das *emotional enthüllte Wahre*. Sie gibt der Wahrheit ihren Rahmen, um institutionell anzukommen. Die *Zivilreligion* – als Hintergrundgerechtigkeit gedacht – ist es, die diese Rationalisierung durch die Institutionen befürwortet und stärkt. Die Zivilreligion ist das Bewusstsein von der Wahrheit über die Freiheit. Sie enthält das Wissen über die Zugänglichkeit des Wissens von der Wahrheit über die Freiheit. In der Bejahung der Zivilreligion ist dieses Wissen wahrgeworden. Das Bekenntnis eröffnet so auch den Raum für die Verwirklichung der Wahrheit – und zwar im öffentlichen Dialog, den die Zivilreligion zur Wahrheit drängt. Da Bekenntnis in der Freiheit des Menschen liegt, ist die Freiheit also zugleich auch wahrheitsschaffend. Die Wahrheit liegt damit im Willen der Einzelnen. Die Zivilreligion bildet den Kitt der Einzelwillen. Sie ist das Bündnis der freien Menschen zur Freiheit aller. In ihr äußert sich die Erkenntnis der Individuen von der Wahrheit über die Freiheit in Form ihres Bekenntnisses. Dieser Bund der Bekennenden bildet das Fundament der Institutionalisierung der einen wahren Gerechtigkeitsidee. Und diese Institutionalisierung ist eine Rationalisierung, denn sie findet durch Begründung statt. Durch Begründung wird sie mächtig, obwohl sie zugleich auf der Macht der Zivilreligion gründet und von dieser abhängt. So entsteht die *Macht der intersubjektiven Gerechtfertigkeit*, deren Ursprung der Wille ist. Diese Zivilreligion, so wie sie hier gedacht ist, gibt es so noch nicht. Sie muss aber so Realität werden und kann es, sofern der Wille zu diesem Bund entsteht – und dies aufgrund der Anerkennung der Wahrheit dieses Bundes.

Die *Wahrheit von der Freiheit* gilt nur für die *Idee der Gerechtigkeit* und sonst für nichts. Wenn diese durch die Anerkennbarkeit dastehende *Macht* nicht vorherrscht, dann ist die vorgeschlagene Idee der Gerechtigkeit nicht wahr, sondern lediglich eine Position unter vielen. Nur wenn diese *Macht der Gerechtfertigkeit* der Idee der Gerechtigkeit offensichtlich ist, weil das *Begründungsprogramm* der *Deontologie des Gefühls* einen *zwanglosen Zwang* der besten Argumentation darstellt, und sich diese Argumentation mit der *Gewissheit der eigenen Erschlossenheit* auf Grund der Einsicht in die Wahrheit des Rufs des eigenen Gewissens verbindet, nur dann ist die durch

2 | Hier verwende ich bewusst Begrifflichkeiten, die in John Rawls' Werk mehrfach auftauchen.

individuelle Erschlossenheit erfahrende und durch die Deontologie begründete Idee der Gerechtigkeit wahr. Aber sodann ist die *Entschlossenheit* impliziert, die eigene Freiheit zu nutzen und die Wahrheit aus der eigenen Freiheit umzusetzen. Das muss vom Individuum ausgehen.

Die *Idee des existenziellen Republikanismus* versucht gerade zu zeigen, was Individuen tun müssen, um die Welt liebenswürdig einzurichten. Dabei ist der existenzielle Republikanismus vor die Herausforderung gestellt, zwei Prinzipien zu vereinen, die oft als unvereinbar gelten. Denn wenn man an das Individuum und seine existenzielle Eigenheit und Entscheidungsfähigkeit denkt, denkt man zumeist nicht an den Republikanismus, der vielmehr oft mit der Vorstellung eines methodologischen Holismus und einem Essenzialismus verbunden ist, also mit der Idee, dass es Überindividuelles gibt, nach dem sich jedes Individuum entweder aufgrund seiner Natur richtet oder qua Vernunft zu richten hat. Zumindest ist mit dem Republikanismus aber oft die Idee verbunden, dass die Gemeinschaft mehr – oder zumindest genau so viel – wert ist wie das Individuum. Dieser tendenzielle Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum steht in gewissem Widerspruch zu der Idee der Allmacht des Individiums und so war es immer der Liberalismus – der auch gegen republikanische Ideen – versuchte, die Rechte des Individuums vor der Gemeinschaft zu verteidigen. So entwickelte sich der Theoriestreit zwischen Liberalismus und Republikanismus – und es war stets die Rolle, die dem Individuum zugesprochen wird, welche zumeist darüber entschied, ob jemand liberal zu nennen sei oder nicht.

Der Republikanismus ist daher nicht dafür bekannt, dem Individuum sein uneingeschränktes Recht auf den eigenen Willen zuzusprechen. Der Republikanismus hat in der Geschichte seiner Theorie dem Individuum oft diesen Willen sogar vielmehr abgesprochen. Der Republikanismus war damit oft auch anfällig, in Totalitarismen umzuschlagen. Diese Tendenz findet sich nicht nur in den Vorstellungen Jean-Jacques Rousseaus (1981a) wieder, sondern jede politische Vorstellung, die auf die Verwirklichung eines großen Ganzen und einer Idee von politischer Ordnung und Gerechtigkeit hinarbeitet, muss notwendig dazu neigen, ihr widersprechende Ideen zu verneinen. Diese Negation ist in der Geschichte oft umgeschlagen.

Die Idee des *existenziellen Republikanismus* versucht nun die Macht des Individuums, sich in seiner Freiheit selbst zu bestimmen und dennoch zugleich die kollektive Dimension in den Blick zu nehmen, zu ver-

einen. Der Einzelne und das Ganze sollen zur Einheit finden. Diese Idee meint der existenzielle Republikanismus.

Wie ist es möglich, dass der Republikanismus existenziell werden kann?

Der *existenzielle Republikaner* ist in seiner Selbstreflexion auf die Gemeinschaft ausgerichtet. Er ist nicht von Natur aus darauf ausgerichtet, sondern durch seine individuelle *Selbsterkenntnis* als liebendes Wesen. Und weil diese Selbsterkenntnis eigentlich – nur – ein *Selbstbekenntnis* ist, ist seine Ausrichtung auf die Gemeinschaft eben seine *Wahl*. Existenziell heißt beim Republikaner dann: durch die eigene Entscheidung auf die Gemeinschaft bezogen. Und weil diese Entscheidung nun einmal getroffen werden muss, kann der Republikanismus somit für jemanden existenziell *werden* – er ist es eben nicht immer schon von Natur aus. Daraus ergibt sich: Der Republikanismus wird dann existenziell, wenn jemand sich zum Republikaner bestimmt – eben die Wahl trifft, dass dies sein *Selbstverständnis* zu sein hat. Diese Selbstbestimmung wiederum liegt in der Wahlfreiheit des Individuums – nichts versperrt ihm diesen Weg. Zu jeder Zeit ist diese Wahl möglich. Die Entscheidung liegt völlig in der Hand des Individuums.

Und diese individuelle Entscheidung ist überhaupt zentral nicht nur für die *Praxis der Republik*, sondern auch für die *Theorie des Republikanismus*.

Warum?

Republikaner sind anders als Liberale.³ Republikaner erfüllen den Sinn der Verfassungsform *Republikanismus* erst durch ihr Handeln. Der Librale kann sich auf eine Hütte im Wald zurückziehen, und der Liberalismus funktioniert als Verfassungsform in der Theorie immer noch ideal. Denn

3 | Ich negiere nicht, dass es Vorstellungen vom Liberalismus gibt, wo republikanische und liberale Vorstellungen sich vermischen. Doch zu Unterscheidungs-zwecken wird hier eine deutliche Differenz zwischen der Demokratietheorie eines Republikanismus und eines Liberalismus angenommen. Kurzum: Beide Demokratiemodelle werden typisiert und dichotomisiert. Das kann verzerrten, aber kann auch für eine Klarheit der Differenz dienen. Und diese Klarheit der Differenz ist hier durch die Dichotomisierung anvisiert.

ob der Einzelne wählt oder nicht, ob er sich in Parteien engagiert oder nicht, ob er in Bürgerinitiativen aktiv ist oder nicht, hat erst einmal keinen direkten Effekt für die Legitimation des Liberalismus als Demokratietheorie. Der Liberalismus hat dann praktisch schon ein Problem, wenn wirklich kaum noch einer wählen geht. Theoretisch aber geht es ihm ja nicht um individuelle Partizipation: Der Liberalismus fordert dazu nicht auf, er glaubt auch nicht, dass die Legitimität einer freiheitlichen Ordnung davon abhängt. Der Republikanismus hingegen glaubt schon, dass die republikanische politische Ordnung davon abhängt, wie sehr die Individuen diese Verfassungsform durch sich selbst repräsentieren. Die Partizipation der Einzelnen legitimiert und erhält die republikanische Ordnung.

Hier besteht also eine klare Differenz: Der Republikanismus glaubt, dass die politische Ordnungsvorstellung des Republikanismus letztlich nur durch den Einzelnen selbst *präsentiert* und *repräsentiert* werden kann, während der Liberalismus glaubt, dass der Einzelne entlastet ist, die politische Ordnungsvorstellung des Liberalismus zu repräsentieren, solange der Rechtsstaat durch seine judikativen und exekutiven Arme für die Garantie individueller Freiheiten sorgt – insbesondere der durch eine liberale Verfassung verbrieften liberalen Grundrechte.

Man könnte es zuspitzen: Im Liberalismus sorgt das System – der Rechtsstaat – für die Umsetzung der Wirklichkeit des Liberalismus. Im Republikanismus sorgt hingegen der Einzelne dafür, dass die politische Ordnung republikanisch ist. Denn im Republikanismus gilt: Ohne Republikaner steht es um die Republik schlecht. Die Republik kann nur von den Bürgern getragen sein und zwar dadurch, dass sie sich als Bürger begreifen und als solche politisches Engagement ausüben. Republikaner bilden den *Sinn* ihrer Verfassungsform erst in ihrem tatsächlichen politischen Handeln ab.

In dieser Perspektive erscheint der Republikanismus sogar noch mehr auf das Individuum bezogen als der Liberalismus. Oder anders gesagt: Der Republikanismus muss verwirklicht werden und zwar durch das Individuum, durch den Republikaner selbst, wohingegen der Liberalismus vom Einzelnen nicht verwirklicht werden muss, weil es im demokratietheoretischen Liberalismus um die Freiheit geht, das tun zu können, was einem selbst einsichtig erscheint. Es geht im Liberalismus darum, eigene Entscheidungen nach eigener Räson treffen und vollziehen zu dürfen und das mit Rechtssicherheit. Es geht um die Abwesenheit von Handlungsverboten. Nur dort gibt es Verbote, wo sie einem anderen

schaden. So gibt es etwa ein Gewaltverbot. Wer dagegen verstößt, muss mit Sanktionen rechnen. Das ist seit Thomas Hobbes liberal. Ohne die Sanktionsmacht des Staates geht es dann doch nicht. Der Liberalismus ist aber grundsätzlich und prinzipiell ein Rahmen, innerhalb dessen die Menschen nach eigenen Entscheidungen ihre eigenen Linien ziehen können – ja, sogar sollen.

Der *Liberalismus* schafft *Möglichkeiten des Tuns*, aber eben *keine Verpflichtungen*. Der *Republikanismus* hingegen zielt auf eine *Selbstverpflichtung beim Individuum*. Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger, die lieber sehr viel Zeit in einer abgelegenen Hütte in der freien Natur verbringen – eher weit entfernt von anderen Menschen –, können so keine Republikaner sein, wenn sie *zu oft* fern ab des gemeinschaftlichen und öffentlichen Lebens agieren. Liberale hingegen könnten sie sein – auch wenn sie es nicht sein müssen. Der Liberalismus braucht die engagierten Bürger nicht – in der Theorie. Ob man sich für Politik interessiert, an der Debatte teilnimmt, oder ob man Einsiedler ist, ist nicht von Belang für die Theorie des Liberalismus.

Was ist mit der Praxis der liberalen Demokratie? Funktioniert der Liberalismus ohne Demokraten?

Meines Erachtens lässt sich hier die These plausibilisieren, dass der Liberalismus nicht ohne den Republikanismus funktioniert. Genauer heißt das, dass er nicht ohne die Republikaner funktioniert. Nur wenn die Bürger auch partizipieren, wird die Demokratie funktionieren. Und weil der Republikaner es ist, der aus eigenem Antrieb partizipiert, ist er der, den auch eine liberale Demokratie nötig hat.

Entscheidend für die Theorie des Liberalismus ist nun: Die Theorie und die Praxis können im Liberalismus keine Einheit bilden. Im Republikanismus hingegen können sie eine *Einheit* bilden und zwar durch das *Individuum*, denn der Republikaner repräsentiert diese Einheit und zwar durch seine Partizipation. Er gibt der Verfassungsform des Republikanismus durch sein Handeln erst einen Sinn. Ohne sein Handeln wäre sie sinnlos.

Nun muss es nicht bei den Antipoden Republikanismus und Liberalismus bleiben. Sie können auch eine Einheit bilden. Rekapitulieren wir: Wer Rechtssicherheit dafür will, was man selber will, also die eigenen freien Entscheidungen abgesichert haben will, der ist ein Liberaler. Denn nur der Liberalismus sichert die Rechte zu, das tun zu dürfen, wozu man einen Willen haben kann. Der Republikaner ist wiederum der, der sich

einmischt in die öffentlichen Fragen, der teilnimmt und teilhat an der Gemeinschaftlichkeit. Er ist der, der seine *Selbstbestimmung* immer im Kontext der *Mitbestimmung* betrachtet.

Wer so ein Liberaler ist und dennoch zugleich so ein Republikaner, der sich erst in der politischen Partizipation vollzieht, der ist ein freiheitlicher Republikaner. Und das ist vor allem in Hannah Arendts Denken repräsentiert, und so kann ihr Republikanismus zu Recht als »freiheitlicher Republikanismus« (Bonacker 2009) charakterisiert werden. Denn in diesem freiheitlichen Republikanismus finden Liberalismus und Republikanismus zusammen – in gewisser Weise auch Hannah Arendts eigene Erfahrungen in den USA und Europa.

Der existenzielle freiheitliche Republikaner ist nun nicht nur ein solcher, der diese Einheit verstanden hat. Er schickt sich auch selbst aktiv dazu, den *Sinn* des Republikanismus selbst darzustellen. Sein Habitus als Citoyen kehrt in die Welt ein und zwar durch eigene Entscheidung – der Habitus wird einerseits durch eigene Entscheidung geschaffen und andererseits durch eigene Entscheidung vollzogen.

Gerade diese individuelle Entscheidung, durch die man sich selbst zum Republikaner bestimmt, ist bei Hannah Arendt ein zentraler Leitgedanke. So kommt die Existenzphilosophie zu ihrer politischen Philosophie. Nichts anderes als eine *republikanische Existenzphilosophie* ist es, die Hannah Arendt als Grund für ihr reales politisches Handeln diente.

Die Idee eines *existenziellen Republikanismus* ist somit nichts vollkommen Neues. Hannah Arendt hat mit ihrem existenzphilosophischen Fundament, welches sie bei ihren Mentoren Martin Heidegger und Karl Jaspers gewann, bereits versucht, die individuelle Komponente mit einer gemeinschaftlichen Komponente zu verbinden. Ihre Theorie ist somit schon die eines *existenziellen Republikanismus* gewesen.

Doch hat ihre Theorie eine vorrangig demokratietheoretische Ausrichtung gehabt. Der Gerechtigkeitstheoretische Anschluss fehlte ihr. Diese Gerechtigkeitstheorie versuche ich in dieser Arbeit nachzuholen, beziehungsweise zu ergänzen.

Der existenzielle Republikaner ist in meiner Deutung so auch mehr als die Repräsentation einer Einheit aus Liberalismus und Republikanismus. Er ist nicht nur *Republikaner*, sondern auch *Sozialrepublikaner*. Er will eine bestimmte politische Ordnung. Eine Ordnung, die auf Solidarität baut und die Solidarität zur Leitorientierung der politischen Institutionen macht. Er will eine *Leitkultur der Solidarität*.

Die Motivation des Sozialrepublikaners dazu kommt aber letztlich aus der Natur, die er als seine Natur anerkannt hat: Und zwar die Natur des liebenden Wesens. So geht sein Gang von der *Natur* zur *Kultur*. Er zielt auf eine Kultur der substanzienlen Freiheit, eine Zivilreligion der substanzienlen Freiheit für alle. Er zielt auf die Verwirklichung einer solidarischen politischen Ordnung. Nur so eine politische Ordnung ist für ihn liebenswürdig, die solidarisch ist. Und solidarisch kann sie nur sein, wenn sie so gestaltet ist, dass ein jeder sie als liebenswürdig anerkennen kann, und dies mit guten Gründen.

Aber wie wird diese liebenswürdige politische Ordnung Wirklichkeit? Wie kommt man vom Ideal zur Realität? Worin liegen die *Möglichkeit* und das *Vermögen* des existenziellen Republikaners seinen Beitrag zur Entstehung dieser Ordnung leisten zu können? Was schlägt die Brücke zwischen dem Einzelnen und der Möglichkeit, die Gemeinschaft auf die Liebenswürdigkeit der gemeinsamen politischen Ordnung zu orientieren?

Meine Antwort ist eine doppelte: Es ist die *Hoffnung* und es ist die *Partizipation* des Individuums. Aber da die Hoffnung an sich keine Wirkung hat, sondern nur dann, wenn die Hoffnung zur politischen Handlung transformiert wird, sind Partizipation und Hoffnung in der Partizipation letztlich genau dann dasselbe, wenn die Partizipation unter dem Ziel der Verwirklichung der *Leitkultur der Solidarität* steht. Die Partizipation ist also das, was die Brücke zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft schlägt, aber es ist die Hoffnung, die die *Liebe zur Welt* (amor mundi) konkret politisch werden lässt. Ohne die Hoffnung hätte die Partizipation nicht das Ziel der liebenswürdigen politischen Ordnung. Ohne die Hoffnung wäre die Partizipation blind und leer.

Hoffnung ist also letztlich das, was zwischen dem Ideal des Individuums eine Brücke zur Realität dieses Ideals schlägt. Denn in einem Bund der Hoffenden kann die Hoffnung durch die im Bund aufgehobene Einheit zur Grundmotivation für die Umsetzung des Ideals werden, wo das Ideal nun nicht mehr allein das eines Individuums ist, sondern durch den Bund zu etwas Verbindendem wird. Und das Verbindende kann sodann die *Macht* entwickeln, als Aufruf an alle anderen Mitbürger zu wirken. Die Hoffnung kann so zur Macht werden und soll es auch dem Bestreben des Hoffenden nach. Und die Hoffnung wird dann zur Macht, wenn sie sich in politischen Engagement äußert. Wird der Aufruf also als politische Handlung vollzogen und sichtbar gemacht – und bleibt die Hoffnung somit nicht still und unbekannt im Individuum –, dann wird der

Aufruf zur Macht. Denn Macht gibt es nur da, wo sie öffentlich ist, wo das Individuum mit seinen Vorstellungen nach außen geht, sie mitteilt, für sie einsteht und wirbt. Hoffnung zieht das Individuum somit auch aus einer immer möglichen Isolation. Der Hoffende ist schon auf die Öffentlichkeit gerichtet. Die *res publica* – die öffentliche Sache – das ist das, worauf seine Hoffnung zielen kann. Und weil die *res publica* zugleich die Sache des Volkes ist, ist das Ziel des Hoffenden das Volk selbst, also alle seine Mitbürger. Seine Mitbürger spricht er mit seiner Hoffnung an. Und diese Ansprache sucht Macht, sofern die Hoffnung als politischer Akt begangen wird. Ja, diese Ansprache ist schon Macht, weil die Macht schon in jedem politischen Anfang wächst. Gewiss wird die Macht mehr, wenn der Bund der Hoffenden sich vergrößert. Aber ohne den Beginn gibt es weder Macht, noch kann sie größer werden. Hoffnung ist *so Machtbeginn*. Aber zugleich kann sie auch zu einer *Machtvergrößerung* führen, wenn die Hoffnung durch mehr und mehr Menschen geteilt wird.

Hoffnung sucht also Macht und zwar durch Ansprache an den Anderen. Hoffnung äußert man demnach gegenüber anderen, oder man hofft nicht. Hoffnung braucht den Anderen und spricht den Anderen an. Hoffnung weiß schon von der Intersubjektivität. Hoffnung macht also auch Hoffnung – und zwar dem Anderen. Politische Hoffnung zumindest redet man sich nicht selbst ein, sondern sie will wirken – auf den Anderen. Politische Hoffnung sucht so stets die politische Macht.

Gerade dieser Aufruf ist aber zugleich ein Anruf an das Verständnis eines jeden von sich als liebendes Wesen, was auf eine solidarische politische Ordnung zielen sollte. Hoffnung wirkt zwar auf den Anderen und soll es, gerade das ist der Sinn der Hoffnung. Aber in der Hoffnung wird gleichsam *exemplarisch* das Verständnis von sich als liebendes Wesen *reflexiv* hervorgeholt und eben zugleich dem Anderen angezeigt. In der Hoffnung findet das liebende Wesen sich einerseits selbst bestätigt, andererseits bringt das liebende Wesen durch seine Hoffnung das liebende Verstehen zum Verständnis für den Anderen. Hoffnung ist eine *exemplarische Anzeige* – für sich selbst und den Anderen. Hoffnung rekurriert auf das Verständnis des liebenden Wesens und macht dieses Verständnis zu gleich publik. Dieses Publik-Machen ist aber nur durch den Entwurf möglich, der auf dem Verständnis beruht.

Hoffnung baut also auf das *Verständnis* des liebenden Wesens und seinen *Entwurf*. Hoffnung baut auf die Solidarität als die Grundeinstellung, die im Verständnis des liebenden Wesens aufgehoben ist und in seinem

Entwurf entäußert wird. Hoffnung gibt der Liebe und der Solidarität einen Ausdruck. Hoffnung lässt die Liebe und die Solidarität in die Welt einkehren.

Hoffnung ist die Schlüsselressource – oder sagen wir das Schlüsselgefühl –, welches das Individuum mit der Möglichkeit verbindet, das große Ganze selbst liebenswürdig einzurichten und gleichsam seine Mitmenschen dafür mitzunehmen. Hoffnung verbindet das Wissen von sich als liebendes Wesen, mit der Möglichkeit der politischen Umsetzbarkeit dieses Wissens. Das *Prinzip Hoffnung* ist die politische Erscheinungsform des *Prinzips der Liebe*, welches, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, das Fundament des Menschen als fühlendes Wesen ist und zugleich das Fundament einer ideal eingerichteten Welt sein kann und soll. Die Liebe – und Solidarität – ist das Fundament und die Hoffnung das Bekenntnis zu diesem, sofern es noch nicht verwirklicht ist. Hoffnung versucht somit das *Prinzip der Liebe* zu verwirklichen.

Die Hoffnung ist also die Motivationsressource, die nicht nur das Wissen, welches sich aus der Metapsychologie ergibt, umsetzen kann und will, sondern sie ist auch die Macht, die dieses Wissen in der Bekenntnis bejaht und somit gleichsam bestätigt. In der Hoffnung wird somit dem Wissen vom Prinzip der Liebe auch ihre Wahrheit verliehen, indem man sich dazu bekennt, dass die eigene Hoffnung richtig ist und dies bereits in der Tat der Hoffnung. Wer auf die liebenswürdige Einrichtung der Welt hofft, der liebt und weil er liebt, hofft er auf die Wirklichkeit der Liebe. Hoffnung bestätigt somit den Grund der Richtigkeit des Wissens von dem Prinzip der Liebe. In der Hoffnung ist das Wissen um die Wahrheit des Prinzips der Liebe anerkannt. Zugleich ist die Hoffnung ein Bekenntnis zur Wahrheit des Prinzips der Liebe.

Ohne Hoffnung auf die Einigkeit im Bekenntnis wird es die Realität der Gerechtigkeit also auch nie geben. Ohne den Wunsch nach der Verwirklichung des Gerechten, wird es diese Verwirklichung nicht geben. Das Wissen um die richtige Idee der Gerechtigkeit darzulegen und mit hin Gerechtigkeitstheorie zu betreiben, ist daher allein nutzlos. Es bedarf der Hoffnung auf die Verwirklichung des Wissens. Erst in der *Anerkennung* und das heißt, erst im *Bekenntnis zu diesem Wissen*, wird dieses Wissen wahr. Und somit werden das Wissen um die richtige politische Ordnung und Idee der Gerechtigkeit auch erst in der Hoffnung auf ihre Verwirklichung wirklich wahr. Und weil Politik bislang umkämpft ist, wird somit dieses Wissen erst im Streit für seine Verwirklichung wahr.

Das ist das eigentlich Neue, was uns Karl Marx lehren wollte: Erst wenn wir dafür eintreten, was wir für richtig halten, halten wir es auch für richtig.⁴ Gewiss gibt es verschiedene Vorstellungen davon, was gerecht sei und warum wie die politische Ordnung ausgestaltet sein müsse. Und demnach kann noch nicht jede politische Tat bereits verlangen, sich auf ein richtiges Wissen zu beziehen. Das richtige Wissen ist in der Tat nicht plural. Das richtige Wissen muss man daher immer noch erst begründen. Aber letztlich gewinnt auch das *richtige Wissen* erst seine Macht und seine Wahrheit durch das *Bekenntnis* zu diesem Wissen und damit auch erst durch die Verwirklichung in und durch die politische Handlung. Dieser Fokus auf das *Handeln* ist somit letztlich bedeutend für das Wissen selbst. Im Handeln wird erst die Wahrheit vollzogen und damit auch schlussendlich wirklich wahr.

Wir brauchen also *Hoffnung!* Denn durch die Hoffnung werden wir motiviert, politisch das *Richtige* zu tun.

In diesem Sinne möchte ich zur Hoffnung *aufrufen!* Zur Hoffnung auf eine Welt, in der man sich über die *Idee der Gerechtigkeit* einig ist.

4 | Schon Kant hatte Marx hierfür in der »Kritik der Urteilskraft« (1974) den Boden mit der dritten Maxime bereitet. Denn es gelte »jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken«, womit meines Erachtens zugleich gemeint war »jederzeit das Handeln einstimmig zu seinem Denken zu vollziehen«.

4. Über Liebe und Hoffnung

Wenn Menschen zusammenkommen, auf Demonstrationen für Frieden und Gerechtigkeit, in Bürgerinitiativen, in Gesprächsrunden, um die Gerechtigkeit für die Welt zu bejahren, wenn sie zusammenkommen, weil sie das Leben gut nennen wollen, wenn sie zusammenkommen, um in der und in die Welt hinauszurufen, wie anständig und gut es wäre, wenn man in einer Welt leben könnte, die liebenswürdig eingerichtet wäre, dann kommen sie zusammen aufgrund des guten Willens ihrer Herzen, den sie für ein Gesetz halten. Die *Gesetze des Herzens*, die sie zusammentreiben, werden in solchen Momenten, wo sich Menschen als Bürger für die Humanität, für die Gerechtigkeit, für eine liebenswerte Welt einsetzen, offenbar. Die Offenbarkeit des *Guten* ist in ihren Herzen aufgehoben und offenbart sich in ihrer Zusammenkunft. In diesen Momenten wird sich jeder, der an der Zusammenkunft teilnimmt, seines guten Willens bewusst. Er übernimmt Verantwortung für seine Welt. Die, die zusammenkommen, um das *Gute* in der Welt zu äußern, haben Gerechtigkeitssinn, haben Hoffnung auf eine gute Welt. Sie nutzen ihre Freiheit und ihre Macht, um Hoffnung zu bringen. Sie handeln im Sinne der Welt, sie handeln für die Welt, weil sie sie lieben. Ihr Handeln ist wie eine zweite Geburt, sie geben kund, dass sie die Welt lieben, so wie sie andere Menschen lieben. Wenn sie zusammenkommen, wird der Sinn ihrer Zusammenkunft als ihre zweite Geburt eindeutig. Nachdem sie durch ihre leibliche Geburt in die Welt gekommen sind, treten sie nun in Erscheinung als solche, die die Welt lieben. Was sie tun, tun sie, weil sie lieben. Was sie wollen, wenn sie zusammenkommen, um die Hoffnung auf eine gute Welt zu äußern, ist die gute Welt. Es ist die gerechte Einrichtung der Welt. Durch ihre Teilnahme an der Verkündung des Willens zur gerechten Einrichtung der Welt zeigen sie an, dass sie bereit sind, ihre Verantwortung für die Welt zu bejahren und die Welt so einzurichten,

dass man sie auch aus guten Gründen lieben kann. Das heißt, sie erheben sich öffentlich, um deutlich zu machen, dass man die Welt aus guten Gründen lieben können sollte. Sie erheben sich, weil diese Liebe zur Welt aus guten Gründen bisher nicht möglich ist. Aber weil sie die Welt als liebenswürdig anerkennen wollen, geben sie kund, dass man sie doch so einrichten solle, dass man sie als liebenswürdig anerkennen kann und dies aus guten Gründen.¹

Unsere Liebe zur Welt, die aus unserer Liebe zu anderen Menschen emporsteigt und uns verpflichtet die Welt so einzurichten, dass wir sie auch lieben können, ist es, die uns einsehen lässt, dass es eine Pflicht von uns ist, gut zu sein.² Die Liebe ist es, die uns die verallgemeinerbaren

1 | Diesen Ausführungen könnte entgegengehalten werden, dass es Demonstrationen gibt, die sich in ihren Forderungen diametral widersprechen. Man könnte anführen, dass die Neo-Nationalsozialisten, wenn sie durch eine Stadt ziehen, in keiner Weise an einem *Guten* interessiert sind. Man könnte aber auch sagen, dass die Tea-Party-Bewegung den Sinn einer Demonstration für Gerechtigkeit völlig verfehle, weil es ihnen nicht um alle gehe, sondern eben nur um das, was sie je konkret besitzen, sie würden also nicht für Gerechtigkeit für alle, sondern nur für Gerechtigkeit für sich demonstrieren. Mit anderen Worten: Die Unterschiedlichkeit der Begehren, die man haben kann, wenn man öffentlich demonstriert, würde die These widerlegen, dass es bei jeder Demonstration um etwas *intersubjektiv Anerkennungsfähiges* gehe beziehungsweise um das *Gute*. Und ja, diese Art von Demonstrationen widerlegen diese These. Nicht bei jeder Demonstration geht es um eine liebenswürdige Welt. Die Demonstrationen der Neo-Nationalsozialisten und der Tea-Party-Bewegung sind keine Demonstrationen für eine liebenswürdig eingerichtete Welt. Sondern nur die Demonstrationen, in denen man zusammenkommt, um das Leben gut nennen zu können und in denen man auf intersubjektiv Anerkennungsfähiges zielt, sind Demonstrationen für das *Gute*. Dies sind die eigentlichen Demonstrationen für eine liebenswürdige Welt. Und das Leben kann man nicht auf diverse Art und Weise gut nennen, sondern es gibt ein verallgemeinerbares Verständnis vom guten Leben (siehe dazu unten).

2 | Insofern ich davon spreche, dass es eine Pflicht des Menschen ist, die Welt so einzurichten, dass man sie auch lieben kann, und dies aus guten Gründen, und diese Pflicht besteht, weil der Mensch ein liebendes Wesen ist und er dies verstehen kann, behaupte ich auch, dass der einzelne Mensch durch sich selbst ein Beispiel für die Gerechtigkeit zu geben hat. Friedrich Nietzsche meinte, dass das Ziel der Menschheit in ihren höchsten Exemplaren liege (vgl. Nietzsche 2005: 171).

