

DIE  ZEIT

Wie soll
ich
leben?
leben?

Philosophen der Gegenwart
geben Antwort

PATTLOCH 

**Besuchen Sie uns im Internet:
www.pattloch.de/sachbuch**



Copyright © 2014 Pattloch Verlag GmbH & Co. KG, München
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise – nur mit
Genehmigung des Verlags wiedergegeben werden.

Redaktion: Ilka Heinemann

Umschlaggestaltung: ZERO Werbeagentur, München

Umschlagabbildung: FinePic®, München

Satz: Adobe InDesign im Verlag

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-629-13058-7

2 4 5 3 1

Inhalt

Vorwort

Thomas Assheuer

9

I

Die neuen alten Fragen

Was ist Gerechtigkeit?

Martha Nussbaum

27

Was ist ein freier Mensch?

Martin Seel

37

**Ist die Menschenwürde noch
unser oberster Wert?**

Hans Joas

43

Was ist das gute Leben?

Hartmut Rosa

51

Was ist Glück?

Tilo Wesche

59

Was bleibt von der Seele?

Sudhir Kakar

65

Ist die Liebe tot?

Eva Illouz

73

Was ist heute Religion?

Susan Neimann

85

Die Natur. Gibt es sie überhaupt?

Michael Hampe

91

Ist der Kapitalismus unser

Schicksal?

Lisa Herzog

97

»Gute Fragen sind einfach«

Michael Sandel im Gespräch mit

Elisabeth von Thadden

103

II

Was tun?

Politiker dürfen nicht lügen

Agnes Heller

117

Die Kultur der Freiheit

Julian Nida-Rümelin

123

Toleranz ist nicht beliebig

Rainer Forst

131

Krankheit. Sterben. Tod.
Wir müssen nicht alles verdrängen

Pierre Zaoui

139

Im Netz der Neuronen.
Was uns die Hirnforschung lehrt

Manfred Frank

147

Wir Selbstoptimierer

Thierry Hoquet

155

Alles eilt. Wie wir die Zeit erleben

Byung-Chul Han

163

III

Über das Denken

Können wir die Welt denken?

Markus Gabriel

171

Darf man sich irren?

Kenichi Mishima

177

Zum Schluss

Elisabeth von Thadden

183

Die Autoren und ihre Bücher

Elisabeth von Thadden

187

THOMAS ASSHEUER

Vorwort

Historische Krisen sind Blütezeiten der Philosophie. Als vor zweitausendvierhundert Jahren in Griechenland das Staatensystem zusammenbrach und keine der alten Mächte ihre Stellung behaupten konnte; als kulturelle Traditionen ins Wanken gerieten und es so viele Aufstände gab wie nie zuvor, da erregte in Athen ein Philosoph durch unbotmäßige Fragen Aufsehen. Schon bald galt er als »Verführer der Jugend« und wurde zum Tode verurteilt. Seitdem ist er unsterblich. Sokrates, der Partisan der antiken Polis, war das Inbild eines Zeitalters, das sich selbst fragwürdig geworden war; der berühmteste Aufklärer der Philosophiegeschichte hatte das Denken existenziell dringlich gemacht, seine Gedanken waren politisch, sie waren einflussreich – und hochgefährlich.

Natürlich sollte man sich hüten, irgendwelche Parallelen zum vierten vorchristlichen Jahrhundert zu ziehen, aber eines stimmt doch: Auch im jungen 21. Jahrhundert haben wir es mit tektonischen Verschiebungen der politischen Landkarte zu tun, auch den Zeitgenossen machen revolutionäre Umbrüche, gesellschaftliche Umwälzungen und schwelende Ungewissheiten zu schaffen. Und wieder scheint dabei das Interesse an der Philosophie zu wachsen. Kaum eine Gesprächsrunde, kaum eine Talkshow ohne den Beistand eines professionellen Philosophen oder eines freischaffenden Weltweisen. In vielen Städten gründen sich philosophische Cafés und Debattierzirkel, und öffentlich-rechtliche Sender, die vor kurzem noch in seichter Dauerbeschallung ihr gebührenpflichtiges Heil gesucht hatten, kommen plötzlich zur Besinnung und diskutieren über Aristoteles, Augustinus und Adorno.

Über die genauen Gründe mag man spekulieren, aber möglicherweise empfinden viele Bürger ein grundsätzliches Unbehagen an der modernen Gesellschaft. Sie verspricht zwar immer noch Wohlstand und Sicherheit, aber

auf viele, vor allem auf existenzielle und metaphysische Fragen muss sie die Antwort schuldig bleiben – die Fragen werden privatisiert und dem Einzelnen überlassen.

Hinzu kommt eine historische Enttäuschung, deren Auswirkung auf das kollektive Unterbewusste vermutlich gar nicht zu überschätzen ist: Der große Traum der neunziger Jahre, die Utopie von der friedlichen One World, ist wie eine Seifenblase zerplatzt. Es war ja keineswegs nur der amerikanische Philosoph und Politikwissenschaftler Francis Fukuyama, der prophezeit hatte, mit dem Untergang des sowjetischen Imperiums habe die Vernunft gesiegt und die Weltgesellschaft werde sich nun unter der Fahne von Freiheit, Demokratie und kapitalistischem Markt versammeln. Doch der Angriff auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 hat den Traum von der »Einen Welt« buchstäblich in die Luft gesprengt.

Auch die verheerende Banken-Krise 2008, das Monster, das die Weltwirtschaft an den Rand des Abgrunds brachte, wirkt im Nachhinein wie ein Geschichtszeichen. Es erschütterte den Glauben an die natürliche »Vernunft« des Marktes und ruinierte die Hoffnung auf das glückliche Walten seiner unsichtbaren Hand. Doch damit nicht genug. Die Nuklearkatastrophe in Fukushima 2011 näherte den Zweifel an der vermeintlich menschenfreundlichen Rationalität des technischen Fortschritts, und die drohende Klimakrise scheint alle Romantiker zu widerlegen, die auf die Vereinbarkeit von Natur und Zivilisation gehofft hatten.

