

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 *existenziellen 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 Bekenntnisses 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 Bekenntnis 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 Urteilskraft 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 Urteilskraft ein Teil des Prozesses die Erschlossenheit von der Liebe in die reale Umsetzung zu bringen. Somit kann die Deontologie 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 Beschließens 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 berechnete 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 Urteilskraft 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 Einlassung 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. Gerade diese führt dazu, sich nach einem guten Leben zu sehnen und sie führt dazu, sich die Verantwortung für die Entstehung einer lebenswürdigen Welt einzugestehen. 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 *Liebenswertes* 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 lebenswürdig 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 lebenswürdig 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 lebenswürdig 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 Ordnungsidee, 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 anzeigten – 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 je 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 geht – 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 dementsprechend 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-legitimierter Macht kommen, sodass diese Gesetze aufgrund des Drucks aus der Zivilgesellschaft verabschieden müssen. Die Paradebeispiele so eines Drucks waren die *afroamerikanische 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« fort dauern 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. ebendaf.).

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: 670f.).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 innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden 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 präpolitisch 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 Urteilstkraft 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 ausgeübt 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 MACHT 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 Gebrauch 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 zukommt, 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 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 staats-theoretischen 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 anerkennt, 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 Delegation. 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 Delegation 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 Selbstansprache 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 nichtinstitutionalisierter 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 nichtinstitutionalisierter 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 könne 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 demokratierelevant.

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 privilegiierteren 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 Volkssouveränität 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* Parteiendemokratie: *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 lebenswürdigen 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 Parteiendemokratien mit Verhältniswahlrecht und geringer Mandatschürde (die Fünf-Prozent-Hürde in Deutschland verhindert dementsgegen etwa gerade eine größere Ausdifferenzierung des Parteiensystems, obwohl auch die Fragmentierung im deutschen Parteiensystem zunimmt). Das Musterbeispiel so einer pluralistischen und fragmentierten Parteiendemokratie 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?