Gründe gibt, die uns veranlassen müssen, in einer Welt leben zu wollen, die wir fair und gut nennen können. Das *erste Gefühl*, welches ein Mensch

In Anlehnung an Nietzsche kann ich sagen, dass der Mensch durch sich selbst ein Beispiel für die Menschheit geben muss, und das meint, er muss bedacht sein, gut zu sein und er kann nur gut sein, wenn er das »Gute« auch für seine Mitmenschen will. In diesem Sinne weist der »Existenzielle Republikanismus« starke Gemeinsamkeiten zu Volker Gerhardts »Existential Liberalismus« (2009) und seiner Methode des *exemplarischen Denkens* auf. Was der existenzielle Republikanismus sagt, ist: Das, was im Leben zählt, das ist das *gute Leben*, welches auch stets politisch ist. Und weil das Leben auch gut sein soll, muss die Welt so eingerichtet werden, dass man sie auch *lieben* kann. Die *sozio-ökonomischen Verhältnisse* sind zurzeit aber so nicht gerecht, wenn etwa wie die Hilfsorganisation Oxfam (2016, und siehe oben) errechnet hat, dass die 62 reichsten Personen im Jahr 2015 so viel Vermögen besaßen wie die ärmsten 3,6 Milliarden Personen. Diese Ungleichheit wäre nicht so schlimm, wenn sie nicht bedeuten würde, dass es vielen Menschen an zu Vielem fehlt. Doch leider ist die Ungleichheit heute mit der Tatsache verbunden, dass viele Menschen nicht genug zum guten Leben haben. Zudem ist die *Verteilungsgerechtigkeit* an Chancen groß. Sie ist nicht mehr legitimierbar. Existenziell rational zu sein heißt diese Verhältnisse ändern zu müssen, weil eben nicht jeder das gute Leben hat. Es gibt keine Freiheit ohne soziale Sicherheit und faire Verwirklichungschancen. Ein Projekt eines existenziellen Rationalismus ist ein Projekt der Universalität, ist ein Produkt der Anerkennung des Wesens der Gerechtigkeit und der Bekenntnis zu ihr. Dieser existenzielle *Rationalismus*, von dem ich mit dem Existentiellen Republikanismus spreche, ist aber gleichsam ein *existenzieller Emotionalismus*. Er ist gerade die *Rationalisierung von Gefühlen*, eben eine *Deontologie des Gefühls* und keine *Deontologie der Vernunft*. Dieser existenzielle Rationalismus geht zwar von Martin Heidegger und Hannah Arendt aus, aber ist kein zwingendes Projekt der Moderne. Die Pflicht die Welt so einzurichten, dass man sie auch lieben kann, ist ebenso ein *sokratisches Projekt* gewesen. Der existenzielle Rationalismus ist ein Projekt derer, die Verantwortung für ihre Welt tragen wollen, die nichts weiter wollen, als die Realität des guten Lebens. Der ideale Mensch spiegelt die Idee der Gerechtigkeit in seinem Handeln und wenn sein Verhalten mit der Einrichtung des Gemeinwesens zur Deckung kommt, ist das beste Gemeinwesen realisiert. Die Aufgabe des Menschen ist es also, sich und die Welt *ideal* zu machen. Und ideal ist die Welt, wenn die Gerechtigkeit Realität geworden ist. Worin die Gerechtigkeit besteht, wird in dieser Arbeit sodann beantwortet werden müssen.

hat, ist das Gefühl der *Liebe*. Denn wenn Eltern wollen, dass ihr Baby überlebt, müssen sie es füttern, es waschen. Sie müssen *Fürsorge* für es betreiben. Das Baby versteht diese Fürsorge unbewusst in seiner Liebe zu den Eltern. Gerade der Akt der Fürsorge erzeugt das erste Gefühl: die Liebe. Es ist die prinzipielle Angewiesenheit auf die Tat eines Anderen, welche sich in der Fürsorge für ein Kleinkind beziehungsweise Baby äußert, das heißt, das Baby/Kleinkind versteht unbewusst eben diese Gabe des Anderen (der Eltern). Dass jemand für mich *Fürsorge* betrieben hat, damit ich leben kann und dass ich den Anderen brauchte, um zu überleben und dass diese Tat der Hingabe an mich, dazu führen muss, dass ich nicht nur meine Eltern, sondern jeden anderen als ebenso liebendes Wesen verstehen kann, so wie ich mich als liebendes Wesen verstehen kann, das kann mir bewusstwerden, wenn ich mich im Erwachsenenalter in jemanden verliebe. Das heißt, das Gefühl der Fürsorge kann dann bewusstwerden, wenn man sich als Erwachsener in einen anderen Menschen verliebt.³ Die Liebe zu einem anderen Menschen macht dann bewusst, dass man als Mensch genuin von der Fürsorge eines anderen abhängig war. Man kann sich nun als liebendes Wesen begreifen und wenn ich mich als liebendes Wesen begreife, muss ich mir eingestehen, dass ich gut zu einem anderen sein kann und dies dann auch zu allen anderen sein muss. Ein liebendes Wesen muss jedes andere liebende Wesen so ansehen, *als ob* es die geliebte Person sei. Ich befinde mich als *liebendes Wesen* sodann in einem *Modus der Zuwendung*. Ich bin jedem in diesem Modus in *Wohlgesinntheit* zugeeignet, das heißt, dass ich jedem wohlgesinnt zugeeignet zu sein habe, das ergibt sich durch meine Erfahrung der Hingabe zu mir durch einen Anderen, nämlich in der Fürsorge durch einen Anderen. Dass ich wohlgesinnt gegenüber jedem zu sein habe, wird mir dann bewusst, wenn ich mich durch die Liebe zu einem Anderen im Erwachsenenalter als liebendes Wesen verstehen kann. In meiner Hingabe an den Anderen wird mir die Gabe bewusst, aufgrund dessen ich überhaupt da bin. Wohlgesinnt hat man also zu sein, weil man es sein kann und verstehen kann, dass man es zu sein hat. Daher ist die Wohlgesinntheit gegenüber jedem ein Gebot, dass von jedem einzuhalten ist, auch dann, wenn er sich noch nicht als liebendes Wesen verstanden hat. Denn er hat die Möglichkeit dazu, sich als ein solches Wesen zu verstehen. Die Möglichkeit gut zu

3 | Mit dem anderen Menschen muss kein Erwachsener impliziert sein, sondern es kann auch das neu geborene Kind sein.

sein, entscheidet somit bereits über die Pflicht, es zu sein. Wer gut sein kann, soll auch gut sein. Wer gut sein kann, das heißtt, in einem Modus der Zuwendung zum Verständnis kommen kann, dass er gut zu sein hat, muss demnach gut sein, weil ihm dies möglich ist. Die Möglichkeit des Verständnisses von sich als gutes Wesen muss schon dazu motivieren, es zu sein, beziehungsweise zu werden. Man mag sagen: *Nicht zu allem, was möglich ist, besteht eine Pflicht.* Man würde ja auch nicht sagen: *Wenn du jemandem Gewalt antun kannst, sollst du es auch tun.* Aber die Möglichkeit des Verständnisses von sich als gutes Wesen kann in einem Modus der Zuwendung verstanden werden, der keine andere Einsicht bereithält als: *Es ist meine Pflicht, wohlgesinnt gegenüber jedem zu sein.* Im Modus der Zuwendung ist die richtige Gesinnung vorentschieden, nämlich gut zu sein. Eine schlechte Gesinnung ist dann schlechterdings unrealisierbar. Wer im Modus der Zuwendung lebt, kann keinen schlechten Willen mehr entwickeln. Der Wille ist dann gut, und man weiß, dass er gut zu sein hat. Man versteht, dass eine Pflicht besteht, einen guten Willen zu haben, sofern ein guter Wille möglich ist. Das heißtt man kann nur sagen: *Ich habe gut zu sein, weil ich verstanden habe, dass ich gut zu sein habe. Ich habe eine Pflicht zur Wohlgesinntheit gegenüber jedem.*

In einem Modus der Zuwendung kann sich der Liebende, der sich als liebendes Wesen verstanden hat, noch seiner *Zuwendung zur Welt* gewiss werden. Es erfolgt ein Ruf des Gewissens, für die Welt *Sorge* zu tragen. Welt ist ein Relationszusammenhang der Menschen. Die soziale Welt (*mundus*) ist nicht der Ort, auf dem wir leben, denn dies ist die Erde (*orbis terrarum*). Die soziale Welt umfasst das Gesellschaftsleben der Menschen und das In-der-Welt-sein, also die Grundverfassung des Daseins (uns steht keine Welt gegenüber, sondern wir sind schon immer in der Welt).

Verantwortung für die Welt zu übernehmen, heißtt nichts anderes als Verantwortung für andere Menschen zu übernehmen, auch für Menschen, mit denen man persönlich nicht bekannt ist. Zu verstehen, dass man liebt, heißtt zu verstehen, dass man jeden Menschen zu lieben hat, und zwar in der Form der Wohlgesinntheit. Denn Wohlgesinntheit ist Freundschaft unter Unbekannten. Wohlgesinntheit ist keine Form der Nächstenliebe, sondern eine Fernstenliebe, eine Liebe zu Unbekannten, eine Liebe zu jedem. Es geht um Freundschaft im Sinne der Wohlgesinntheit, dementsprechend um Freundschaft in ihrer geringsten und rudimentärsten Form. In der Wohlgesinntheit ist der Wille gegeben, dass jeder die Welt lieben kann. Die Fernstenliebe, das heißtt die Wohlgesinntheit

heit, ist aus dem Grund geboten, weil auch der Nächste (in Gestalt des Fernsten) Grund haben muss, die Welt als liebenswürdig anzusehen. In der Wohlgesinntheit vollzieht sich das Wissen um die Notwendigkeit einer Welt, in der jeder diese lieben kann. Im Modus der Zuwendung ist das Wissen um die Verantwortung für eine Welt gegeben, die jeder lieben kann. Die Fürsorge, die man selbst im Privaten erlebt hat, entwickelt sich nun zur *Fürsorgepflicht für die Welt*. Die Welt ist Objekt unserer Fürsorge. Sie bedarf unserer Fürsorge. Wenn wir erkennen, dass wir die Welt genauso zu lieben haben wie unsere Kinder, für die wir freiwillig hingebend für sorgen, dann müssen wir dafür sorgen, dass die Welt unsere Fürsorge erhält. Die Sorge um die Welt ist das Gefühl, in dem sich unsere *Liebe zur Welt* äußert. Die Sorge darf somit keine passive Sorge sein, sondern muss eine *aktive Sorge* sein. Sorge verpflichtet zum Handeln.

Die Methode dieser Argumentation will ich *Metapsychologie* nennen. Die Metapsychologie ist ein Mittelweg zwischen Naturalismus und Metaphysik. Die Metaphysik ist die Lehre der *letzten Ursachen*. Die Metapsychologie ist hingegen die Lehre vom *ersten Gefühl*, nämlich der Liebe.⁴

4 | Mit der Methode der Metapsychologie will ich zeigen, dass der Mensch ein *liebendes Wesen* ist und daher gut zu sein hat. Der Begriff der Metapsychologie soll ausdrücken, dass es sich um eine philosophische Position handelt, die das empirisch Beweisbare übersteigen kann. Dennoch werde ich mich an anderer Stelle im Zuge einer ausführlichen Darstellung der Metapsychologie mit entwicklungspsychologischen und sozialpsychologischen Erkenntnissen auseinandersetzen und prüfen, ob eine Plausibilisierung mit empirischen Ergebnissen möglich ist. Die Metapsychologie ist als Philosophie daher transdisziplinär orientiert, weiß aber darum, dass die Empirie nicht hinreichend sein könnte, um die These des Menschen als liebendes Wesen zu beweisen. Die Metapsychologie enthält Glaubenselemente, ist aber keine Ziviltheologie, weil sie ein Interesse hat, die Erfahrungswissenschaft zur Plausibilisierung ihrer Behauptungen heranzuziehen. Das erste Gefühl der Liebe soll mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln versucht werden zu beweisen. Metapsychologie soll heißen, dass es ein erstes Gefühl gibt, unabhängig davon, ob man es mit Mitteln der Erfahrungswissenschaft schaffen kann, dies zu beweisen. In letzter Zeit hat sich auch die Disziplin der Philosophie und der Sozialwissenschaft der Untersuchung der Gefühle angenommen (z.B. Hartmann 2010, Döring 2009, sowie der Exzellenzcluster »Languages of Emotion« an der Freien Universität Berlin, für die politische Theorie ist Heidenreich/Schaal 2012 beispielgebend). Eine relevante Frage in Bezug zur Metapsychologie, die ich in

Das Problem bei der Metapsychologie liegt in der Frage, ob sie, ähnlich der christlichen Verwendung des Begriffs der Liebe, den Begriff nicht *eschatologisch* übertreibt. Das Problem der Metapsychologie liegt in ihrer möglichen Tendenz zu einem Zustand abzuheben, der behauptet, dass es das Recht nicht mehr bedarf, weil doch eigentlich alle im Grunde gut seien und dies nur erkennen müssten. Solch eine Position, dass ein Gemeinwesen von *wahren Christen* noch nicht mal einen Staat brauchen wird, ist der Traum aller wahren Christen. Die Existenz von modernen Grundrechten und einer sie schützenden Exekutive sind jedoch nötig, weil man nie ausschließen kann, dass es nicht doch Bestrebungen von einigen Wenigen geben wird, sich über die unveräußerlichen Rechte anderer zu erheben. Rousseau meinte etwa (vgl. Rousseau 1981a), dass ein Volk von »wahren Christen«, die einen Staat nicht mehr für nötig halten, von niederträchtigen Menschen leicht beherrscht werden könnte, weil die »wahren Christen« sich gegen die gegenüber ihnen schlecht gesinnten Menschen nicht wehren könnten, weil das ihr Glaube verbietet. Ohne Rechtsstaat, so die Folgerung, funktioniert kein Gemeinwesen. Die Metapsychologie zielt daher auf eine *republikanische Zivilreligion*, die zusätzlich zum modernen Recht eine Etablierung einer Zivilreligion fordert.

Rousseau hofft auf einen Staat, in dem die Bürger von sich aus gut sind (vgl. ebenda). Hier gerät Rousseau mit der Kritik, die er an den »wahren Christen« geäußert hat, scheinbar in Widerspruch.

inem »Paket« mit dem *politischen Sokratismus* behauptete (also der Angewiesenheit auf diesen), lautet: Inwiefern ist die Metapsychologie selbst sokratisch? Eine weitläufige Interpretation der platonischen Philosophie ist: Sokrates geht es gar nicht um ein Wissen, sondern um Verständnis, und daher bedeuten die Aporien in den Frühdialogen etwa überhaupt keinen Fehler, weil es Sokrates letztlich um das Verständnis der Sache geht und nicht um irgendein Wissen, welches dann in Form einer Definition kristallisiert werden muss. Wenn es Sokrates um das Verständnis geht, bedeutet dies aber zugleich das Verständnis des Guten selbst. Der Metapsychologie geht es auch um *Verständnis* und nicht um ein Wissen. Aber dieses *Verständnis* ist zugleich ein Wissen. Und Verständnis gibt es letztlich nur im Entwurf, wodurch Wissen erst zur Handlung werden muss, um offenbar zu werden. Erst in der Handlung wird das Wissen deutlich. Insofern brauchen die Metapsychologie (beziehungsweise die Deontologie des Gefühls) und der politische Sokratismus einander.

Rousseau wirkt auf viele *romantisch*. Sein Republikanismus wurde oft als diffus, wild und idealistisch beschrieben. Das wurde ihm oft auch vorgeworfen und man sah in Rousseau den Theoretiker und Legitimierer real werdender – und gewordener – wilder und diffuser *Republikanismen*, die dann in *Autoritarismen* abglitten. Aus *wildem Republikanismus* kann *wilder Autoritarismus* entstehen. Das ist der Vorwurf. Oder mit heutigem Blick und historischer Erfahrung gesprochen, lautet dieser Vorwurf: Aus *wildem Republikanismus* in der Weimarer Republik konnte ein Führer, und seine Propaganda, eine autoritäre Bewegung formen, die die republikanische Einheit auf die Identität zwischen dem *Führerwillen* und dem *Volkswillen* reduzierte. Aus *wildem Republikanismus* konnte auch Donald Trump als Präsident entstehen, wo dieser wilde Republikanismus erneut einen Führer – diesmal Trump – zum *Sprachrohr* des Volkswillens erklärt. Das ist der Vorwurf an den *Rousseauismus*, das er, wenn man ihn nur genug zuspitzt, eine – meist rechte – autoritäre Idee und Praxis legitimiert. Aus dem Volkswillen wird dann der Wille eines Einzelnen – beides soll nun zur Deckung kommen. Aus dem Volkswillen wird der Wille des Führers – beides soll nun identisch sein. Und laut dem *radikalen Rousseauismus* soll es keinen Schutzwall mehr für die Einzelnen geben. Der Führer bekommt, laut des *autoritären Rousseauismus*, alle Befugnisse für alles. Der Führer bekommt ein *Recht auf Alles*. Die Unterwerfung unter den Führer soll dann auch den Einzelnen frei machen. Individualrechte zählen nichts mehr. *Unterwerfung* wird in dieser radikalen Form des *Rousseauismus* zur *Tugend*. *Hoher Legitimitätsglauben* an den Führer wird zur Auszeichnung *bürgerlicher Moral*. *Symbolische Verbrüderung* – man denke nur an den Hitlergruß – wird zur *Pflicht des Citoyens*, denn nur so könne man die *republikanische Einheit* stärken. Das Individuum soll sich auflösen und aufheben in einer *neuen Freiheit* als *Diener des Führers*. So entsteht der *Führerstaat* – legitimiert durch einen *radikalen Rousseauismus*. Der Rechtsstaat spielt dann keine Rolle mehr.

Es ist aber ein Irrtum, dass Rousseau so derart *rechtsstaatsblind* ist. Rousseau war kein Carl Schmitt. Denn das Gemeinwesen Rousseaus sieht auch das allgemeine Recht vor. Gesetze haben enorme Bedeutung. Gesetze schaffen Freiheit. Ein Einzelner – auch nicht der Führer – hat kein Recht auf Alles. Das Gemeinwesen braucht allgemeine Gesetze, die Willkür entgegenstehen. Zwar ist der *Volonté générale* eine Idee, die auch die Idee des *Zwangs zur Freiheit* beinhaltet, aber Willkür soll damit nicht legitimiert werden. Gewiss kann ein *radikaler Rousseauismus* den Zwang

zur Freiheit willkürlich auslegen, aber Rousseau selbst ging es doch wirklich nicht um Willkür. Die Menschen brauchen einen Staat. Auch wenn sie laut Rousseau einen ganz neuen, noch zu schaffenden Staat brauchen. Denn die Menschen brauchen einen *guten Staat*. Das ist der *Platonismus* Rousseaus. Das ist der *Idealismus* Rousseaus – ihm geht es um den *Idealstaat*. Aber Rousseau ist auch *Realist*. Darum kritisiert er die »wahren Christen«.

Der Staat der »wahren Christen« ist nämlich keiner. Sie wollen ja gar keinen Staat mehr. Sie halten ihn für *unnötig*. Das Zusammenleben würde den »wahren Christen« nach ganz ohne Recht nur durch die Tugend, beziehungsweise durch die Sittsamkeit seiner Bürger funktionieren. Dies hält Rousseau für nicht realistisch, weil niederträchtige Menschen so die Möglichkeit hätten, die guten Menschen nach Lust und Laune zu beherrschen. Rousseaus *Tugendrepublik* ist auch ein Rechtsstaat – zumindest definitiv in den praktischen Schriften *Korsika und Polen* (1981b und 1981c) –, nur mit der Erweiterung, dass diesem Rechtsstaat nicht die alleinige Sicherungsfunktion der Stabilität des Staates zugeschrieben wird, sondern, dass die Tugend der Bürger dazu kommen muss. Nach dem *praktischen* Rousseau würde ein liberaler Rechtsstaat zwar funktionieren, aber eher schlecht als recht. Er würde die gröbsten egoistischen Machtkämpfe zwar einigermaßen mildern, aber ein *gutes* Gemeinwesen wäre ein liberaler Rechtsstaat nicht, sondern dies ist nur eine *Tugendrepublik*. Das Recht allein reicht für eine gute Republik nicht. Den *Tugendromantiker* Rousseau gab es. Aber den *Realisten* Rousseau, den gab es auch. Wobei der *Tugendermunterer* und *Tugenderzieher* überwog. Denn eine Gemeinschaft ist nach Rousseau erst dann fest und stark verbunden, wenn der Wille des Einzelnen in einem allgemeinen Willen *aufgehoben* ist. Und das ist auch richtig so.

Meine Freiheit mit einem hohen Maß von Erwartungssicherheit ausleben zu können, ist eben noch nicht genug. Denn es kann immer noch einige geben, die sich nicht um die Einhaltung der Gesetze scheren. Es kann immer einige geben, die sich über Regeln und Verbote hinwegsetzen, weil sie glauben, dass dies zu ihrem Vorteil ist, oder einfach, weil sie nicht einsehen, dass sich an die Gesetze zu halten, auch gut für sie selbst ist. Erst eine *Tugendrepublik*, in der – so gut wie – jeder die *Gebote des Humanismus* aufgesaugt hat, sie selber lebt und *nicht nur* seine Sicherheit von den Instanzen des Staates *erwartet*, wird durch den *allgemeinen Willen*, nach dem – so gut wie – jeder in der Tugendrepublik lebt, ein

guter Staat sein, weil dort die *Menschenrechte* durch die *Menschenliebe* der Staatsbürger *zusätzlich* verwirklicht werden. Die *Grundsätze* des Staates, hier vorrangig die *Menschenrechte*, zu bejahren, sie gewissermaßen *geistig* nochmal zu unterschreiben, macht die Gemeinschaft *noch* sicherer – ein gelebter Verfassungspatriotismus macht die Gemeinschaft *noch* sicherer. In diesem Sinne geht es um eine *Zivilreligion*, die zugleich eine Art Hintergrundgerechtigkeit des Staates bildet. Diese Zivilreligion ist nur zu etablieren, sofern man ein *Bekenntnis* zu ihr ablegt und darauf hofft, dass sie Realität werde – gewiss diese Zivilreligion erstreckt sich nicht nur auf die *Menschenrechte*, sondern auch auf *soziale Bürgerrechte*.

Man kann so auf eine Welt ohne weitgehend *ausgeübtes* (aber dennoch vorhandenes) Strafrecht hoffen, also auf eine Welt, in der das Recht nur noch die Funktion hat, private Konflikte zu lösen, die Verfahren der Gesetzgebung zu beschreiben und die Art und Weise der Umsetzung der Gesetze zu definieren.⁵ Die Liebe zur Welt sorgt dann für die Einigkeit über die Wohlgesinntheit zu jedem und bestimmte Strukturgesetze der Gerechtigkeit.

Die Liebe zu unserer Welt ist es, die mich auf eine Welt hoffen lässt, in der ein Jeder seine Liebe zur Welt verstanden hat. Hoffnung ist das Einzige, was der Mensch hat, um die Motivation dazu zu entwickeln, die Welt zu verbessern. Hoffnung kann zwar nicht die Welt verbessern, das kann nur die politische Tat, nur die politische Macht, aber Hoffnung ist *ansteckend*. Einer öffentlichen Meinung, die von einem starken Gerechtigkeitspathos und Gerechtigkeitsethos getragen wird, kann keine Regierung aus dem Weg gehen. Einer Zivilgesellschaft, die weiß, was sozial gerecht ist, kann man nicht zuwiderhandeln. Und daher ist es meine *Pflicht* als Bürger mich zu eben jener Einrichtung der Welt zu bekennen, zu der ich gute Gründe habe. Wenn ich in einer bestimmt strukturierten sozialen

5 | Mit anderen Worten: Das Strafrecht soll nur noch dann zur Anwendung kommen, wenn es durch unglückliche Unfälle oder durch Fahrlässigkeiten zu einer Verletzung eines Menschen kommt, wo die eindeutige Schuld festgestellt werden kann. Aber in Hinsicht auf die Intentionalität, also das bewusste Verbrechen, so ist die Hoffnung, wird das Strafrecht nicht mehr gebraucht, weil der Mensch von sich aus gut sein will, also gewaltlos ist, nicht stiehlt, nicht beleidigt oder diskriminiert, nicht betrügt oder ergaunert. Da das Strafrecht auch in der Tugendrepublik noch vorhanden sein wird, kann es jederzeit aber noch zur Anwendung kommen, wenn doch jemand aus seiner Intention heraus bewusst ein Verbrechen begeht.

Welt leben will, dann muss ich dazu meine Hoffnung äußern. Und diese Hoffnung habe ich ganz konkret *selbst*:

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, die fair genannt werden kann.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, in der die Menschen sich wohlgesinnt beggnen, in der man sich besser vertraut und weniger bekämpft.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, in der es *keine Gewalt* mehr gibt.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, in der jedes Kind, egal ob schwarz oder weiß, Moslem oder Christ, Jude oder Atheist, egal wo es herkommt, annähernd vergleichbare Chancen hat, etwas aus seinem Leben zu machen.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, in der jedes Kind faire Chancen auf gute Bildung hat.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, in der niemand bevorzugt wird, weil seine Familie schon reich oder einflussreich ist, sondern, dass nur Klugheit, Geschick, Mut und der Zufall darüber entscheiden, ob jemand ökonomisch besser als jemand anderes dasteht.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, die vereinigt ist unter einem *allgemeinen Willen*, der nichts anderes befiehlt als:

Der Mensch ist nicht nur frei geboren, sondern er soll auch Chancen haben, frei zu sein.

Ich habe eine Hoffnung auf eine Welt, in der es keine Not und kein Elend mehr gibt. Eine Welt, in der niemand mehr hungern muss. Niemand mehr einen Mangel an gesundheitlicher Versorgung erleiden muss.

Ich habe Hoffnung, dass die Menschen in ihren *Herzen* zu der Idee der Gerechtigkeit aufschließen und sie als Bürger über sich beschließen.

Ich habe Hoffnung, dass sich die Menschen *erheben* werden, für das *Gute*, für das *Wahre*.

Das ist *meine Hoffnung*. Meine ganz eigene Hoffnung als *Individuum*, als *Mensch*, als *Bürger*.

Meine Hoffnung handelt von der (als wahr anerkennbaren) *Meinung*, auf der diese Hoffnung fußt. Sie ist verwurzelt in der Idee, dass jedem eine *substanzelle Freiheit* zusteht.

Unser Zusammenleben heute auf diesem Planeten ist nicht so herrlich, wie es vielen von uns Bürgern aus den reichen Industrieländern vorkommt. Noch nicht mal in unseren Wohlstandsgesellschaften, in denen wir uns recht frei bewegen und handeln können, zur Schule gehen können und wo es uns ökonomisch im Verhältnis zu anderen Teilen dieser Welt nicht gerade schlecht geht, ist die völlige Freiheit erreicht. Frei ist der Mensch nur, wenn er sicher sein kann, dass andere Menschen ihm nicht schaden wollen. Auch in unseren Wohlstandsgesellschaften gibt es noch Betrug, Diebstahl, Gewalt und unverschuldete ökonomische Zwänge. Doch frei ist der Mensch erst, wenn es weder Diebe noch Gewalttäter gibt. Frei ist er erst, wenn das Säbelrasseln zwischen den Staaten und zwischen den Menschen aufgehört hat. Erst wenn alle die Sicherheit ihrer Körper und die Sicherheit der Fairness haben werden, können wir davon sprechen, dass der Mensch frei ist. Erst wenn es in dieser Welt friedlich und fair zu geht, wird der Mensch in dieser Brüderlichkeit frei und gleich sein, so dass nicht nur gilt:

»We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal«⁶

sondern zugleich:

Wir halten das Recht des Menschen auf Leben, Rechtssicherheit und dem Streben nach Glück für einen allgemeinen Willen, den jeder Mensch aus Gründen seiner Liebe zu dieser Welt nur bejahren kann.

Und darüber hinaus:

6 | In der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung ist dieser Satz der zentrale Satz.

Wir sind davon überzeugt, dass das Recht soziale Rechte zu haben, nicht nur ein gut gemeinter Ausspruch freiheitsliebender Einzelner sei, sondern tatsächlich jedem Menschen klar und einsichtig sein kann, sodass er diese Freiheit zu wählen hat.

Aus der erkannten und anerkannten *Liebe zur Welt* folgt notwendig die Pflicht, sie auch *liebenswürdig* einzurichten.

Man kann jedoch weder sich noch die Welt zum Glück zwingen. Alles, was man tut, ist einen Beitrag zu leisten und zu hoffen, dass er sich auszahlt.

Das ist schon immer die Idee der *Zivilisation* gewesen. Zivilisation war nie das Gegenteil von der Natur, sondern nur ihre technisch, moralisch und politisch faire Nutzbarmachung. Natur kann man auch als menschliche Natur verstehen, also als Wesen des Menschen, als das liebende Wesen, welches der Mensch immer schon ist, sofern ein anderer Mensch für ihn sorgte. Damit soll nicht gesagt sein, dass der Mensch als liebendes Wesen geboren wird, sondern er wird es dadurch, dass andere Menschen (etwa seine Eltern) für ihn gesorgt haben und er deshalb überleben konnte, bis er in der Lage war sich selbst zu versorgen. Also den Menschen ein liebendes Wesen zu nennen, ist keine essentialistische These, aber seine Natur ist die des liebenden Wesens und zwar, weil andere Menschen für ihn gesorgt haben. Die Natur des Menschen als liebendes Wesen ist nicht seine angeborene Natur, sondern seine *anerlebte*, seine *geprägte* Natur, und sie kann sein Selbstverständnis sein, sofern er anerkennt, dass er ein liebendes Wesen ist. Man ist ein *liebendes Wesen*, weil man *Fürsorge* erlebt hat, nicht weil man mit Liebe geboren wird. Liebe ist kein transzendentes Gefühl, eröffnet keinen Raum zu einem Transzendenten, Mystischen oder sonst Übersinnlichen, sondern Liebe ist sinnlich, Liebe ist weltlich. Liebe gibt es nur, weil es andere Menschen gibt. Und die Zivilisation war auch immer schon eine Humanisierung, ein Prozess des *Zum-Verständnis-Kommens des Guten* im Menschen. Zivilisation kann man also auch als den Prozess des Verstehens von sich als gutes Wesen auffassen. Man kann sie als Prozess auffassen, in dem die Menschheit zum Verständnis kommt, dass es richtig ist, zueinander friedfertig und fair zu sein. Und sofern die Menschheit dies begreift, muss es von vielen Individuen begriffen worden sein. Denn die Menschheit gibt es nicht. Es gibt nur Menschen, die zusammenleben und die Menschheit bilden. Die Menschheit ist eine Idee, keine Entität. Die Menschheit, das Menschen-

geschlecht, gibt es nur als übergeordnete regulative Idee für Wünschenswertes im Leben. *Die Menschheit* war immer schon eher ein *geschichtsphilosophischer* Begriff. Die Menschheit ist ein Begriff für die Ansprüche ans Leben und für die Pflichten und Hoffnungen im Leben. Nur Menschen können humaner und gerechter werden, die Menschheit kann es nicht. Und als Bürger müssen sich die Menschen dann als jene humanen und gerechten *Personen* betätigen. Denn in politischen Ordnungen gibt es keine Menschen, dort gibt es nur Bürger. Bürger sind Staatenbewohner, Menschen, die in einem Staat leben. Die Menschheit wird nur humaner und gerechter, wenn die Menschen dies werden, heißt also: Die Menschheit wird nur dann gerechter, wenn die Bürger dieser Welt gerechter und humaner werden.