Was zu Beginn der Moderne kaum vorstellbar war, das ist nun Wirklichkeit geworden: Wir können nicht mehr genau sagen, was natürlich und was vom Menschen selbst gemacht ist. Ist ein Hurrikan noch »Naturnatur«, oder schon ein Effekt der menschengemachten Klimaerwärmung?

Apropos Vertrauen: Was der von Edward Snowden aufgedeckte NSA-Skandal und die flächendeckende Überwachung der Bürger für das Vertrauen in den Staat und die digitale Revolution bedeutet, mag man sich noch gar nicht ausmalen. Ganz zu schweigen von den Unsicherheiten und Ängsten, die der medizinische Fortschritt heraufbeschwört. Er stellt die Menschen vor Entscheidungen, die noch vor einer Generation niemandem in den Sinn gekommen wären. Nicht nur, dass sich die natürlichen Grenzen von Leben und Tod auflösen; bereits in naher Zukunft scheint die Biotechnologie in der Lage zu sein, Hybridwesen zu züchten und uns mit Fragen zu konfrontieren, für die man noch vor kurzem für einen Spinner gehalten worden wäre: Was ist ein Mensch und was nicht?

Technikphilosophie, Ethik, politische Philosophie, die Theorie der Gerechtigkeit – in all diesen philosophischen Disziplinen wird über die genannten Themen nachgedacht und ein beachtliches Begriffs-Instrumentarium bereitgestellt, um sie trennscharf beschreiben und diskutieren zu können. Doch zugegeben: Wer sich dann, einmal neugierig geworden, als interessierter Amateur und Nicht-Philosoph entschließt, ein philosophisches Fachbuch in die Hand zu nehmen, wird erst einmal enttäuscht sein. So hatte man sich die Sache nicht vorgestellt, denn anstatt brennende Fragen bündig zu beantworten und drängende Lebensprobleme zu klären, scheinen die Bücher alles nur noch schwieriger zu machen. Sie sind in einer seltsamen Stammessprache verfasst, die nur Eingeborene verstehen, nur »philosophical natives«. Manche Texte sind oft umständlich formuliert und schwer zu lesen, man merkt ihnen die grammatischen Qualen ihrer Entstehung an, fast so, als herrsche unter Denkern ein akademisches Eleganzverbot. Und wenn der Leser zu guter Letzt noch auf ein berühmtes Zitat von Ludwig Witt-

genstein stößt, lässt ihn die Philosophie vermutlich vollends ratlos zurück: »Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.«

Tatsächlich hat die Philosophie mit einem Problem zu kämpfen, das ihrer neuen Popularität abträglich ist und das in Zukunft vermutlich eher größer als kleiner wird: Sie hat sich auf ganzer Linie professionalisiert und ist zu einer pathosarmen Fachdisziplin geworden, demonstrativ analytisch, leidenschaftlich sachlich und wohltuend unterkühlt. Die Geste des erwählten Denkens und superben Mehr-Wissens haben sich Philosophen schon lange abgewöhnt; ebenso verzichten sie auf den Distinktionsanspruch, sie wüssten es prinzipiell besser als Politiker und könnten schwankenden Zeitgenossen den Weg in die Zukunft weisen – ein Philosoph ist kein Präzeptor, auch wenn die Öffentlichkeit oft genug nach einem autoritären Guru verlangt. Doch Philosophie, darauf weist Michael Hampe in seinem Buch *Die Lehren der Philosophie* zu Recht hin, bedeutet eben nicht »Sophologie«. Sie ist keine verbindliche Weisheitslehre, sondern Liebe zur Weisheit, eben: »Philo-Sophia«.

Für die »Selbstabkühlung« der Philosophie gibt es im Übrigen historische Gründe, und sie sind bitter. Das blutige Scheitern des – von vielen Philosophen erträumten – kommunistischen Experiments ist eine bleibende Warnung davor, die Philosophie politisch »praktisch« werden und ihre Wahrheiten ungebrochen ins Leben treten zu lassen. Ähnliches gilt für Martin Heideggers NS-Engagement und seine Vorstellung, er könne den »Führer« philosophisch führen und das Abendland vor seinem sicheren Untergang retten. Philosophische Sanierungsprogramme, die aufgrund einer vermeintlich »tieferen Erkenntnis«

politische Maßnahmen fordern, sind mit den egalitären Prinzipien der Demokratie unvereinbar.

Die Philosophie ist nicht die Kanzel des Weltgeistes, sie ist nicht die Nachfahrin der Theologie und hockt auch nicht auf dem Thron einer höheren Wahrheit. Philosophen wissen, dass sie sich irren können und dass sie in einer demokratischen Gesellschaft keine privilegierte Sprecherposition einnehmen, sondern bloß eine andere. Oder wie es Jürgen Habermas kurz vor der Jahrtausendwende formuliert hat: »Eine aus Vernunft zu leistende metaphysische Sinngebung scheint in der Moderne, zumal angesichts der Katastrophen unseres Jahrhunderts, unwiederbringlich verloren zu sein.« Deshalb bleibt ihr nur ein Weg: »Statt sich als eine präventive Macht gegenüber dem Ganzen der modernen Welt in Stellung zu bringen, versucht eine pragmatisch gewordene Philosophie, sich innerhalb dieser von ihr zugleich interpretierten Welt so zu lokalisieren, dass sie verschiedene funktional ausdifferenzierte Rollen übernehmen und spezifische Beiträge leisten kann.«

