

Marie-Christine Kajewski

Wahrheit und Demokratie in postfaktischen Zeiten

Postfaktizität und die Krise der Demokratie

In den Demokratien westlicher Prägung verdichten sich seit längerem die Problemlagen. Die Bindung zwischen politischen Eliten und Bürgern ist zerrüttet, die Wahlbeteiligung rückläufig und das Vertrauen der Bürger in den politischen Prozess und die politischen Parteien geschwunden.¹ Expertengremien, Wirtschaftsverbände und sonstige Eliten haben derart an Bedeutung gewonnen, dass die Einflussmöglichkeiten der Bürger sinken.² Auch die Spielräume der Parteien und Abgeordneten werden enger, da mit der wachsenden Bedeutung der privaten Akteure außerparlamentarische Formen politischer Steuerung entstanden sind. Diese aber setzen nicht länger auf demokratisch-parlamentarische Legitimation, sondern auf Effektivität.³ Statt des Inputs zählt der Output und so vernetzen sich in den wichtigsten Regelungsbereichen die Handlungen politischer, wissenschaftlicher und ökonomischer Akteure dergestalt, dass das Konzept der Entscheidung fragwürdig wird.⁴ Angesichts dieser Malaise ist von Postdemokratie, Postparlamentarismus und Refeudalisierung die Rede – allesamt Begriffe, die auf einen tiefgreifenden Wandel hindeuten.

Eine weitere Facette dieses Wandels ist die Postfaktizität, welche aus den genannten Problemlagen entspringt und sie weiter verschärft. »Das Kunstwort *postfaktisch* verweist darauf, dass es heute zunehmend um Emotionen anstelle von Fakten geht. Immer größere Bevölkerungsschichten sind in ihrem Widerwillen gegen »die da oben« bereit, Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen zu akzeptieren. Nicht der Anspruch auf Wahrheit, sondern das Aussprechen der »gefühlten Wahrheit« führt zum Erfolg.«⁵ Die

- 1 Vgl. André Brodocz / Marcus Llanque / Gary S. Schaal, »Demokratie im Angesicht ihrer Bedrohungen« in: dies. (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden 2008, S. 11-26; Manfred G. Schmidt, »Zur Leistungsfähigkeit von Demokratien – Befunde neuerer vergleichender Analysen« in: Brodocz / Llanque / Schaal, (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, aaO. (FN 1), S. 29-41 sowie Robert D. Putnam / Susan J. Pharr / Russell J. Dalton, »Introduction. What's Troubling the Trilateral Democracies?« in: Susan J. Pharr / Robert D. Putnam, (Hg.), *Disaffected Democracies. What's troubling the trilateral countries?*, Princeton 2000, S. 3-27.
- 2 Vgl. Colin Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt a.M. 2008, S. 13; vgl. ferner Ingolfur Blühdorn, *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*, Frankfurt a.M. 2013, S. 258ff.
- 3 Vgl. Heinrich Oberreuter, »Substanzverluste des Parlamentarismus« in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28-29/2012, S. 25-31 [28].
- 4 Vgl. Ingeborg Maus, *Über Volkssouveränität*, Frankfurt a.M. 2010, S. 31.
- 5 Pressemitteilung der Gesellschaft für deutsche Sprache »GfdS wählt »postfaktisch« zum Wort des Jahres 2016« www.gfds.de/wort-des-jahres-2016/ (abgerufen am 10.7.2017).

Berichterstattung der etablierten Medien erreicht immer weniger Bürger, wogegen im Social Web die Filterblasen und Echokammern die Ausbreitung von Fake News begünstigen. Daraus resultiert ein Relevanzverlust von Tatsachen und Beweisen, der jenen Boden bereitet, auf dem Donald Trump und die Brexiteers – um die bekanntesten Beispiele zu nennen – mit alternativen Fakten Mehrheiten aggregieren und Politik gestalten.⁶ Diese postfaktische Politik zeichnet sich durch einen hohen Grad an Emotionalisierung und Personalisierung ebenso aus wie durch anti-intellektualistische Tendenzen. Damit ergeben sich einige Überschneidungen zwischen Postfaktizität und Populismus, wobei die beiden Phänomene allerdings nicht zur vollständigen Deckung kommen.

Zur Verwandtschaft von Technokratie und Postfaktizität

Betrachtet man das Entstehen der postfaktischen Tendenzen, dann erklärt sich dieses weit weniger durch das Vorliegen der technischen Voraussetzungen im Social Web, sondern primär durch einen technokratischen Grundzug der zeitgenössischen Politik, auf den die Postfaktiker direkt reagieren.⁷ Es lässt sich seit Beginn der Eurokrise in allen Euroländern ein zunehmender Machtverlust der nationalen Parlamente beobachten. Immer häufiger sehen sich politische Entscheider mit ökonomischen Sachzwängen konfrontiert, die keine Alternativen zu erlauben scheinen. Es ist diese Alternativlosigkeit, gegen die Postfaktiker alternative Fakten in Stellung bringen. Gegen die Ausweglosigkeit des kalten Sachzwangs setzen sie eine emotional aufgeladene Politik,⁸ die vom voluntaristischen Versprechen der Handlungsfähigkeit getragen ist. Angesichts dieser Polarisierung verwundert es nicht, dass einige Autoren Postfaktizität bereits als »Schimpfwort«⁹ und »Kampfbegriff«¹⁰ identifiziert haben. Doch das Bemühen um Abgrenzung stößt dort an eine Grenze, wo sich postfaktische und technokratische Politiken einig wissen: In ihrer Ablehnung eines prozeduralen Konzepts von Demokratie, demgemäß die Ergebnisse des politischen Prozesses durch den Input, nämlich den substantiellen Öffentlichkeitsbezug und die parlamentarische Beratung und Beschlussfassung, Legitimität erhalten.¹¹

Sowohl die technokratische als auch die postfaktische Tendenz lehnen somit ein zentrales Charakteristikum der Demokratie ab. In der Demokratie geht es nicht um

6 Vgl. Vincent F. Hendricks / Mads Vestergaard, »Verlorene Wirklichkeit? An der Schwelle zur postfaktischen Demokratie« in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 13/2017, S. 4-10.