Heute ist die *technische Zivilisation* zum allgemeinen Willen geworden. Die *moralisch und politisch faire* Zivilisation hat es noch zu werden.⁷

Die *Gebote des Humanismus* sowie grundlegende *Strukturgesetze der sozialen Gerechtigkeit* sind in der *Idee der sozialen Demokratie* aufgehoben. Ein wirklicher sozialer Demokrat ist daher nicht nur ein guter Bürger seines Staates, sondern auch ein guter Mitmensch, der die Würde seiner Mitmenschen achtet – auch die *soziale Würde*. Er erkennt die Freiheit der Anderen an. Seine Freiheit wird erst zu seiner Freiheit durch die Einigkeit unter einem allgemeinen Willen zu leben, der durch Liebe vorgegeben ist.

Das liebende Verstehen ist in der Idee von der vollen Freiheit präsent. Es ist kein Prinzip, das sich in der Geschichte verwirklicht. Das liebende Verstehen setzt sich in der *Haltung* des Bürgers um, der dieses dann verwirklicht. Sein Habitus kehrt so in die Welt ein. So wird Zivilisation

7 | Der Begriff Zivilisation leitet sich etymologisch vom lateinischen *civis* her, was der Ausdruck für *Bürger* war. Mit Zivilisation war im weiten Sinne eine Errichtung einer Stadt mit einer staatlichen Ordnung gemeint. Es meint nicht nur den Übergang von verstreuten Familienbanden zu einem Polisleben, sondern vor allem auch ein *Sich-Ausrichten* an allgemeinen Normen, ein *Sich-Ausrichten* an Gesetzen und Verordnungen. Es meint also ein geregeltes Leben, ein Leben, in dem man sich an Vorgaben hält, in dem man als Bürger in einer Ordnung lebt, die man bejaht. Zivilisation ist also im zentralen Sinne der Prozess des Übergangs des Menschen zum Bürger. Der Bürger im republikanischen Sinne ist sodann der, der fähig ist, sich nach allgemein Einsehbarem zu richten. Der Bürger richtet sich nach dem Gemeinwohl und gerade dieser Prozess der zunehmenden Orientierung am gemeinsamen – für alle guten – Leben kann auch Zivilisation genannt werden.

möglich. So wird das liebende Verstehen zu einer Geschichte und macht damit Geschichte.

Wo stehen wir heute mit der sozialen Gerechtigkeit?

Unsere Welt ist nicht mehr die, die sie noch vor der *Finanzkrise* war. Es hat sich etwas verändert. Wir sind sensibel geworden für Ungerechtigkeit, für fehlende moralische Integrität. Die *Neoliberalisierung* der letzten dreißig Jahre, die lange als so verheißungsvoll galt, ist fragwürdig geworden. Immanuel Kant würde in diesen Veränderungen, die uns umgeben, sicherlich ein *Geschichtszeichen* sehen. Ein Geschichtszeichen ist nichts weniger als der Wegweiser, zu dem die gesellschaftliche Entwicklung zu drängen gewillt ist. Das Geschichtszeichen kann die Moralität und Gerechtigkeit in der Welt im Niedergang befindlich erkennen oder im Gegenteil in ihr als sichtbar werdend behaupten. Geschichtszeichen sind subjektive Einschätzungen der *sozialen und politischen Lage* der eigenen Zeit mit Blick auf das *Mögliche*. Doch sie sind der Intersubjektivität zugänglich. Man bewertet zwar ein *Ereignis* selbst als ein *Zeichen*, das heißt, man setzt das Zeichenhafte am Ereignis, aber große Ereignisse sind den meisten Menschen bekannt. Es gibt wohl kaum einen Menschen in den globalisierten Staaten dieser Welt, der noch nicht von der Finanzkrise gehört hat. Die Bedeutung dieser Ereignisse seit 2008 ist subjektiv gesetzt, sie unterliegt der Interpretation, aber der *Interpretationskampf* um die *Bedeutung* dieser Finanzkrise ist ein *Zeichen* dafür, dass diese Krise ein Ereignis war, das eine *Zäsur* und einen *Wendepunkt* bedeutete. Das Ereignis wurde somit durch den Interpretationskampf groß, der um es tobte, und damit wurde dieses Ereignis geschichtlich relevant. Das Zeichenhafte an diesen Ereignissen seit 2008 zeichnete es als historisch relevant aus. Die Geschichte, die von diesem Ereignis erzählt wird, wird somit Geschichte. Geschichte entsteht durch Geschichten. Und das Zeichenhafte an diesen Ereignissen seit 2008 zeichnet diese Ereignisse als etwas aus, wovon eine Geschichte erzählt werden müsse. Und wenn über ein Ereignis von vielen Leuten eine Geschichte erzählt wird, dann ist das ein Zeichen für die historische Bedeutung dieses Ereignisses.

Geschichte geschieht nicht über uns hinweg. Geschichtszeichen fordern zum Handeln auf. Sehen wir Rassismus, Religionskämpfe, Armut und Perspektivlosigkeit im Geschichtszeichen herannahen, erfordert dies unseren Widerstand. Wer sich gegen Ungerechtigkeiten nicht wehrt, der

hat schon verloren – um in Anlehnung an Bertolt Brecht zu sprechen. Es ist Sokrates, der sich verteidigte und in das Unrecht einwilligte, das ihm die Ankläger antaten. Er trank den Kelch und sagte sich: Solange ich mich verteidigen darf, ist mein Platz in diesem Gemeinwesen der Richtige. Solange ich meinen Prozess kriege, herrscht noch nicht das Unrecht. Heute haben wir andere, höhere Maßstäbe für die Gerechtigkeit bei Gericht. Wir können in Berufung gehen, wenn man uns linkt, und wir haben kaum noch ungerechte Ankläger, die aufgrund von Hass, aufgrund von Rassismus, aufgrund von Willkür anklagen. Heute sind die Ankläger gerechter geworden. Aber die Gerechtigkeit bei Gericht macht noch nicht die Gerechtigkeit der Tugend aus. Was die Gerechtigkeit der Tugend aber enthält, das ist der *Wille zur Rechtfertigung*, der Wille durch seine Argumente Recht zu bekommen. Es ist die Klugheit, die uns Sokrates lehrte; er lehrte uns, dass wir sie ehren sollen, wie die Gerechtigkeit als solche. Er lehrte uns, dass Argumente nur so gut sind, wie sie verallgemeinerbar sind, wie sie auf das *Gerechte*, das *Gute* zielen, wie sie einen *allgemeinen Willen* repräsentieren können.

Das *Gute* entsteht sodann aber erst, wenn wir es im Dialog definieren und dann umsetzen und danach handeln. *Richtiges Wissen* führt zu *richtigem Handeln*, meinte er. Dass diese ewige Botschaft zwar ihre Blessuren bekommen hat, aber doch in ihrem Kern etwas Plausibles enthält, finden wir nur, wenn wir uns auf seine Botschaft einlassen, wenn wir in Offenheit für das Allgemeine in den Dialog treten. Man muss diese Botschaft zwar heute anders denken als noch damals, aber die Idee bleibt richtig, dass ein *Sich-Gewisssein* auch *handlungsleitende Funktion* hat.

Heute tut man jedoch so, als sei die eigene Meinung nichts anderes als eine *subjektive Ansicht*, die zwar durchaus mit Argumenten unterstützt wird, aber doch letztlich eine völlig eigene Stellungnahme sei. Jedes Urteil, so wird gedacht, sei ein subjektives Urteil, welches man ganz für sich, unabhängig von allen anderen gebildet habe, und Recht habe es unabhängig von allen zu bilden. Mithin sei die subjektive Ansicht legitim, egal was der Andere sage, da er für den eigenen Beurteilungsprozess überhaupt keine Rolle spielt. Die Form dieses *subjektivistischen Ästhetizismus* ist:

1. Ich finde, dass ...

Zum Beispiel:

Ich finde die Bildungspolitik der Regierung falsch.

Oder *Ich finde die Bildungspolitik der Regierung richtig.*

Oder *Ich finde, dein Verhalten letzte Woche bei dem Treffen moralisch falsch. Mir gefiel das nicht.*

Oder *Ich finde, die Politiker und Journalisten stecken alle unter einer Decke und werden ferngesteuert.*

Oder *Ich finde, Politiker und Journalisten lügen ständig.*

Oder *Ich finde, Ausländer verdienen weder Asyl noch Geld vom deutschen Staat.*

Oder *Ich finde, alle Pegida- und AfD-Anhänger sind rassistisch.*

Oder *Ich finde, Besteuerung ist Diebstahl.*

Oder *Ich finde, wir sollten die Reichen extrem hoch besteuern.*

Oder *Ich finde, eine PKW-Maut ist Blödsinn.*

Oder *Ich finde, eine PKW-Maut ist völlig sinnvoll.*

Oder *Ich finde, der Markt korrigiert sich selbst. Der Staat sollte sich raushalten.*

Oder *Ich finde, der Markt führt keineswegs zu fairer Verteilung von Gütern und Chancen. Ohne den Staat gibt es keine Gerechtigkeit.*

Oder *Ich finde, gerecht ist, wenn jeder genug hat.*

Oder *Ich finde, gerecht ist, wenn jeder seiner Natur nach lebt.*

Oder *Ich finde, dass gerecht ist, was der Markt ergibt.*

Oder *Ich finde, wer sich am Markt nicht durchgesetzt hat und obdachlos ist und hungert, ist selbst schuld an seinem Schicksal.*

Oder *Ich finde, dass der Staat die Produktion und die Produktionsmittel kontrollieren muss, damit es Gerechtigkeit geben kann.*

Oder *Ich finde, gerecht ist, wenn jeder nach seinen Bedürfnissen leben kann.*

Oder *Ich finde, ich brauche mich nicht dafür zu rechtfertigen, was ich für richtig halte.*

Entweder folgt noch die Nennung der Gründe für das Befinden:

2. *Ich finde dies, weil so und so.*

Oder es verbleibt bei der Kundgabe des Befindens.

Das Merkmal des *subjektivistischen Ästhetizismus* ist jedoch gerade, dass die Nennung von Gründen nicht notwendig ist, um die Legitimität seines Urteils zu behaupten. Denn Satz 1 wird akzeptiert. Man braucht heute keine Gründe, beziehungsweise Argumente für seine Position zu nennen, wenn man nicht will. Man kann heute sagen: *Lasst mich doch alle in Ruhe! Ich habe meine Meinung, und die geht dich nichts an!* und auch *Deine Meinung interessiert mich nicht.* Und viele Menschen würden gegen diese *Einstellung* nichts sagen: Denn sie halten sie für normal und legitim.

Doch in dieser *Absage an die Rechtfertigung* liegt gerade das Problem. Wer nur empfindet, wer ohne die intersubjektive Überprüfung seiner Gründe urteilt, der urteilt nicht. Er urteilt vielmehr nur interessensbezogen und subjektiv. Er urteilt mit anderen Worten nicht in Bezug auf eine Verallgemeinerbarkeit durch gute Gründe. Er sucht nicht danach, was als allgemein durch gute Gründe anerkannt werden kann. Er will vielmehr demonstrativ subjektiv bleiben und sieht darin kein Problem. Denn der, der ihm widerspricht, wird somit automatisch der Gegner, und so weiß der subjektive *Meiner*, wovon er sich abgrenzt, und zuweilen wird der Gegner dann der Feind, den man bekämpfen müsse, weil er eben nicht die gleiche Meinung habe, wie man selbst. Wahrheit kann nur *einer* haben, so glaubt der subjektive *Meiner*, und diese Wahrheit kann der Andere eben nicht haben – außer er ist mit ihm gleicher Meinung. Der subjektive *Meiner* kann zwar auch die Toleranz anführen, dem Anderen *seine* Wahrheit lassen zu wollen und so auf eine Feindbildung verzichten, aber diese *postmoderne Toleranzethik* ändert nichts an der Überzeugung des subjektiven *Meiners*, der Wahrheit in diesem Fall zwar im Plural akzeptieren kann, sie aber doch für subjektiv einzigartig empfindet. Wahrheit gibt es nicht im Konsens, so die Position. Wahrheit gibt es aus dieser Sicht also der-

gestalt im Plural, dass jeder sein eigenes Wahrheitsrecht habe. Wahrheit gibt es also immer nur *für sich*.

Nun sollte man diese Position überwinden. Wahrheit gibt es zwar der-gestalt im Plural, dass mehrere Personen sie teilen können (haben kön-nen), aber Wahrheit gibt es dergestalt nicht im Plural, dass es verschie-dene Ideen über die Gerechtigkeit gibt, die alle *an sich* wahr sein können. Wahrheit sollte so verstanden werden, dass es sie *an und für sich* gibt, aber nur im *Konsens* – und zwar im Konsens über den Humanismus und die Idee der Gerechtigkeit. Absolut gibt es die Wahrheit nicht an sich. Sondern Wahrheit wird erst im übereinstimmenden Bekenntnis zur Wahrheit.

Wenn es also um eine Überwindung des *rein subjektiven* Meinens geht, dann geht es dabei vor allem darum, sich über die grundlegende Frage der Gerechtigkeit einig zu werden. Einzelne Fragen der Tagespolitik – wie beispielsweise die PKW-Maut – werden umstritten bleiben. Selbst in einer idealen Sprechsituation würde man über solche politischen Maßnahmen noch uneinig sein. Denn sie lassen sich kaum allgemeinverbindlich be-gründen. Die Konsequenz und die Einigung könnten dann zwar sein, die PKW-Maut nicht einzuführen. Dennoch wird es immer solche politischen Diskussionen über bestimmte Maßnahmen geben, für die man Gründe finden kann, die *dafür* und die *dagegen* sprechen. Mehr Konsenswille wäre zwar auch hier wünschenswert, aber wichtiger ist der Konsenswille zu-nächst bei dem Willen sich über die Idee der Gerechtigkeit einig zu sein.

Und für die Frage einer liebenswürdig eingerichteten Welt sind sol-che Diskussionen wie die über die PKW-Maut überdies relativ unwichtig. Zwar hat jede politische Entscheidung etwas damit zu tun, wie man die Welt einrichtet, aber so gibt es doch Politikfelder, wie die Steuer-, Abga-ben- Sozial- und Bildungspolitik, die maßgeblich darüber entscheiden, wie die Welt eingerichtet ist. Generell ist von Bedeutung, dass das sub-jektive Meinen nicht verallgemeinert werden darf. Es darf nicht auf alles angewandt werden.

Warum muss der Meiner seinen Subjektivismus auch überwinden? Warum ist das Allgemeine sowohl möglich als auch nötig aufzusuchen? Das allgemein Anerkennungsfähige liegt in der Wahrheit über die Frei-heit, die je individuell im Entwurf des liebenden Verstehens vollzogen ist. Doch dieser Entwurf bedarf der Überprüfbarkeit. Die Pflicht dieses Entwurfs bedarf der Verallgemeinerbarkeit und der Verallgemeinerung.

Immanuel Kant weist uns darauf hin, dass sich nach dem Allgemei-nen zu richten, richtig und gut ist, ja, Pflicht des Menschen als Bürger ist.

Er sagt uns auch, wodurch der Mensch fähig ist, dies zu tun. Der Mensch sei fähig reflektierend zu urteilen, das heißt zum Besonderen das Allgemeine aufzufinden. Diese reflektierende Urteilskraft sei möglich, weil der Mensch eine kognitive Fähigkeit besitze: die »erweiterte Denkungsart«.

Die »erweiterte Denkungsart« ist nach Kant die Fähigkeit des Menschen »jederzeit an der Stelle eines anderen zu denken«.⁸ Die erweiterte Denkungsart zeigt sich, wenn man sich:

»über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen, und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert« (Kant 1974: 227).

Es geht also um die *Perspektivenberücksichtigung des Anderen*. Man kann die Standpunkte der Anderen in seiner Urteilsbildung mitdenken. Die Einbildungskraft des Menschen gewährleistet das Vermögen sich in Andere hineinversetzen zu können. Wenn sich der Mensch *an die Stelle* eines anderen *versetzt*, negiert er seine Meinung nicht. Er entmündigt ihn nicht. Der Mensch besucht den Anderen geistig nur deshalb, weil er auf der Suche ist, er will das Allgemeine aufsuchen:

»Reflektieren bedeutet wesentlich ein Aufsuchen, ein Unterwegssein zum Allgemeinen und ist als solches nie ganz abgeschlossen, denn das oberste Allgemeine ist auf keiner Stufe der Verallgemeinerung je erreicht« (Tiffany 2002: 168).

Nur weil wir reflektiert urteilen können, heißt es noch nicht, dass wir es auch tun. Nach Kant besteht jedoch die Pflicht dazu, sich nach dem Allgemeinen auszurichten. Doch kann man als jemand, der sich auf einen allgemeinen Willen aus guten Gründen hin ausrichtet, schnell zur Ernüchterung kommen, da es so viele gibt, die darauf nicht ausgerichtet sind. Vor allem heute, da viele sich berechtigt fühlen, aufgrund ihrer Empfindun-

8 | Das Vermögen, das es möglich macht, sich an die Stelle eines anderen zu versetzen wird Einbildungskraft genannt (vgl. Arendt 1998: 60). Kritisches Denken ist zwar ein einsames Geschäft, findet aber nicht isoliert von allen anderen statt, durch die Einbildungskraft macht es die Anderen gegenwärtig (vgl. ebenda). Kant benennt die reflektierende Urteilskraft auch noch als das Beurteilungsvermögen (vgl. Kant 1974: 24).

gen und subjektiven Privatinteressen zu urteilen, kann man leicht verzweifeln an dem Versuch, doch nur eine allgemeine Position zu vertreten. Man muss sich fragen: Warum nehme ich es eigentlich auf mich, mich detailliert zu informieren, warum nehme ich es auf mich, mein Urteil an das eines Anderen zu halten, warum nehme ich es auf mich, mein Urteil zu erweitern, wenn ich doch so allein mit diesem Willen zu sein scheine?

Sokrates lehrt nun denjenigen, der an dem Allgemeinen interessiert ist, dass man es von denen, die dem Rechtfertigungswilligen ein verallgemeinerungsfähiges Urteil verweigern, eben ein solches aktiv einfordern müsse. Sokrates lehrt uns eine Stechfliege zu sein.

Sokrates lehrt uns, den *Mut* zu haben, uns einerseits klug zu machen, andererseits uns dafür einzusetzen, dass der Andere im Dialog sich auch auf das Allgemeine einlässt. Sokrates hatte es mit verbohrten Sophisten und überheblichen Jugendlichen zu tun, mit Leuten, die dachten, dass sie im Recht seien und niemand sie widerlegen könne. Er zeigte ihnen aber auf, dass sie falsch lagen. Er nahm ihnen ihre vermeintliche Gewissheit und zeigte ihnen, dass die Richtigkeit in der *intersubjektiven Anerkennung* liegt. Er zeigte ihnen, dass ein Urteil nur dann überhaupt als wahr anerkannt werden können, wenn die Gründe, die für es sprechen, allgemein teilbar sind. Das Wissen dieser Allgemeingültigkeit ist nun im *Entwurf* des liebenden Verstehens als Freiheit realisiert. Doch den Mut, diesen Entwurf von Anderen einzufordern, lehrt der Sokratismus. Missionierung zum Bekenntnis qua Überzeugung ist die Aufgabe des Sokratikers. Missionierung qua des *zwanglosen Zwangs des besseren Arguments* ist seine Pflicht. Der Sokratiker lehrt das Wissen vom Prinzip der Liebe. Er teilt als liebendes Wesen seine Erfahrung mit. Seine Begründung zielt auf die zweite Geburt des Anderen als liebendes Wesen – er will den Anderen entfalten. Dafür muss man die kognitive Fähigkeit der erweiterten Denkungsart unterstellen und zugleich deutlich machen, dass diese Fähigkeit nur das Medium der kognitiven Erschließung der bereits vorgängig gemachten emotionalen Erschlossenheit des Prinzips der Liebe ist. Die erweiterte Denkungsart ist die Prüfinstanz der emotionalen Erschlossenheit. Die emotionale Erschlossenheit muss sich begründen lassen. Dies war die Aufgabe der *Deontologie des Gefühls*. Die Deontologie legt das entwerfende Verständnis frei. Der verstehende Entwurf wird durch die Deontologie begründet. Die Deontologie ermöglicht so die *Rationalisierung* der *emotionalen Erschlossenheit*. Durch die Rationalisierung wird die emotionale Erschlossenheit *intersubjektiv* verallgemeinerbar.

Das Wissen um die Möglichkeit der Anerkennung eines Allgemeinen und dessen Wahrmachung im anderen zu gebären, das war Sokrates Anliegen. Er machte sich damit nicht beliebt. Er verstand sich selbst als Stechfliege, als einer, dessen Aufgabe es ist, dafür zu sorgen, dass sich alle nach einem allgemeinen Willen richten. Sein Mut, sich unbeliebt zu machen für die Allgemeinheit, ist nur zu bewundern. Sein Mut, sich gegen den Relativismus der Meinungen zu stellen und seine Mitbürger aufzufordern, dass sie nicht im Angesicht ihrer privaten Interessen, sondern mit Ziel auf das Gemeinwohl urteilen sollten, ist der Mut, den wir alle von ihm lernen können. Wir können ihn als Vorbild ansehen, was es heißt, zu versuchen, besonnen, klug, mutig und gerecht zu handeln. Die Klugheit ragt dabei heraus.

Zwar kann es meines Erachtens eine *allgemeine Definition* von Klugheit geben; nämlich, dass Klugheit eine *Tugend* ist, in der der Mensch von seiner erweiterten Denkungsart Gebrauch macht. Klugheit ist aber vor allem eine *Praxis*. Sie zeichnet sich durch den Gebrauch aus. Sie lässt sich auch in der Ausübung bei anderen beobachten. Klugheit kann Vorbilder haben; *exemplarische Beispiele*. Aristoteles (2008) sah das etwa so. Dem *Existenzialismus* kann man es auch nahe legen. Denn das Individuum muss sich im Existenzialismus schließlich im Entwurf beweisen. Seinen Ursprung hat so eine Sichtweise aber im *Sokratismus*. Oder vielmehr: Sokrates selbst war das *Vorbild*. Das machte Schule. An Sokrates kann man sich *orientieren*. Man kann *durch ihn* und *an ihm* lernen.

Es gab in der Geschichte immer wieder Personen, an die wir uns heute gerne erinnern, weil sie den Mut und die Klugheit bewiesen, auch als es schwieriger war. Wir rühmen heute zu Recht die Widerstandskämpfer gegen die Nationalsozialisten oder gegen die Stalinisten, wir rühmen heute zu Recht Gustav Stresemann oder Woodrow Wilson für ihr Engagement für eine versöhnende Außenpolitik in einer Zeit hetzerischer Stimmung, wir rühmen heute zu Recht Nelson Mandela, weil er bereit war, Unrecht zu verzeihen, damit eine Nation entstehen konnte. Wir rühmen heute zu Recht Cicero für seinen Kampf für die römische Republik. Wir rühmen heute zu Recht Thomas Jefferson, George Washington, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton und James Madison für ihre Tugend, in kluger und besonnener Beratung eine Nation zu gründen, die ihren Bürgern Freiheit versprach. Wir rühmen heute zu Recht Abraham Lincoln für seinen Einsatz für die Gleichheit unter den Menschen, wir rühmen ihn zu Recht für den Einsatz für Einheit und seinen Kampf gegen

Spaltung. Wir rühmen heute zu Recht Martin Luther King für seinen Aufschrei nach echter Freiheit, wir rühmen ihn zu Recht für seinen Einsatz für würdevolle Gleichbehandlung.

Ihr Leben zeigt uns deutlich an, was wir als liebende Wesen für unsere Welt tun können. Ihr Leben ist ein Exempel der Liebe. *Exemplarisch* haben sie das *liebende Verstehen* uns angezeigt.

Man muss aber auch nicht zu einem *republikanischen Helden* werden. Vorbilder sind immer etwas radikaler. Nicht jeder muss ein Bürgerrechtsler werden. Es reicht, wenn man grundsätzlich sich als *existenzieller Sozialrepublikaner* versteht und *versucht* als ein solcher aktiv zu sein.

Wenn alle ihr liebendes Verstehen einem Test der Verallgemeinerbarkeit unterziehen, dann wird es auch keine Helden mehr geben, zu denen wir aufgrund ihrer Klugheit hinaufschauen. Es wird dann nur noch gute Bürger geben, die auf allgemein anerkennungsfähige Gründe hin ausgerichtet sind. Eine echte Republik verlangt nicht nach Helden. Eine echte Republik braucht keine Personen, zu denen man aufschauen will, sie braucht keine Vorbilder, weil jeder Bürger sich am Gemeinwohl orientiert und sich im Bund mit seinen Mitbürgern begreift und sich auf diesen Bund hin ausrichtet, das heißt, diesen Bund als Quelle des guten Zusammenlebens begreift.

Diese Substanzialität des guten Lebens hat aber vor allem auch sozialpolitische Bedeutung. Und die Verwirklichung dieser Substanz ist ein *sozialdemokratisches Projekt*.

Das Recht auf Freiheit heißt den *Wert der Freiheit* zur Anerkennung zu bringen, das heißt, dass jede Person auch annähernd gleiche Chancen haben soll und zudem ein ökonomisches Fundament, welches ihn vor Armut schützt. Gleichheit heißt nicht nur Gleichheit als Mensch, nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz als Bürger. Es heißt auch anzuerkennen, dass man tatsächlich real frei sein muss, um davon zu sprechen, dass man frei ist. Wenn die Gleichheit immer versprach, dass wir gleiche Rechte als Mensch und als Bürger haben, dann erfüllen sich diese Rechte erst in der Verwirklichung durch reale Freiheit.

Die Frage, welcher sozio-ökonomische Status denn ausreichend Freiheit verbürgt, ist schnell gestellt. Man kann die Grenze dessen, was an monetären Ressourcen verdient ist, immer weiter verschieben, bis zu dem Punkt, wo alle egalitärisiert sind. Das ist aber nicht das Prinzip einer kapitalistischen Ordnung. Eine kapitalistische Ordnung rechtfertigt ökonomische Ungleichheit. Die Frage ist hier nicht die Frage einer fast totalen

Gleichheit wie im Sozialismus, sondern sie ist eine Frage des Maßes, es ist eine Frage des gerechten Verhältnisses, es ist aber auch entgegen dieser relationalen Perspektive eine Frage nach dem, was man mindestens hat. Wir können nicht einfach davon ausgehen, dass eine Gesellschaft gerecht eingerichtet ist, wenn alle ein bestimmtes menschenwürdiges ökonomisches und bildungstechnisches Minimum erhalten, aber ein größerer kleinerer Teil der Gesellschaft im Übermaß lebt. Wir können aber auch nicht davon ausgehen, dass es einer Gesellschaft gut tut, wenn Menschen immer noch mehr haben wollen, wenn sie sich bei jedem ökonomischen Status ungerecht behandelt fühlen. Wir müssen ein Maß finden, dass wir gerecht nennen können. Wir müssen dafür sorgen, dass wir uns in der Mitte annähern. Es entspricht einem allgemeinen Willen, wenn die Reichen etwas von ihrem Geld geben, damit die Armen Chancen erhalten. Es entspricht einem allgemeinen Willen, dass man von denen, die mehr als genug haben, einfordern kann, dass sie Geld an den Staat geben, damit auch Kinder in den Schulen gefördert werden können und gute Chancen erhalten, denen das bildungsbürgerliche Umfeld und die monetären Ressourcen fehlen (etwa für Nachhilfe), um sich gut zu bilden. Nicht alles kann man durch Geld lösen. Man wird von vielen Kindern auch mehr Willen und mehr Lernbereitschaft erwarten müssen. Man wird von vielen Erwachsenen auch mehr Willen einfordern müssen, damit sie sich nicht in ihre empfundene Perspektivlosigkeit ergeben, sondern, dass sie Engagement zeigen. Aber man muss ihnen auch helfen, den schwierigen Gang zu einem selbstverantwortlichen und ökonomisch gesicherten Leben zu gehen. Der *Staat* als *Sozialstaat* sollte immer da sein. Er soll *auffangen, aufrichten, befähigen*, die Menschen *vorwärts* bringen. Er soll *fördern* und *fordern*. Er soll vor allem aber *absichern*. *Soziale Sicherheit* ist eine Grundlage von *substanzialer Freiheit*.

Ich argumentiere in dieser Arbeit, dass zwar soziale Ungleichheit als solche vertretbar ist, aber ich weise darauf hin, dass jeder eine Pflicht hat, die Welt so einzurichten, dass jeder sie lieben kann. Das bedeutet für mich auch, dass der, der hat, auch die Pflicht hat, etwas abzugeben, um der gerechten Einrichtung der Welt willen. Es geht mir darum, dass progressive Besteuerung deswegen vollzogen werden soll, weil damit eine Verteilungsgerechtigkeit an Chancen ermöglicht werden kann und jeder eine ökonomisch ausreichende Grundversorgung erhält.

Diese Verteilungsgerechtigkeit erfordert also die monetäre Verantwortung derer, die mehr als genug haben – ihre materielle Anerkennung.

Aufgabe der politischen Philosophie ist zu zeigen, weshalb etwas sein soll. Das heißt auch, wie die Welt aussehen soll. Ich glaube, sie sollte so aussehen, dass man sie auch lieben kann. Was das bedeutet, entwickle ich in dieser Arbeit. Und Verteilungsgerechtigkeit ist dabei wichtig.

In der politischen Philosophie geht es um drei Fragen, die ich teils bereits versucht habe, zu beantworten. Ich möchte das bisher Gesagte noch einmal in Hinsicht auf diese drei Fragen zusammenfassen und konkretisieren. Die drei Fragen lauten:

Was ist der Mensch? Was ist Gerechtigkeit? Was ist das gute Leben?

Alle metaphysischen oder ontologischen Fragen, wie *Was ist das Sein? Gibt es einen Sinn von Sein? Und können wir diesen Sinn erkennen?*, sind meines Erachtens nicht zu beantworten. Alle Fragen metaphysischer Art können nicht beantwortet werden, denn wir sind Bürger dieser Welt. Die Wirklichkeit ist normativ stumm. Die Naturwissenschaft kann durch Methode Naturgesetze entdecken, aber ein Wesen des Seienden beziehungsweise ein Sein des Seienden, so wie es die Substanzmetaphysik der klassischen Antike versprach, kann nicht ausgemacht werden.

Die drei genannten Fragen sind jedoch Fragen der *Anerkennung*. Sie sind Fragen, die der Mensch mittels seiner Möglichkeit verallgemeinerbare Urteile zu fällen, beantworten kann. Diese Antwort ist nicht eine Frage von Erkenntnis, sondern von Anerkennung, das heißt, dass man eine Antwort auf diese Fragen aus guten Gründen anerkennen kann.

Was ist der Mensch?

Warum muss man, wenn man politische Philosophie betreibt, die Frage nach dem *Was* des Menschen beantworten?

So recht habe ich dafür noch keine stringente Begründung, aber ich denke, dass man politische Philosophie ohne Anthropologie nicht betreiben kann. Woran könnte es liegen, dass man die Frage nach dem *Was* des Menschen nicht ignorieren kann?