Demnach wäre die Philosophie zuerst einmal eine Beobachterin. Sie »beobachtet« die Welt, und sie beobachtet andere Wissenschaften dabei, wie diese die Welt beobachten. Das klingt aufreizend harmlos, aber handfeste Kontroversen sind damit programmiert. Hirnforscher zum Beispiel müssen sich von Philosophen vorwerfen lassen, sie würden das menschliche Selbstverstehen funktionalistisch »eindampfen« und den Menschen auf eine sprechende Maschine reduzieren – auf eine Maschine, die sich hinter dem dichten Schleier progressiver Selbsttäuschung einbilde, ein freies Wesen zu sein. Auch die Wirtschaftswissenschaften müssen sich kritische Fragen gefallen lassen, jedenfalls dann, wenn sie den Menschen als Homo oeconomicus verstehen, dessen Tun und Trachten allein

darauf zielt, sein Handeln in allen Lebenslagen hochgradig rational und gewinnträchtig zu optimieren.

Kaum anders ergeht es den Kulturwissenschaften. Wenn einige ihrer Vertreter, was durchaus vorkommen soll, behaupten, die Idee der Menschenrechte sei anderen Kulturen naturgemäß fremd und zudem eine rein westliche Erfindung, dann versuchen Philosophen zu zeigen, dass allen Kulturen sehr wohl ein normativer Kern gemeinsam ist, nämlich der Respekt vor dem anderen, Achtung und Würde.

Die Pointe dieses philosophischen Programms liegt auf der Hand. Indem sich Philosophen zwischen dem *common sense* der Lebenswelt und den wissenschaftlichen Expertenkulturen positionieren, versuchen sie die Grenzen und Gefahren der Wissenschaften ausfindig zu machen und sie kritisch mit dem »Großen und Ganzen« der Gesellschaft zu vermitteln. Philosophen wollen erkennen, wofür die Fachwissenschaften blind geworden sind (und müssen dann auch bereit sein, ihrerseits Kritik an philosophischer Blindheit anzunehmen). So will Philosophie eine Wissenschaft sein, und doch darin nicht aufgehen; sie will bleiben, was sie immer war: eine Form des anarchistischen, nicht festgestellten Denkens über Gott und die Welt, und zwar ohne Anspruch auf Produktion von Heilswissen.

Für antike Denker war das ganz anders. Weil sie nicht zwischen Erkenntnis und Heil trennten, verstanden sie schon die reine Kontemplation, das inständige Kreisen der Gedanken in der zeitlosen Unendlichkeit, als heilsamen ethischen Akt und Gestalt des guten Lebens. Die Versenkung in die kosmische Unendlichkeit sollte das Selbstbewusstsein steigern, die Seele von irdischen Interessen reinigen und den Sinn der Welt offenbaren. Damit war in der Antike die Theorie selbst schon praktisch.

Diesen Weg kann die zeitgenössische Philosophie nicht mehr gehen. Selbst dann, wenn sie Metaphysik betreibt und in der Sphäre des Unbeweisbaren noch einmal versucht, bedingungslos das Unbedingte und Absolute zu denken, muss die universitäre Philosophie die Rolle des Sinnvermittlers zurückweisen. Sie liefert kein Heilswissen mehr, sondern ist kognitive Lust an der Erkenntnis und spendet, wenn überhaupt, den Trost der Reflexion. Die letzte Antwort auf letzte Fragen überlässt sie den Theologen, zuweilen auch den Lebensberatungsphilosophen und spirituellen Selbsthilfegruppen, den rührigen Popularisierern und produktiven Außenseitern. Sie alle arbeiten im Weinberg des wilden Denkens und versuchen, ein esoterisches Fach für das breite Publikum zu öffnen. Wie Romanschriftsteller, Kinoregisseure und andere Imaginisten befriedigen sie das unsterbliche Bedürfnis nach dem Spekulativen, sie entwerfen Weltbildsynthesen und Epochendiagnosen, die dann, wenn es gutgeht, lehrreich auf die akademische Philosophie zurückwirken.

Vielleicht kann man es so sagen: Für die institutionell betriebene Philosophie gibt es keinen exklusiven Weg zur Wahrheit; sie liefert keinen Letztbeweis für Dinge, die auch Naturwissenschaftler nicht beweisen können. Philosophen diskutieren nicht darüber, ob es im Einzelfall richtig ist, Embryonen zu Forschungszwecken zu »vernutzen«, sie fragen, ob wir es prinzipiell dürfen. Philosophen fragen nicht nach dem Spiel, sondern nach den Regeln, sie streiten nicht über Einzelfälle, in denen wir ausnahmsweise tolerant sein sollten – sie wollen herausfinden, wie wir Toleranz generell bestimmen sollten. Kurzum, Philosophen verkünden nichts *ex cathedra* und maßen sich nicht an zu sagen, was für den Einzelnen gut und richtig ist; vielmehr fragen sie nach den gesellschaftlichen Regeln und kulturellen Bedingungen, in denen dem Einzelnen

ein gutes, und das heißt: bewusstes Leben überhaupt erst möglich ist. Für Philosophen ist die Möglichkeit eines solchen Lebens nämlich nicht nur eine Frage der privaten Entscheidung; sie ist zutiefst abhängig vom kulturell Imaginären – also davon, welche Sinnmuster eine Gesellschaft bereit hält, in deren Licht die Bürger überhaupt erst ein Verständnis für das Gelingen ihres Lebens ausbilden.