7 Vgl. Dominik Hammer / Marie Kajewski, »Vorwort: Macht in Sicht« in: dies., (Hg.), *Okulare Demokratie. Der Bürger als Zuschauer*, Bielefeld 2017, S. 7.

8 Vgl. Jan-Werner Müller, »Schatten der Repräsentation: Der Aufstieg des Populismus« in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2016, S. 63-74.

9 Karl-Heinz Ott, »Postfaktisch«. Die Erklärung eines Schimpfworts« in: *Neue Züricher Zeitung* vom 9.12.2016.

10 Servan Grüninger / Michaela Egli, »Gefühle und Fakten. Postfaktisch sind immer die anderen« in: *Neue Züricher Zeitung* vom 13.12.2016.

11 Vgl. Christopher Bickerton / Carlo Invernizzi Accetti, »Populism and Technocracy: Opposites or Complements?« in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2/2017, S. 186-206.

die schnelle Problemlösung mit größtmöglicher Durchsetzungsstärke, sondern um Streit und Diskussion. Das ist mitunter ein zähes Ringen. So führt Norbert Lammert aus: »Demokratie ist kein Verfahren zur Vermeidung von Streit, sondern zur Herbeiführung mehrheitlich getragener Lösungen, und demokratische Lösungen sind weder durch autoritäre Kommandos noch im Hauruckverfahren zu haben, schon gar nicht angesichts der komplexen und komplizierten Probleme, um die es geht.«¹² Um komplexe Probleme demokratisch zu lösen, reicht es weder, vermeintlichen Sachzwängen zu folgen, noch eine Lösung emotional aufzuladen und zu akklamieren. Es braucht den innergesellschaftlichen Diskurs, indem sich die Bürger mit konkurrierenden Interpretationen der Sachlage vertraut machen und Interessen ausbilden. Es braucht den medial vermittelten Diskurs zwischen gesellschaftlicher und politischer Sphäre, zwischen Bürgern und Parlament. Und es braucht den Diskurs im Parlament selbst. Dieser Weg, der beinhaltet, Sachstände und ihre unterschiedlichen Interpretationen zur Kenntnis zu nehmen und sich zu ihnen zu verhalten, kennt auf keiner der genannten Ebenen eine Abkürzung.

Die Unmöglichkeit einer post-truth-democracy

Problematisch ist weniger der konkrete Umgang mit den jeweiligen Fakten durch Postfaktiker und Technokraten, als die Haltung, die sie damit offenbaren. Fakten aber begegnen ohnehin nie unverstellt. Es ist schlichtweg unmöglich, sich auf die Realität zu beziehen und diese objektiv widerzugeben.¹³ Fakten sind immer schon das Ergebnis eines sozialen Konstruktionsprozesses. Dieser wird von seinen Rezipienten permanent weitergeschrieben. Die dabei entstehenden Interpretationen können unterschiedlich konnotiert sein und von einem nüchtern-rationalen Blick ebenso geprägt sein wie von einem emotional gefärbten. Es entsteht eine Verschiedenheit der Ansichten und Diskurse, die für den demokratischen Prozess unerlässlich ist, denn es ist der sich aus den verschiedenen Ansichten ergebende Widerstreit, der als Motor der Demokratie fungiert. Der Widerstreit wird aber nur dann aufrechterhalten, wenn kein Gesprächsteilnehmer seinen Blickwinkel derart verabsolutiert, dass der Diskurs abbricht.

Es gibt im demokratischen Prozess nicht die eine Lösung, die aus einem Ablesen der Fakten logisch hervorgeht. Um Lösungen wird im Diskurs gerungen. Daher muss in aller Deutlichkeit unterstrichen werden: Demokratische Haltung kann und darf nicht mit Faktentreue gleichgesetzt werden. Was aber zeichnet die demokratische Haltung dann aus? Ein Hinweis zur Lösung findet sich im englischen Terminus *post-truth*. Hierbei handelt es sich um jenen Ausdruck, der im Deutschen mit *postfaktisch* übersetzt wird. Im Englischen geht es statt um das rein Faktische also um Wahrheit. Das

12 Norbert Lammert, *Einigkeit. Und Recht. Und Freiheit. 20 Blicke auf unser Land*, Freiburg 2010, S. 91.

13 Sven Papcke, »Wo bitte gehts zur Realität? Sozialwissenschaften und Zeitdiagnose« in: Claus Leggewie, (Hg.), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt 1994, S. 243-257.

heißt, es geht um Ideale, Werte und Sinn. Dass Wahrheit eine konstitutive Bedeutung für die Demokratie hat, wurde bereits vor geraumer Zeit von Jürgen Habermas emphatisch betont. Für ihn ist der «demokratische Verfassungsstaat, der sich auf eine deliberative Form von Politik stützt, überhaupt eine epistemisch anspruchsvolle, gewissermaßen wahrheitsempfindliche Regierungsform».¹⁴ Pointiert hält Habermas fest: «Eine ›post-truth-democracy‹ wäre keine Demokratie mehr»,¹⁵ denn der Wahrheitsanspruch ist der demokratischen Selbstbestimmung inhärent.

Die Betrachtung des Postfaktischen führt somit zur Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Demokratie. Unlängst wurden hierzu in der politischen Theorie und Philosophie schon einige Untersuchungen durchgeführt.¹⁶ Doch häufig verschiebt sich in diesen der Fokus von Wahrheit auf die Felder des Wissens, der Wirklichkeit und der Wahrhaftigkeit. Im vorliegenden Text aber soll die Wahrheit im Mittelpunkt stehen. Zunächst wird der Frage nachgegangen, worin die Verbindung von Wahrheit und Demokratie besteht. Daran anschließend wird ermittelt, was ein demokratisches Wahrheitsverständnis auszeichnet und wie es näher gefasst werden kann. Abschließend wird diskutiert, inwiefern ein solches Wahrheitsverständnis sowohl technokratische als auch postfaktisch-populistische Ansichten unterläuft.

Der konstitutive Wahrheitsbezug der Demokratie

Die Verbindung von Wahrheit und Demokratie ist auf zwei Ebenen angesiedelt. Zum einen ist die Demokratie in ihren grundlegenden Prinzipien mit starken Wahrheitsansprüchen verbunden. Darüber hinaus erfüllt die Wahrheit eine integrierende Funktion innerhalb demokratischer Gesellschaften, denen sie gleichsam Grund und Zielperspektive bereitstellt.