- Sowohl die meisten liberalen Ansätze als auch die meisten republikanischen Ansätze geben auf die Frage nach dem Wesen des Menschen eine Antwort. So neigen die meisten Liberalen dazu, im Sinne des *methodologischen Individualismus*, das Wesen des Menschen in einem

nutzenorientierten Wesen zu sehen, welches auf sich und sein Wohl schaut und nicht auf das Gemeinwohl. Die meisten Republikaner und Kommunitarier hingegen gehen vom *methodologischen Holismus* aus. Sie sehen in dem Menschen ein geselliges Wesen, ein Wesen, welches auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet ist, welches tugendhaft agieren kann und sein Wohl dem Wohl des Ganzen unterordnen kann. Die Liberalen verlangen, auch und vor allem aufgrund ihres Menschenbildes, meist nur Bewegungsfreiheit und Wahlfreiheit, die für alle Menschen inklusiv sind, die sich auf dem Territorium bewegen, in dem diese liberalen Grundrechte durch eine liberale Verfassung geschützt sind. Die Kommunitarier verlangen von dem Gemeinwesen, dem sie angehören, weitgehende politische Partizipationsrechte, um auf das Gemeinwohl selbst Einfluss nehmen zu können. Nicht jeder, der sich in diesem Gemeinwesen aufhält, hat einen Anspruch auf diese Rechte. Diese Rechte sind nur dem Bürger dieses Staates vorbehalten. Nicht alle liberalen oder republikanischen Ansätze geben dem Menschen einen anderen Namen – zum Beispiel *animal rationale* –, aber sie legen sein Wesen fest und glauben daran, dass es sich so verhält wie sie glauben.

- Für die klassische antike politische Philosophie (Platon, Aristoteles) war immer vorausgesetzt, dass der Mensch ein *animal rationale* sei.
- Die Frage steht im Raum, ob *poststrukturalistische Ansätze*, die den Tod des Subjekts postulieren, politische Philosophie ohne Anthropologie betreiben können. Meines Erachtens bleiben diese Poststrukturalisten von Martin Heideggers Begriff *Daseins* abhängig. Für sie ist der Mensch *Dasein*, das heißt, er hat kein vorgegebenes Wesen. Aber dennoch ist der Begriff *Dasein* eine Definition des Menschen. Den Menschen *Dasein* zu nennen, ist Anthropologie.⁹

9 | Die Poststruktualisten sprechen von der diskursiven Konstruktion der Identität. Man bewege sich in einem Feld sozialer Konstruktion. Die eigene Wahrnehmung sei eingebettet in Kategorien und Strukturen, die sozial konstruiert würden – die eigene Identität werde konstituiert durch Exklusions- und Inklusionsprozesse. Man lasse sich von diskursiven Praktiken formen. Mit Judith Butlers Begriff der *Performativität* lässt sich dies verdeutlichen. Er meint »die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt« (Butler 1997: 22). Das Subjekt untersteht Diskursen, die das Subjekt zu dem macht, was es ist. Michel Foucault (2004) nennt Macht das, was auf einen wirkt, und was kunstwüchsig da ist, wenn Menschen in Gesellschaft zusammenleben. Macht

Jede politische Philosophie kommt um die Frage nach dem *Was* des Menschen nicht herum, und je nachdem, wie man den Menschen definiert, hat das Konsequenzen für das eigene Denken. Man könnte jede politische Philosophie durchgehen, egal ob existentialistisch oder essentialistisch motiviert, überall würde man eine Vorstellung vom Menschen finden, nämlich deswegen, weil man Philosophie nicht betreiben kann, ohne Anthropologie zu betreiben. Philosophie ist überhaupt sinnlos, wenn man die Frage nach dem Menschen auslässt. Der Mensch kann nur im Ange-sicht seines Menschseins philosophieren, das heißt aber auch, dass der Mensch dabei auch sein Menschsein reflektieren muss.

Ich möchte im Folgenden eine *antiessentialistische* oder *existentialistische* Antwort auf die Frage nach dem *Was* des Menschen geben, das heißt, ich behaupte weder mit dieser Position Recht zu haben, noch kann ich sie beweisen.¹⁰

konstituiert das Subjekt. Die in Diskursen wirkende Macht konstituiert nicht nur die Identität des Subjektes, sondern durch die Macht werden Handlungsoptionen erst geschaffen, in der Art, was für ein Subjekt überhaupt denkbar und in zweiter Instanz entscheidbar erscheint.

10 | Indem ich einen antiessentialistischen Begriff vom Menschen entwicke, möchte ich Theorie ohne Voraussetzungen betreiben. Doch kann man Theorie ohne Voraus-setzungen betreiben? Es gilt als wissenschaftlich, dass man Voraussetzungen macht und die dann gut begründet. Als wissenschaftlich gilt also die gut begründete Vor-aussetzung. Das Problem ist weiterhin, dass meine These des antiessentialistischen Verständnisses vom Menschen wiederum als eine Voraussetzung begriffen werden kann, und die kann der Essentialist auch einfach bestreiten. Mit anderen Worten: Der Vorwurf kann lauten: Ich könnte keine Theorie ohne Voraussetzungen betreiben, weil dies eben nicht möglich sei, eben weil man nicht um Voraussetzungen herum komme. Die sokratische/platonische Philosophie kann als Beispiel dafür gelesen werden auf Voraussetzungen zu verzichten und nicht nur auf Voraussetzungen, sondern auch auf Theoriemotive, also auf das, was man beweisen will, nämlich weil man im sokratischen Philosophieren alles zugunsten des Fragens aufgibt. Man will nicht etwas beweisen, sondern zuallererst herausfinden, was die Sache ist, über die man diskutiert. So eine Art von Sokratismus will ich nicht betreiben. Ich will aber auch nichts voraussetzen, was ich nicht beweisen kann. Ich will herausfinden, was der Mensch ist, was Gerechtigkeit ist, was das gute Leben ist, indem ich kein Menschenbild setze, aus dem sich entweder ein Egoismus oder ein Gemeinschaftssinn ergibt, indem ich mich bei der Frage nach der Gerechtigkeit nur an das halte, was die Metapsychologie

Was ist der Mensch?

Der Mensch ist ein kluges Tier mit der Möglichkeit ein interagierender Existenter zu sein.¹¹ Menschen als gesellschaftliche Wesen entstehen (existere) im Umgang mit anderen Hervortretenden (existere), denn sie sind,

ergibt und indem ich die Ergebnisse der Frage nach der Gerechtigkeit für das gute Leben nur unter dem Gesichtspunkt auf das gute Leben projiziere, was sich durch die Metapsychologie plausibel machen lässt. Platon hat die Frage nach der Gerechtigkeit methodisch anders vollzogen (vielleicht war er der Einzige, der voraussetzunglos Philosophie betrieben hat, und ich kann es nicht). Er hat Sokrates in einer konstruierten Gesprächssituation mit anderen über die Gerechtigkeit diskutieren lassen. Und was das Gespräch ergeben sollte, das war nur Sokrates bewusst und sonst keinem. Aber man kann auch fragen: Kann man nicht auch das, was Sokrates wissen konnte, transparent machen? Ich will das Konstruktive vorschalten, bevor ich Sokrates in das Gespräch schicke. Im ursprünglichen Sokratismus gab es nämlich eine Asymmetrie der Gesprächspartner. Sokrates wusste schon, was gerecht ist, und wollte es dann nur seinen Gesprächspartnern offenbar machen, indem er alles geprüft hat. Es ist ja nicht wirklich so gewesen, dass Sokrates das, was er als Gerechtigkeit ausmacht, erst im Dialog entwickelte. Er wusste dies ja schon. Und auch in den platonischen Frühdialogen, die in der Aporie enden, endet Sokrates ja nicht in der Aporie, sondern nur seine Gesprächspartner. Und ich will nun gerade das Wissen, das Sokrates offenbart ist, bewusst machen. Nämlich durch die Metapsychologie. Man soll also auch noch gewissermaßen Sokrates überprüfen können – also auch den *politischen Sokratismus*. Diesem *Transparenzgedanken* ist die Metapsychologie gewidmet. Ich möchte aber auch ausdrücklich betonen, dass dieses Wissen, was die Metapsychologie versucht zu plausibilisieren, vorrangig nur auf die Frage nach der Gerechtigkeit – und dem, was als das gute Leben gelten kann – anwendbar ist. Doch nenne ich meinen Ansatz »existenziellen Republikanismus« und bekenne mich sodann auch ausdrücklich zum Republikanismus. Aber ich sage nicht, dass der Mensch ein bestimmtes Wesen hat – wie zum Beispiel, dass er auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet ist –, sondern ich meine, dass er nur im *Potenzial* ein Republikaner ist.

11 | Wohingegen Tiere auf Reizeinflüsse reagierende Existenden sind. Ich nähere mich hier mit dem »d« anstatt »t« dem Gerundivum existendi, -um, -o an, um den deterministischen Faktor bei Tieren im Gegensatz zu Menschen herauszuheben. Gerundivum: Liber legendus: Das zu lesende Buch: als Verbal-Adjektiv beschreibt es eine Tätigkeit, die sich auf einen Gegenstand bezieht, mit dem die Tätigkeit verschmolzen ist und kann eine Notwendigkeit ausdrücken.

wie Aristoteles sagt zur Sprache begabte Wesen. Der Mensch wird zwar als *Tier-Mensch* mit bestimmten Anlagen zum Menschsein geboren, zum Menschen wird er jedoch erst durch seine Kommunikation durch Sprache und bewusste Handlung.¹² Der Mensch würde wie ein Tier leben, wenn er seine Sprache nicht entwickelt, wenn er vereinzelt lebt.¹³ Durch die Möglichkeit zur Sprache und zur Klugheit ist er ein kluges Tier. Er

12 | Dass der Mensch ein Tier ist, zeigt die Zellbiologie und Molekularmedizin auf eindrucksvolle Weise. Einem Team von Zellbiologen der Oregon Health & Science University (vgl. Bahnsen/Spiewak 2013) ist es mittlerweile sogar gelungen, ein Menschenleben aus einer befruchteten Eizelle bis zum Embryo zu erzeugen. Dieser Embryo könnte sodann in die Gebärmutter einer Frau eingesetzt werden und ein Klon ausgetragen werden. Man versteht heute viele Prozesse im Körper. Man kann Medikamente entwickeln, die bisher als kaum heilbar geltende Krankheiten heilen, man wird wohl als bald neue Organe aus embryonalen Stammzellen oder induzierten pluripotenten Stammzellen oder eben geklonten Stammzellen wie auf dem Fließband erzeugen können. Dass der Mensch ein Tier und biologisch verstehtbar ist, ist zumindest weitestgehend bewiesen – ob man das Gehirn des Menschen mit dem menschlichen Gehirn verstehen kann, kann als unwahrscheinlich gelten. Aber der Mensch ist eben *nicht nur* ein Tier. Er ist nicht nur dieser biologische Körper. Offensichtlich kann der Mensch mehr als alle anderen uns Menschen bekannten Lebewesen. Er kann reden, er kann denken, er kann frei aus eigenen Deliberationen zu eigenen Entscheidungen kommen. Er ist also nicht nur ein körperliches Wesen, sondern auch ein geistiges Wesen. Aber als dieses geistige Wesen ist er nicht mit einer ominösen logischen Ordnung des Kosmos verbunden. Diese substanzmetaphysische Sicht kann man zwar nie völlig ausschließen, aber sie ist doch mehr als unwahrscheinlich. Ich denke, dass es diese logische Ordnung des Kosmos nicht gibt, an der der Mensch teilhaben könnte beziehungsweise die er erkennen könnte.

13 | Vom Begriff *Mensch* ist der Begriff *Person* zu unterscheiden. Nicht der Mensch ist der, der sich zu dem macht, was er ist. Die Person macht sich zu dem, was sie ist und wird zu dieser gemacht. Ich als »Person« mache mich zu dem, was ich bin. Ich bin mein eigener charakterlicher Selfmademan. Ich bin der, zu dem ich mich mache und als der ich angesehen werde. Zu dem »wer ich bin« mache ich mich nicht als Mensch, sondern als Person und werde zu dieser gemacht und zwar durch andere Personen. Der Mensch ist dennoch der, der die Möglichkeit hat, zur Person zu werden. Er hat die Möglichkeit sich zu vergesellschaften. Gerade diesen Umgang vollziehen zu können und zu vollziehen, macht ihn als Mensch aus

ist kein rein geistiges Wesen, aber auch kein rein triebhaftes Wesen. Er ist ein sinnliches Wesen mit der Möglichkeit, sich auch durch seinen Geist zu definieren. Wenn der Essentialist Aristoteles nun sagt, dass der Mensch auf die Gemeinschaft hin angelegt ist, dann heißt das existenziell (das heißt im Sinne der Existenzphilosophie) ausgedrückt: Ein Existenter begreift seine Interaktion und beschließt, dass dies das Wesen seiner Existenz sei. Der Beschlussakt ist die Freiheit zur Gemeinschaft. Dadurch, dass der Mensch in Gemeinschaft lebt, seine Sprache benutzt, hat er schon gewählt. In Gemeinschaft zu leben setzt eine stillschweigende Zustimmung voraus, dass Gemeinschaft etwas Gutes ist. Indem er anerkennt, dass in Gemeinschaft zu leben, eine Wahl vorausging, begreift er die Gemeinschaft als gut. Er begreift sich nun als ein interagierender Existenter. Der Mensch ist als Gesellschaftswesen sodann nicht das, wozu er sich macht, sondern, wozu er sich durch seine Interaktion macht. Durch seine Interaktion, durch sein Sprechen und Handeln, gibt er kund, wer er als Person ist. Als Gemeinschaftswesen wird der Mensch zur Person, und auf der gesellschaftlichen Bühne gibt er kund, wer er als diese konkrete Person ist. Was der Mensch ist, ist durch sein Sein als kluges Tier bestimmt. Wer er ist, wer er als Person ist, gibt er durch seine Interaktion kund. Er kann es aber nur bekanntgeben, wenn er die Möglichkeit zu dieser Interaktion hat. Der Mensch ist ein kluges Tier, aber der Möglichkeit nach ist er ein interagierender Existenter. Der Mensch ist kein dialogisches Wesen, aber ein Wesen mit der Möglichkeit, ein dialogisches Wesen zu sein. Weil er in Gemeinschaft lebt, Sprache entwickelt hat, hat er bereits entschieden, dass er ein dialogisches Wesen, ein interagierender Existenter ist (eigentlich: sein will). Sodann gibt es noch die Möglichkeit, sich als dieses dialogische Wesen, dieser interagierende Existenter anzuerkennen. Also sofern der Mensch in Gesellschaft lebt und seine Sprache benutzt, ist er ein interagierender Existenter. Lebt er vereinzelt und ohne Kommunikation, ist er nur ein agierender Existenter. Er ist dann nicht das Seiende, das redet, wie Heidegger einmal den Menschen auffasste. Er ist dann nur Seiendes, was ist. Aber die allermeisten Menschen leben als interagierende Existenter. Der Mensch ist also zwar seinem Wesen nach kein interagierender Existenter, aber verhält sich zumeist als ein solcher. Wenn man den Begriff *Wesen* nicht als Essenz, sondern als Selbstverständnis

und erst durch diesen Umgang wird er zu dem, was er als Mensch ist, nämlich ein interagierender Existenter.

auffasst, dann ist das Wesen des Menschen zumeist der interagierende Existent. Das Selbstverständnis des Menschen geht dahin zu reden, zu interagieren. Daher ist der Mensch zumeist ein interagierender Existent; das entspricht zumeist seinem Wesen und zwar immer dann, wenn interagierende Existenter anwesend sind. Wenn zwei Menschen zusammensitzen, können sie sich nicht für den Rest ihres Lebens anschweigen. Die Anwesenheit des Anderen zwingt zum Reden. Die Anwesenheit des Anderen zwingt dazu, seine Sprache zu benutzen, zwingt dazu zu interagieren. Die Interaktion ist ein Zwang, wenn mehrere Menschen zusammen sind. Man mag sagen, dass man, wenn man alleine im Urwald lebte, auch mit einem Tier reden kann, aber das wäre nur dann der Fall, das heißt, der Mensch würde es nur dann tun, wenn er gelernt hätte zu reden, das heißt, wenn er mit anderen Menschen schon einmal geredet hätte, wenn er die Sprache entwickelt hätte. Würde man ein Kind im Urwald aussetzen, was noch nicht sprechen kann, es würde nicht von selbst anfangen zu sprechen und daher auch nicht mit dem Tier reden. Zur Sprache und zum Reden braucht man andere Menschen, andere interagierende Existenter. Zum Reden braucht man Antwort. Nur ein anderer interagierender Existent kann eine Antwort geben. Nur interagierende Existenter können sich austauschen. Nur sie können reden.

*Inwiefern ist der Mensch ein liebendes Wesen
und inwieweit ist er es immer schon?*

Ein liebendes Wesen ist der Mensch nicht immer schon. Nicht schon dann, wenn er geboren wird, sondern er wird erst dazu, wenn er nach seiner Geburt umsorgt und am Leben gehalten wird. Er ist es also immer schon nach der Geburt, immer schon, sofern er von Menschen umsorgt wurde. Kein Mensch würde ohne einen anderen überleben. Kein Kind würde überleben, würde es nicht Menschen geben, die ihm Essen geben. Nehme man an, in ferner Zukunft, vielleicht etwa so ähnlich wie in Aldous Huxleys Roman *Schöne neue Welt* (2004), ist die Geburt mechanisch geregelt, die Menschen entstehen in Reagenzgläsern in einer Geburtsfabrik und werden nach der Geburt von Maschinen gefüttert und umsorgt (also fabrikmäßig und durch Maschinen aufgezogen), bis sie selbst alles können. Würde dann der Mensch noch zu einem liebenden Wesen werden? Nein, er würde es nicht, und daher ist die These über den Menschen als liebendes Wesen auch eine *antiessentialistische These*.

Der Mensch ist immer schon ein liebendes Wesen, wenn er umsorgt wurde und zwar von anderen Menschen. Man kann sich durchaus eine Gesellschaft denken, in der dieses Umsorgen nicht mehr durch Menschen geschieht. Sofern sie aber durch Menschen geschieht, ist der Mensch immer schon ein liebendes Wesen, und immer schon heißt hier, immer schon nach der Geburt. Der Mensch wird nicht als liebendes Wesen geboren, aber wird zu diesem liebenden Wesen, sofern er von Menschen aufgezogen wird. Kümmerte sich ein Mensch um einen anderen Menschen, dann kann der, um den sich gekümmert wurde, kein schlechter Mensch mehr werden. Das muss er anerkennen. Diese Dankbarkeit für seine Existenz muss er durch Friedfertigkeit zurückzahlen. Wie wir wissen, passiert dies heute nicht bei jedem. Es gibt überall Kriminalität. Das liegt meines Erachtens aber nicht daran, dass es das radikal Böse gibt, ein Krimineller also böse geboren wird. Das *Böse* ist nicht natürlich, so wie das *Gute* dem Menschen nicht angeboren ist. Das *Böse* ist banal, wie die späte Hannah Arendt (2011) bemerkte, als sie Adolf Eichmann zu bewerten hatte und in ihm so überhaupt kein Monster erblicken konnte, sondern vielmehr einen unscheinbaren Bürokraten. Es ist dieses *Nicht-Nachdenken* über die moralische Qualität der eigenen Taten oder zumindest das Ignorieren des Gewissens, das das Böse ausmacht. Der böse Mensch denkt nicht empathisch und verallgemeinerungsgültig, er handelt einfach. Gerade seine schlechte Handlung macht ihn zum Bösen und die Handlung ist schlecht, weil sie unüberlegt ist, weil er verfehlte, seine Urteilskraft richtig zu benutzen. Er macht von seiner Fähigkeit nachzudenken, zu reflektieren, nicht richtig Gebrauch. Er befragt sein Gewissen nicht richtig. Auch wenn der deutsche Wehrmachtssoldat grübelte und zweifelte und dann trotzdem den Befehlen folgte oder zumindest alles Unrecht unwidersprochen geschehen ließ, dann ist aus ihm ein Böser geworden. Aber er war es nicht immer schon, sondern *nur im Potenzial*. Erst durch seine Handlung gegen das Gewissen, beziehungsweise ohne richtige Folgerung aus dem eigenen Zweifel, oder vielleicht sogar auch manchmal ohne Befragung des Gewissens wird er böse. Ohne Gewissen wird niemand geboren – auch wenn das manch ein Neurowissenschaftler vielleicht bestreiten würde. Das Potenzial zum *Guten* steckt in Jedem. Der böse Mensch befragt sein Gewissen nur nicht oder wagt nicht, die richtigen Schlussfolgerungen zu ziehen, eben weil er zum Beispiel befürchtet, dass dies für ihn negative Konsequenzen hat – wie der Wehrmachtssoldat, der Furcht vor den Konsequenzen der Befehlsverweigerung hat. Der Böse

ist somit vor allem auch ein Feigling, einer, dem der Mut fehlt. Er denkt nicht richtig über seine Handlungen nach, weder über die Konsequenzen des Handelns, noch über die Regeln oder Gebote, die sein Handeln nach intersubjektiven Kriterien gemessen erfüllen müsste. Es gibt gar keine *bösen* Menschen von Natur aus. Böse wird man und zwar durch böses Tun. Jeder könnte ein anständiger Mensch sein, würde er nur nachdenken und reflektieren, über das, was er tut und tun soll und sich dabei *zumindest* von den Geboten des Humanismus leiten lässt. Wer einfach handelt, wer einfach tut, weil es ihm so befohlen wurde, oder weil er sich nichts bei seinen Handlungen denkt, der wird zum schlechten Menschen. Aber böse ist er keineswegs. Selbst der Gangster, der sich einen grausamen Plan ausgedacht hat, und ihn detailliert ausführt, der hat nicht richtig nachgedacht. Er hat falsch reflektiert. Die böse Intention gibt es nicht, sie ist ein Resultat falscher Überlegungen.

Böse ist man also nicht, man wird es allerhöchstens. Man wird von seiner Impulsivität, von Leidenschaften angetrieben oder befolgt nur Befehle, aber die böse Intention, die gibt es nicht, und sie gibt es deswegen nicht, weil heute wahrscheinlich jeder Mensch von anderen Menschen aufgezogen wurde. Der Mensch ist also ein liebendes Wesen, und man sollte sich als dieses liebende Wesen anerkennen. Denn dann versichert man sich selbst seiner *Gutheit* und wird nicht mehr gewalttätig handeln. Was aus dieser Überlegung über das liebende Wesen aber auch folgt: Die Familie ist die Keimzelle des *Guten*. Verfällt die Familie als Kernpunkt der Fürsorge und nimmt man den Eltern ihre Kinder weg und lässt sie von Maschinen umsorgen oder verbietet man gar die Zeugung und Schwangerschaft auf natürlichem Wege, dann werden die Menschen schlechter werden. Vielleicht mag es wie in Aldous Huxleys Roman gelingen, durch Eugenik, also durch Manipulation der genetischen Struktur und auch durch nachfolgende mentale Indoktrinierung in den Aufzuchtfabriken, den Menschen gefügig zu machen und ihn so zu machen, wie man ihn haben will. Aber ich denke, sofern der Mensch nicht mehr von anderen Menschen aufgezogen wird, wird er sehr viel schlechter werden, eben weil ihm das Gefühl der Liebe fehlt. Die *Familie*, so der Schluss, ist die zentralste Quelle des *Guten*, das heißt der *Ort dessen Geburt*. In der *Familie* wird das *Gute* konstituiert. Die Eltern sorgen dafür, dass das Kind überlebt und durch diese Fürsorge wird das Kind zum liebenden Wesen. In der Fürsorge wird der Mensch als liebendes Wesen geboren. Man sollte sich dessen bewusst machen, um sich als dieses liebende We-

sen anzuerkennen und aller Gewalt zu entsagen. *Fürsorge* ist die Quelle des *Guten* und jeder Kriminelle sollte sich einmal fragen: Wem verdanke ich eigentlich mein Leben? Die Antwort: Meiner Mutter, meinem Vater, meinen Großeltern – oder im Fall von Waisen der Ordensschwester oder der Betreuerin. Für den Kriminellen muss sodann klar sein: *Ich verdanke mein Leben einem anderen Menschen, daher ist es mir nicht erlaubt einen anderen Menschen zu schädigen, eben weil ich einem anderen Menschen mein Leben verdanke.* Diese Dankbarkeit für das eigene Leben muss man durch Gewaltlosigkeit zurückzahlen. Es gibt auch viele Erfahrungsberichte, wonach Kriminelle zahme und anständige Menschen wurden, als ihr Kind geboren wurde. Ihnen wurde schlagartig klar: *Meine Pflicht liegt in der Fürsorge. Ich kann keinem anderen Menschen Schaden zufügen, weil ich als Mensch für einen anderen Menschen verantwortlich bin. Ich als Mensch muss einem anderen Menschen (meinem Kind) Fürsorge leisten, ich muss für es da sein.* Diese Kriminellen erlebten also, was es heißt zu lieben, sie erlebten das Leben als Geschenk (in diesem Fall das Leben ihres Kindes). Sie wurden schlagartig dankbar für das Geschenk des Lebens. Sie merkten, dass es nicht erlaubt ist, jemand anders zu schädigen, weil das Leben das größte Geschenk ist, das es gibt. Das Leben ist eine Gabe, und als ihr Kind geboren wurde, da merkten sie, dass es ihre Aufgabe ist, dieses Leben (das Leben ihres Kindes) zu erhalten, und fortan konnten sie so auch keine anderen Menschen mehr schädigen, eben weil sie merkten, dass sie das Leben ehren mussten, eben weil sie begannen von der Existenz eines anderen Menschen berührt zu werden. Man muss es einfach verstehen, was es heißt, das Leben zu ehren. Und man versteht dies nur in der Liebe. Und diese Liebe zu einem anderen Menschen muss einen nötigen, ein guter Mensch zu werden und die Welt als liebenswürdig eingerichtet zu wissen. Aus der Erkenntnis, dass man gut zu sein habe, muss die Anerkennung der Verantwortung für die gemeinsame Welt folgen. Diese Anerkennung der Gebotenheit der liebenswürdigen Einrichtung der Welt ist offenbart in der Liebe. Die Liebe ist eine Offenbarung, und sie ist die einzige Offenbarung, die es gibt. Sie ist eine weltliche, eine diesseitige Offenbarung. Und Hoffnung ist das, was aus der Erkenntnis der Liebe und dem Be-kennen dazu ein liebendes Wesen zu sein, folgen muss. Man muss auf eine Welt hoffen, die man aus guten Gründen lieben kann. Man hat, sofern man sich als liebendes Wesen anerkannt hat, keine andere Wahl, als sich um die liebenswürdige Einrichtung der Welt zu bemühen. Diese Anerkennung steht einem zwar im existenzphilosophischen Sinne frei

(es ist schließlich möglich, anderen Menschen Gewalt anzutun und sich dafür zu entscheiden), aber sofern man sich zu einem liebenden Wesen bekannt hat, kann man nicht mehr gewalttätig sein. Aus dem existenzphilosophischen *Ich stehe hier und will nicht anders* wird ein selbstgesetztes, selbstaufgeriegtes, selbstbestimmtes *Ich stehe hier und kann nicht anders*, oder *Ich stehe hier und will nichts anderes als gut sein und gut leben*. Das ist die Freiheit eines liebenden Wesens. Sie liegt in der Selbstfestlegung des *Guten*, in der Selbstbindung an das *Gute*. Das *Gute* ist nicht gegeben. Das liebende Wesen gibt es sich selbst auf. Und ich glaube, dass es in allen großen Weltreligionen genau um diese Selbstbindung an das *Gute* geht. In den Weltreligionen wird es allerdings metaphysisch beziehungsweise transzendent erklärt. Es wird erklärt mit Gott oder den Göttern. Der Bund mit Gott verbürgt und ermöglichte Freiheit und das *Gute*: Das ist ein zentraler Gedanke im Christentum beispielsweise.

Martin Luther sprach von der *Freiheit eines Christenmenschen* (vgl. Luther 2011). Durch die Reformation wurde *Freiheit* zu einer starken Idee. Noch war diese Freiheit aber lange sehr stark von Gott abhängig, zumindest aber mit ihm verbunden. Aber *Freiheit* stand nun im *Bewusstsein* der Menschen und der Gesellschaft. Freiheit war jetzt eine Kategorie.

Daraus entstand dann Stück für Stück die *protestantische Ethik*; man müsse demütig, bescheiden, hart arbeitend *im Bund mit Gott* sein Leben führen. Man müsse stets daran denken, dass da oben jemand sei, der einem über die Schulter schaue, die eigenen Handlungen beobachte und man müsse, wenn man ins Himmelreich kommen wolle, ein beschiedenes und anständiges Leben führen. So richtig *frei* war der Christenmensch lange nicht. Der *freie Wille* war lange noch nicht wirklich frei. Aber auch das änderte sich allmählich.

Das *Bewusstsein* etwa entstand, dass es einem frei stehe, sich für oder gegen das *Böse* zu entscheiden. Eigene Entscheidungen sind nach dieser Perspektive möglich und die Intentionalität wurde Stück für Stück zum Leitprinzip des Handelns, nicht nur für den entstehenden Rechtsstaat und das staatliche Strafrecht, sondern auch für die Handlungen als Wirtschaftssubjekte.

Die Freiheit eines Christenmenschen bestand also bald nach den großen Umbrüchen der Reformation darin, einen freien Willen zu haben und sich für das *Gute* entscheiden zu können und zu sollen und dies eben weil man nur so in ein Himmelreich gelangen könne, eben weil man unter ständiger Beobachtung eines Gottes stehe, der gewissermaßen

eine Strichliste der guten und schlechten Taten anlege, wodurch man als Mensch gezwungen sei, anständig und bescheiden ein *einfaches* Leben zu führen. Man sah sich aber eben auch als den Christen, der *selbst* in der Lage sei, sich *für* das *Gute* und *gegen* das *Böse* zu entscheiden. Aber dennoch *fügte* man sich dem *Guten*. Man *unterwarf* sich selbst *seiner* Vorstellung vom *Guten*. Die Freiheit des Christenmenschen liegt in einer *Selbstbindung* an das *Gute*.