Mit anderen Worten: Anstatt ein Sortiment gültiger Antworten zu liefern, fragen Philosophen zunächst nach den kulturellen Mustern, in denen die Bürger über ihr Leben nachdenken, über Sein und Zeit, Liebe und Glück, Verfehlung und Schuld. Angenommen, eine Gesellschaft würde sich einzig und allein an Erfolg und Nützlichkeit orientieren und ihre kulturellen Sinnmuster ausschließlich an Geld und Leistung ausrichten, dann stünden ihre Mitglieder existenziellen Widerfahrnissen stumm und sprachlos gegenüber – ihnen fehlten einfach die Worte für all das im Leben, was in ökonomischen Begriffen und validem Tatsachenwissen nicht aufgeht. Sie wären gezwungen, sich als Ego-Shooter zu verstehen und das Leben als persönliches Kapital. Alles Handeln wäre darin eine kalkulierte Investition und der Sinn des Auf-der-Welt-Seins beschränkte sich auf maximale Selbstdurchsetzung. Das heißt: Auch wenn Philosophen programmatisch bescheiden sind und nicht exakt definieren wollen, worin ein bewusstes Lebens besteht, eines aber können sie durchaus sagen: Eine Gesellschaft verarmt, sobald sie die kulturellen Sinnmuster banalisiert, mit deren Hilfe die Bürger überhaupt erst ein Verständnis ihres Lebens ausbilden.

Auch auf die großen kosmologischen Fragen können Philosophen keine direkten Antworten geben. Sie haben kein höheres Wissen von der Entstehung der Welt und dem

Wesen der Geschichte. Woher sollten sie es auch nehmen? Wohl aber können sie, altertümlich gesagt, über die Stellung des Menschen im Kosmos spekulieren und den provozierend selbstsicheren Naturwissenschaften einfache Fragen stellen. Kann man, wie Biologen es tun, »Geist«, »Bewusstsein« und »Vernunft« allein aus dem evolutionären Zufall erklären? Ist der »Geist« wirklich nur ein nützlicher Helfer, ein Trick der Natur, um die reproduktive Fitness im planetarischen Überlebenskampf der Gattung zu steigern? Anders gefragt: Können Biologie, Chemie und Physik tatsächlich hinreichend erklären, wie aus toter Materie Leben entsteht und aus dummen Bakterien Geist und Bewusstsein? Und ist der Hinweis auf den »blinden Uhrmacher« der Evolution wirklich eine Erklärung – oder doch nur eine neodarwinistische Metapher, die erst der Erklärung bedürfte? Die ehrgeizigen Spekulationen der Naturwissenschaftler, so lautet die Kritik vieler Philosophen, können nicht plausibel erklären, warum Menschen so fühlen, wie sie fühlen. Ihre »Subjektivität« und ihr unverwechselbares Selbsterleben erscheinen als blinder Fleck, als neuronaler Juckreiz und Synapsengestöber. Ob man sich als Normalmensch in solchen Beschreibungen wiedererkennen kann?

Ähnliche Fragen stellen Philosophen auch an die Hirnforschung. Deren jüngste Erfolge sind unbestreitbar eindrucksvoll, man kann sie gar nicht genug bewundern. Aber müssen Menschen sich wirklich so verstehen, wie manche Hirnforscher dies tun – nämlich als eine alphabetisierte Biomasse, die sich ihre Entscheidungsfreiheit bloß einbildet? Für Hirnforscher, und daran gibt es ja keinen Zweifel, entstehen menschliche Handlungen aus natürlichen, in sich kausal geschlossenen Prozessen. In ihnen ist einfach kein Platz für »Geist« und »Freiheit«, denn alles, was der Mensch denkt und tut, besitzt ein Korrelat im

Hirn, das sein Denken und Tun verursacht – Denken und Gefühle sind alles Moleküle. Demnach wären Menschen vom großen Regisseur, der Natur, in Dienst genommen, sie wären nur Laien-Darsteller im erhabenen Schauspiel einer Evolution, in der es allein darum geht, im Überlebenskampf die Nase vorn zu haben. Und abermals stellt sich die Frage: Können wir uns in diesen szientistischen Beschreibungen wiedererkennen? Was ist zum Beispiel mit einer Liebeserfahrung? Ist sie wirklich hinreichend ausgedeutet, wenn ein Naturwissenschaftler uns erklären würde, die Liebe sei im Sinn der Gattungsreproduktion funktional notwendig und verdanke sich einem molekularen Dauerfeuer im Hirn – einer durch synaptische Verschaltungen erzeugten Hochstimmung, die nach kurzer Gewöhnungsphase von alleine abkühlt und wieder verschwindet?

Damit kein Missverständnis entsteht: Natürlich können Philosophen den Funktionalismus der Naturwissenschaftler nicht einfach widerlegen. Philosophen sind keine Hirnforscher und können mit Biochemikern nicht auf deren ureigenem Feld konkurrieren. Mehr noch: Sie müssen zugeben, dass alle menschlichen Regungen tatsächlich eine molekulare Basis haben, ein »naturales Korrelat«. Gleichwohl können Philosophen geltend machen, dass ein Gefühl nie rein und »natürlich«, sondern in eine Kulturgeschichte der Liebe eingelassen ist, in Metaphern und Diskurse, in Bilder und Erzählungen. Menschen empfinden nicht nur Gefühle, sie interpretieren sie, und diese Bilder sind nicht natürlich, sondern historisch gebildet und kulturell überliefert. Um ein Beispiel zu nennen: Für die Bürger einer säkularen und radikal pluralistischen Gesellschaft verdankt sich die Liebe einer glücklichen Begegnung, einem wunderbaren, aber zufälligen Ereignis: Was wäre gewesen, wenn ich nicht zufällig an diesem Tag

an diesem Ort gewesen wäre? Für einen religiösen Menschen des Mittelalters wäre diese Deutung – die Liebe als glücklicher Zufall – vermutlich ziemlich rätselhaft und unverständlich gewesen. Für ihn war Liebe nämlich nichts, was sich nur zwischen zwei Menschen abspielte: Gott der Allmächtige hielt die Fäden in der Hand. Und die Liebenden mussten nur noch in Freiheit erkennen, dass sie schon immer füreinander bestimmt waren.