Widmen wir uns zunächst den Grundprinzipien demokratischer Ordnung, der Volkssouveränität und der Rechtsstaatlichkeit. Zentral für beide Prinzipien ist die Frage nach der Legitimität der staatlichen Ordnung – eine Legitimität, die selbst allerdings nicht zur demokratischen Disposition steht. Für Rousseau als Theoretiker der Volkssouveränität erschöpft sich Demokratie nicht im bloßen Mehrheitsentscheid (*volonté de tous*), denn der Mehrheitsentscheid kann die Summe von Sonderwillen sein und so den Gemeinwillen (*volonté générale*) und damit das Gemeinwohl verfehlen. Der Gemeinwille entsteht zwar erst durch den Vertragsschluss und ist damit Ausfluss der Volkssouveränität, ist aber

14 Jürgen Habermas, »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger« in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, S. 119-154 [150].

15 Habermas, Religion in der Öffentlichkeit aaO. (FN 14), S. 150f.

16 Vgl. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 13/2017 zum Thema Wahrheit. Etwas älter sind bereits Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002; Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, München 2006; Hans Thomas / Johannes Hattler, (Hg.), *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, Darmstadt 2009 und Marie-Christine Kajewski, *Wahrheit und Demokratie. Eine Zeitdiagnose der Postdemokratie*, Baden-Baden 2014.

direkt nach seiner Entstehung schon der Volkssouveränität entzogen. Er bildet die Richtschnur, an dem sich das zukünftige demokratische Verhalten messen lassen muss.¹⁷ Analog formuliert auch das Rechtsstaatsdenken die Ansicht, dass das Verfassungsrecht als normative Ordnung in dauernden Grundwerten verankert ist und deshalb den momentanen Wandlungen von Mehrheiten enthoben sein muss. Nur durch die Anerkennung vor- und überstaatlicher Werte kann verbürgt werden, dass ein demokratisches Regierungssystem nicht zur massiv-absoluten Demokratie entgrenzt, sondern stattdessen als verfassungsmäßig-konstitutionelle Demokratie ausgestaltet wird.¹⁸ Eben deshalb sind mit den demokratischen Grundprinzipien starke Wahrheitsansprüche verbunden. Dabei wird Wahrheit als normative Kategorie verstanden, die einen ethischen Kern birgt, indem sie dem Bereich der Werte zugeschrieben wird.

Dass diese unbedingte Wahrheit aber keine anti-pluralistische Gefahr darstellt, sondern vielmehr in Balance zur pluralistischen Gesellschaftsordnung steht, wird besonders in der Neopluralismustheorie von Ernst Fraenkel deutlich. In ihr wird Wahrheit primär in ihrer integrativen Funktion betrachtet. Zentral ist für Fraenkel die Einsicht: »Pluralistisch ist nicht ein Staat, der nur pluralistisch, pluralistisch ist ein Staat, der auch pluralistisch ist. Pluralismus ist ein dialektischer Begriff.«¹⁹ Es ist also nicht das ganze Gemeinwesen pluralistisch geöffnet. Neben einen pluralistisch-heterogenen Bereich tritt ein Gebiet der homogenen Einigkeit. Fraenkel unterscheidet deshalb zwischen zwei Sektoren, dem kontroversen und dem nicht-kontroversen Sektor, die beide vorhanden sein müssen, damit die pluralistische Demokratie funktionieren kann.

Der kontroverse Sektor umfasst weite Gebiete der Sozialordnung. In ihm sind die Bürger uneins. Dieser Sektor ist durch ein vitales Gruppeninteresse gekennzeichnet, welches nach einem gemeinwohlverträglichen Ausgleich der unterschiedlichen gesellschaftlichen Interessen strebt. Die Bürger sind durch ihre Teilhabe an den Gruppen direkt in den politischen Prozess eingebunden, wodurch der kontroverse Sektor einen »Transformator dar[stellt], in dem gesellschaftliche in politische Energie umgewandelt wird.«²⁰ Gibt der kontroverse Sektor den Gruppeninteressen Raum, ihre Konkurrenz auszutragen, so bildet der nicht-kontroverse Sektor die Basis für den Gruppenpluralismus. »In einer jeden freien und deshalb pluralistischen Demokratie gibt es daher einen Sektor des Gemeinwesens, dessen Existenz weder durch Verwendung vager Gemeinschaftsideologien verhüllt noch durch Verwendung nicht minder vager Gemeinschaftsphraseologien wegdisputiert werden sollte. Er stellt den Schauplatz dar, auf dem im

17 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag. Oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 2003.

18 Vgl. Werner Kägi, *Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates. Untersuchung über die Entwicklungstendenzen im modernen Verfassungsrecht. Mit einem Vorwort zum Neudruck*, Darmstadt 1971.

19 Ernst Fraenkel, »Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung« in: ders., *Gesammelte Schriften. Band 5. Demokratie und Pluralismus. Herausgegeben von Alexander v. Brünneck*, Baden-Baden 2007, S. 91-113 [113].

20 Ernst Fraenkel, »Möglichkeiten und Grenzen politischer Mitarbeit der Bürger in der modernen parlamentarischen Demokratie« in: ders., *Gesammelte Schriften. Band 5 aaO. (FN 19)*, S. 283-296 [295].

Zusammenprall und im Zusammenwirken der Partikularwillen um die bestmögliche Regelung einer künftigen Staats- und Gesellschaftsordnung gerungen wird.«²¹ Als gemeinschaftlicher Grund wirkt der nicht-strittige Sektor integrierend und verhindert über die Anerkennung einer gemeinsamen, naturrechtlich fundierten Wertordnung ein Auseinanderdriften der gesellschaftlich-heterogenen Interessengruppen. So verbürgt er die Lebensfähigkeit und die Beständigkeit der pluralistischen Demokratie.