Davon ist die *Freiheit des Menschen als liebendes Wesen* nicht groß verschieden. Die Freiheit des Menschen als liebendes Wesen ist nur nicht metaphysisch, nicht essentialistisch oder transzendent begründet. Die Freiheit des Menschen als liebendes Wesen ist eine Freiheit, die in der *Hand des Menschen* liegt. Das heißt, ich setze dafür den *freien Willen* voraus. Der Mensch hat einen freien Willen und er kann sich entscheiden, sich als dieses liebende Wesen anzuerkennen und sich an dem *Guten* auszurichten. Er kann, wenn er will. Und wenn er es will, dann kann er nicht mehr anders. Eine Wahl für das *Gute* ist endgültig. Die Intention ist gut. Der Mensch hat dann einen guten Willen. Der gute Mensch ist natürlich nicht davor geschützt aus Fahrlässigkeit etwa eine Straftat zu begehen. Es kann beispielsweise eine Situation entstehen, in der der gute Mensch, weil er seine Frau zur Geburt ins Krankenhaus fährt, das Tempolimit völlig überschreitet und dadurch einen Unfall verursacht, bei dem Menschen sterben. Trotzdem war dies nie seine Absicht. Er wollte diesen Unfall nicht. Unfälle können passieren. Davor schützt einen kein guter Wille des Anderen. Der gute Wille kann nicht verhindern, dass in Unfällen Menschen sterben. Aber der gute Wille verhindert, dass man aus der eigenen Intention Gewalt einem anderen Menschen antut. Der gute Wille kann nur die eigene Intention an das *Gute* binden, aber für eine Welt ohne Unfälle kann der gute Wille nicht sorgen. Die Kontingenz ist unvorhersehbar. Zufälle gehören zum Leben, das kann man nicht auflösen. Der gute Wille bindet den Menschen in seinem Wollen an das *Gute*, er sorgt dafür, dass man das *Gute* will. Ein Leben ohne Angst, ein Leben mit Kontrolle der Unabsehbarkeit gibt es nicht. Aber ein Leben ohne intentionale Kriminalität ist möglich. Ein Leben im Bund mit anderen Menschen ist möglich. Und ist dieser Bund mit den anderen Menschen nicht genau das, was die Weltreligionen eigentlich schon immer wollten? Zwar sprachen sie diesen Bund repräsentierend von einem Bund mit Gott, durch welchen ein Bund untereinander möglich werde. Aber meinten und meinen sie nicht eigentlich immer den Bund untereinander? War und ist ihre

Liebe zu Gott nicht eigentlich eine Hoffnung auf eine Liebe zu einander? Sind Gotteshäuser nicht immer schon Menschenhäuser gewesen? Ist es nicht die Liebe zu den Mitmenschen, die schon immer die eigentliche Liebe war, um die es in den Weltreligionen ging? War die Liebe zu Gott nicht immer schon lediglich nur ein Medium? Wollte man nicht eigentlich schon immer ein Paradies auf Erden? Wollte man nicht eigentlich schon immer im Hier und Jetzt gut leben und nicht erst nach dem Tod? War die Hoffnung auf ein diesseitiges Glück nicht immer schon viel größer als die Hoffnung auf ein jenseitiges Glück? War Glück nicht immer schon Glück in dieser Welt? War die Hoffnung auf ein gutes Leben im Jenseits nicht immer schon eine falsche Hoffnung? Das heißt, gab es diese Hoffnung überhaupt nur deswegen, weil es in dieser Welt, im Diesseits, für viele kein gutes Leben gab? Gab es diese Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits nicht gerade deshalb, weil es einigen Menschen im Vergleich zu anderen viel schlechter ging? War diese Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits nicht immer schon ein sozio-ökonomisches Problem? Und wird nicht gerade eine faire Einrichtung der Welt alle Bürger zu Bürgern dieser Welt machen und zwar nicht nur im rechtlichen, sondern vor allem im emotionalen Sinne? Braucht der Frieden nicht eigentlich nur das Selbstverständnis der Bürger als Weltbürger mit Anspruch auf *Menschenrechte* und *soziale Bürgerrechte*? Ist der Frieden nicht eigentlich nur möglich, wenn es einen sozialen Frieden gibt, wenn die Welt so eingerichtet ist, dass man sie auch lieben kann und das aus guten Gründen? Ja und Nein. Man kann auch gut sein, wenn man arm ist. Man muss sich nur als liebendes Wesen anerkennen, dann kann man zumindest nicht mehr gewalttätig sein, das ist einem dann schlechterdings unmöglich. Aber Kriminalität ist auch ein Bildungsarmuts- und Armutsproblem. Auf die *schiefe Bahn* gerät man auch durch die Umstände, durch die sozio-ökonomischen Bedingungen, in denen man aufwächst. In manchen Stadtvierteln (etwa in Blocks in der Pariser Vorstadt) wächst Kriminalität stärker als in den Villenvierteln der Stadt. Die Herkunft spielt eine Rolle. Kinder passen sich zunächst und zumeist den sozialen Umständen an. Kinder passen sich ihrer Lebenswelt an. Der Übergang zur Kriminalität ist in den Pariser Vororten leichter als in den Villenvierteln. Das ist empirisch beweisbar. Das kann man nicht verleugnen. Das muss man beheben.

Aber es gilt auch, und das zu Recht, dass jede Straftat auf eine individuelle Intention zurückgeführt werden muss. Jeder ist für seine Taten selbst verantwortlich, und sofern er sich als jenes liebende Wesen an-

erkennt, dann ist es ihm schlechterdings unmöglich, böse Intentionen zu haben.

Für den Frieden braucht es aber sowohl einen sozialen Frieden als auch das Bekenntnis zu den Geboten des Humanismus. Ohne substantielle Freiheit für jeden wird es weiter Armutskriminalität geben.

Ich möchte hier noch einmal die *Gebote des Humanismus* zusammenfassen, bevor es um die Idee der Gerechtigkeit gehen soll. Dieses humanistische *Bekenntnis* muss aus der *Deontologie des Gefühls* folgen:

1. Tue niemandem Gewalt an!
2. Wenn du ohne dein Leben zu riskieren verhindern kannst, dass jemandem Gewalt angetan wird, dann tue es!
3. Wolle dem Anderen nichts Schlechtes und nicht nur deinem Nächsten. Sei also wohlgesinnt!
4. Verteidige dich nur dann mit Gewalt, wenn nur so die Möglichkeit besteht, deine Unversehrtheit oder die eines Anderen zu sichern!

Die zweite zentrale Frage in der Philosophie ist die Frage nach der *Gerechtigkeit*. Wiederum möchte ich eine antiessenzialistische oder existenzialistische Antwort geben. Hier geht es nun noch einmal darum, für die Schaffung der *sozialen Bürgerrechte*, die genauso legitim ist, wie die Sicherung der *Menschenrechte*, die passende Idee der Gerechtigkeit auszumachen. Bisher wurde viel von der Idee der Gerechtigkeit gesprochen. Nun muss sie definiert werden.

Was ist Gerechtigkeit?

Gerechtigkeit entsteht und besteht einerseits, wenn alle Menschen – die es kognitiv können – die *Tugend* der Gerechtigkeit entwickeln, das heißt klug, mutig und mäßig sind und handeln und andererseits ist *soziale Gerechtigkeit* ermöglicht, wenn diejenigen, die mehr als genug haben, etwas von ihrer materiellen Habe abgeben, sofern es einige gibt, die weniger als genug haben. Nur so kann die *Wahrheit von der Freiheit* wirklich werden. Darum geht es: die *Verwirklichung der substantiellen Freiheit*. Der *Gerechte* hat eine *solidarische Grundhaltung* und strebt nach einer politischen Ordnung, die diese Solidarität repräsentiert. Der *Gerechte* strebt nach einer *Leitkultur der Solidarität*, und will diese Leitkultur institutionalisieren. Sie soll das Fundament des Staates bilden.

Man muss akzeptieren, dass man klug urteilen und handeln kann, schließlich hat man die erweiterte Denkungsart. Diese reflektierende Urteilskraft ist natürlich bei allen normal konstituierten Menschen (Menschen mit geistiger Behinderung haben diese Urteilskraft nicht oder zumindest nicht in gleicher Weise, sie müssen daher unter dem Schutz der Klugen stehen). Aber was ist klug, oder worauf richtet sich die Klugheit? Sie richtet sich auf eine liebenswürdig eingerichtete Welt, beziehungsweise man sollte anerkennen, dass sich die politische und ethische Klugheit darauf auszurichten hat. Wenn man die Welt so einrichten kann, dass man sie auch aus guten Gründen lieben kann, dann ist es die Klugheit, wodurch man dies einsehen kann und die Klugheit ist es auch, die einen dazu befähigt es zu tun. Denn die Klugheit ist auch in der Lage die Mittel und Wege zu erörtern, die dem Zweck der fairen Welt dienen, das heißt, die Klugheit ist auch instrumentell, die Klugheit kann auch die Mittel für die Zwecke erörtern. Aber es ist auch die Klugheit, die einsehen kann, dass der Zweck der fairen Welt richtig ist. Oder mit anderen Worten: Die Klugheit ist es, die im kognitivistischen Sinne das erste Gefühl der Liebe zum Verständnis bringen kann und daher der Bürger mit Klugheit sich durch seine Klugheit bewusstmachen kann, dass man die Welt so einzurichten hat, dass man sie aus guten Gründen lieben kann. Die Klugheit bewertet die Welt und fragt: *Ist die Welt so eingerichtet, dass man sie aus guten Gründen lieben kann und zwar so, dass jeder sie aus guten Gründen lieben kann?* Klugheit ist einerseits etwas, was man haben kann, man kann klug sein, nämlich dann, wenn man von seiner erweiterten Denkungsart Gebrauch macht. Aber Klugheit ist auch eine Tugend, nämlich dann, wenn man von seiner erweiterten Denkungsart Gebrauch macht. Am *phronimos* (am Klugen) kann man beobachten, was es heißt, von seiner erweiterten Denkungsart Gebrauch zu machen. Der Kluge kann nur als Kluger gelten, wenn er sich mit guten Gründen rechtfertigt. Er sucht den Dialog.

So sagt man aber heute auch – aufgrund des relativistischen Zeitgeistes –, dass keine Position mehr Recht auf Wahrheit hat als eine andere. Also ein liberaler Philosoph, ein sozialdemokratischer Philosoph und ein konservativer Philosoph treffen sich als kluge Personen zum Dialog, nennen für ihre Position Gründe und bleiben bei ihren Positionen, weil sie denken, gute Gründe dafür zu haben, wie sie denken. In vielen Fragen ist dieser Pluralismus gerechtfertigt und richtig, aber nicht bei allen Fragen. Vor allem nicht bei Fragen über grundlegende Strukturgesetze der sozialen Gerechtigkeit. Wenn man über soziale Gerechtigkeit redet, dann gilt

es für mich als bewiesen, dass es *wahr* ist, dass soziale Gerechtigkeit dadurch ermöglicht wird, dass diejenigen etwas von ihrer materiellen Habe abgeben, die mehr als genug haben, sofern es Leute gibt, die weniger als genug haben. Die Angleichung im egalitaristischen Sinne zwischen denen, die mehr als genug haben, und denen, die weniger als genug haben, ist zwar nicht aufgrund der Erreichung der absoluten Gleichheit geboten, aber der egalitaristische Blick ist geboten, weil nur so einsichtig wird, dass die Relation zwischen den Personen nicht aus dem Blick geraten darf. Eine Welt ist durchaus als sozial gerecht zu bewerten, in der es faire Mindestlöhne, faire Sozialhilfe-Minima, faire Bildungschancen und eine faire Gesundheitsversorgung gibt. Das ist im weiten Sinne auch kohärent mit einem *sozialdemokratischen Non-Egalitarismus*, das heißt einer Position die Gleichheit nicht zum zentralen Wert und Ziel der Gerechtigkeit macht. Aber die Relation darf dabei nicht aus dem Blick fallen. Kann jeder die Welt aus guten Gründen lieben, wenn er zwar genug zum guten Leben hat, es andere aber überproportional viel leichter haben als er? Also kann man die Welt aus guten Gründen lieben, wenn jeder genug hat, aber manche sehr viel mehr als genug haben? Nach der bisherigen Argumentationsweise muss ich sagen: Ja, das geht. Wenn soziale Gerechtigkeit darin besteht und dadurch ermöglicht wird, dass diejenigen, die mehr als genug haben, etwas von ihrer materiellen Habe abgeben, sofern es einige gibt, die weniger als genug haben, dann macht der letzte Halbsatz diese Position zu einer non-egalitaristischen Position. Man kann ja immer noch mehr als genug haben, auch wenn man etwas von seiner materiellen Habe abgibt, damit jeder genug hat. Der *Egalitarismus* folgt daraus nicht. Ich bin dennoch der Meinung, dass der Egalitarismus die richtige Perspektive ist, eben weil er die Relation in den Blick nimmt. Der Gedanke lässt zu, dass es einigen Leuten sozio-ökonomisch besser geht als anderen Leuten. Aber der Gedanke lässt meiner Meinung nach keine großen Differenzen zu. Superreiche sind in dieser Position nicht legitim. Aber wie kann man im Kapitalismus verhindern, dass Leute aus Glück, Talent, Fleiß und Innovationsstärke sehr reich werden? Man kann es nicht. Ein kapitalistisches System ist nach oben immer offen und soll es auch sein. Der Staat hat keine Handhabe, zu sagen, dass Personen ab einem gewissen Einkommen, sagen wir zwei Millionen Euro, alles darüber zu 100 Prozent versteuern müssen. Auch eine Vermögensabgabe, sagen wir ab zehn Millionen Euro, die darauf zielt, dass man alles was darüber liegt, direkt an den Staat zu geben hat, widerspricht der Logik des

Kapitalismus. Solche radikalen Steuermodelle, wie sie etwa von sehr linken Parteien vertreten werden, haben im Kapitalismus keinen Sinn, und der Gedanke der liebenswürdigen Einrichtung der Welt setzt ja gerade auch zentral auf die Einsicht eines jeden, dass es geboten ist, die Welt so einzurichten, dass man sie auch lieben kann. Der Superreiche muss in dieser Perspektive etwas von seiner Habe selbst abgeben, er muss es spenden. Und da ist die Initiative von Bill Gates und Warren Buffet, die Hälfte des eigenen Vermögens zu spenden genau der richtige Weg. Um es aber deutlich zu machen: Der Gedanke der liebenswürdigen Einrichtung der Welt erfordert höhere Spitzesteuersätze und höhere Vermögensabgaben (beziehungsweise überhaupt welche) als heute.

Aus dem Gedanken folgt, dass etwa die Spitzesteuersätze deutlich erhöht werden müssen¹⁴, auch wenn dies keine direkte Ableitung ist, sondern eher ein *Positivitätsakt* im Bewusstsein, dass man die Pflicht hat, die Welt liebenswürdig einzurichten – und man sich realistisch bewusst ist, dass *heute* die allermeisten Leute erst einmal nicht freiwillig mehr von ihrem Geld abzugeben bereit sind. Die Reduktion der sozialen Ungleichheit ist aber kein Selbstzweck. Es braucht zwar auch eine monetäre Umverteilung, die jedem ökonomische Sicherheit bietet – in Form von Arbeitslosenversicherungen oder Grundsicherungen etwa –, aber was ebenso wichtig ist, ist ein *Egalitarismus der Chancen*. Wenn die, die mehr als genug haben, etwas abgeben sollen an die, die weniger als genug haben, dann meint das nicht nur, dass die, die zu wenig haben – weil sie etwa hungrig müssen oder obdachlos sind – genug bekommen müssen, indem man ihnen Essen und Unterkunft gibt, sondern man ihnen, weil sie auch meist weniger als genug Chancen auf ein gutes Leben haben, mehr Chancen gerade auf dieses

14 | Die Spitzesteuersätze sollten nur die wirklichen Oberschichtseinkommen betreffen. Wenn der Spitzesteuersatz schon bei weniger als dem Doppelten des Durchschnittseinkommens fällig wird, ist es eigentlich auch kein Spitzesteuersatz mehr. Eine sozialdemokratische Politik sollte daher diejenigen höher besteuern, die deutlich mehr als genug haben. Die sogenannte Reichensteuer in Deutschland von 45 Prozent auf 50 Prozent zu erhöhen und ab einem zu versteuernden Einkommen von 100.000 Euro gelten zu lassen, wäre eine sozialdemokratische Politik, die diejenigen, die eindeutig mehr als genug haben, in die soziale und finanzielle Verantwortung für das Gemeinwesen nimmt. Vor allem gilt es aber generell *Kapital* stärker zu besteuern – Erbschaftssteuer, Finanztransaktionssteuer etc.

gute Leben eröffnet. Bei progressiver Besteuerung soll es immer auch und vor allem darum gehen, *Herkunftsausgleich* zu betreiben. Jedem sollen faire Verwirklichungschancen geboten werden.

Steuer- und Abgabenpolitik soll also Zwecken dienen und nicht deswegen betrieben werden, um soziale Ungleichheit an sich zu reduzieren. Eine Erhöhung der Besteuerung von hohen Arbeitseinkommen und von Kapitaleinkommen beispielsweise soll nicht das zentrale Ziel selbst sein, sondern Mittel für die Erreichung bestimmter Ziele. Im Ergebnis jedoch würde diese progressive Steuer- und Abgabenpolitik zu einer Reduktion sozialer Ungleichheit führen, und dies ist dann begrüßenswert. Besteuerung hoher Arbeitseinkommen und Kapitaleinkommen soll also nicht vollzogen werden, um die Reichen einfach ärmer zu machen, sondern sie soll Zwecken dienen, wie der Erhöhung von Chancengerechtigkeit und sozialer Absicherung bei Arbeitslosigkeit. Soziale Ungleichheit als solche ist kein Problem, sie sollte nur ein Maß haben, und sie sollte nicht mit *Privilegien* verbunden sein. Nur durch gute Leistung sollte jemand gut verdienen und nicht, weil er auf besseren Schulen war und die richtigen Leute kennt. Zwar ist dieses *Durchsetzen durch Leistung* auch schwer zu operationalisieren, weil man sich immer dadurch rechtfertigen kann, man hätte den guten Job durch Leistung erhalten – was ja auch die offizielle neoliberalen Rhetorik ist. Doch braucht es eine Praxis, in der jedem Kind die fairen Chancen ermöglicht werden, sich selbst zu entfalten, in der sich Arbeit für jeden auch lohnt und wo jeder mit Fug und Recht behaupten kann, es gebe eine gute soziale Mobilität. Dafür braucht es nicht nur eine Kulturveränderung, sondern auch eine neue Politik – eine Politik der *Befähigung*, der *Absicherung* und der *guten Arbeit*. Sozial ist nicht schon das, was einfach nur Arbeit schafft, sondern was Menschen *gute Arbeit* schafft, sie gegen ökonomische Not *absichert* und was sie *fördert*. *Befähigung* und *Absicherung*, das ist beides *freiheitsrelevant*.

Das Motto der – deutschen – *Einkommenssteuerpolitik* sollte daher sein: *untere und mittlere Einkommen entlasten, obere Einkommen angemessen belasten*. Und zwar, um einerseits die *Leistungsgerechtigkeit* für die unteren und mittleren Einkommensbezieher zu erhöhen – mehr Netto vom Brutto – und andererseits starken Schultern die monetäre Verantwortung für ein gerechteres Gemeinwesen abzufordern – um dadurch zum Beispiel mehr Ressourcen zur Finanzierung des *Sozialstaates* zur Verfügung zu haben. Die Erbschaftssteuer muss zudem neu überdacht werden – und nicht nur marginal angepasst werden.

Diese Maßnahmen stehen in Zusammenhang einer *Agenda 2030*, die vorsieht, Deutschland bis 2030 zu einem der *fairsten Gemeinwesen* der Welt zu machen. Ich schlage eine ähnlich gelagerte Agenda auch allen europäischen Staaten vor, so dass bis 2050 alle europäischen Länder sich auch in ihrer jeweiligen Wohlstandsverteilung angeglichen haben, so dass aufgrund gemeinsamer Grundstrukturen ein Bund der europäischen Nationalstaaten um das Jahr 2050 zu einem *europäischen Staat* möglich wird – dieses vereinigte Europa ist auch nur als kontinentales Kerneuropa denkbar. Europa kann so schrittweise zu dem gerechtesten Gemeinwesen der Welt werden und ein Vorbild für ähnlich gelagerte kontinentale Zusammenschlüsse bilden, aus denen Stück für Stück ab dem Jahr 2100 ein *Weltstaat* erwachsen könnte. Dieser Weltstaat soll nur ein sehr rudimentäres Gebilde sein, mit wenigen Kompetenzen. Die Vereinigten Staaten der Welt wird es nicht in Form wie der USA geben, die immer noch einen starken Bund haben.

Die Gliedstaaten sollten aber Souveränitätsverzichte zulassen, wozu zentral die Aufgabe eines eigenen Militärs gehört. Die Sicherheits- und Verteidigungspolitik sollte vergemeinschaftet werden und der Hoheit des neu zu schaffenden Bundes zugesprochen werden. Außenpolitik als Sicherheitspolitik soll Stück für Stück abgeschafft werden. Die Gliedstaaten sollen sich noch in der Außenwirtschaftspolitik und in einer Weltsozialpolitik betätigen, aber sofern ein Bund geschlossen wurde, wird keine Verteidigungspolitik mehr nötig sein.

Auf dem Weg zu diesem Weltstaat sollte auch eine *globale Vermögenssteuer* eingeführt werden, *sofern* es keine Tendenzen gibt, dass eine neue Spendenbereitschaft von Vermögenden einsetzt. Dadurch können und sollen die Mittel für eine *Weltsozialpolitik* gewonnen werden – ebenso wird dafür eine weltweite Finanztransaktionssteuer notwendig sein. Der Weltstaat muss auch ein Sozialstaat sein. Ohne diese Verteilung wird es keine Akzeptanz für ihn geben.

Ziel der Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit ist das gute Leben.

Aber was ist das gute Leben?

Das *gute Leben* besteht, wenn die Welt liebenswürdig eingerichtet ist, das heißt, fair eingerichtet ist, und die Menschen als Bürger einander wohlgesinnt begegnen. Das Recht auf Leben und substanzelle Freiheit muss real verfügbar sein, das heißt, Menschen als Bürger müssen *Gewalt ent-*

sagen, und es muss faire Chancen für jeden und eine Verhältnismäßigkeit in der ökonomischen Verteilung geben, wenn das Leben gut genannt werden soll. Das gute Leben ist keine Garantie dafür, dass man glücklich oder zufrieden mit seinem sozio-ökonomischen Status ist. Das gute Leben ist keine individuelle Kategorie, es ist die *Seinsweise* einer fair eingerichteten Welt. In Analogie zur *Staatseinrichtung* heißt dies: Die Welt muss nach guten Grundsätzen eingerichtet sein. Es muss ein *reflexives Gleichgewicht* zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der sozialen Realität herrschen. Die Idee der Gerechtigkeit muss annähernd Realität sein.

Das gute Leben mündet aus einem *existenziellen Republikanismus* und vollzieht sich in einem *Sozialrepublikanismus*.

Die Idee des *Sozialrepublikanismus* liegt in der Betonung der Einrichtungsmöglichkeit der sozialen Welt nach Gerechtigkeitsüberlegungen durch *das Volk selbst*. Entgegen eines Sozialliberalismus, der sich auf die Umsetzung durch Volksvertreter fokussiert, also ein Projekt einiger Fraktions- und Parteimitglieder ist, ist der Sozialrepublikanismus auf die Motivation des Souveräns selbst fokussiert. Der Sozialrepublikanismus meint, dass die Gerechtigkeit nur *durch* das Volk – durch dessen Druck auf die Volksvertreter – anwachsen kann. Der Sozialrepublikanismus will auf den einzelnen Bürger wirken, er will ihn umwenden und die Gebotenheit der Chancengleichheit und materiellen Grundversorgung aufzeigen. Der Sozialrepublikanismus ist von der *integralen Kraft des Citoyens* überzeugt, die es ihm ermöglicht, einen gemeinsamen Lebenszusammenhang herzustellen. Der richtige Lebenszusammenhang kann im Gewissen als Gebotenheit der Einrichtung der Welt als liebenswürdig gewiss werden. Der Sozialrepublikanismus zielt auf eine Rebellion der Herzen zugunsten der Einsicht der Gebotenheit einer gerechten Einrichtung der Welt. Die geachte Einrichtung der Welt wird zum Gebot eines Jeden und ist nicht nur eine Überzeugung einiger Gesinnungstäter, denen andere Gesinnungstäter gegenüberstehen. Sozialrepublikaner sind *anthropologische Optimisten*, weil sie hoffen, dass die allermeisten durch *Aufklärung* in die Lage kommen können, einen guten Willen auszubilden, der sie zu der Verantwortungsübernahme für die gerechte Einrichtung der Welt motiviert. Die Sozialrepublikaner wären in den Augen der (Sozial- oder Konservativ-)Liberalen paternalistisch oder bevormundend, weil sie Schulbildung die Aufgabe von ethischer und gezielter politischer Bildung zugestehen. Sozialrepublikaner sehen es als geboten an, Schüler zu aufgeklärten, gerechten Bürgern zu erziehen. Sie haben von vorneherein ein bestimmtes

Bild vom Resultat der Erziehung im Sinn, welches in den Augen der Liberalen zu Bevormundung führen kann. Als Mittel zur Erreichung ihres Bildes vom Bürger sehen die Sozialrepublikaner vor allem eine intensive philosophische und politische Bildung an.

Der Sozialrepublikaner plädiert für eine chancenermöglichte Bildungspolitik und eine angemessene Verteilung der ökonomischen Besitzverhältnisse. Ich bin ein solcher. Ich halte eine Bildungspolitik für gerecht, die darauf achtet, dass jeder, unabhängig von dem sozio-ökonomischen Status seiner Eltern, die Chance erhält, gute Bildung zu erlangen und zu einem aufgeklärten, mündigen und selbstverantwortlichen Bürger zu reifen, der auch faire Aufstiegschancen haben soll, wenn seine Intelligenz nicht geringer ist, als die eines Kindes mit anderer Herkunft. Darüber hinaus soll niemand *weniger* als genug haben, wenn es andere gibt, die *mehr* als genug haben. Ziel der Gerechtigkeit ist die Verwirklichung der *Wahrheit über die Freiheit*.

Ich will jedoch nicht sagen, dass jeder Mensch eine *substanzelle Freiheit* verdient, weil er ein Mensch ist, denn das ist ein *Axiom*, das heißt, ein nicht beweisbarer Glaubenssatz. Ich möchte dementgegen allgemein anerkennungsfähige Gründe für meine Position nennen.

Die *Liebe zur Welt* verlangt nach einer *gerechten Freiheit*, da die Welt auch *liebenswürdig eingerichtet* sein muss. Mit anderen Worten: Die Welt zu lieben, heißt noch nicht, dass Gründe bestehen, dass man sie auch als liebenswürdig erachtet. Die Liebe ist erst dann vollendet, wenn sie im Bewusstsein vollzogen wird, dass das *Objekt* der Liebe meine Liebe auch verdient. Die Welt demnach so einzurichten, dass man sie auch lieben kann, vollendet somit die Liebe zur Welt aufgrund der Möglichkeit, dass Gründe existieren, die einen veranlassen, die Welt als eine solche anzusehen, die für jeden aus guten Gründen anerkennungsfähig ist. Das heißt, dass jeder die Welt als gerecht auffassen kann und dies aus guten Gründen. Und sofern die Möglichkeit besteht, die Welt gerecht einzurichten, gibt es auch die Pflicht, sie gerecht einzurichten. Die Pflicht, die Welt so einzurichten, dass man sie auch lieben kann, besteht aufgrund des möglichen Willens, die Welt aus allgemein teilbaren Gründen als gerecht anerkennen zu können. Dieser allgemeine Wille ist jedoch einem Jeden vorgegeben, das heißt es besteht eine Pflicht zu ihm, sofern er möglich ist.

Die Problematik des Guten

Vom *Guten* zu sprechen unterliegt einer Problematik. Sie äußert sich in der Gegenposition zu der sokratisch/platonischen Position. Philosophie wird nach Platon/Sokrates betrieben in Hinsicht auf das *Wahre und Gute*. Dem Versuch der Ermittlung des *Guten* ist der Dialog gewidmet beziehungsweise die Suche nach dem *Guten* wird im Dialog abgebildet und der Dialog ist zugleich der Grund und die Möglichkeit des guten Lebens. Dagegen steht eine Position, die man vielleicht als die *liberale Position* bezeichnen kann. Sie sagt: Das *Gute* ist subjektiv interpretierbar. Das *Gute* gibt es also gar nicht. Das *Gute* lässt sich nicht verallgemeinern, beziehungsweise definieren. Sprich: Jeder soll für sich selbst festlegen, was das *gute* Leben für ihn ist. Das *Gute* gibt es also nicht *an sich*, sondern nur *für sich*. Das *Gute* unterliegt der Interpretation, und es gibt keine Kriterien, anhand derer wir entscheiden können, was gut ist und was nicht. Daher müsse das gute Leben plural verstanden werden. Für jeden könne es etwas anderes bedeuten und dies soll es bedeuten können. Es sei nicht gerechtfertigt, eine allgemeine Position des *Guten* vorzugeben, weil man nicht beweisen könne, was das *Gute* sei. Manche Liberale glauben, dass es das *Gute* nicht gibt und manche meinen, dass, auch wenn es *das Gute* geben mag, wir keine Möglichkeit haben, dies zu erkennen. Die Schlussfolgerung ist jedes Mal die Gleiche: Man muss tolerieren, wenn Personen eine unterschiedliche Vorstellung vom *Guten* haben, und meist wird auch geschlussfolgert, dass es gerechtfertigt ist, eine unterschiedliche Position des *Guten* zu haben. So ist die Haltung, die zumeist in Bezug zum *Guten* eingenommen wird.

Doch kann man von einem *guten* Leben sprechen. Mit anderen Worten: Das *Gute* mag sich nicht allgemein anerkennungsfähig begründen lassen, aber eine allgemein anerkennungsfähige Position vom guten Leben schon. Vom *Guten* zu sprechen, etwa in der Art: *Man wolle sich für das Gute einsetzen*, ist sodann nur eine *Intuition*, die dazu antreibt, sich nach einer Welt auszurichten, die man auch lieben kann und das aus guten Gründen.

Die Welt, die man aus guten Gründen lieben kann, muss bestimmte Bedingungen erfüllen. Die Diskussion dieser *Bedingungen* ist dann der *konstruktivistische Versuch der positiven Bestimmung* der notwendigen Bedingungen eines guten Lebens. Die Diskussion geht sodann nicht um das Wesen des *Guten*, sondern um einsehbare Kriterien anhand derer man sagen kann, welches Leben *besser* ist. Das gute Leben muss man also

nicht in einer absoluten Weise versuchen auszumachen, sondern in einer komparativen beziehungsweise relationalen Weise. Das geschieht, indem man Kriterien diskutiert, deren Erfüllung ein gutes Leben garantieren und zwar in Hinsicht auf das, was aus allgemein anerkennungsfähigen Gründen einsehbar ist.

Warum ist die Rede von dem *Guten* – auch wenn man es nicht hinlänglich beziehungsweise restlos positiv bestimmen kann, sondern das *Gute* immer Ziel allen Beratschlagens bleibt – trotzdem sinnvoll?

Das *Gute* ist Ausdruck einer Sehnsucht. Weil es Ausdruck einer Sehnsucht ist, ist das *Gute* Ausdruck eines Begehrrens, weil das *Gute* Ausdruck eines Begehrrens ist, ist die Rede von dem *Guten* Ausdruck eines Mangels. Weil das *Gute* Ausdruck für das Begehrren nach dem *Guten* ist, dient das *Gute* als emotionale Vergewisserung dessen, dass das *Gute* noch fehlt. Es dient somit der Bewusstmachung des Wissens, dass etwas fehlt. Indem man sich vergewissert, dass das *Gute* noch fehlt, ist man willens nach dem *Guten* zu streben und es zu verwirklichen. Die Erfüllung der Kriterien des guten Lebens verwirklicht das *Gute* nicht. Aber innerhalb der Suche nach dem, was gut ist, lässt sich etwas ausschließen. Es lässt sich zeigen, was nicht gut ist. Die Behebung dessen, was als nicht gut gelten muss – und das aus allgemein anerkennungsfähigen Gründen – macht das Leben nicht gut, aber besser. Insoweit denke ich, dass das *gute Leben* auch lediglich als das *bessere Leben* aufgefasst werden sollte. Insofern ich aber vom *guten Leben* spreche, gebe ich kund, dass es mir um die Ausrichtung auf das *Gute und Wahre* geht. Mit anderen Worten: Die Ausrichtung auf das *Gute und Wahre* motiviert mich, das gemeinsame Leben besser machen zu wollen. Ich definiere das Leben als gut, auf das man sich einigen kann und das mit allgemein anerkennungsfähigen Gründen. Somit ist für mich das *Gute* letztlich das, was konsenshaft ist. Im Konsens liegt meines Erachtens somit das, was man gut nennen kann. Dieser Konsens kann aber nicht den Status des *Absoluten* einfordern, so wie es in der platonischen Philosophie gedacht ist. Dennoch bleibt auch diese platonische Suche nach einem, was in keiner Weise mehr widerlegt werden kann, die Grundlage für die Motivation immer besser zu werden und auch stets das gemeinsame Leben besser zu machen. Sofern Kriterien des guten Lebens, die man ausmacht, jedoch erfüllt sind, ist das Leben unter dem Gesichtspunkt dessen, was allgemein anerkennungsfähig ist, gut.