Es gibt, neben vielen anderen, noch eine Frage, die Philosophen umtreibt und zu weit ausgreifenden Überlegungen Anlass gibt. Könnte es sein, dass es mit dem kritisch-transzendierenden Denken eines Tages zu Ende geht? Von Theodor W. Adorno stammt der Satz: Philosophen wohnten hinter dem Mond, den die Techniker beschlagnahmt haben. Adorno wollte damit nicht sagen, dass Denker verträumte Sonderlinge sind, die Löcher in den Himmel spekulieren. Er wollte sagen, dass es immer schwieriger wird, in einer banalisierenden Medienöffentlichkeit und einer vom ökonomisch-instrumentellen Denken verhexten Gesellschaft Gehör zu finden. Die Gesellschaft ist in die Funktionale »gerutscht« und schnurrt vor sich hin wie eine Maschine. Philosophisches Denken stört die Subjekte darin nur, es wirkt unzeitgemäß, und die Philosophen leben in ihr tatsächlich hinterm Mond.

Auch der Philosoph Martin Heidegger hat sich eine gar nicht so ferne Zukunft ausgemalt, in der Philosophie überflüssig wird. Für ihn wäre das in einer kybernetischen Gesellschaft der Fall – also in einer Gesellschaft, die technisch und wissenschaftlich perfekt ausgesteuert ist und in der alle existenziellen Fragen auf Funktionsfragen reduziert werden. In so einer Gesellschaft würden die Menschen freiwillig genau das tun, was sie tun müssen; ihr Handeln wäre automatisiert und roboterhaft, sie würden alle technischen Möglichkeiten bedenkenlos nutzen – was

nützlich ist, das ist auch gut. In einer solchen Gesellschaft, in der Normalität und Normativität zusammenfallen und in der nur noch verwertbares Tatsachenwissen zählt, müsste die Philosophie verschwinden; sie wäre entweder überflüssig oder erschöpfte sich darin, den Verhältnissen die höheren geistigen Weihen zu spenden. In einer kybernetisch geschlossenen Zukunft herrschte zwar weiterhin Gedankenfreiheit, aber sie wäre durchschlagend wirkungslos. Zwar bliebe es den Menschen unbenommen, weiterhin philosophische Bücher zu lesen, aber diese Lektüre wäre rein privat und hätte keinerlei Folgen für die Gesellschaft. Kurzum, die Grundidee der Philosophie hätte sich in Luft aufgelöst – die Idee, dass philosophische Gedanken auf die Gemeinschaft der Bürger zurückwirken und dort ihre Kraft entfalten.

Haben Adorno und Heidegger recht, oder ist die Angst vor dem Veralten der Philosophie nicht selbst schon veraltet? Gilt nicht die Gegenthese, dass die rasante Entwicklung der modernen Gesellschaft die großen philosophischen Fragen keineswegs zum Verschwinden bringt, sondern immer wieder aktuell werden lässt?

Wenn das zutrifft, so lautet die Überlegung der ZEIT-Redaktion, dann lohnt es sich, Philosophen, Soziologen und Psychoanalytikern alte Fragen noch einmal neu zu stellen. Zum Beispiel die Frage nach der Gerechtigkeit, die wir in diesem Buch mit dem amerikanischen Philosophen Michael Sandel diskutieren, der durch seine Vorlesung »Justice« über das Netz ein Millionenpublikum in aller Welt erreicht. Die Optimisten hatten geglaubt, die globale Ungerechtigkeit würde mit wachsendem Wohlstand von selbst verschwinden – je mehr Kapitalismus, desto mehr Gerechtigkeit. So ist es aber nicht gekommen, und nun ist der alte Streit aufs Neue entbrannt: Ist Gerechtigkeit ein Tausch, das heißt, muss ein Bürger erst

einmal etwas »leisten«, um Anspruch auf Gerechtigkeit zu haben? Oder ist Gerechtigkeit etwas, das wir uns als Mitglieder einer Solidargemeinschaft immer schon wechselseitig schulden? Und gibt es Gerechtigkeit nur innerhalb einer Nation, oder gilt sie, so der schwindelerregende Gedanke von Martha Nussbaum, auch für die Weltgesellschaft? Und was hilft dabei gegen einen Kapitalismus, der beinahe schicksalhafte Züge angenommen hat? (Lisa Herzog)

Alle sind sich darüber einig, dass liberale Gesellschaften ein historisch unbekanntes Maß an Freiheiten eröffnen. Doch welchen Gebrauch sollen wir von dieser Freiheit machen? Was ist ein freier Mensch? Kann man, und diese Frage stellt Martin Seel, auch dann frei sein, wenn man sein Leben nicht vollständig in der Hand hat? Weiter gefragt: Was ist Glück (Tilo Wesche)? Und was ist das gute Leben (Hartmut Rosa)? Was bleibt in der Moderne von der Seele (Sudhir Kakar), und was bleibt von der Liebe (Eva Illouz)? Ist die romantische Liebe noch der hellste Stern am Himmel unserer Sehnsüchte – oder ist sie im Zeitalter von Facebook und Speed-Dating ein absterbendes Gefühl, dem nur noch Nostalgiker eine Träne nachweinen? Weiter gefragt: Unter dem Horizont der drohenden Klimakatastrophe reden alle von der »Natur«. Doch was meint der philosophische Evergreen »Natur« überhaupt? Kann die Natur, so Michael Hampe, noch als Richtschnur unseres Handelns dienen, als zeitlose Quelle unserer Normen? Oder müssen wir feststellen: Die Natur »an sich« existiert gar nicht, sie ist bloß eine schöne Fiktion? Definitionsbedarf, so scheint es jedenfalls, gibt es auch bei einem so fraglosen Begriff wie der Menschenwürde. Ist sie noch unser höchster Wert oder geht sie, wie Hans Joas fürchtet, im Zynismus der Realpolitik unter? Und was ist mit der Religion (Susan Neiman)? Lassen sich

demokratische Vernunft und göttlicher Glaube versöhnen, oder ist die Religion unrettbar in die Hände der Fundamentalisten gefallen?