Für Fraenkel ist Wahrheit untrennbar mit dem nicht-kontroversen Sektor und den ihm inhärenten Werten verbunden. Aus der Erfahrung des Scheiterns der Weimarer Republik, die er als Scheitern des relativistischen Rechtspositivismus begreift,²² gelangt Fraenkel zur Überzeugung, dass eine Ordnung, in der nichts wahr, sondern alles relativ – das heißt aber gleich gültig – ist, nicht lebensfähig ist. Es muss mehr herrschen als eine bloß relative Meinung, um die Überlebensfähigkeit einer pluralistischen Demokratie zu garantieren. Es braucht den gemeinsamen Wertkodex, der durch »Werte und Wahrheiten integriert«.²³ Anders als ein rein liberaler Parlamentarismus, in dem nur Meinungen um ihre Realisierung ringen, geht es der pluralistischen Demokratie auch um eine als allgemein gültig anerkannte Wertordnung und damit um eine höhere Wahrheit. »Nur, wer die Möglichkeit einer allgemein gültigen Wahrheit in Abrede stellt, kann in einer puren ›Meinung‹ [...] eine schlechthin bindende Richtschnur für sein Handeln, eine höchste Instanz für seine Entscheidungen erblicken.«²⁴ Wer sich aber an eine allgemein gültige Wertordnung gebunden fühlt, kann nicht an eine Meinung glauben. Er muss sich an einer höheren Wahrheit orientieren, die ihm als höchste Instanz gilt und die seinen Überzeugungen und Taten mehr als nur einen relativen Wert verleiht.

Bisher lässt sich festhalten, dass die Demokratie konstitutiv auf Wahrheit verwiesen ist. Dementsprechend findet sich der Wahrheitsbegriff von Rousseau über Fraenkel bis Habermas bei diversen Demokratietheoretikern, die ihn zuvorderst in seiner integrativen Funktion betrachten. Geeint in der Überzeugung, dass das Zusammenleben in demokratischer Gesellschaft auf Basis eines erkenntnistheoretischen Relativismus nicht glücken kann, schreiben die genannten Theoretiker Wahrheit eine positive Bedeutung für das Funktionieren von Demokratien zu. Indes fassen sie den Wahrheitsbegriff lediglich funktional. Soll aber das Potential der Wahrheit für die Demokratie ausgelotet werden, kann nicht bei einer rein funktionalen Definition von Wahrheit stehen geblieben werden.

21 Ernst Fraenkel, »Demokratie und öffentliche Meinung« in: ders., *Gesammelte Schriften*. Band 5 aaO. (FN 19), S. 231-255 [244f.].

22 »Der relativistischen Grundstimmung dieser Zeitperiode [der Weimarer Republik; M.K.] entspricht die Vorstellung, daß die Möglichkeit, mit Sicherheit die Wahrheit zu erkennen, niemandem gegeben sei. Die Notwendigkeit, den gegnerischen Standpunkt zu respektieren, ergibt sich aus der Unsicherheit über die Berechtigung des eigenen Denkens und Handelns. Von dieser Erwägung getragen hat Hans Kelsen den Relativismus als die Gesinnung der Demokratie gekennzeichnet.« Ernst Fraenkel, »Um die Verfassung« in: ders., *Gesammelte Schriften*. Band 1. *Recht und Politik in der Weimarer Republik*. Herausgegeben von Hubertus Buchstein unter Mitarbeit von Rainer Kühn, Baden-Baden 1999, S. 496-509 [500].

23 Ernst Fraenkel, »Deutschland und die westlichen Demokratien« in: ders., *Gesammelte Schriften*. Band 5 aaO. (FN19), S. 74-90 [88].

24 Fraenkel, *Demokratie und öffentliche Meinung* aaO. (FN21), S. 234.

Denn alles, was die genannten Funktionen erfüllte, müsste uns als Wahrheit gelten, so dass sowohl einer Begriffsinflation als auch inhaltlicher Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet wäre. Daher ist es geboten, nicht bei einer solch funktionalen Bestimmung von Wahrheit zu verharren, sondern im Folgenden ihr Wesen näher zu beleuchten.

Wahrheit als Richtigkeit

Weit ist das Feld der philosophischen Wahrheitstheorien.²⁵ Die bekanntesten Ausformungen sind die Korrespondenz-, Konsens- und Kohärenztheorie. Die Korrespondenztheorie fasst Wahrheit als Relation zwischen Sprache und Welt und bestimmt eine Aussage als wahr, wenn sie mit dem Sachverhalt, den sie bezeichnet, übereinstimmt.²⁶ Die Kohärenztheorie beschäftigt sich nicht mit der Welt, sondern verbleibt ganz im System der Sprache. Ihr gilt eine Aussage als wahr, wenn sie mit dem System der bestehenden Aussagen kohärent ist, sich also ohne Widersprüche in dieses einordnet.²⁷ Die Konsenstheorie bezieht über die Sprache hinaus die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft ein. Eine Aussage wird als wahr deklariert, wenn über ihren Geltungsanspruch im Diskurs der Mitglieder der Sprachgemeinschaft stets ein begründeter Konsens erzielt werden kann.²⁸ Es eint die genannten Wahrheitstheorien, dass sie Wahrheit auf den Aspekt der Richtigkeit beschränken. Es geht um die Richtigkeit von Aussagen, erwiesen über deren Übereinstimmung mit Sachverhalten; es geht um die passgenaue Richtigkeit einer Aussage bezogen auf ein bestehendes Aussagensystem; es geht um die Einigung einer Sprachgemeinschaft über die Richtigkeit von Aussagen.

Die Verortung der Wahrheit in der Aussage erscheint auf den ersten Blick nun aber nicht ungewöhnlich, gleichwie die Fassung von Wahrheit als Richtigkeit ganz unverfänglich begegnet.²⁹ Doch birgt ein solches Wahrheitsverständnis einige Untiefen, die Martin Heidegger auf Grundlage seiner Analyse des platonischen Höhlengleichnisses herausgearbeitet hat.³⁰ Denn es ist dieser Text, in dem Platon ein Konzept von Wahrheit als Richtigkeit entwickelt, mit welchem er den altgriechischen Wahrheitsbegriff ablöst. Dieser Wahrheitsbegriff war nämlich vollkommen anders konnotiert: »Die Griechen verstanden das, was wir das Wahre nennen, als das Un-verborgene [...] Das

25 Vgl. grundlegend Lorenz B. Puntel, »Art. Wahrheit. I. Begriff« in: Walter Kasper, (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 10: Thomaschristen – Zytomir*, Freiburg ³2001, Sp. 926-929.