Wenn die Kriterien des guten Lebens, die man ausmacht, erfüllt sind, dann mag man nun behaupten, dass weil dieses gute Leben noch nicht

absolut bewiesen ist (und es wohl auch nicht absolut bewiesen werden kann), es nur lediglich das ist, was man *für gut hält*. Und eine Meinung sei nur eine Meinung und daher auch nicht absolut richtig. Das, was ich als das *gute Leben* bezeichne, ist in der Tat nur eine Meinung. Aber eine *gute Meinung*, so wie ich denke. Das, was man als gutes Leben behauptet, muss sich aufgrund der eigenen antiessentialistischen Argumentationsstruktur ergeben. Das Konsenshafte, auf das die Argumentationsstruktur zielt, kann keine Absolutheit verlangen, sondern muss aus sich selbst das ergeben, wofür es plädiert. Letztendlich ist das, was ich das *gute Leben* nenne, also des *Bekenntnisses* bedürftig. Es geht in der Bekenntnis um die Anerkennung einer Meinung als verallgemeinerbar. Es geht demnach auch in der Bekenntnis um die Anerkennung einer Meinung als gut, das heißt als argumentativ einsehbar und der Realisierung würdig. Die Würdigkeit der zwar nicht absolut wahren, aber doch guten Meinung, entscheidet sich über das Bekenntnis. Somit ist das Bekenntnis das Medium der Anerkennung einer Meinung als gut und fordert dazu auf, sich für die Realisierung der als guten Meinung anerkannten Position einzusetzen. Die Position (das Gesetzte) braucht somit die Anerkennung ihrer Würdigkeit, um aufgrund des Bekenntnisses die Position umzusetzen. Gesetze in diesem Sinne entstehen dadurch, dass man die Würdigkeit ihres Sinngehaltes anerkennt und zwar durch das Bekenntnis, dass die Anerkennung gute Gründe hatte. Die Realisierung eines Gesetzten rekuriert somit auf das Bekenntnis dessen, dass das allgemein Anerkennungsfähige seine Realisierung verdient. Die Legitimation und die Gebotenheit des Gesetzten sind somit rückgekoppelt an das allgemein Anerkennungsfähige und dieses allgemein Anerkennungsfähige, welches sich argumentativ erschließen lassen muss, bedarf zu seiner Realisierung des Bekenntnisses. Das Bekenntnis löst die Unmöglichkeit der Erkenntnis eines Absoluten auf und gibt einer Meinung ihre Richtigkeit und wertet sie zu einer guten, einer wahren Meinung auf.

Hat man also anerkannt und sich dazu bekannt, dass die Welt so eingerichtet werden muss, dass man sie auch lieben kann, hat man darüber hinaus anerkannt und sich dazu bekannt, dass soziale Gerechtigkeit darin besteht, dass substanzelle Freiheit annähernd zu verwirklichen ist, und hat man anerkannt und sich dazu bekannt, dass die richtige Einrichtung des Erziehungssystems das zentralste Mittel zum bestem Gemeinwesen ist, in dem sich – so gut wie – jeder nach der Wahrheit der sozialen Grundstruktur ausrichtet, indem er die öffentliche Hintergrundgerechtigkeit

anerkannt und sich dazu bekannt hat, dann muss man sich beispielsweise realpolitisch um die richtige Einrichtung des Erziehungssystems beziehungsweise der öffentlichen Bildungseinrichtungen bemühen. Die Theorie muss sodann in Praxis umschlagen. Die richtige Theorie der Gerechtigkeit ist die richtige Praxis der Gerechtigkeit. Das wahre gute Leben ist die Realität des als wahr anerkannten guten Lebens.

Die Theorie muss sich also in der Praxis verwirklichen. *Ideale* Theorie macht ohne ihre Umsetzung in die Praxis keinen Sinn. Der *Sinn* der normativen Theorie liegt in der Praxis.

Das war der Gedanke Platons, als er nach Syrakus ging, um den dortigen Herrscher zum Philosophenherrscher zu formen. Das war ebenso der Gedanke von Karl Marx, als er seine Theorie schrieb. Auch war das der Gedanke von Leo Strauss, als er anfing seinen Schülern von der Notwendigkeit zu erzählen das theoretisch Erschlossene in die Praxis umzusetzen und daher auch nach politischer Macht zu greifen, weil eben nur durch politische Macht sich etwas verändert lässt, eben weil man das Gesollte setzen muss und der beste Staat benötige eben die, die ihn umsetzen und eben nicht nur die, die über ihn reden. Wenn Theorie zur Praxis werden muss, dann muss der, der republikanisch denkt, auch Republikaner werden, und dann geht es in der Tat darum zu sagen »Empört euch« oder »Engagiert euch« (Hessel 2011a und 2011b), *sofern man dafür gute Gründe hat*. Dann muss man in die Tat umsetzen, was man für verallgemeinerbar hält. Für den Republikaner ist die Theorie nichts ohne ihre Realisierung. Für den Republikaner ist alle Theorie überhaupt nur sinnvoll aufgrund der guten Praxis. Und für den Sozialrepublikaner ist dann die Realisierung einer Welt, die man auch aus guten Gründen lieben kann, nicht nur eine nette theoretische Idee, die er in den Forschungsdiskurs einwirft, sondern für den Sozialrepublikaner ist es Pflicht, so eine Welt auch tatsächlich verwirklichen zu versuchen. Der Sozialrepublikaner würde nicht authentisch sein, würde er nur Theorie betreiben, würde er nur Fachbücher schreiben. Der Republikaner ist jemand, der handelt. Er kann handeln, wenn er für die Zeitung schreibt (wenn er sich also an alle wendet und nicht nur an die *scientific community*), wenn er in Bürgerinitiativen aktiv ist, bei Demonstrationen für die richtige Sache aktiv ist, oder selbst parteipolitisch aktiv ist. Eigentlich ist der Republikaner eher kein Wissenschaftler (zumindest selten). Denn der Republikaner lebt in der Verwirklichung seines Habitus. Der Sozialrepublikaner lebt somit im

Bewusstsein der Notwendigkeit seine Überzeugungen auch verwirklicht zu sehen, und diese Verwirklichung strebt er aktiv an.

Aber der Republikaner lebt auch nicht ohne Theorie. Er lebt als Republikaner im Bewusstsein, dass er einer zu sein hat. Der Republikaner ist seine Theorie und das nur durch seine Praxis als Republikaner. Dieses eher *sokratische Verständnis* vom Republikaner bedeutet, dass der Republikaner nur durch sein republikanisches Denken zum Republikaner wird, aber nur in seiner Praxis als Republikaner sich als dieser verwirklicht. Der Sozialrepublikaner, der sich bewusstgemacht hat, dass jeder die Welt lieben können muss und das aus guten Gründen, muss sodann die Wirklichkeit der liebenswürdigen Welt anstreben. Sein Streben kann nur Erfolg haben, wenn er für einen Sozialstaat kämpft, der für den Einzelnen auch da ist. Der Staat ist für den Sozialrepublikaner nicht etwas, was stört, nicht etwas, was hinderlich ist, sondern der Staat ist Ermöglichungsinstrument für ein substanzial gleiches Freiheitsfundament, das der Sozialrepublikaner gerade anstrebt. Daher setzt sich der Sozialrepublikaner für eine bessere Sozialstaatlichkeit ein. Er beginnt dabei mit der Forderung nach einem fairen Bildungssystem.

In einer fairen Bildungspolitik liegt der Anfang zu einer gerechten Einrichtung der Welt. In einer entsprechenden progressiven Besteuerung liegt die Möglichkeit, diesen ersten Schritt zu ermöglichen. Die Bildungspolitik muss ermöglichen, dass Bürger überhaupt faire Chancen haben können. Um dies aber zu ermöglichen, bedarf es einer massiven Ausweitung des Bildungsetats, die bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung anderer monetärer Ausgabenverpflichtungen des Staates nur möglich ist, wenn auch Kapital und hohe Einkommen angemessen besteuert werden. Vier, fünf oder sechs Prozent vom Bruttoinlandsprodukt für Bildung auszugeben, ist zu wenig. Es braucht um die zwölf Prozent (Ausgaben für Forschung mit eingerechnet). Bildungserfolg rekurriert auf vier Faktoren:

1. Kleinen Klassen: 10-15 Schüler pro Kurs oder Klasse.
2. Ganztagschulen (inklusive eigener Mensa).
3. Kompetenten Lehrern, die fachlich wie pädagogisch bestens ausgebildet sind und entsprechend entlohnt werden. Wenn Bildung gelingen soll, dann darf der Volkssouverän von den Lehrern einiges erwarten: Er darf erwarten, dass sie fähig genug und willig genug sind, jedes Kind zu fördern. Der Lehrerberuf ist ein anstrengender Beruf, aber das sind andere Berufe auch. Dementsprechend darf von den Lehrern

erwartet werden, dass sie sich kooperativ zeigen, was ihre Arbeitszeit angeht. Aber der Volkssouverän muss die Lehrer entsprechend entlohnen und ihren Berufsstand würdigen. Bildung gelingt nur, wenn Lehrer gefördert und gefordert werden, so wie sie geehrt werden durch die Erwachsenen von heute, dafür, dass sie die Erwachsenen von morgen auf ihrem schwierigen Weg zum Erwachsenen begleiten und fördern. Eine Bildungsrepublik entsteht daher erst, wenn der Lehrerberuf zwar ein sehr zeitintensiver, aber ein in der Gesellschaft geschätzter Beruf ist, der sowohl gut bezahlt wird, also auch begehrte ist. Lehrer sein zu dürfen, muss eine *Würde* sein, so wie es in manchen skandinavischen Ländern heute schon der Fall ist. Als Lehrer braucht man starke und kluge Charaktere, denen man den Lehrerberuf attraktiv machen muss. Diesen Charakteren muss man Leidenschaft für ihren Beruf, das heißt auch zeitintensives Arbeiten nicht abverlangen, sie werden es von sich aus wollen. Die Politik muss diesen Charakteren helfen, dass diese Lust auf pädagogisches Engagement haben.

4. Gemeinsamer Unterricht: Es sollte gemeinsamen Unterricht bis zur sechsten Klasse geben. Bisher ist diese Strukturreform jedoch weitestgehend ausgeblieben, weil sie zumeist am Widerstand von Teilen der Elternschaft gescheitert ist. Die Idee der Bestenauslese, die von Teilen der Elternschaft für ihre eigenen Kinder in Anspruch genommen wird, verhindert, dass sich gemeinsamer Unterricht als pädagogisches Prinzip durchsetzt. Die Furcht von Teilen der Elternschaft liegt in Bezug auf den gemeinsamen Unterricht auch darin, dass das Gymnasium abgeschafft werden könnte und keine Differenzierung zwischen – so wie gemeint wird – begabten und weniger begabten Kindern dann mehr möglich wäre. Ich möchte nun folgendes Modell vorschlagen: Die Grundschule wird auf sechs Schuljahre verlängert. Danach gibt es nur noch zwei weiterführende Schulen. Einmal das Gymnasium und einmal eine Gesamtschule, die man Oberschule, Sekundarschule oder Gymnasium II nennen kann. Auf dem Gymnasium soll Elitenförderung betrieben werden. Die neue Gesamtschule wird mit einer Oberstufe ausgestattet, sodass auch auf dieser weiterführenden Schule die Möglichkeit besteht, das Abitur zu machen. Es soll keine weiterführende Schule geben, auf der man nicht das Abitur machen kann. Da man keinen Schulwechsel zum Erwerb des Abiturs mehr vollziehen muss, wird der Anreiz auch für weniger motivierte Schüler da sein, es mit dem Abitur zu versuchen. Die Lehrerausbildung muss

gemäß dieser Idee aber reformiert werden. Alle Lehrer der weiterführenden Schulen müssen eine Ausbildung für die Sekundarstufe II machen. Da dies eine Zeitlang braucht, müssen für die Zwischenzeit Kooperationen von Gymnasien und Gesamtschulen eingerichtet werden, damit eine Einrichtung einer Oberstufe an jeder Gesamtschule möglich ist.

Außerdem wird es eine Art *Bundesagentur für politische und ethische Bildung* geben müssen, die Seminare zu Politik und Ethik anbietet, an denen jeder Bundesbürger bis zu seinem 25. Lebensjahr dreimal jährlich je zwei Tage teilnehmen soll. Hier soll eine individuelle Betreuung und Erziehung auch nach dem Abschluss der Schule ermöglicht werden. Sie dient dazu, im Reifeprozess des Erwachsenwerdens weiterhin eingreifen zu können. Erlebnisse und Erfahrungen der jungen Menschen sollen hier auch von diesen selbst reflektiert werden und so der junge Mensch angehalten werden, über sich und die Welt nachzudenken. Diese Erziehungs-idee folgt dem klassisch-griechischen Ideal der Erziehung. Es braucht nämlich nicht nur *Primärerziehung*, sondern auch *Sekundärerziehung*. Dieses Erziehungssystem wird essenziell sein für die Entwicklung eines Gemeinwesens, in dem die Menschen sich an die Gebote des Humanismus und die Strukturgesetze der Gerechtigkeit halten.

Eine liebenswürdige Welt bekommen wir nicht einfach so. Sie entsteht nicht, während wir auf sie warten. Meine Hoffnung verstummt zudem, wenn sie alleine bleibt. Hoffnung wird nur relevant, wenn man sie *gemeinsam* hat.

Diejenigen, die die Welt lieben, und wollen, dass sie auch liebenswürdig eingerichtet ist, müssen sich bemühen, die Gebote des Humanismus und rudimentäre Gerechtigkeitsprinzipien in jedem reifen zu lassen. Die Mittel dazu sind Erziehung und die Entstehung einer auf die Bejahung dieser Gebote des Humanismus und die Prinzipien der Gerechtigkeit zielenden *Zivilreligion* sowie der Mut der Bürger, auf eine gerechte Einrichtung von Institutionen zu wirken. Eine faire Welt muss erst noch von uns geschaffen werden. Sie zunächst zu wollen, ist dazu der Anfang. Diese auch erst einmal überhaupt zu wollen, das heißt aus tiefstem Herzen in so einer Welt leben zu wollen, dazu muss man sein Herz zunächst ausrichten. Im *Herzen der Bürger* beginnt der Weg zu einer guten Welt. Die Verwirklichung des guten Lebens vollzieht sich durch den Willen der Bürger,

ihrer Urteile einem Test der Verallgemeinerbarkeit zu unterziehen und der *Pflicht*, nach dem *Ergebnis der Verallgemeinerung* zu leben.

Zu dieser *Verwirklichung* werden wir *Brüderlichkeit* brauchen. Aus der Brüderlichkeit erwächst die Haltung, Freiheit nicht nur für sich, sondern auch für andere zu fordern. In der Brüderlichkeit beginnt die *Freiheit des guten Zusammenlebens*, aber in der *substanziellen Freiheit* eines jeden, also in *gerechter Freiheit*, wird die Freiheit erst substanzial gleichwertig.¹⁵

15 | Solidarität oder Brüderlichkeit darf aber nicht naiv sein. Der Solidaritätswilige ist ausnutzbar, wenn er allzu naiv dem Anderen alles abnimmt, was dieser behauptet. Heute herrscht leider eine Kultur der Unehrliechkeit vor. Viele versuchen das Beste für sich herauszuholen. Die Lüge ist salonfähig geworden, sofern sie einem nützlich ist. Man darf als Optimist die Realität nicht idealisieren, sondern es kommt darauf an, die Realität idealer zu machen. Solidarität ist eine Gabe, aber diese Gabe muss Gründe haben. Man schenkt auch zumeist nur Personen etwas, von denen man glaubt, dass sie es verdient haben oder brauchen. Das heißt: Solidarität muss denen gegeben werden, die sie brauchen. Wer sie braucht und verdient, bedarf also auch der Prüfung beziehungsweise des Eindrucks, dass der Bedürftige eine ehrliche und kohärente Geschichte seiner Bedürftigkeit erzählt. Solidarität soll nicht einfach verschenkt werden und zwar, weil sie eine Gabe ist, die Gründe haben muss. Das heißt, bei der Solidarität muss die Selbstständigkeit vorausgesetzt werden. Die Selbstständigkeit bedeutet das Pflichtbewusstsein, sein ökonomisches Wohl zunächst selber sicherstellen zu wollen. Solidarität ist – und das ist hervorzuheben – eine Gabe, die nur ein Bürger einem anderen geben kann. Von Solidarität im Zusammenhang mit dem Sozialstaat zu reden, welche dieser selbst gebe, ist unsinnig, weil der Staat nur zur Verwirklichung von *gerechter Freiheit* eine Möglichkeit hat. Solidarität besteht zunächst im Willen des Bürgers, dass es allen Bürgern gut geht. Die Organisation des Sozialstaates hat aber nicht die Solidarität zum Ziel, sondern substanziale Freiheit. Die Solidarität ist das, was den Sozialstaat stützt. Das heißt durch Solidarität wird der Sozialstaat von Politikern überhaupt betrieben. Da, wo die Solidarität schwindet, so wie in den USA, aber auch in manchen europäischen Ländern, da wird der Sozialstaat reduziert. Austeritätspolitik, die auch am Sozialstaat zu sparen versucht, ist also nur möglich, wenn die Solidarität der Bürger schwindet, sie also eine liberal-konservative Kürzungspolitik zulassen beziehungsweise tolerieren. Zurzeit erleben wir in der Politik eher so etwas wie eine *konservative Wende*, in der etliche soziale Gruppen nach *Stabilität in der Politik* und *Sicherheit durch die Politik* suchen. Paradoxerweise müssen die Bürger selbst in ihrem eigenen Leben viel Wandel und

Der Bürger muss nun seinen Mut in der Welt zum Ausdruck bringen. Oder in den Worten Johann Wolfgang Goethes, die er in Wilhelm Meisters Wanderjahren formuliert:

»Es ist nicht genug, zu wissen, man muß auch anwenden; es ist nicht genug, zu wollen, man muß auch tun« (Goethe 1982: 508).

Dies heißt, dass erst das gute Handeln auch die gute Welt ermöglicht.

Wir sind frei, unsere Welt fairer einzurichten. Wir sind frei, freier zu werden. Worin das gute Leben bestehen soll, wurde dargelegt. Diese Idee des guten Lebens ist gedacht als Empfehlung für den Konsens, das heißt ich meine, dass man sich darauf einigen kann und zwar im öffentlichen Dialog. Der Vollzug des guten Lebens ist der Sinn des Lebens überhaupt. Der *Sinn des Lebens* liegt im *guten Leben*, und das Leben in einer *Sozialdemokratie* wäre gut. In einer realen Sozialdemokratie wäre das gute Leben wirklich. Aber heute ist das Leben unter einem neoliberalen Regime eingezwungen. *Sozialdemokratisierung* bedeutet also auch eine *Befreiung*, nämlich eine Befreiung zur Gerechtigkeit, zu einer realen Sozialdemokratie, in der das Leben gut genannt werden kann.

Willy Brandt hat einmal davon gesprochen, dass man *mehr Demokratie wagen* wolle und solle, womit er unter anderem meinte, dass man mit diesem autoritären Staat aufhören müsse, gegen den ja zuvor auch

Flexibilität hinnehmen und begrüßen dies teilweise sogar. Heute scheint es so, als würde sich nur noch das eigene Leben drehen lassen, aber welchen Gang das Gemeinwesen geht, darauf glauben viele ohnehin keinen Einfluss mehr zu haben. Daher wünschen sie sich ökonomische und politische Stabilität, die ihnen vor allem die konservativen Parteien versprechen. Austeritätspolitik ist die entsprechende finanzpolitische Grundhaltung. Das Resultat dieser konservativen Wende ist, dass die Gewinner der Globalisierung (was durchaus mehr sind, als nur ein paar Eliten) ihren *status quo* abzusichern versuchen zuungunsten der Unterprivilegierten. Wenn die Austeritätspolitik (mit entsprechendem Abbau des Sozialstaates) fortgesetzt wird, dann bedeutet dies, dass die Durchlässigkeit der Gesellschaft deutlich sinken wird. Die soziale Mobilität ist etwa in Deutschland heute schon sehr gering. Bildungserfolg und individuelles Arbeitseinkommen hängen heute schon sehr stark von der sozialen Herkunft ab (siehe dazu DIW 2013). Dieser Trend wird sich verstärken, wenn die Gewinner der Globalisierung weiter ihre Solidarität abbauen und zunehmend egoistischer werden.

im Jahr 1968 die Jugendlichen aufbegehrten. Er formulierte mit diesem Gedanken zudem das vor, was zum Mauerfall dann *Wir sind das Volk* hieß. Heute herrscht eine freie Gesellschaft vor. Der Staat unterdrückt Niemanden mehr physisch. Aber es ist Zeit anzuerkennen, dass die *liberalen Demokratien* (und auch die anderen Teile der Welt) noch lange nicht gerecht geworden sind. Sie müssen noch zu *sozialen Demokratien* werden und sich idealerweise als teilsouveräne Gliedstaaten in einen *minimalen Weltstaat* einordnen. Diese Einordnung wird sich nicht schnell vollziehen können, weil sich die Staaten nach wie vor in einem Wettbewerb um Hegemonie befinden. Diesen Wettbewerb, der sich in naher Zukunft im Zuge des Wettbewerbes um die digitale Vorherrschaft noch verstärken könnte, muss man nun aber langsam international so einrahmen, dass es Ausgleichsmechanismen zwischen den Ländern gibt – also eine *Weltsozialpolitik*. Ohne sie wird es zudem auch keine Bereitschaft der Staaten geben, den Sinn und Zweck einer Verstärkung von supranationaler Institutionalisierung zuzustimmen und sich internationalen Vorschriften und Abmachungen zu fügen und sie umzusetzen.

Doch wie kann dieser Gedanke, dass es Zeit und Pflicht ist, die Welt langsam aber stetig liebenswürdig einzurichten, jemandem zu einer Ge-wissheit, zu einer Richtigkeit, zu einer Überzeugung werden, der bisher eine völlig andere Position hat? Diese Umwendung, diese Umkehrung zum Allgemeinen muss der *politische Sokratismus* leisten.

Nun ist zunächst festzuhalten:

Aus der Liebe zur Welt folgt eine Pflicht, sie so einzurichten, dass man sie auch aus guten Gründen lieben kann.¹⁶ Aus Liebe zur Welt müssen wir der Welt eine *sozialrepublikanische Ordnung* geben. Und aus der Liebe zur Welt muss demnach die Verantwortung erwachsen, die Welt auch liebenswürdig einzurichten und das geht nur mit einer sozialrepublikanischen Ordnung. Amor Mundi bedeutet daher die Verantwortung, diese Liebe auf ein liebenswürdiges Objekt richten zu können, denn nur dann ist die Liebe zur Welt auch verdient und findet ihre Bestätigung. Amor Mundi bedeutet daher auch Verantwortung nicht nur für sich zu

16 | Es gibt philosophische Wahrheiten und zwar als ethische Wahrheiten (*Ge-bote des Humanismus*) und politische Wahrheiten (*Sozialrepublikanismus*). Was die Metapsychologie zeigt und der politische Sokratismus in die Praxis tragen will, kann als wahr gelten und zwar als eine Wahrheit im Sinne einer antiessentialisti-schen Konsenstheorie und -praxis.

tragen, sondern für die Welt, das Ganze. Und diese Verantwortung ist je individuell zu leisten – und soll sich in einer gemeinsamen Zivilreligion vereinen. Amor Mundi bedeutet daher letztlich das Wissen um die Erfordernis der richtigen Einrichtung der Welt. Und zugleich ist dieses richtige Wissen offenbarungsfähig in der Liebe selbst. Nur in der Liebe kann man das richtige Wissen finden, nur da lässt sich die Wahrheit finden – auch wenn man selbst der bleibt, der finden muss. Daher braucht es auch einen individuellen Aufstieg in der Liebe zum richtigen Wissen. Dieser *individuelle Aufstieg* muss dann dazu führen, das Ganze in den Blick zu nehmen und nach dessen *Liebenswürdigkeit* zu begehrn. Und wenn die Welt – oder ihre Länder – eine *sozialrepublikanische Ordnung* hat, dann liebt man mit und durch gute Gründe. Die Liebe kann daher letztlich nur durch die *richtige Institutionalisierung* vollendet werden.¹⁷

Das soll der *politische Sokratismus* nun plausibel machen, indem er den Gang der Theorie in die Praxis begründet. Nur durch diesen *Gang in die Praxis* kann der existenzielle Republikanismus vollendet werden. Nur wenn die Theorie und die Praxis zu einer *Einheit* kommen, nur dann ist der existenzielle Republikaner als ein solcher aktiv. Nur seine politische Aktivität entscheidet am Ende darüber wie ernst ihm seine Theorie ist. Ein existenzieller Republikaner kann er nur dann wirklich sein, wenn er seine Hoffnung eben in politische Handlung transformiert. Diese damit verbundene Einheit von Theorie und Praxis ist Ausdruck eines *politischen Sokratismus*. Nur wenn dieser *ernst* genommen wird, besteht die Chance als ein existenzieller Republikaner wirken zu können – und als solcher verstanden zu werden.

Darum geht es also darum, einen *politischen Sokratismus* als *nachdrückliche Handlungsanleitung* anzunehmen, um dem eigenen *Anspruch* als existenzieller Republikaner *gerecht* werden zu können.

17 | Ich möchte hier allerdings das Wort »Ehe« für diese *Institutionalisierung der Liebe* ausdrücklich vermeiden.

5. Die Theorie muss zur Praxis werden: Warum es einen politischen Sokratismus braucht

5.1 WOHIN DAS LIEBENDE VERSTEHEN GEHT: VON DER NATUR ZUR KULTUR

Ich betrachte den Menschen als liebendes Wesen. Die Natur des Menschen besteht darin, ein Wesen zu sein, das nicht nur liebesfähig ist, sondern vielmehr zu lieben hat. Ich verstehe diese These vom Menschen als liebendes Wesen nicht als essentialistisch. Ich glaube nicht, dass die Natur des Menschen in irgendeinem metaphysischen Sinne, die eines liebenden Wesens ist.¹ Der Mensch wird nicht als liebendes Wesen geboren, sondern er wird es dadurch, dass ein anderer Mensch für ihn sorgte, so dass er als Baby und Kleinkind überleben konnte. Wenn die Mutter das Kind füttert, dann schenkt sie dem Kind sein Wesen als liebendes Wesen. Dieses Wissen von sich selbst als liebendes Wesen ist aber einem selbst nicht immer schon offensichtlich, nicht immer schon offenbart, nicht immer schon bewusst. Dieses Wissen kann sich einem aber offenbaren, es kann sich einem lichten. Und diese Offenbarung ist möglich durch die Liebe zu einem anderen Menschen im Erwachsenenalter. Diese Liebe holt dann reflexiv hervor, was man durch sein Überleben, seine reine Existenz schon zu sein hat, nämlich ein liebendes Wesen.

1 | Der Begriff der *Natur* ist für mich aber auch weiterhin zentral. Nur ist damit eben nicht gemeint, dass der Mensch von *Natur aus* ein liebendes Wesen ist, sondern ihm diese *Natur* als liebendes Wesen vielmehr *angeprägt* wird. Der Mensch wird eben nicht als liebendes Wesen geboren, aber das bedeutet eben noch nicht, dass er keine Natur haben kann.

Exemplarisch hat der Mensch sodann die Aufgabe zu übernehmen, das Wissen von sich als liebendes Wesen in seiner *politischen Selbstbestimmung* zu verwirklichen. Der Mensch als liebendes Wesen hat eine *Kultur der Freiheit* zu schaffen, die auf dem Wissen beruht, welches ihm durch seine Liebe gelichtet wurde. Er hat etwa dafür zu streiten, dass Gewalt verschwindet, Ausbeutung verhindert wird, niemand an Hunger sterben muss, und Verwirklichungschancen für jeden fair strukturiert sind. Diesen Streit muss er gegen *Widerstand* aufnehmen.

Dieses Streben nach einer solchen *Sozialordnung* hat er also exemplarisch auf sich zu nehmen. Er hat so zu einem Republikaner zu werden, der seine Existenz in den Dienst der Verwirklichung einer politischen Ordnung stellt, die als liebenswürdig anerkannt werden kann.

Der Republikaner, der nach dieser politischen Ordnung der Liebe und der Freiheit strebt, gibt idealerweise durch sein Streben ein Beispiel für andere, die ihrerseits exemplarisch voran gehen können. Werden aus einem viele, entsteht ein *Bund der freien Menschen*, die eine Zivilreligion schaffen, die ihr Wissen aufhebt und institutionalisiert.

Man könnte von einer *Leitkultur der Sozialdemokratie* oder von einer *Leitkultur der Liebe als Solidarität* sprechen. Darum bemüht sich der Sozialrepublikaner durch sein eigenes politisches Engagement. In seinem Entwurf und seinem Aufruf an die Anderen hat er sein Wissen von sich als liebendes Wesen letztlich selbst erst verstanden. Sein Entwurf ist sein Verständnis. In der politischen Debatte kann sich der Mensch als liebendes Wesen somit überhaupt erst verwirklichen. Dort muss er handelnd aktiv sein, um seine Natur zu äußern. Er kann durch politische Partizipation *er selbst* sein. Seine Natur als liebendes Wesen führt ihn zu einer Kultur der Selbstbestimmung im Kontext der Mitbestimmung. Diese Natur hat der Mensch aber *erstens* nicht immer schon, und *zweitens* kann er nur durch seine Selbstbestimmung seine Natur letztlich vollziehen. So finden Natur und Politik ihre *Einheit* in dem *exemplarisch vollzogenen politischen Entwurf* von sich als liebendes Wesen. Der Entwurf zielt auf die politische Ordnung der Welt als liebenswürdig. Die Verwirklichung dieser Ordnung wird vom liebenden Wesen im Modus der Zuwendung als Pflicht anerkannt.

Nun darf gefragt werden:

Was ist aber überhaupt der rationale Grund dafür, dass eine sozialrepublikanische Ordnung gerecht ist und anzustreben ist?