Doch keine Fragen ohne Antworten. Agnes Heller klärt, ob Politiker lügen dürfen, und Julian Nida-Rümelin erläutert, welche Vorbedingungen für eine »Kultur der Freiheit« erfüllt und welche Basisnormen in einer wohlgeordneten multikulturellen Gesellschaft respektiert werden sollten. Rainer Forst legt dar, warum Toleranz nicht Gleichgültigkeit bedeutet, und fragt, ob wir auch Dinge tolerieren müssen, die wir unausstehlich finden und die unseren innersten Überzeugen zutiefst widersprechen. Pierre Zaoui überlegt, ob uns »Gegenwartsmenschen« tatsächlich nichts anderes übrigbleibt, als Krankheit, Sterben und Tod stoisch zu ertragen und gleichsam bei vollem Bewusstsein zu verdrängen. Oder gibt es noch einen anderen, positiven Blick auf das Alter und das Altern? Manfred Frank resümiert, was uns die Ergebnisse der Hirnforschung lehren, während Thierry Hoquet sich darüber Gedanken macht, wieweit es ethisch vertretbar ist, wenn Menschen manipulativ in ihren Körper eingreifen, um ihn biotechnisch zu »verbessern« und auf Vordermann zu bringen. Byung-Chul Han schreibt über die moderne Zeit-Erfahrung, während Markus Gabriel und Kenichi Mishima das Denken selbst zum Thema machen: Können wir die Welt denken? Dürfen Philosophen sich irren? Und führt nicht alles Fragen in einen neuen Anfang?

Das Vorhaben, das nun zum Buch geworden ist, wäre nicht entstanden ohne Matthias Nass, Gero von Randow, Adam Soboczynski und die Kollegen aus dem Layout um Jan Kny – aber auch nicht ohne die großzügige Unterstützung aus dem ZEIT-Verlag.

I

**Die neuen
alten Fragen**

MARTHA NUSSBAUM

Was ist Gerechtigkeit?

Die Welt ist empörend ungerecht. Doch wie können wir eine gerechte Welt denken? Geht es nur um die Verteilung von Gütern? Und was ist die Rolle des Staates?

Wir leben in einer Welt schreiender Ungerechtigkeit. Doch was ist Gerechtigkeit? Und wo ist sie? Manche Philosophen haben sich die Gerechtigkeit als eine Tugend des Charakters vorgestellt, die ihren Sitz im Menschen hat und zu einem fairen Umgang mit anderen in der Gesellschaft führt. Platon siedelte sie noch tiefer im Innern des Einzelnen an; er verstand Gerechtigkeit als ein harmonisches Selbstverhältnis, bei dem die Vernunft die Gefühle und Gelüste beherrscht.

Solche Überlegungen zur persönlichen Gerechtigkeit sind zweifellos erhellend, doch werde ich hier einer anderen Tradition folgen. Diese alternative Tradition versteht Gerechtigkeit nicht als eine Tugend des Einzelnen, sondern als eine »Tugend« gesellschaftlicher Institutionen – Institutionen, die von Menschen geschaffen wurden, um einige ihrer vordringlichsten Bedürfnisse und Interessen zu befriedigen.

Diese Denkrichtung beantwortet die von der westlichen Philosophie immer wieder gestellte Frage nach Gerechtigkeit wie folgt: »Gerechtigkeit bedeutet, jedem das zu geben, was ihm gebührt.« Diese Antwort hat etwas intuitiv Einleuchtendes. Es scheint uns richtig und angemessen zu sein, dass jedermann das bekommt, was er verdient oder zu Recht beansprucht. Und doch könnte uns diese vage Idee auch in die Irre führen – und zwar dann, wenn sie uns auf den Gedanken bringt, jeder Mensch müsse sich seine politischen Ansprüche erst durch irgendeine Form von Erfolg im gesellschaftlichen Wettbewerb verdienen. Tatsächlich behaupten extrem libertäre Zeitgenossen, Menschen, die sich nicht produktiv angestrengt haben, besäßen auch keinen Anspruch auf staatliche Leistungen. Für sie ist ein Staat, der die erfolgreichen Bürger belohnt, Staat genug.

Allerdings halten auch libertäre Denker diese Auffas-

sung nicht lange durch. Eigentlich glauben nämlich auch sie, dass der Staat die Pflicht hat, allen Bürgern verlässliche Eigentums- und Vertragsrechte, Rede-, Religions- und Versammlungsfreiheit sowie Schutz vor Gewalt und Betrug zu bieten. Ein Neugeborenes zum Beispiel hat einen Anspruch auf alle diese Dinge, und ein Staat, der sie nicht allen Bürgern gleichermaßen gewährt, kann nicht gerecht genannt werden. Auch wenn Philosophen hier den irreführenden Begriff der »negativen Freiheit« verwenden, kommt dem Staat in diesem Denken ebenfalls eine überaus positive Rolle zu. Er muss jedenfalls eine Menge Geld einsammeln und ausgeben, um die Bedingungen zu schaffen, unter denen er all diese legitimen Ansprüche seiner Bürger sichern kann.

Doch bevor wir uns entscheiden können, ob die Rolle des Staates von den Radikalliberalen hinreichend beschrieben ist, müssen wir erst einmal die Grundlage verstehen, auf der philosophische Konzeptionen politischer Gerechtigkeit beruhen.