26 Vgl. Simon Blackburn, *Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker*, Darmstadt 2005, S. 71f.

27 Vgl. Wolfgang Künne, »Art. Wahrheit. C. Analytische Philosophie; Oxforder Neu-Hegelianismus; Pragmatismus« in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer, (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12: W-Z*, Darmstadt 2004, Sp. 115-123.

28 Vgl. Herbert Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen 1993, S. 112-195.

29 Vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt a.M. 1989, S. 357f.

30 Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt a.M. 1988; ferner: Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 2001 und Martin Heidegger, »Platons Lehre von der Wahrheit«, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, S. 203-238.

Wahre ist also für den Griechen etwas, was ein Anderes, nämlich Verborgenheit, nicht mehr an sich hat.«³¹ Der Begriff der Unverborgenheit umschreibt ein Wahrheitsverständnis, das vom Verstehen der Wahrheit als Richtigkeit oder Übereinstimmung weit entfernt ist. »Verborgen und unverborgen sein: das besagt etwas ganz anderes als übereinstimmen, sich anmessen, sich richten nach... Wahrheit als Unverborgenheit und Wahrheit als Richtigkeit: das liegt ganz auseinander, – so, als seien sie aus ganz unterschiedlichen Grunderfahrungen erwachsen und gar nicht zusammenzubringen.«³²

Platon verlagert das tradierte Verständnis der Wahrheit als Unverborgenheit durch seine konsequente Fokussierung der Idee. Er spricht im Gleichnis das Feuer an, den Schein des Feuers, das Tageslicht, das Sonnenlicht und die Sonne. »Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit. Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (εἶδος) zugänglich und dieses Sichzeigende (ιδέα) sichtbar machen kann. Die eigentliche Besinnung geht auf das in der Helle des Scheins gewährte Erscheinen des Aussehens. Dieses gibt die Aussicht auf das, als was jegliches Seiende anwest. Die eigentliche Besinnung gilt der ιδέα.«³³ Mit dieser Konzentration auf die Idee geht eine bedeutende Verschiebung einher. Die Unverborgenheit, die die eigentliche Grunderfahrung des Seins ist, wird zur abgeleiteten Größe, ist sie doch nur noch zugänglich durch das Scheinende der Idee. »Indem Platon von der ιδέα sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ιδέα verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.«³⁴ Diese Preisgabe bedeutet, dass Wahrheit nun ὁμοίως, Richtigkeit, meint. Wahrheit wird zur Übereinstimmung des Erkennens mit dem Sachverhalt, die durch eine Richtigkeit des Blickens erzielt wird. So wird die Wahrheit zu etwas Abgeleiteten, wodurch sie herstellbar, ja produzierbar wird.³⁵ Wahrheit als Richtigkeit besetzt deshalb auch die Wortfelder des Ausrichtens, des Messens und Abmessens;³⁶ allesamt Worte, die in der Beschreibung eines Produktionsprozesses Anwendung finden können. Dieses instrumentell-technische Denken über die Wahrheit führt zu dem Versuch, sich der Wahrheit vollständig zu bemächtigen. Und es führt auch zu einer technischen Politik, die keine Entscheidungen mehr kennt, sondern »sich einzig nur durch Abrichtung und Einrichtung auf unbedingte Planbarkeit rechenhaft die Vormacht der ständigen Übermachtung der reinen Machtentfaltung sichert.«³⁷

31 Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit aaO. (FN 30), S. 10f.

32 Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit aaO. (FN 30), S. 11.

33 Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit aaO. (FN 30), S. 225.

34 Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit aaO. (FN 30), S. 230.

35 Vgl. Heidegger, Beiträge zur Philosophie aaO. (FN 29), S. 357f.

36 Vgl. Heidegger, Sein und Wahrheit aaO. (FN30), S. 98.

37 Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*, Frankfurt a. M. 1998, S. 209. Vgl. ferner Heidegger, Beiträge zur Philosophie aaO. (FN29), S. 336f.

Das gängige Verständnis von Wahrheit als Richtigkeit ist schwerlich für eine fruchtbringende demokratiethoretische Diskussion schwerlich geeignet. Als Richtigkeit ist Wahrheit ein dem Menschen gegenüberstehendes Abstraktum, welches starken Zwang ausübt. Richtigkeit fordert deshalb bedingungslose Unterwerfung, weil jenseits ihrer nur Falschheit sein kann. Sie blickt lediglich auf das Zählbare und lässt das Werthafte außer Acht. Darüber hinaus steht Richtigkeit fern der konkreten Geschichtlichkeit des Menschen. Aber nur, wenn ein konkreter Bezug zum menschlichen Leben und seiner Geschichte gegeben ist, kann Wahrheit für das Zusammenleben in demokratischer Gesellschaft bedeutsam sein. »Wenn wir das Verhältnis von Pluralismus und Wahrheit erörtern [...], so rückt jeweils die Wahrheit über den Menschen, seinen Lebenssinn und seine Zielbestimmung überhaupt in den Blick«,³⁸ denn es geht dann um normative Fragen jenseits der Quantifizierbarkeit. Es handelt sich um »eine ›Wahrheit‹, die nur aufgedeckt werden kann im Zuge der Frage nach der Stellung des Menschen im Ganzen der Welt, womit die Wahrheit über die Welt zur Erörterung steht, die ihrerseits in irgendeiner Weise auf die Frage nach dem Sein selbst und nach seinem ›Verhältnis‹ zum Einzelseiendem und zum Menschen verweist.«³⁹ Um also einen normativen Wahrheitsbegriff zu gewinnen, ist es nötig, Wahrheit nicht länger als Richtigkeit, sondern vielmehr als Grundzug alles Seienden zu verstehen.

