

4. Über Liebe und Hoffnung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sondern zugleich:

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

Und darüber hinaus:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wo stehen wir heute mit der sozialen Gerechtigkeit?

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

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

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

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

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

1. *Ich finde, dass ...*

Zum Beispiel:

Ich finde die Bildungspolitik der Regierung falsch.

Oder Ich finde die Bildungspolitik der Regierung richtig.

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

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

Oder Ich finde, Politiker und Journalisten lügen ständig.

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

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

Oder Ich finde, Besteuerung ist Diebstahl.

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

Oder Ich finde, eine PKW-Maut ist Blödsinn.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Entweder folgt noch die Nennung der Gründe für das Befinden:

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

Oder es verbleibt bei der Kundgabe des Befindens.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Was ist der Mensch?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Was ist der Mensch?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Was ist Gerechtigkeit?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aber was ist das gute Leben?

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Problematik des Guten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nun ist zunächst festzuhalten:

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

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

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

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

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

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