Für die meisten modernen Gerechtigkeitstheoretiker leitet sich die Aufgabe des Staates vom doppelten Gedanken der menschlichen Würde und der menschlichen Verwundbarkeit her. Menschen verdienen Respekt; sie verdienen es, dass man sie als Zwecke und nicht als bloße Mittel behandelt. Und wie die Welt mit ihnen verfährt, hat einen großen Einfluss auf ihr Leben. Gelegentlich haben Philosophen entweder die erste oder die zweite dieser Behauptungen bestritten, weite Teile der Tradition akzeptieren jedoch beide. Dementsprechend beruht der Staatsgedanke, der sich allmählich herausbildete, auf der Vorstellung, der Staat müsse allen seinen Bürgern zu einem Grundstock an Voraussetzungen und Chancen verhelfen – Chancen, die es ihnen ermöglichen, ein gutes Leben zu führen. Sie sollen »Leben, Freiheit und das Streben

nach Glück« als unveräußerliche Rechte genießen, wie es Thomas Jefferson in der Unabhängigkeitserklärung meiner Nation formulierte. Mit ihr wurde dem englischen König Georg III., der dieser Verpflichtung so offensichtlich nicht nachkam, der Gehorsam aufgekündigt.

Zugegeben, im 19. Jahrhundert bewegte sich das philosophische Nachdenken über Gerechtigkeit oft in engen Grenzen. Man konzentrierte sich ausschließlich auf die libertäre Palette von Bürgerrechten und bürgerlichen Freiheiten, auf das Eigentumsrecht und die Herrschaft des Gesetzes. Pflichten zur Verteilung materieller Mittel dagegen betrachtete man weithin als optional – als einen Teil der allgemeinen Tugend, nicht aber als eine zentrale Aufgabe des gerechten Staates.

Erst ganz allmählich gewann der Gedanke an Boden, dass die Bürger umfassendere Ansprüche besitzen, die allesamt in der Gerechtigkeit und der Achtung der Menschenwürde gründen. Selbst eine nur minimal gerechte Regierung müsse ein gewisses Bildungsniveau, eine grundlegende Gesundheitsversorgung, einen Mindestlebensstandard und eine Absicherung gegen Unfälle, Katastrophen und Arbeitslosigkeit für alle Bürger sicherstellen. Nur nebenbei: Der Gedanke, dass Gerechtigkeit ein staatlich aufgespanntes »soziales Netz« erfordert, ist nicht neu. Schon in der griechisch-römischen Antike erörtern Philosophen solche Ideen. In den modernen Nationen haben sie mühevoll Geländegewinne erzielt, die aber bis heute umstritten bleiben.

Um ihre anhaltend zähen Meinungsverschiedenheiten aus dem Weg zu räumen, suchen Philosophen üblicherweise nach einer tieferen Begründung für ihre Gerechtigkeitsmodelle, kurz: Sie suchen nach einer zwingenden Grundidee, aus der sich verbindliche politische Prinzipien ableiten lassen. Eine der einflussreichsten Begründun-

gen dieser Art ist ohne Zweifel die von John Rawls in seinem bahnbrechenden Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971, dt. 1975). Darin heißt es: »Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann.« So formuliert Rawls zu Beginn seines Buches die Idee des Menschen als eines Zwecks. Anschließend führt er ein überzeugendes Bild moralischer Unparteilichkeit ein: Stellen wir uns eine Gruppe von Leuten vor, die vernünftig und mit den allgemeinen Tatsachen von Geschichte, Wirtschaft und Psychologie vertraut sind – die sich aber hinter einem »Schleier des Nichtwissens« befinden und ihre eigenen individuellen Eigenschaften nicht kennen, also nichts über ihren Wohlstand, ihre Klasse, Rasse oder ihr Geschlecht wissen.

Diese Menschen stehen nun vor der Aufgabe, hinter dem »Schleier des Nichtwissens« die Grundprinzipien für eine Gesellschaft festzulegen, in der sie einst zusammenleben werden. Rawls' Argumentation zufolge werden sie sich unter diesen Umständen zunächst für einen umfassenden Schutz der Freiheit entscheiden, bei dem jeder mann »gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben soll, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist«. Nachdem das geklärt ist, werden sie sich ökonomischen Fragen zuwenden. Auf diesem Feld werden sie, so Rawls, eine Verteilung bevorzugen, die Ungleichheiten zulässt (weil diese manchmal dazu führen, dass es allen bessergeht) – allerdings nur solche Ungleichheiten, die die Produktivität der ganzen Gesellschaft befördern und so die Lage desjenigen verbessern, der es am schlechtesten hat.

Rawls' Theorie hat Kritik von allen Seiten auf sich gezogen, wie dies bei einer so einflussreichen Theorie nur

natürlich ist. Manch einer, der ein schwächeres Umverteilungsprinzip bevorzugt hätte, fand sie zu egalitaristisch. Anderen wiederum war sie nicht egalitaristisch genug. Wieder andere haben Rawls' Vorstellung davon, was überhaupt verteilt wird, kritisiert. Tatsächlich konzentriert er sich auf Wohlstand und Einkommen als entscheidende Kennziffern für soziale Vorteile, während er – so fanden manche Kritiker – besser auf den Nutzen (und die Befriedigung von persönlichen Präferenzen) hätte abheben sollen. Andere (wie ich) sind der Meinung, Rawls hätte Chancen oder »Fähigkeiten« der einzelnen Bürger in den Vordergrund stellen sollen, da sich zwei Menschen mit dem gleichen Wohlstand und identischem Einkommen ganz erheblich darin unterscheiden können, was sie tatsächlich zu tun oder zu sein vermögen. In einem produktiven Austausch mit Jürgen Habermas sah sich Rawls schließlich dazu genötigt, das Verhältnis seiner Ideen zu Habermas' demokratischem Prozeduralismus zu klären.