Das Ereignis der Wahrheit

Möchte man Wahrheit als Grundzug des Seienden entwerfen, so muss man sie als Ereignis begreifen. In seinem Spätwerk hat Martin Heidegger das Verständnis von Wahrheit als Ereignis zu einer umfassenden Wahrheitstheorie weiterentwickelt, die nicht nur auf den konkreten Menschen bezogen wird, sondern zudem mit der Aufforderung einhergeht, die Verwirklichung der Wahrheit tatkräftig zu betreiben. Eingebettet hat Heidegger diese Überlegungen in sein Denken des anderen Anfangs, welches als neues Denken eine völlig neue Sprache prägt. Zunächst werden wir diesem Denken in seiner eigenen Sprache folgen, bevor durch Übersetzung eine Anschlussfähigkeit an demokratiethoretische Debatten hergestellt wird.

Für Heidegger geht es bei der Wahrheitsfrage »[n]icht um eine bloße Abänderung des Begriffes, nicht um eine ursprüngliche Einsicht in das Wesen, sondern um den Einsprung in die Wesung der Wahrheit. Und demzufolge um die Verwandlung des Menschseins im Sinne einer Ver-rückung seiner Stellung im Seienden. Und deshalb zuerst um eine ursprünglichere Würdigung und Ermächtigung des Seyns selbst im Ereignis. Und daher allem zuvor um die Gründung des Menschseins im Da-sein als dem vom Seyn selbst benötigten Grunde seiner Wahrheit.«⁴⁰ Die Wahrheitsfrage gilt Heidegger nicht nur als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz, sondern sie

38 Alexander Schwan, »Pluralismus und Wahrheit« in: Franz Böckle, (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 1981, S. 143-211 [157].

39 Schwan, Pluralismus und Wahrheit aaO. (FN 38), S. 157.

40 Heidegger, Beiträge zur Philosophie aaO. (FN 29), S. 338.

ist zudem unlösbar mit dem Sinn menschlichen Lebens verquickt, indem dem Menschen die Aufgabe zugesprochen wird, sich fragend im Wahrheitsereignis zu halten und dieses so zu bewahren. Was aber ist das Wahrheitsereignis? Und welcher Art ist seine Verbindung zum menschlichen Dasein in demokratischer Gesellschaft?

Heideggers Überlegungen gehen vom Seyn aus. Das Seyn ist das Seiendste und damit jener Grund, der Seiendes wie den Menschen erst ermöglicht. Im Gegensatz zum Seienden ist das Seyn nicht und es kommt nicht vor. Das Seyn west als Ereignis, d. h. es zeigt sich in Form eines Evidenzerlebnisses. Indem das Ereignis das Seyn ereignet, realisiert sich eine bestimmte Möglichkeit des Seyns. Andere Arten, wie das Seyn auch hätte sein können, verbleiben unverwirklicht im Seinlosen. Daher weist das Ereignis eine agonale Struktur auf. Es ereignet in der Form eines Streits zwischen dem Seyn und dem Seinlosen, zwischen lichtendem Entbergen des Seyns und Verbergen des Seinlosen. Deshalb ist die Wahrheit des Seyns für Heidegger Streit und damit Geschehnis. Kurzum: »Die Wahrheit des Seyns ist das Ereignis«.⁴¹ Es ereignet sich als streitbares Lichtungsgeschehen, welches eine mögliche Weise des Seyns freisetzt, während andere Weisen zugleich enteignet werden und im Seinlosen verbleiben. Das ist die Wahrheit des Seyns: dass es so ereignet wurde und nicht anders. Dass sich seine spezifische Weise realisierte und andere Möglichkeiten seinslos geblieben sind.

Weil das Wahrheitsereignis beständig durch ein neues Ereignis überholt werden kann, erwirkt das Seyn nur einen abgründigen, vorläufigen Grund. Alles, was ist, kann jederzeit anders werden. Und doch ist dieses kontingente Fundament jener Grund, auf den der Mensch gestellt ist. Im Ereignis werden Seyn und Mensch derart aufeinander bezogen, dass der Mensch als verstehende Existenz das Wahrheitsereignis erfährt, es in einem Akt der Selbstwerdung bewusst anerkennt und sich dabei auf den abgründigen Grund des Seyns und damit in die Wahrheit des Ereignisses stellt. Durch die Wahrheit wird der Mensch in die eigentliche Existenz gerückt, in der er, basierend auf dem Wissen um seine Zugehörigkeit zum Seyn und dessen Auftrag, seine eigenen Möglichkeiten bewusst übernehmen kann. Der Auftrag des Seyns, der diese Selbstwerdung eröffnet, lautet, der Mensch solle »Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns« werden.⁴² Die eigentliche Übernahme dieses Auftrags garantiert, dass Wahrheit zur vorauswirkenden Kraft der menschlichen Geschichte wird – und so die Möglichkeit besteht, dass die Not der Wahrheitsvergessenheit Linderung erfährt.

Um den Auftrag des Seyns zu erfüllen und Gründer und Wächter der Wahrheit zu werden, muss der Mensch die Wahrheit ins Werk setzen und ihr so im Seienden eine sichtbare Gestalt geben. Das politische Werk als staatsgründende Tat institutionalisiert das Wahrheitsereignis dergestalt, dass dem Werk selbst eine gewisse Ereignishaftigkeit zukommt. Das Werk setzt die Wahrheit als den Streit der lichtenden Verbergung des Ereignisses in der Form um, dass »der Streit ein Streit bleibe«.⁴³ Es ist Anstiftung des

41 Martin Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, Frankfurt a. M. 2010, S. 70.

42 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie aaO.* (FN 27), S. 16.

43 Martin Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerks«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt a. M. 2003, S. 1-74 [36].

Streits zwischen Verbergen und Entbergen und vollzieht ihn so, dass er erfahrbar wird. Demokratische Regierungssysteme operieren in Gestalt dieses Streits. Einerseits stellen sie über das Rechtssystem und das Institutionengefüge eine sinnhafte, sich entbergende Lebenswelt bereit. Andererseits aber gibt es in der Demokratie mit der Menschenwürde ein Element, welches Grund und Grenze der gemeinsamen Welt ist: Auf ihr spannt sich die entbergende Welt auf, aber als verbergender Grenzbegriff kann man ihr weder habhaft werden noch sie vollständig verstehen. Sie ist als »Manifestation des Heiligen«, die in unser demokratisches Gefüge hineinragt, »ein Satz [...], der in der Interpretation vollkommen freibleibend ist« – weshalb sich ihr etwa die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts bis heute nur *ex negativo* nähert, weil man sich schlechterdings nicht in der Lage sieht zu definieren, was Menschenwürde ist.⁴⁴ Auf diese Weise provoziert die Menschenwürde ein beständiges Fragen, welches den Streit und somit auch das Wahrheitsereignis offenhält.

