

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 Spitzensteuersatz 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 Rechtssicherheit 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*, *neoliberale* 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 heiße so, diese Chance auch ungestört und ungehindert nutzen zu können und zu dürfen. Freiheit heiße 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 Herkunftsausgleich 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 lebenswürdigen Einrichtung der Welt. Warum die Welt lebenswürdig 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 her-einsteht, 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 Entbergung 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 hin- nimmt, 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 umhin- kommt, Heidegger zu unterstellen, er glaubte an eine »Selbstgewißheit der Erleuchtung« (Frede 2003: 134). Letztlich, so meine Schlussfolgerung, unterscheidet sich diese Wahrheitsidee kaum von der protestantischen Offenbarungslehre, die behauptet, dass der Sinn des Seins subjektiv of- fenbarungsfähig ist und zwar durch Gottes persönliche Mitteilung. Der einzige Unterschied zu der Individualoffenbarungsvorstellung des Pro- testantismus 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 verste- hen 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 Differentes vom Seienden und als das Höhere zum Seienden wird symbolisch in seiner Schrift »Der Feldweg«: »Der Zuspruch des Feld- weges 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 destruieren 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 mittelbar 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 übersetzbar. Die Sprache des Seins ist in die Sprache zwischen den Menschen nicht übersetzbar. 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 Rechtsfertigungsansprüchen 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 Fehlritte. Er sah sich nie verantwortlich 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 Fehlritte 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 anerkennungsfähige 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 könne 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 Inkonsistenz 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 verletzten 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 höher 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 substantielle

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 unübersetzbar. 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 Inkommensurable 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 verschiedensten 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 könne 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 erklärbar, 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* (1774) 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 Erziehen- den 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 Übervätern 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 *techné*. 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 *techné*, 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 Verstandenem. 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 Einzelner 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 *ereignet* 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 »demokratiethoretische« 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 strategiefrei, 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 geklärt 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 Besserwisseri 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 Gründe 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 brauche. Man sollte sich dem überlassen, wie der Markt alles regle, 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 ärmere 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 Arbeits-einkommen *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 ärmere 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 Armutsprobleme für nebensächlich erklärt und sich damit entschuldigt, dass man eben solange warten müsse, wie die technische Entwicklung einen Sachzwang zur Neuordnung der Armutsfrage forciert. 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 Regierungsfractionen sind zu diesem Protest genauso aufgerufen wie die Parlamentarier der Oppositionsfractionen 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 Volkssouverän 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 beweisen, 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 Institutionengefüges aber nur durch den Willen des Volkssouveräns. 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 riskieren. 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/Llanque 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 Existenzielle 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).