In seinem späteren Buch *Politischer Liberalismus* wandte sich Rawls einem anderen Thema zu, das für eine Philosophie der Gerechtigkeit ebenfalls von größter Bedeutung ist: der Achtung des Pluralismus. In allen modernen Gesellschaften, so Rawls, existiert unter den Bedingungen der Freiheit ein breites Spektrum an unterschiedlichen »umfassenden Lehren« über Sinn und Zweck des menschlichen Lebens. Manche von ihnen sind religiös, andere säkular. In einer liberalen Gesellschaft wäre es aber respektlos, eine dieser Lehren zu bevorzugen oder sie gar zur politischen Lehre der Nation zu erklären – auf Kosten aller anderen. Ein Staat, der so verführe, würde nicht jedem Bürger den gleichen Respekt erweisen, sondern einige bevorzugen. In einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft wäre das schlichtweg ungerecht.

Rawls' Gegenvorschlag lautete deshalb: Wir müssen allgemeine politische Prinzipien entwickeln, in denen zentrale moralische Vorstellungen zum Ausdruck kommen, die alle Bürger teilen können. Diese moralischen Vorstellungen müssen ebenso partiell wie »schwach« sein, das heißt: Sie dürfen nicht das ganze Terrain des menschlichen Lebens umfassen oder sich gar auf umstrittene metaphysische Ideen wie die »Seele« berufen. Wenn uns dies gelingt, so Rawls, dann dürfen wir darauf hoffen, dass unsere politischen Prinzipien im Lauf der Zeit Gegenstand eines »übergreifenden Konsenses« der Vertreter aller verschiedenen »umfassenden Lehren« werden können – oder zumindest all jener, die mit der Idee des gleichen Respekts für jedermann vereinbar sind. Rawls' Argumente geben uns meines Erachtens eine unentbehrliche Grundlage für das Nachdenken über eine multireligiöse und multikulturelle Welt an die Hand. Und sie lassen sich in den Begriffen meines eigenen Ansatzes, der auf »Fähigkeiten« zielt, genauso gut weiterentwickeln wie in der Sprache von Rawls' eigener Theorie.

Einige drängende Fragen haben die Philosophen, die an Gerechtigkeitstheorien arbeiten, in der Vergangenheit allerdings völlig außer Acht gelassen, und das ist nicht gerade ein Ruhmesblatt für sie. Manche dieser Fragen sind inzwischen gründlich diskutiert worden; die Themen der Gerechtigkeit zwischen den Rassen und den Geschlechtern haben zahlreiche erstrangige Arbeiten angeregt. Die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit zwingt uns überdies dazu, über Gerechtigkeit innerhalb der Familie nachzudenken, was die Gerechtigkeitstheorien bis in die allerjüngste Zeit schlichtweg versäumt haben – übrigens mit der ehrenwerten Ausnahme von John Stuart Mill.

Welche Gerechtigkeitsfragen aber werden uns morgen beschäftigen? Zweifellos brauchen wir auf allen Feldern,

die ich genannt habe, auch weiterhin herausragende Forschung. Doch gibt es einige Komplexe, die man zu Recht als »Grenzgebiete« bezeichnen könnte. Da ist zum einen die Frage nach der Gerechtigkeit gegenüber Menschen mit Behinderungen physischer oder kognitiver Natur. Auf diese Personen passen die alten Theorien einfach nicht, da sie die Menschenwürde allzu oft an der Vernunft festmachten; auch stützten sie sich auf den Gedanken einer Kooperation zum »beiderseitigen Vorteil«. Und mit diesem Gedanken im Hinterkopf ist es schwer zu sehen, was wir durch eine umfassendere Einbeziehung von Behinderten zu »gewinnen« hätten.

Noch schwieriger zu lösen ist das Problem der globalen Gerechtigkeit. Dieser Zweig der Philosophie steckt noch in den Kinderschuhen. Wir brauchen aber schlüssige Vorstellungen von einer gerechten Weltordnung, und wir brauchen überzeugende Argumente, die sie stützen. Diese Aufgabe zwingt uns dazu, weit über die alten Paradigmen hinauszugehen, um Formen der Zusammenarbeit zu ersinnen, die nicht die Gestalt eines Nationalstaates annehmen. So werden wir uns beispielsweise fragen müssen, welche Rolle Nationen in einer gerechten Weltordnung überhaupt spielen sollen. Ich glaube, dass sie weiterhin eine große Rolle spielen, dass aber die reicheren Nationen auch eine große Verpflichtung haben, den Lebensstandard der ärmeren Nationen anzuheben. Außerdem werden wir darüber nachdenken müssen, welchen Beitrag internationale Organisationen und Institutionen für eine gerechte Weltordnung leisten können und wie die enorme Macht multinationaler Konzerne eingehegt werden kann. Das Nachdenken über all diese Fragen hat gerade erst begonnen.

Die schwierigste Frage von allen ist vielleicht die der Gerechtigkeit gegenüber Tieren und unserer natürlichen

Umwelt – das ist ein weiterer Themenkomplex, dessen sich die westliche Philosophie gerade erst anzunehmen beginnt. Welche Lebewesen sind überhaupt Gegenstand von Gerechtigkeit und auf welcher Basis? Sind es alle fühlenden Wesen? Oder alle Lebewesen? Die Umwelt insgesamt? Alle Ökosysteme? Diese so spannende wie dringende Diskussion wird unsere Aufmerksamkeit immer stärker in Anspruch nehmen, denn in einem können wir vollkommen sicher sein: Wir leben in einer Welt schreiender Ungerechtigkeit auch gegenüber anderen Arten und gegenüber der Natur.

Aus dem Englischen von Michael Adrian