Wahrheit als Eröffnung und Garant der Demokratie

Wir können festhalten, dass Heidegger die Wahrheitsfrage nicht als abstrakten Begriff fasst, der als solcher nichts mit dem menschlichen Leben zu tun hätte. Vielmehr begreift er Wahrheit als unabdingbare Voraussetzung für eine selbstbestimmte, gelingende Existenz. Wahrheit und Mensch sind über das Ereignis verbunden, welches dem Menschen die Wahrheit ereignet. Am ehesten lässt sich das Ereignis als eine Art Evidenzerlebnis verstehen, in dem die Bedeutung der geschichtlichen Situation schlagartig und in aller Deutlichkeit aufscheint. Mit dieser ereignishaften Situation geht immer eine Beauftragung einher: Wenn sich einem oder mehreren Menschen die Wahrheit der geschichtlichen Stunde ereignet, sehen sich diese Menschen mit dem Auftrag konfrontiert, sich in der Wahrheit zu halten, sie ins Werk zu setzen und zu wahren. Erst dadurch werden sie der Bedeutung der Situation gerecht, und nur so ist ihnen eine gelingende Existenz und ein Ausleben der ihnen eigenen Möglichkeiten vergönnt.⁴⁵ So ist die Wahrheitsfrage für Heidegger unlösbar mit dem Sinn menschlichen Lebens verquickt, da sich dieser Sinn nur aus dem Auftrag der Wahrheit ergibt.

Darüber, dass das Wahrheitsereignis selbstbestimmte Existenz und ein bewusstes Ausleben der eigensten Möglichkeiten gewährt, ergibt sich eine erste Verbindung zur Demokratie, denn das Zusammenleben in demokratischer Gesellschaft ist notwendig auf eigenständige und aktive Bürger angewiesen. Doch die Verbindung von Ereignis

44 Ulrich Haltern, »Unsere protestantische Menschenwürde«, in: Petra Bahr / Hans-Michael Heinig, (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Tübingen 2006, S. 93-124 [93]; Theodor Heuss in der 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen am 23. September 1948: Deutscher Bundestag / Bundesarchiv (Hg.), *Der Parlamentarische Rat 1948 – 1949. Akten und Protokolle. Band 5/I. Ausschuss für Grundsatzfragen*, Boppard 1993, S. 67; vgl. Holger Grefrath, »Exposé eines Verfassungsprozessrechts von den Letztfragen? Das Lissabon-Urteil zwischen actio pro socio und negativer Theologie«, in: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Jg. 135 (2010), S. 221-250.

45 Vgl. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks* aaO. (FN 43).

und Demokratie geht noch tiefer, denn nur im Ereignis entstehen überhaupt Gesellschaften. Deren Mitglieder sind durch das Ereignis gemeinsam aufgefordert, die gesellschaftsbegründende Wahrheit ins politische Werk zu setzen, d.h. eine staatsgründende Tat zu vollbringen. Dazu gilt es, die Wahrheit ins Wort zu setzen: in ein Wort, welches die Gesellschaft ursprünglich trägt und verwahrt;⁴⁶ ein Wort, welches als Manifestation des Wahrheitsereignisses im Gespräch bleibt. Weil aber ein jedes Wahrheitsereignis immer nur vorläufig ist – jederzeit könnte sich ein neues Ereignis mit einer neuen Wahrheit ereignen und dadurch die bisherige Wahrheit überholen – ist die Wahrheit einer Gesellschaft nicht ewig und abschließend, sondern immer eine fragile und frag-würdige Wahrheit, welche die Gesellschaft im Fragen hält und sie so über sich selbst hinaus öffnet. Genau diese Vorläufigkeit und diese Öffnung auf das ihr Vorausliegende, sie selbst Übersteigende, sind für demokratische Gesellschaften unerlässlich, da diese Eigenschaften sie daran hindern, sich zu einer geschlossenen, auf ewigem Grunde gebauten Totalität zu entwickeln.

Wahrheit jenseits von Faktentreue

Rekapitulieren wir den bisherigen Verlauf der Überlegungen: Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass die vermeintlichen Gegensätze Technokratie und Postfaktizität in ihrer Ablehnung eines prozeduralen Demokratieverständnisses durchaus Gemeinsamkeiten aufweisen. Beide Strömungen verweigern den gesellschaftlichen Diskurs und weisen so eine undemokratische Haltung auf. Die Rückfrage nach ebendieser demokratischen Haltung führte in das Themenfeld von Demokratie und Wahrheit. Es ließ sich erkennen, dass Demokratie sowohl in ihren Grundprinzipien starke Wahrheitsansprüche aufweist als auch im demokratischen Prozess konstitutiv auf Wahrheit bezogen bleibt. Jedoch ließ diese erste Annäherung aufgrund des dahinterstehenden funktionalen Wahrheitsverständnisses noch nicht zu, Wahrheit in ihrem Eigenwert zu betrachten. Daher folgten wir Heideggers Theorie der Wahrheit. In dieser wird die gängige Gleichsetzung von Wahrheit und Richtigkeit einer umfassenden Kritik unterzogen. Wahrheit wird von Heidegger demgegenüber als Ereignis gefasst, welches einen eröffnenden Charakter hat.