Der rationale Grund für die Gerechtfertigkeit dieser politischen Ordnung wird durch die *Deontologie* des Gefühls repräsentiert. Es kann aber keine Begründung für diese Ordnung in dem Sinne geben, dass die rationalen Gründe für diese politische Ordnung schlagend sind. Eine Argumentation, so wie sie John Rawls (2003) vorgelegt hat, und die dem rationalen Egoisten durch ein geschicktes Gedankenexperiment quasi signalisiert, dass er aus rational-egoistischem Grund gar nicht anders kann als einer politischen Ordnung zuzustimmen, die Gerechtigkeit als Fairness entwickelt und realisiert, kann der Weg von der Natur des liebenden Wesens zu einer liebenswürdigen Kultur nicht darstellen. Das Individuum bleibt zuletzt auf seine *Liebe zur Welt* (*amor mundi*) zurückverwiesen. Die *solidarische Grundeinstellung*, die das Individuum im Prozess seines sich selbst Verstehens als liebendes Wesen entwickelt, kann das liebende Wesen einem libertär denkenden Rational-Egoisten nicht rein rational plausibel machen. Aber die emotionale Gewissheit, den eigenen Ethos, kann das liebende Wesen durch eine Deontologie veranschaulichen und damit die rationale Annäherung und intersubjektive Öffnung an sein eigenes Verständnis bewirken. Das liebende Wesen kann darlegen, warum ein Bekenntnis zu eben diesem Selbstverständnis rational vollzogen werden kann. Das symbolisiert die *Deontologie des Gefühls*. Ohne diese Deontologie wäre die eigene Überzeugung nicht abgesichert. Sie wäre vielmehr willkürlich. Durch die Deontologie ist es aber möglich, den Weg zu sich selbst als liebendes Wesen nachzuzeichnen und dadurch auch nachgangbar zu machen.² So kann man auch eine *Pflicht zu einem Engagement für*

2 | Die Deontologie des Gefühls begründet somit eigentlich eine humanistische und solidarische Grundhaltung nicht direkt durch die Liebe selbst, sondern sieht die selbstbewusste Liebe eher als Instanz der Klarheit des Gewissens, welcher Ethos richtig ist. Die rationale Begründung für diesen Ethos aber, die kann gar nicht durch die Liebe selbst erfolgen. Wir können mit der Liebe nicht rational operieren, wie Karl Jaspers richtig sagt (vgl. 1974: 157). Zugleich stimmt es aber auch, dass die Liebe keine Instanz über sich hat (vgl. ebenda). Jaspers hat aber Unrecht, wenn er schreibt, dass wir uns nicht auf die Liebe berufen dürfen, wenn wir ein Verhalten, ein Handeln, ein Beurteilen in seinem Recht begründen wollen (vgl. ebenda: 156). Denn die Liebe bleibt der Ursprung, auf den der *humanistische*

die liebenswürdige Welt fordern. Diese Pflicht ist aber nicht *rein rational*, sondern entspringt aus einer *emotionalen Erschlossenheit* und erweitert sich durch die *Deontologie des Gefühls* zu einer rational veranschaulich-ten Erschlossenheit, wodurch die Pflicht, die das liebende Wesen selbst als Pflicht begreift, plausibel und vertretbar – in einem rationalen Sinn – wird.

Aber die Deontologie, die nur eine Theorie ist, ist nun nicht das, was ausreicht, um den Entwurf von sich als liebendes Wesen vollends zu plausibilisieren. Das liebende Wesen will aus seiner *angeprägten, selbst erkannten und selbst gewählten Natur* eine *Kultur* machen. Dafür macht das liebende Wesen *exemplarisch* einen *Anfang* und hofft, dass sein *Entwurf* ein *Beispiel für andere* sein wird. Es hofft letztlich auf einen Bund der liebenden Wesen, durch den eine gemeinsame Kultur erst realistisch wird. Seine Kultur soll nicht exemplarisch bleiben. Es strebt danach, sie in einer Zivilreligion aufzuheben, die diese Kultur erst zu etwas Gemeinsamen und Intersubjektiven macht. Seine Kultur soll somit nicht die eines Subjektes bleiben, sondern soll ein Bund werden. Dieser Bund ist das *Ziel*. Der Weg von der Natur zur Kultur soll in so einem Bund münden. Diese intersubjektiv geteilte Kultur ist also das Ziel. Diese Kultur zu schaffen, ist Ziel des politischen Handelns des liebenden Wesens.³

und *sozialrepublikanische* Ethos zurückgeht. Die Liebe bleibt die Basis auf der ein *moralisches Gesetz* und eine *politische Hintergrundgerechtigkeit* sich aufbauen lassen.

3 | Gerade weil das Ziel ein Bund der freien Menschen ist, indem der Habitus der Einzelnen zusammenkommt und in einer Zivilreligion eine *institutionelle Dimension* erlangt, die dann auf reale politische Institutionen übertragen werden kann und soll, ist klar, dass die Rolle der Institutionen in meinem »Existenziellen Republikanismus« nicht gering geschätzt wird, sondern im Gegenteil sehr zentral ist. Insofern ist mein »Existenzieller Republikanismus« auch ein *institutionenorientierter Republikanismus*, auch wenn das Individuum weiterhin in jeder Hinsicht zentral ist. So durchbricht der »Existenzielle Republikanismus« die Dichotomie zwischen einem neorömischen, institutionenorientierten Republikanismus und einem Bürgerhumanismus beziehungsweise bürgerorientiertem Republikanismus (vgl. zu dieser Unterscheidung Hölzinger 2014: 34). Wenn es der neorömische Republikanismus ist, der auf die negative Freiheit als *Unabhängigkeit* (Skinner 1998) oder *Nicht-Beherrschung* (Pettit 1997) zielt, und der Bürgerhumanismus auf die Selbst-Beherrschung durch die eigene Partizipation, um dadurch eine positive Freiheit zu

Aber wie wird diese Kultur, die er anstrebt möglich? Welcher Einstellung bedarf es, um auch gegen Widerstand für die Etablierung einer sozialrepublikanischen Ordnung erfolgreich zu überzeugen, die identisch ist mit der liebenswürdigen Ordnung?

Hier ist Sokrates das *Vorbild*. Ein *politischer Sokratismus* ist die Konsequenz aus dem Selbstverständnis des *existenziellen Sozialrepublikaners*.

5.2 EIN POLITISCHER SOKRATISMUS IST GEFORDERT

Es geht nicht nur darum eine Theorie zu entwickeln, sondern es geht auch darum die Theorie anzuwenden. Es geht um die Praxis mit der Theorie.

Wie gelingt diese neue Einheit von Theorie und Praxis?

Meines Erachtens kann sie mit einer *Rückkehr* und zugleich einer *Erneuerung* der *sokratischen Idee* gelingen. Die Rückkehr und die Erneuerung des sokratischen Denken- und Handelns ist wiederum selbst eine Erneuerung der Philosophie in Theorie und Praxis. Und genau diese Erneuerung habe ich im Sinn.

Ich denke, wir sind an einem Punkt in der Geschichte angekommen, wo eine Erneuerung unserer Kultur nur durch eine Rückkehr zur sokratischen Philosophie gelingen kann. Wir erleben eine ähnliche Situation wie

realisieren, dann liegt es zwar nahe – und das nicht nur wegen meinem durchgängigen Bezug auf Hannah Arendt – meinen Ansatz als einen bürgerhumanistischen Ansatz zu beschreiben. Und in der Tat geht es mir um die positive Freiheit. Ich denke die Partizipation des Citoyens zwar auch als Tugend, aber doch vielmehr als Pflicht – und zwar als eine Selbstverpflichtung. Diese Selbstverpflichtung soll sich aber eben auch aufheben in einer Zivilreligion. Ziel ist eine *Institutionalisierung*. Seine eigene Freiheit kann der existenzielle Republikaner nur dann verwirklichen, wenn er seine Erkenntnis als liebendes Wesens dergestalt ernst nimmt, dass er die politische Mission ernst nimmt, die aus seinem Habitus entspringt, den er in der Anerkennung von sich als liebendes Wesen gewonnen hat. Es geht daher für den existenziellen Republikaner nicht mehr lediglich um Partizipation überhaupt, sondern seine Partizipation hat schon ein eindeutiges Ziel. Aber indem das Ziel eindeutig und stets vor Augen ist, ist die Partizipation eben auf Institutionalisierung orientiert. Und genau dieser Weg von der Natur zur Kultur symbolisiert, dass die Dichotomie zwischen institutionenorientiertem und bürgerorientiertem Republikanismus bei dem »Existenziellen Republikanismus« nicht passt.

schon Sokrates: Wir erleben einen massiven *Relativismus*. Durch diesen fühlen viele Menschen sich bestärkt, sich nicht mehr für ihre Positionen und Meinungen rechtfertigen zu müssen. Sie vertreten zudem oft lediglich das, was ihnen selbst nützt.

Sie können einfach sagen: Ich habe meine Position, und die geht dich nichts an. Jeder könnte schließlich seine eigene Wahrheit haben, und man müsste ja nicht mehr miteinander über Politik sprechen, wenn jeder legitimer Weise seine eigene Wahrheit haben könnte.

Dieser Relativismus zersetzt unsere Gesellschaften. Die Differenzen werden immer größer. Die Spaltung wird immer klarer. Das Gespräch zwischen verschiedenen Milieus findet teilweise gar nicht mehr statt.

Wozu soll man auch noch miteinander diskutieren, wenn man ohnehin davon ausgeht, dass jeder berechtigt ist zu denken, was er denken will und sich dafür auch nicht rechtfertigen muss, wenn er das nicht will?

Wie geht man etwa mit jemandem um, der vorgibt, sich nicht mehr für Politik zu interessieren und das für legitim hält? Oder wie geht man mit jemandem um, der sich nur für sich selbst interessiert?

Wie kann man also zum Beispiel jemandem doch dazu bringen, sich auf einen Dialog einzulassen, obwohl er extrem eingemauert in seinen politischen Positionen ist und sich auch nicht verantwortlich fühlt, diese zu hinterfragen?

Mit anderen Worten: Wie soll man zum Beispiel bloß einem egoistisch fokussierten und libertär denkenden Menschen dazu bringen, seine Positionen einmal zu hinterfragen und sich im Dialog kritischen Positionen zu stellen, obwohl dieser selbstbewusst glaubt, ohnehin nicht zu irren? Wie soll man so einen verbohrten Egoisten für ein Engagement für die Realisierung einer politischen Ordnung gewinnen, die als solidarisch und zugleich auf Grund dieser Solidarität als liebenswürdig anerkannt werden kann?

Hier braucht es den existentiellen Republikaner, einen Sokrates, der sich dem ignoranten, egoistischen und an Rechtfertigung nicht interessierten Menschen mit großem Mut stellt und ihn versucht doch zu überzeugen. Sokrates lässt nicht nach. Er will die Umwendung des Anderen. Der existentielle Republikaner muss mit seiner als liebendes Wesen offensichtlichen Motivation und durch die Deontologie des Gefühls rational veranschaulichten Motivation in den realen politischen Streit eintreten. Es gilt: Bei der Theorie darf er nicht stehen bleiben, seine Pflicht ist die reale Umsetzung der Theorie.

Der Philosoph muss dazu die breite Öffentlichkeit aufsuchen, sich mit realen – nicht an Philosophie interessierten – Personen auch auseinander setzen, mit ihnen debattieren, sie dazu bringen sich zu rechtfertigen und die eigenen Positionen mit Argumenten zu verteidigen.

Es geht im Zweifel auch um reale Debatten mit Menschen, die gar kein Interesse an einem Dialog mit Argumenten haben, sondern die Parolen äußern, die beschimpfen und in ihrem Weltbild wie eingemauert erscheinen.

Der Sokratiker muss auch diesen Leuten begegnen und seinen Mut dafür aufbringen, sie nicht nur in das Gespräch zu bringen, sondern sie auch im Gespräch umzuwenden. Genauso muss der Sokratiker beispielsweise einem libertär denkenden Menschen, der sich dagegen wehrt, hinterfragt zu werden, entgegentreten und ihn doch versuchen ins Gespräch zu bringen. Diese Idee des »Ins-Gespräch-Bringen« ist die Konsequenz des existenziellen Sozialrepublikanismus.

Wer als Philosoph wirklich etwas verändern will, muss seine Stimme erheben, in Medien, auf Demonstrationen, in Online- und Offline-Initiativen, in Parteien, und er muss mit Menschen debattieren, die Kant weder gelesen haben, noch ihn kennen.

Das Forum ist also der Ort für den Philosophen.⁴ Dort kann der Philosoph am besten wirken, wenn er Politiker ist. Als dieser Politiker muss

4 | Hier wird auch meine *leichte Bevorzugung von Sokrates vor Platon* deutlich, die daraus entspringt, dass der Sokratiker versucht auf das Individuum zu zielen – und zwar im Gespräch –, während Platon mehr auf den Rahmen zielt, in dem das Individuum zu dem geformt werden kann, was für es gut ist. Der Sokratiker – im Gegensatz zum Platoniker – stellt die individuelle Lebensführung in das Zentrum seines Wirkens. Für diese individuelle Lebensführung versucht er einerseits selbst ein Vorbild zu sein und andererseits versucht er dem Anderen im Gespräch gerade zu der Selbsterkenntnis zu verhelfen, dass es diese individuelle Lebensführung ist, die für die politische Philosophie und das gute Leben in der Polis zentral ist. Ohne dieses Bewusstsein der Bedeutung der individuellen Lebensführung für das Leben ist das gute Leben nicht zu erreichen – weder für den Einzelnen, noch für die Polis als Ganze. Platon hingegen achtet weniger auf den Einzelnen, sondern vielmehr auf das Ganze. Sein Elitismus ist dann nur ein Element dieser Herabschätzung der Bedeutung des Einzelnen. Zwar ist die Rolle der Erziehung und der pädagogischen Institutionen für das Gelingen des guten Lebens in der Polis bei ihm deutlicher als bei Sokrates, und das übernehme ich von Platon. Aber zentral

er im Wahlkreis am Wahlkampfstand auf dem Wochenmarkt mit der Person diskutieren, die ihm dort unverhohlen sagt, dass Flüchtlinge für ihn keine richtigen Menschen seien. Hier muss er eingreifen und auf die Person wirken. Er darf nicht zulassen, dass die Person bei so einer Einstellung bleibt. Das ist die Verantwortung des Philosophen. Und diese Verantwortung ist eine politische Verantwortung. Denn der Philosoph muss stets das Ideal dessen zu Grunde legen, wie die Welt ideal eingerichtet wäre. Und die Welt ist nur dann ideal eingerichtet, wenn es keine Menschen mehr gibt, die anderen Menschen ihr Menschenrecht absprechen. Das ist eines der Gebote des Humanismus, die Grundlage einer idealen politischen Ordnung sind. Zu diesen *Geboten des Humanismus* kommt eine *Leitkultur der Solidarität* hinzu, sodass die ideale politische Ordnung sowohl eine *moralische* als auch *sozialstaatliche* Basis hat. Ist diese *Basis* nicht verwirklicht, steht die ideale politische Ordnung noch aus.

Existenzieller Republikaner ist jemand, der aber eben nicht nur eine normative Position dazu entwickelt, wie die politische Ordnung der Welt auszusehen hat, sondern der aktiv für sie eintritt und für diese wirbt, sodass sie Realität wird. Der existenzielle Republikaner will somit seine Theorie zur Praxis machen: Er will sie verwirklichen. Dafür steht er exemplarisch und geht er exemplarisch voran. Nur dann kann er ein Beispiel für die Idee des existenziellen Republikaners sein, wenn er es selbst ist. Nur dann, wenn er selbst den Weg in die Praxis geht, kann er anzeigen, worum es dem existenziellen Republikaner zu gehen hat.

Es geht also letztlich darum, selber darauf hinzuwirken, dass die *moralische* und *sozialstaatliche* Basis der idealen politischen Ordnung als Zivilreligion der Freiheit *institutionalisiert* wird. Das ist das Ziel für den existenziellen Republikaner. Sein politisches Handeln ist da nicht zweckbefreit, nicht diffus, nicht freistehend, nicht pragmatisch willkürlich, nicht plural offen, sondern hat ein klares Ziel. Man darf davon sprechen, dass er von einer *Eschatologie* geprägt ist. Und diese Eschatologie ist *individuell* und *universal* zugleich. Universal ist sie, in dem sie auf die Verwirklichung – im Sinne einer Vollendung – einer idealen politischen Ordnung zielt. Individuell ist sie, weil der existenzielle Republikaner individuell die Verantwortung zur Verwirklichung dieser idealen politischen Ordnung auf sich nimmt. Und sie ist dadurch zudem individuell, dass

für meine Bevorzugung des Sokratismus sind dann doch die Wertschätzung des Individuums und die Betonung seiner eigenen Entfaltungsmöglichkeiten.

durch die ideale politische Ordnung garantiert werden soll, dass sich ein jeder an der *moralischen* und *sozialstaatlichen* Basis der idealen politischen Ordnung ausrichtet. Mithin ist der existenzielle Republikaner ein *Vorläufer* des Ideals. Der existenzielle Republikaner zeigt durch sein politisches Handeln das Ideal an, bevor es in der idealen politischen Ordnung Standard geworden ist.

Der existenzielle Republikaner begeht aber nicht den Fehler, den man bei einer Erlösungshoffnung – wie sie eine Eschatologie zumeist ist – oft macht. Denn er ist *Realist*, obwohl er *Idealist* ist. Er tut nicht so, dass der Weg zur Verwirklichung der idealen politischen Ordnung einfach ist. Er rechnet vielmehr damit, dass der Fortschritt keine Gerade ist. Er ist bescheiden genug, auch einen kleinen Fortschritt als Fortschritt anerkennen zu können. Es muss nicht immer der große Wurf sein. Er opfert aber seine Vision und sein Ideal von der politischen Ordnung nicht einem opportunistischen Pragmatismus.

Der existenzielle Republikaner ist ein Optimist, der nicht sofort die Umsetzung seines Ideals erwartet. Er wirbt beständig und kontinuierlich für sein Ideal. Und er ist nicht nur optimistisch, dass eine Annäherung an sein Ideal kontinuierlich und beständig gelingt, sondern er kommt mit dieser *Evolution* – sofern sie ihm als von ihm selbst mit gestaltbar erscheint – gut zu Recht. Er braucht keine *Revolution* sofort.

Die einzige Revolution, die er will, hat er schon *an sich* und *für sich* vollzogen. Das ist die *sokratische Revolution* des Denkens und Handelns. Nur er selbst war das Ziel seiner Revolution. Er hat sich als existenzieller Republikaner selbst gewählt. Er hat den existenziellen Republikanismus zu seinem Selbstverständnis gemacht. Das war seine Revolution *an sich* und *für sich*. Dadurch, dass er *exemplarisch* vorangeht, hat er somit seine Revolution schon zu Ende gebracht. Seine Revolution war somit lediglich eine *individuelle Revolution*. Diese Umwälzung war somit eine existenzielle Umwälzung. Sie war ein Akt individueller Selbstgewissheit und individueller Charakterbildung. Seine Existenzphilosophie ist somit in einer *neuen Haltung* und einem *neuen Selbstverständnis* gemündet. Die Mündung in den *existenziellen Republikanismus*, das ist das Produkt einer individuellen Entscheidung auf Grundlage der Anerkennung von sich als liebendes Wesen. Somit ist auch klar, dass zunächst der existenzielle Republikanismus lediglich Auswirkungen auf das Individuum selbst hat – auch wenn diese Auswirkung zugleich vom gleichen Individuum ausgegangen ist. Erst nachdem der existenzielle Sozialrepublikaner ein solcher

geworden ist, beginnt Theorie und Praxis eine Einheit zu bilden, wodurch nun die Grundlage für das reale politische Engagement gelegt ist.

Dabei erwartet der existenzielle Sozialrepublikaner nicht, dass sofort die Welt nach seinem Bilde entsteht. Er macht zunächst lediglich einen Anfang für sein Ideal und wirbt kontinuierlich für den existenziellen Sozialrepublikanismus. Er strebt danach, den existenziellen Sozialrepublikanismus in einer *Zivilreligion der Freiheit* aufzuheben. Er strebt somit danach den existenziellen Sozialrepublikanismus zu einer *realen Macht* zu bringen. Und diese Macht kann nur dadurch gelingen, dass die Zahl der existenziellen Sozialrepublikaner wächst. Oder anders gesagt: Sie kann nur dadurch gelingen, dass ein Bund der Hoffenden entsteht, die sich einig wissen im Ziel der Verwirklichung der Zivilreligion der Freiheit. Somit macht der existenzielle Sozialrepublikaner einen Anfang und hofft, dass sein Vorbild und sein *Vorläufertum Schule* macht. Warum sein Selbstverständnis, seine Haltung und seine Grundeinstellung intersubjektiv verallgemeinerbar sind, ist durch die Deontologie des Gefühls plausibel gemacht worden. Mit der Deontologie des Gefühls hat er sich verständlich gemacht. Nun strebt er nach der Vermehrung und Verbreitung seines Selbstverständnisses, seiner Haltung und seiner Grundeinstellung. Dabei erwartet er keine sofortige Verwirklichung. Der existenzielle Republikaner ist also nicht per se vom Zustand der Welt immer schon enttäuscht. Er ist nicht grundsätzlich unzufrieden, sodass nur noch eine Revolution ihm zu seiner eigenen Erlösung verhelfen kann. Das Ganze muss ihn nicht befreien, sondern er nimmt sich zur Pflicht, das Ganze zu einer Einheit mit sich selbst zu bringen. Er ist es, der es auf sich nimmt zu befreien. Er will sein Ideal Realität werden lassen. Dafür kann er es wertschätzen, wenn es mit dem Ideal teilweise und zeitweise nur langsam vorangeht – auch wenn er lieber will, dass es schneller geht.

Der *existenzielle Republikaner* redet die Welt nicht grundsätzlich schlecht, wenn es viele positive Aspekte gibt. Er betont vielmehr auch die kleinen Fortschritte. Er ist somit weder ein Kulturpessimist, noch ein weltfremder Idealist. Er sucht in seinem Handeln somit auch die richtige *Mitte, zwischen übersteigerten Ehrgeiz* für sein Ideal und der *Nüchternheit*, die aus seiner Weltoffenheit und seinem Realismus entspringt. Er ist also ambitioniert genug, nicht in einen kulturpessimistischen Realismus zu verfallen, und gleichsam ist er demütig genug, die Reichweite und die Wirksamkeit seines Pathos' nicht über zu bewerten. Er steht mit beiden Beinen auf dem Boden und streckt doch – wie Platon auf dem

berühmten Gemälde von Raffael – den Finger Richtung Himmel. Er hat ein Ideal, und daran hält er fest. Der existenzielle Sozialrepublikaner ist insoweit *konservativ*, als dass er von diesem Ideal nicht abkehrt. Sein Ziel bleibt sein Ziel – auch wenn er in der Wahl der Mittel zum Erreichen des Ziels durchaus auch pragmatisch sein kann. Er ist offen genug sich auf Veränderungen in der Gesellschaft einzulassen und konservativ genug, um stets sein Ideal zum Maßstab seines Handelns zu machen. Vor allem aber resigniert er nicht. Er richtet sich nicht aus Pessimismus oder gar aus Überzeugung in einer privaten Wohlstandsatmosphäre ein. Er bleibt auf sein Ziel ausgerichtet. Dafür ist er stets exemplarisch aktiv. Er streitet dafür, wirbt dafür und das auch beziehungsweise vor allem gegen *Widerstand*. Das ist es auch, was ihn zum *Sokratiker* macht. Er ist Realist genug anzuerkennen, dass sein Ideal nicht sofort von jedem geteilt wird und die Verwirklichung des Ideals somit nicht ohne Streit, nicht ohne Auseinandersetzung gelingen kann. Darum ist er ebenso darauf ausgerichtet, sich an jeden zu wenden, um von seinem Ideal zu überzeugen. Darum ist er ganz konkret politisch aktiv: Und das ist er, in dem er in der Zeitung schreibt, auf Demonstrationen mitgeht, sich in einer Partei engagiert. Er ist einfach jemand, der grundsätzlich mit allen bereit ist zu streiten.

Und der *existenzielle Republikaner*, so wie ich ihn denke, der hat eben eine klare normative Idee davon, wie die Welt politisch *geordnet* sein soll. Dafür setzt er sich im Streit ein. Darum geht er ganz aktiv in den Streit mit Menschen, die eine ganz andere Auffassung davon haben, was die ideale politische Ordnung ist, oder mit Menschen, die glauben, sich der normativen Debatte darüber, was eine ideale politische Ordnung ist, entziehen zu können.

Worin die ideale politische Ordnung aber besteht, habe ich beschrieben: Sie ist eine *sozialrepublikanische Ordnung*. *Solidarität* als eine Entäußerung des Willens zu einer liebenswürdigen Welt ist der Kern für die Schaffung, aber auch den Erhalt dieser sozialrepublikanischen Ordnung.

Der *politische Sokratismus*, vielmehr der politische Sokratiker, soll diesen *realen Einsatz* für die Verwirklichung dieser sozialrepublikanischen Ordnung symbolisieren. *Sokrates* ist ein *Symbol* für einen echten, gelebten, ernstgemeinten, realpolitischen Einsatz. Der Sokratiker meint es ernst – der Sokratiker ist kein liberaler Relativist, der sich mit allem arrangieren kann, solange es einen Rechtsstaat gibt. Der Sokratiker toleriert nicht alles. Der Sokratiker beschönigt nicht, ignoriert nicht, sieht nicht weg. Er ist unangenehm, er nervt zuweilen und ist stets lästig. Aber all

das macht seine *Ernsthaftigkeit* aus. Seine Ernsthaftigkeit ist das Symbol für sein *existenzielles* Engagement. Seine Ernsthaftigkeit ist Ausdruck seiner als persönliche Verantwortung wahrgenommenen Verpflichtung die Welt liebenswürdig einzurichten. Und weil diese Ernsthaftigkeit an den *Mitbürger* gerichtet werden muss, um das Ziel des eigenen existenziellen Engagements überhaupt erreichen zu können, ist dieses existenzielle Engagement zugleich *republikanisch*. Republikanisch meint damit: den Versuch zu wagen, eine Menge von Bürgern hinter die eigene Sache zu bringen – und mit ihnen dann *gemeinsame Sache* zu machen. Nur wenn man diesen demokratischen Akt der Überzeugungsarbeit wagt, kann man erwarten, dass sich andere Menschen aus eigenem Entschluss, aus eigener Überzeugtheit, ebenso zur Übernahme der persönlichen Verantwortung für die Realisierung einer *sozialrepublikanischen* – und zugleich *liebenswürdigen* – politischen Ordnung *selbst verpflichten*. Nur wenn man die Wirkung auf den Anderen sucht, kann man auch bewirken. Zwar bleibt der Entschluss des Anderen ein existenzieller und individueller Akt, den man für den Anderen eben gerade nicht vollziehen kann, aber es ist doch der Versuch den Anderen zu diesem individuellen Akt anzuregen, der die Wirkung erzielen kann, dass der Andere sich letztlich zu seiner Ausrichtung auf die sozialrepublikanische Ordnung entschließt. Nur wer das »Wagnis der Öffentlichkeit« (Jaspers 1974: 129) eingeht, hat somit die Chance Wirkung zu erzielen.

Der *sokratische Ernst* ist somit der doppelte Ausdruck des *existenziellen* und *republikanischen* Engagements für eine *ideale* politische Ordnung. Sokrates ist das Vorbild für einen *existenziellen Republikaner*. Denn Sokrates wagt es auf seine *Mitbürger* dergestalt zu wirken, dass sie ihre Pflicht für das Gute und Wahre *anerkennen* und sich dazu *bekennen*. Er versucht auf sie so zu wirken, dass sie es zu ihrer eigenen – *existenziellen* – Aufgabe machen, sich um die Annäherung an das Gute und Wahre zu bemühen. Dieses *Bewirken* einer *inneren Neuausrichtung* auf eine ideale politische Ordnung ist Anspruch einer *sokratischen Philosophie*, die immer zugleich eine *politische Praxis* bereits ist, ja sogar nur als eine Praxis funktioniert. Der Sokratiker versucht gewissermaßen, den *Ruf des Gewissens* zur Realisierung einer liebenswürdigen Ordnung anzuregen, und zwar dergestalt, dass er versucht dem Anderen sein *liebendes Verstehen* zu entlocken, zu entbergen. Der Sokratiker zielt somit auf die Offenbarung des Anderen als liebendes Wesen – diese Entbergung sucht er im *realen Dialog*, eben im *sokratischen Dialog*. Sein Ziel ist im Dialog den Anderen davon zu

überzeugen, dass er ein liebendes Wesen ist und als dieses Wesen die Pflicht hat, die Welt als liebenswürdig einzurichten. Was die Deontologie des Gefühls zeigt, dazu will der Sokratiker überzeugen. Die Deontologie des Gefühls ist also die Basis auf dessen Grundlage der Sokratiker überzeugen will. Aber es braucht diesen *sokratischen Ernst*, um den realen Einsatz für das *Wissen* zu wagen, was die Deontologie gezeigt hat.

Gerade wegen seiner Ernsthaftigkeit, seiner Gerechtigkeit, seiner Konsequenz und seinem nicht gespielten, sondern aufrechten Pathos ist Sokrates somit nun auch das *richtige Vorbild* für eine Erneuerung der Philosophie, eine Erneuerung der politischen Debattenkultur, eine Erneuerung des Zeitgeistes. Sokrates ist die *Antwort* auf die *Postmoderne*. Der *politische Sokratismus* ist die Antwort auf den *radikalen Pluralismus und Relativismus*. Der *politische Sokratismus* ist das, was Hölderlin als die Rettung vor der Gefahr ansehen würde. Der politische Sokratismus kann einen *neuen Konsens* schaffen, in dem er uns auf eine *Leitkultur des Humanismus und der Solidarität* fokussiert. Es geht um einen neuen *Grundwertekonsens*. Und den kann nur ein *politischer Sokratismus* bewirken.

Sokrates geht es um Wahrheit. *Modern und nicht mehr metaphysisch geprägt* bedeutet das: *Wahrheit als Konsens*. Ein *Konsens aus Willen*. Ein Konsens aus der emotionalen und rationalen *Gewissheit* der Solidarität als der *richtigen Grundeinstellung*. Dem Sokratiker, so wie ich ihn denke, geht um den Konsens über das liebende Verstehen: Vielmehr will der Sokratiker das liebende Verstehen zum Konsens machen. Dazu muss er sich an den Anderen richten. Denn »Wahrheit beginnt zu zweien« (Jaspers 2010: 95). Die Solidarität ist *noch nicht*, sofern sie nicht mitgeteilt, nicht für sie geworben, sie nicht in die Welt gebracht wurde. Und nur durch *Kommunikation* kann sie in die Welt gebracht werden. »Was sich nicht in Kommunikation verwirklicht, ist noch nicht« (ebenda). Zugleich ist mit der Hinwendung zum anderen vom existenziellen Republikaner verstanden worden, dass »*ohne existentielle Kommunikation*« »*alle Liebe fragwürdig*« ist (Jaspers 1973: 72). Denn die Liebe muss sich in der Kommunikation bewähren (vgl. ebenda). Der politische Sokratiker verpflichtet sich zu dieser existenziellen Kommunikation. Er ist aber auch bereit, diese Kommunikation als das zu verstehen, was Karl Jaspers »liebender Kampf« nennt (vgl. ebenda: 65). Somit versteht der existenzielle Republikaner die kämpfende Liebe im Sinne von Jaspers als etwas, was in Frage stellt, was schwer macht und was fordert (vgl. ebenda). Der existenzielle Republikaner geht somit letztlich liebende Kommunikation. Und zwar in dem Sinne,

dass er den Anderen herausfordert, mit einem selbst zu einem Konsens über das liebende Verstehen zu kommen.

Ziel des politischen Sokratikers bleibt nämlich die Überzeugung für die *Leitkultur des Humanismus und der Solidarität*. Er zielt, gegen die Hege monie des Neoliberalismus auf eine Etablierung einer neuen politischen Ordnung. Er will eine *reale* Veränderung – ganz im Sinne der 11. Feuer bachthese von Karl Marx.

Sein Habitus kehrt in die Welt ein. Das ist *sein Weg*, welcher *seinen* Entwurf letztlich erst plausibel macht. Sein *Beispiel* soll aber Schule machen. Das ist auch der Sinn seines *exemplarischen Entwurfs*.

Hat er keine andere Wahl als den Gang in die Praxis? Hat der Sokratiker als liebendes Wesen keine Chance gegen seine Natur zu sein? Zwingt ihn seine Natur?

Nun, der Sokratiker hatte eine Wahl: In dieser Wahl hat er sich zum liebenden Wesen, zum existenziellen Republikaner entschieden. Er hat es anerkannt, dass dies sein Selbstverständnis ist. Er *kann* dieses Selbstverständnis nun zwar noch ablegen, aber er *will* es eben nicht mehr, weil er sich dazu bekannt hat, dass dies *sein Weg* ist. Er muss kein existenzieller Republikaner sein, aber er *will* eben einer sein. Seine Wahl hat er getroffen. Er hat seinen *Weg* definiert. Warum sollte er sich also untreu werden? Warum sollte er inkonsequent werden?

Für ihn vollzieht sich seine *Selbstbestimmung* gerade durch die Ausübung seines *Selbstverständnisses*. Er ist im Reinen mit sich, wenn er sich treu bleibt. Daher bleibt er auf dem Weg: Dem Weg von der Natur zur Kultur.

6. Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1958): Freiheit und Politik. Ein Vortrag, in: Die neue Rundschau, 69/4, S. 670-694.
- Arendt, Hannah (1998): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München.
- Arendt, Hannah (2008): Vita activa. Oder vom tätigen Leben, München.
- Arendt, Hannah (2009): Macht und Gewalt, München.
- Arendt, Hannah (2011): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München.
- Arendt, Hannah (2014): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München.
- Aristoteles (2008): Nikomachische Ethik, Hamburg.
- Assheuer, Thomas (2013): »Er spricht vom Rasseprinzip«, in: Die Zeit, Nr.1/2014, verfügbar auf Zeit Online unter URL: www.zeit.de/2014/01/heidegger-antisemitismus-nachlass-schwarze-hefte, letzter Zugriff: 09.05.2016.
- Assheuer, Thomas (2014): Das vergiftete Erbe, in: Die Zeit, Nr.12/2014, verfügbar auf Zeit Online unter URL: www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht, letzter Zugriff: 09.05.2016.
- Bahnsen, Ulrich/Spiewak, Martin (2013): Kopie aus dem Labor, Die Zeit, Nr. 21, online verfügbar auf Zeit Online unter URL: <http://www.zeit.de/2013/21/klonen-mensch-durchbruch>, letzter Zugriff: 23.03.2017.
- Becker, Michael (1998): Die Eigensinnigkeit des Politischen. Hannah Arendt über Macht und Herrschaft, in: Imbusch, Peter (Hrsg): Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien, Opladen, S. 167-181.
- Benhabib, Seyla (1987): Urteilkraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 41:4, S. 521-547.

- Berthold, Lutz (1997): Transitive Macht, intransitive Macht und ihre Verbindung. Hermann Hellers Begriff der Organisation, in: Göhler, Gerhard u.a.: Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden-Baden, S. 349-359.
- Bonacker, Thorsten (2009): Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus. Hannah Arendt, in: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart (Band 1), Opladen & Farmington Hills, S. 177-215.
- Breier, Karl-Heinz (2001): Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg.
- Brumlik, Micha (2016): Das alte Denken der neuen Rechten. Mit Heidegger und Evola gegen die offene Gesellschaft, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 3/2016, S. 81-92.
- Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.
- Crouch, Colin (2008): Postdemokratie, Bonn.
- Crouch, Colin (2011): Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus. Postdemokratie II, Berlin.
- DIW (2013): DIW Wochenbericht, 4, verfügbar unter URL: www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.414563.de/13-4.pdf, letzter Zugriff: 27.01.2015.
- Döring, Sabine A. (2009) (Hg.): Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M.
- Flatscher, Matthias (2004) (Hg.): Martin Heidegger/Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967, Stuttgart.
- Foucault, Michel (2004): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II, Frankfurt a.M.
- Frede, Dorothea (2003): *Stichwort: Wahrheit*. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung, in: Thomä, Dieter (Hg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar, S. 127-134.
- Gerhardt, Volker (2007): Partizipation. Das Prinzip der Politik, München.
- Gerhardt, Volker (2009): Existentieller Liberalismus. Beiträge zur Politischen Philosophie und zum politischen Zeitgeschehen (Hg. von Hector Wittwer), Berlin.
- Gloy, Karen (2004): Wahrheitstheorien. Eine Einführung, Tübingen.
- Goethe, Johann Wolfgang (1982): Wilhelm Meisters Wanderjahre, Stuttgart.
- Göhler, Gerhard (1997): Der Zusammenhang von Institutionen, Macht und Repräsentation, in: ders.u.a.: Institution – Macht – Repräsentation

- tion. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden-Baden, S. 11-62.
- Göhler, Gerhard (2004): Macht, in: Göhler, Gerhard/Iser, Mattias/Kerner, Ina (Hg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden, S. 244-261.
- Grossmann, Andreas (2008): Macht als Urphänomen des Politischen. Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt, in: Krause, Ralf/Rölli, Marc (Hg.): Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie, Bielefeld, S. 49-62.
- Habermas, Jürgen (2014): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1 Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M.
- Hartmann, Martin (2010): Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären, Frankfurt a.M./New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2013): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1976): Vom Wesen der Wahrheit, in: ders: Wegmarken, Frankfurt a.M., S. 177-202.
- Heidegger, Martin (2006a): Der Feldweg, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (2006b): Sein und Zeit, Tübingen.
- Heidegger, Martin (2014a): Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (2014b): Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (2014c): Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (2015): Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.
- Heidenreich, Felix/Schaal, Gary S. (2012): Politische Theorie und Emotionen, Baden-Baden.
- Heisterhagen, Nils (2015): Heidegger, der Liberalismus und die Sozialdemokratie, in: Carta, verfügbar unter URL: www.cartainfo/79020/heidegger-der-liberalismus-und-die-sozialdemokratie/, letzter Zugriff: 09.05.2016.
- Heisterhagen, Nils (2016): Heidegger und die Linken, in: The European – Das Debattenmagazin, verfügbar unter URL: www.theeuropean.de/nils-heisterhagen--2/10872-der-philosoph-martin-heidegger-und-seine-exegeten, letzter Zugriff: 09.05.2016.

- Hessel, Stéphane (2011a): Empört euch, Berlin.
- Hessel, Stéphane (2011b): Engagiert euch, Berlin.
- Hobbes, Thomas (1986): Leviathan, Leipzig.
- Hölzing, Philipp (2014): Republikanismus. Geschichte und Theorie, Stuttgart.
- Huxley, Aldous (2004): Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft, Frankfurt a.M.
- Imbusch, Peter (1998): Macht und Herrschaft in der Diskussion, in: ders. (Hrsg): Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien, Opladen, S. 9-26.
- Jaspers, Karl (1973): Philosophie II. Existenzherhellung, Berlin/Heidelberg/New York.
- Jaspers, Karl (1974): Kleine Schule des philosophischen Denkens, München.
- Jaspers, Karl (2010): Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München.
- Jörke, Dirk (2010): Was kommt nach der Postdemokratie?, in: Vorgänge, 2, S. 17-25.
- Kant, Immanuel (1974): Kritik der Urteilskraft, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (2008): Zum ewigen Frieden, in: Zum ewigen Frieden und andere Schriften, Frankfurt a.M., S. 152-205.
- Kaube, Jürgen (2014): Die Endschlacht der planetarischen Verbrecherbanden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.03.2014, verfügbar auf Faz.net unter URL: www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/martin-heideggers-schwarze-hefte-beweisen-den-antisemitismus-des-philosophen-12844017.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2, letzter Zugriff: 09.05.2016.
- Kräuter, Katrin (2009): Der Machtbegriff bei Hannah Arendt, Marburg.
- Krüger, Heike et.al. (2002): Schülerduden Philosophie, Mannheim.
- Larmore, Charles (2012): Vernunft und Subjektivität, Frankfurt am Main.
- Lyotard, Jean-Francois (1994): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien.
- Lyotard, Jean-Francois (1987): Der Widerstreit, München.
- Locke, John (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung, herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main.
- Luther, Martin (2011): Von der Freiheit eines Christenmenschen. Studienausgabe, Stuttgart.

- Maus, Ingeborg (2011): Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Frankfurt a.M.
- Meyer, Katrin (2011): Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit, in: Leviathan, 39, S. 21-38.
- Müller, Hans-Peter (2007): Max Weber, Köln/Weimar/Wien.
- Münkler, Herfried/Llanque, Marcus (1999): Die Frage nach der Gerechtigkeit in der Geschichte des politischen Denkens, in: dies. (Hg.): Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Baden-Baden, S. 9-19.
- Neuenhaus, Petra (1998): Max Weber. Amorphe Macht und Herrschaftsgehäuse, in: Imbusch, Peter (Hrsg): Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien, Opladen, S. 77-93.
- Nietzsche, Friedrich (2005): Unzeitgemäße Betrachtungen, in: ders: Gesammelte Werke, Bindlach, S. 113-184.
- Nussbaum, Martha (2002): Aristotelische Sozialdemokratie: Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt, in: Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang (Hg.): Für eine aristotelische Sozialdemokratie, Essen, S. 17-40.
- Nussbaum, Martha C. (2014): Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin.
- Oxfam (2015): Wealth: Having it all and wanting more, verfügbar unter URL: www.oxfam.de/sites/www.oxfam.de/files/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-embargo-en.pdf, letzter Zugriff: 21.06.2016.
- Oxfam (2016): An Economy for the 1 %, verfügbar unter URL: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-en_o.pdf, letzter Zugriff: 21.06.2016.
- Oxfam (2017): An Economy for the 99 %, verfügbar unter URL: https://www.oxfam.de/system/files/sperrfrist_20170116-0101_economy-99-percent_report.pdf, letzter Zugriff: 16.01.2017.
- Penta, Leo Joseph (1985): Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts, Dissertation, Berlin.
- Pettit, Philip (1997): Republicanism. A Theory of Freedom and Government. Oxford.
- Radbruch, Gustav (2002): Der Relativismus in der Rechtsphilosophie, in: Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M., S. 299-304.

- Radbruch, Gustav (2003a): Rechtsphilosophie, in: Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hg.): Gustav Radbruch Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg, S. 1-192.
- Radbruch, Gustav (2003b): Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hg.): Gustav Radbruch Rechtsphilosophie. Studienausgabe, Heidelberg, S. 211-219.
- Rawls, John (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt a.M.
- Rese, Friederike (2008): Macht, Gewalt und öffentlicher Raum bei Hannah Arendt, in: Grunenberg, Antonia/Meints, Waltraud/Brunn, Oliver/Harckensee, Christine (Hrsg): Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Frankfurt a.M., S. 109-131.
- Rousseau, Jean Jacques (1981a): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, in: ders: Sozialphilosophie und Politische Schriften, München, S. 269-391.
- Rousseau, Jean Jacques (1981b): Entwurf einer Verfassung für Korsika, in: ders: Sozialphilosophie und Politische Schriften, München, S. 509-561.
- Rousseau, Jean Jacques (1981c): Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform, in: ders: Sozialphilosophie und Politische Schriften, München, S. 565-655.
- Sen, Amartya (1992): Inequality Re-examined, Oxford.
- Sen, Amartya (2000): Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München.
- Skinner, Quentin (1998): Liberty before Liberalism, Cambridge.
- Sternberger, Dolf (1967): »Ich wünschte ein Bürger zu sein«. Neun Versuche über den Staat, Frankfurt a.M.
- Strauss, Leo (1957): What is Political Philosophy, in: The Journal of Politics, 3, S. 343-368.
- Tiffany, Monika Katharina (2002): Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Historische und systematische Analyse, Zürich.
- Tömmel, Tatjana Noemi (2013): Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt, Berlin.
- Volk, Christian (2010): Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden.
- Weber, Max (1964): Wirtschaft und Gesellschaft (Erster Halbband), Tübingen.

7. Danksagung

Danksagungen haben einen zwiespältigen Charakter. Denn auf der einen Seite gibt es sehr viele Menschen, denen der Autor zu Dank verpflichtet ist, aber auf der anderen Seite kann er es kaum überblicken, wer, wann, wie, mit welcher Bemerkung und Tat Einfluss auf sein Werk genommen hat. Im Grunde ist er allen zu Dank verpflichtet, denen er je begegnet ist. Eine Auswahl derer zu treffen, denen er gesondert Dank schuldet, ist daher nicht nur sehr willkürlich, sondern reduziert den Kreis derer, die wirklich Einfluss nahmen, vielleicht doch auf unberechtigte Weise.

Nichtsdestotrotz gibt es Menschen, denen ich gesondert Dank schulde. Ohne sie wäre das vorliegende Buch so nicht entstanden.

An erster Stelle ist hier mein Doktorvater, *Volker Gerhardt*, zu nennen. Volker Gerhardt ist der gelassenste Mensch, der mir je begegnet ist. Mit dieser Ruhe und Gelassenheit hat er die Arbeit eines jungen, zwar *freien Geistes*, aber doch zuweilen unruhigen Geistes wie mir betreut.

Besonders dankbar bin ich, dass er die Betreuung meiner Arbeit übernommen hat, obgleich er selbst nicht für einen *existenziellen Republikanismus*, sondern vielmehr für einen *existentiellen Liberalismus* plädiert. Es freut mich aber, dass wir uns trotz unterschiedlicher Ansätze in der Idee des »exemplarischen Beispiels« treffen, welcher der Mensch zu sein hat. Wenn das Ziel der Menschheit in ihren höchsten Exemplaren liegt, wie Friedrich Nietzsche meinte, dann ist es in der Tat das Individuum, welches aufgefordert ist, selbst das Ideal in der Praxis zu werden, wovon man in der Theorie nur schreiben kann. Volker Gerhardt ist dies als »existentieller Liberaler« gelungen. Seine Gelassenheit entspringt gewiss nicht nur aus seinem tiefgründigen Werk über den »Sinn des Sinns«, in dem er über Sinnvertrauen und das Göttliche schreibt. Denn auch der Liberale, zumindest dann, wenn er sich selbst versteht, ist ein gelassener Mensch. So ein Mensch ist Gerhardt auch. Und es verwundert kaum, dass gerade

viele Liberale – man denke nur an Friedrich August von Hayek und Ludwig von Mises – ein sehr hohes Alter erreichten. Man mag nicht so weit gehen, dass das Geheimnis eines langen Lebens in einer liberalen Haltung begründet ist, aber an Volker Gerhardt kann man doch als ein »exemplarisches Beispiel« zumindest beobachten, wie man so leben kann, dass man mit sich im Reinen ist. So kann man gewiss ein gelassenes Leben führen.

Gerhardt ist für mich auch in vielerlei Hinsicht einer der größten Philosophen dieses Landes. Und wenn man weniger Platon, sondern mehr Sokrates glaubt, dann ist es nicht allein die Theorie, die begründet, wie sehr jemand diese anerkennende Beschreibung verdient, sondern es ist seine *Lebensführung*, sein *alltägliches Handeln*. Es ist die Praxis. Es geht nicht nur um ein *exemplarisches Denken*, sondern vielmehr auch um ein *exemplarisches Handeln*. Der Mensch muss *konsequent* sein. *Kantisch* ausgedrückt: Das, was man aus Vernunft *will*, muss man auch umsetzen, man muss es leben, man muss danach leben. *Existenziell* ausgedrückt: Das, was man als *vorbildhaft* kennzeichnet, muss man auch als *Vorbild* selbst einhalten. *Sokratisch* ausgedrückt: *Haltung* und *Handlung* dürfen sich nicht widersprechen, sondern sollten sich vielmehr *verbinden*. Haltung muss sich in der Handlung ausdrücken und dort sich vollenden. Volker Gerhardt hat diese Elemente des *Kantianismus*, *Existenzialismus* und *Sokratismus* auf seine Weise verwirklicht und zwar durch sich selbst. Und darauf kommt es an. Volker Gerhardt hat es in meinen Augen so zu einem *Vorbild* geschafft.

Vor allem seine *Gelassenheit* werde ich mir zum Vorbild nehmen. Vielleicht ist es mir als »Existenzieller Republikaner« schwieriger diese zu erreichen. Denn da ist etwas, was mich treibt. Ich will eine bessere Welt und ich spüre die *persönliche Verantwortung* dafür. In vielerlei Hinsicht stimmt das, was *Alexander von Humboldt* in seinen jungen Jahren über sich selbst geschrieben hat, auch für mich. In einem Brief an Wilhelm Gabriel Weigner schrieb er am 23. September 1790: »Es ist ein Treiben in mir, dass ich oft denke, ich verliere mein bisschen Verstand. Und doch ist dies Treiben notwendig, um rastlos nach guten Zwecken hinzuwirken.« Der existenzielle Republikaner, der ich bin, kann nicht anders, er will nicht anders, als nach guten Zwecken hinzuwirken. Daher nimmt er das »Wagnis der Öffentlichkeit« (Karl Jaspers) an, und nutzt seine *republikanische Freiheit*, um etwas zu bewirken. Seine *Liebe zur Welt* treibt ihn dazu an. Wenn ich

es durch mein Tun schaffe, für diesen *existenziellen Republikaner* im sokratischen Sinne selbst ein Vorbild zu sein, dann wäre ich froh.

Mein zweiter besonderer Dank gilt Professor *Wolfgang Schroeder*. Er hat diese Arbeit nicht betreut, aber doch auch möglich gemacht. Als früherer Leiter der Grundsatzabteilung der *IG Metall*, in dessen Funktion ich mit ihm zusammenarbeiten durfte, hat er mich in vielerlei Hinsicht gefördert und mir die Möglichkeit geschaffen, an dieser Dissertation zu arbeiten. Besonderer Dank gilt ihm auch deshalb, weil er meine Arbeitszeit vorübergehend reduzierte, als meine Mutter an Krebs starb. Ohne diese Reduktion hätte ich vermutlich weder diese Arbeit wie vorgesehen beendet, noch hätte ich die Kraft schöpfen können, um engagiert weiter an neuen Projekten zu arbeiten. Ihm bin ich daher zu tiefem Dank verpflichtet.

Ich möchte mich auch bei *Julian Nida-Rümelin* dafür bedanken, dass er das Zweitgutachten übernommen hat und bei der Disputation der Arbeit wertvolle Hinweise gegeben hat. Dass meine Arbeit etwa eine *Bekenntnisschrift* ist, darüber hatte ich zuvor nie nachgedacht. Aber genau das ist sie und sollte es werden. Es geht in meiner Arbeit um ein Bekenntnis zum »Existenziellen Republikanismus«. Es geht darum, wozu sich ein »existenzieller Republikaner« verpflichtet fühlt und warum. Und es geht darum wie jemand ein solcher werden kann. Ohne Bekenntnis jedenfalls, kann er nicht zum »existenziellen Republikaner« werden.

Besonderen Dank möchte ich auch an *Barbara Zehnpfennig* und ihr Doktorandenseminar richten, an dem ich einst einmal teilnahm. Dort verstand ich zu allererst, welcher Sokratiker ich eigentlich zu sein habe. Das hat mich bestärkt einen *politischen Sokratismus* zu verfolgen.

Danken möchte ich auch Professor *Gary Schaal* und *Matthias Lemke*, die mich für einen Vortrag über meine damals noch nicht komplett ausgearbeitete Idee über einen »Existenziellen Republikanismus« nach Hamburg eingeladen haben. Dort habe ich hinsichtlich des *Realismus* meiner Theorie wichtige Hinweise bekommen.

Ich möchte auch Professor *Vittorio Hösle* danken. In seinem Seminar über Hegel, an dem ich in Heidelberg teilnahm, – zuvor hatte ich mich auch nicht besonders mit Hegel beschäftigt –, sind mir noch stärker die Bezüge zu Nietzsche klar geworden, die mein existenzieller Republikanismus aufweist. Mit anderen Worten: Ich habe mich nach dem Seminar noch mehr auf die Idee des »exemplarischen Beispiels« fokussiert.

Danken will ich auch Professor *Rainer Schmalz-Brunns*. Er war zwar kein Hinweisgeber oder Leser der Arbeit, aber als ich Student der Politikwissenschaft in Hannover und studentischer Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl war, hat er mich zu einem richtigen Zeitpunkt zurecht gerückt. Ich hatte mich ein wenig in einer diffusen Idee verloren, einer radikalen Idee dazu. Ich hatte eine Idee, aber noch nicht die Kompetenz, sie auszudrücken. Meine Arbeit war ein langer Prozess, sowohl des »Zu-sich-selbst-Findens« als auch des Lernprozesses, dass ich gar nichts so *radikal* anders machen muss, um etwas Neues zu schaffen, wie ich es zuvor lange dachte.

Damit hängt auch zusammen, dass in einer ersten Version meiner Dissertation – auf der diese Arbeit basiert – das Schlusskapitel noch aus zwei *fiktiven sokratischen Dialogen* bestand. Ich war lange der Meinung, dass man nur das Neue schaffen kann, wenn man in der Methode und in der Form auch *neue Wege* geht – und wenn es in diesem Fall *alte Wege* sind. Gewiss, ich gehe immer noch *neue Wege* in Methode und Ansatz – die *Metapsychologie* zeigt es an. Ich merkte aber bald, dass ein Prinzip einer radikalen »schöpferischen Zerstörung« (Joseph Schumpeter) – nur um der Neuheit wegen – für die Theorie nicht in jeder Hinsicht taugt. Und den Leser wahrscheinlich auch nur verwirrt zurücklässt. Vielleicht liegt wirklich etwas Spannendes darin, wieder *sokratische Dialoge* zu schreiben, um damit etwas mitzuteilen. Für meine Arbeit und meine These passte es allerdings so nicht. Ich brauchte lange, um dies zu verstehen. Meine Arbeit sucht einen *neuen Weg*, aber nicht mehr einen *radikal neuen Weg*. Erneuerung muss keine Revolution sein, aber neu sollte sie schon sein. Erneuerung muss aufbauen auf Altem. In gewisser *hegelscher Sicht* soll Theorie nach Synthese streben; verbinden, zusammenführen, aufheben. Dazu muss sie – meines Erachtens – durch eine *Dialektik der Erneuerung* hindurch. Die Erneuerung kommt aus keiner Ruhe, aus keiner Kontinuität, aus keiner Gewohnheit. Da braucht es immer erst eine Distanzierung, eine Abkehrbewegung. Auf eine gewisse Weise braucht es eine *Negation*. Die Negation aber nicht an sich und auch nicht nur für sie selbst. Negation nicht aus Trotz und nicht aus Prinzip. Aber Negation aus Drang zu Neuem. Negation als Schritt nach vorn. Negation immer mit Blick auf eine neue Einheit. Negation immer mit Blick auf die Synthese. Fortschritt ist das Ziel. Fortschritt kann man nicht herbeikritisieren. Aber Fortschritt kann nicht entstehen, wenn man das *Bestehende* einfach nur gut findet. Denn dann fehlt eine Motivation für die Erneuerung. Ohne

eschatologischen Antrieb hat man die Erneuerung bereits aufgegeben. Und Fortschritt ist eben solange nötig, wie es für die Gerechtigkeit *noch* etwas zu tun gibt. Das „goldene Zeitalter“ bleibt die Verheißung, bleibt das Ziel. Da müssen wir hin. Und die Theorie muss dafür ihren Anteil leisten.

Professor *Dirk Jörke* möchte ich danken, dass ich Teil seines wunderbaren Kolloquiums sein kann. Dort habe ich zuletzt nicht diese Arbeit vorgestellt, sondern zwei kurze Texte. Die anschließende Diskussion hat mir aber noch einige Anregungen für die Finalisierung meiner Arbeit geboten. Vor allem eine Einsicht ist mir noch einmal stärker gekommen: Dieses Buch hier, ist ein Buch gegen die *Postmoderne*. Es ist ein Versuch, die *Moderne* zu retten. Vielmehr: Es ist eine *Anstiftung*, die *Moderne* zu retten. Mehr als eine Anstiftung kann ich nicht leisten. Ich bin ein *Praktiker*. Aber ja, ich bin auch *Theoretiker*. Als dieser hoffe ich, dass andere Theoretiker sich von mir *anstiften* lassen, und noch weitere Bücher schreiben, mit denen wir die *Moderne* in der Theorie retten können. Gewiss, die Praktiker müssen diese Rettung dann vollenden. Und dieser Rettung geht voraus, dass die Gefahr erkannt wird. Die Gefahr ist die *Postmoderne*. Die *Postmoderne*, die auf eine diffuse Weise real geworden ist, muss überwunden werden. Sie ist nicht das Ende der (Philosophie-)Geschichte. Sie darf nicht das Ende sein. Es muss weiter gehen. Der Relativismus darf nicht das Ende sein. Denn das wäre auch das Ende der Philosophie. Darum geht es um eine *Apologie der Moderne*, eine *Apologie der Wahrheit als Konsens* und eine *Apologie der Philosophie als Leitfunktion für die Gesellschaft*. Die *Postmoderne* war und ist nicht die Heilsbotschaft. Sie befriedet nicht. Wir müssen uns gegen die *Postmoderne* wenden. Wir müssen uns gegen den Relativismus wenden. Wir müssen aufhören, einen radikalen Pluralismus als scheinbar einziger wahren Wert einer liberalen Demokratie – gegen die Rechtspopulisten – zu verteidigen. Wir müssen auch mit der *Vielfaltseuphorie* und dem nahezu ausufernden *Differenzfetischismus* und *Toleranzfetischismus* aufhören. Differenzen sind nicht großartig. Differenzen müssen wir nicht ständig abfeiern. Unterschiede nicht ständig hervorheben. Und vor allem nicht ständig zum *Anderssein* aufrufen. Ja, gerade *postmoderne* Gesellschaften brauchen Toleranz. Das ist der Kitt, der sie zusammenhält. Die Toleranz ist das *Schmiermittel* oder *Getriebeöl* einer vielfältigen Gesellschaft. Und wer zum *Anderssein* aufruft, wer Differenzen bejubelt, der muss sie eben auch aushalten können. Die Toleranz – und das Plädoyer für sie – ist für die *postmoderne* Gesellschaft konsequent. Ohne sie funktioniert die *Postmoderne* nicht.

Aber es geht einfach nicht um *Toleranz*. Es geht um *Wahrheit*. Es geht um *Konsens*. Es geht nicht darum, uns gegenseitig *unsere eigenen subjektiven Wahrheiten* zu dulden und zu ertragen, sondern es geht um Übereinkunft und *Einigung*. Wir müssen miteinander in einen liebenden Kampf um die *gemeinsame Wahrheit*. Wir müssen uns miteinander auseinandersetzen, miteinander reden, dabei friedlich und redlich bleiben, und gemeinsam nach dem Konsens ringen. Denn wo nur noch Desinteresse für einander ist, da ist bald oft auch viel Häme und Verachtung. Irgendwann kann man nur noch übereinander sprechen und nicht mehr *miteinander*. In so eine Situation sind wir mit der *Postmoderne* bereits sehr stark geraten. Wenn wir aber nun dagegen nicht aufbegehren und wenn wir sogar noch die letzten Rudimente der *Moderne* verschwinden lassen, dann wird das nicht gut gehen. Nicht für uns selbst, nicht für die Demokratie. Es liegt an uns, ob wir uns aufeinander einlassen, es liegt an uns, ob wir das Gespräch suchen. Wir haben eine *Wahl*. Und ich plädiere dafür, eine Wahl für die *republikanische Freiheit* zu treffen. Lasst uns partizipieren! Lasst uns debattieren! Lasst uns die *Liebe zur Welt* beweisen! Wir sollten nach einer *liebenswürdigen Welt* streben – alle und zwar gemeinsam!

Friedrich Nietzsche meinte, dass das Ziel der Menschheit in seinen höchsten *Exemplaren* liege. Ich halte den existenziellen Republikaner für jemanden, der gewillt ist, das *beste Beispiel* eines Citoyens, das *beste Exemplar* eines guten Staatsbürgers und Staatsfreundes zu werden. Und der existenzielle Republikaner, der predigt eben nicht einfach Toleranz, sondern er geht auf den Anderen zu. Er will vielmehr offen sein für den Konsens. Er will den Konsens sogar bewirken. Er argumentiert auf den Konsens hin.

Und dieser existenzielle Republikaner ist für mich zu gleich immer auch ein Sozialrepublikaner. Er strebt nach einer idealen politischen Ordnung – einer *sozial-republikanischen* Ordnung. Er hat somit ein klares Ziel. Er debattiert gerade nicht nur nach Lust und Laune. Er richtet sich auch nicht nach dem Populären oder nach Umfragen aus. Er ist kein prinzipienloser Pragmatiker, auch kein treuloser Opportunist. Vielmehr hat er eine Vision, ein Ideal, eine *konkrete Utopie* einer guten Ordnung im Kopf. Er strebt nach dem *Besten*. Er bleibt im besten platonischen Sinne jemand, der die politische Wirklichkeit nicht idealisiert, sondern sie vielmehr ideal machen will. Ja, er ist ein Träumer. Sein Ziel ist es, von seinem Traum anzustecken. Er wünscht sich Besseres für die Welt. Oder um es in Anlehnung an Ernst Bloch zu sagen: Der Sozialrepublikaner ist von einer

Philosophie des Noch-Nicht getrieben. Ja, getrieben. Er kann, will und er wird nicht locker lassen. Er wird immer sein Bestes für eine bessere Welt tun.

Mein Dank gilt auch noch so vielen anderen, die an der Entstehung dieser Arbeit Anteil hatten – insbesondere durch Korrektur, Lektüre und allgemeine Tipps. Zu nennen wären: Burkard Ruppert, Christoph Buettcher, Deliah Bolesta, Philip Dingeldey, Ellen Schneider, Wolfgang Heuer, Sven Altenburger. Außerdem danke ich den Lektoren und Programmmanagern beim transcript-Verlag, hier insbesondere Michael Volkmer und Jennifer Niediek. Danken möchte ich auch der *SPD-Fraktion im Landtag Rheinland-Pfalz*, bei der ich mich als »existenzieller Republikaner« ganz praktisch vollziehen kann.

Besonderer Dank gilt außerdem meinem Vater, Bernd Heisterhagen. Und Maike Kurowski gilt mein großer Dank für ihre Unterstützung.

Nils Heisterhagen, Ende März 2017 in Mainz

Philosophie



Les Convivialistes

Das konvivialistische Manifest

Für eine neue Kunst des Zusammenlebens
(herausgegeben von Frank Adloff und Claus Leggewie in
Zusammenarbeit mit dem Käte Hamburger Kolleg / Centre
for Global Cooperation Research Duisburg, übersetzt aus dem
Französischen von Eva Moldenhauer)

2014, 80 S., kart., 7,99 € (DE), ISBN 978-3-8376-2898-2

als Open-Access-Publikation kostenlos erhältlich

E-Book: ISBN 978-3-8394-2898-6

EPUB: ISBN 978-3-7328-2898-2



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart., 14,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3324-5

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart., 22,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3175-3

E-Book: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Philosophie



Jürgen Manemann
Kritik des Anthropozäns
Plädoyer für eine neue Humanökologie

2014, 144 S., kart., 16,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-2773-2
E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-2773-6
EPUB: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-2773-2



Franck Fischbach
Manifest für eine Sozialphilosophie
(aus dem Französischen übersetzt
von Lilian Peter, mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

Juli 2016, 160 S., kart., 24,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3244-6
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier
Qualitative Freiheit
Selbstbestimmung
in weltbürgerlicher Verantwortung

Mai 2016, 456 S., kart., 19,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3477-8
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