Blicken wir nun ausgehend von diesem Wahrheitsbegriff auf die eingangs skizzierten politischen Strömungen von Postfaktizität und Technokratie, so lässt sich für beide ein relativistischer Grundzug konstatieren. Bei den Postfaktikern ist dieser auf den ersten Blick zu erkennen, denn es zeichnet das postfaktische Denken aus, dass es in einem hohen Maße von emotional aufgeladenen, personalisierten Meinungen bestimmt ist. Eine Meinung aber ist – so Ernst Fraenkel – nur dann Richtschnur für das eigene Handeln, wenn man die Möglichkeit einer allgemeingültigen Wahrheit ausschließt. Da die Wahrheit aber gerade keine bloße Richtigkeit ist, muss auch für die technokratische Logik des einen richtigen Weges, den die Sachlage zweifelsfrei vorzugeben scheint, ein relativistischer Charakter konstatiert werden. Sowohl Technokratie als auch Postfakti-

46 Vgl. Heidegger, Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst, aaO. (FN 41).

zität verfehlen in ihrer relativistischen Beliebigkeit die Sinn- und Wertgebundenheit demokratischer Politik. Bei der Frage nach Wahrheit geht es nicht um einen bestimmten Umgang mit Sachverhalten, es geht weder um beliebig durchexerzierbare Einzelthemen oder um sich modisch wendende Meinungen, sondern vielmehr um unser Sein als Menschen in dieser konkreten demokratischen Gesellschaft.

Wahrheit als demokratische Haltung

Damit aber geht es ums große Ganze und deshalb muss Wahrheit in unserem Leben als Menschen und Bürger in demokratischer Gesellschaft ihren Platz als Haltung einnehmen. Diese Haltung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht auf den festen Grund unumstößlicher Sicherheiten zurückzieht, schließlich ist Wahrheit nicht etwas, dessen man vollständig habhaft werden kann. Stattdessen ist die demokratische Haltung ein eröffnendes Geschehen, welches ins Fragen führt und im Fragen hält. Diese fragende Wahrheitssuche ist durchaus ein herausforderndes Wagnis, bedingt sie doch die Einsicht, dass letzte Gewissheiten nicht zu erzielen sind. Aber nur in dieser Haltung ist eine Annäherung an und Aktualisierung von Wahrheit unter heutigen Bedingungen möglich. Hören wir auf zu fragen, so verfehlen wir unsere Existenz in demokratischer Gesellschaft. Deshalb ist der Diskurs für die Demokratie so wichtig: Er eröffnet den Raum, in dem die Wahrheitsfrage gestellt werden kann und so ist er der Motor, der den demokratischen Prozess vorantreibt und offenhält. Erst im Diskurs können die Fragen zur Sprache kommen, die zuinnerst mit den Werten unserer Lebenswelt verbunden sind.

Der zentrale Wahrheitswert der bundesrepublikanischen Demokratie ist die Menschenwürde. Sie ist der Grenzbegriff, der sich der Definition entzieht und unsere Gesellschaft im Fragen hält. Gerade weil der Einzelne eine unhintergehbare Würde hat, sagt ihm die Demokratie freie und gleiche Bedingungen bei der Organisation von Herrschaft ebenso zu wie eine freie und gleiche Teilhabe an der demokratischen Gesellschaft. Diese Zusage verleiht der Demokratie den Charakter einer verheißungsvollen Staatsform, wodurch sie inhärent auf die Hoffnung verwiesen ist, dass bestehende Zwänge und Ungleichheiten überwunden werden können.⁴⁷ Die Preisgabe der Wahrheitsfrage, wie wir sie für Postfaktiker und Technokraten festgestellt haben, geht nicht nur mit einer Frageverweigerung und einem Sprachverlust einher. Sie ist gleichermaßen Ausdruck einer tiefen Hoffnungslosigkeit ob der vermeintlichen Unabänderlichkeit der Zustände. Deshalb ist es unerlässlich, die Krise der Demokratie unter dem Blickwinkel der Wahrheitsfrage zu betrachten. Dies erlaubt, die gegenwärtig zu beobachtenden Erosionserscheinungen der Demokratien westlichen Typs als Ausprägungen einer tief reichenden Wahrheitsvergessenheit und einer ebenso tiefen Hoffnungslosigkeit zu verstehen.

47 Vgl. Marie-Christine Kajewski, ›Demokratie, Wahrheit, Gott. Eine politisch-theologische Skizze‹ in: *Indes. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* II:2 (2012), S. 73-79.

Um die Wahrheitsvergessenheit zu wenden, müssen wir die Diskursverweigerung und die Sprachlosigkeit in unserer Gesellschaft überwinden und wieder ins Fragen kommen. Das aber bedeutet, dass wir erneut nach der Menschenwürde zu fragen haben. Als Stachel der Wahrheit ragt sie beständig ins demokratische Fleisch. Aber bleibt die Würde des Einzelnen tatsächlich unangetastet, wenn Bildungs- und Teilhabemöglichkeiten in dieser Gesellschaft abhängig vom Elternhaus sind? Welche Bedeutung hat der demografische Wandel für ein würdevolles und gerechtes Miteinander der Generationen? Und in welchem Verhältnis steht die Menschenwürde zu Grenzschutzbemühungen angesichts Tausender politischer, Wirtschafts- und Klimaflüchtlinge vor den Küsten Europas? Fragen wie diese zielen auf die Grundfesten unseres Seins in demokratischer Gesellschaft und lassen einen Diskurs entstehen, der um eine Aktualisierung zentraler Werte in der konkreten geschichtlichen Situation ringt. Indem wir diese Fragen stellen und im Diskurs nach Antworten suchen, realisiert sich demokratische Haltung. Und daraus entsteht Hoffnung, dass es immer Alternativen zum Bestehenden gibt und dass diese erreichbar sind. Dergestalt zielt die Rückfrage nach Wahrheit gleichermaßen auf eine tiefere Humanisierung unseres Lebens als auch eine tiefere Demokratisierung unserer Gesellschaft.

Zusammenfassung

Postfaktische wie technokratische Politiken stehen für den Abbruch des demokratischen Verfahrens. Beide favorisieren eine schnelle Lösung jenseits des Diskurses, wobei diese Lösung wahlweise aus Emotionen oder Sachzwängen legitimiert wird. Demokratie aber braucht eine demokratische Haltung, die sich konstitutiv auf Wahrheit bezogen weiß. Wahrheit meint in diesem Sinne allerdings nicht Richtigkeit, sondern wird mit Heidegger als Grundzug alles Seienden verstanden. Als solcher ist sie dem normativen Bereich zugehörig und zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Fragen nach Sinn und Gerechtigkeit gerade nicht beantwortet, sondern offen hält. Durch dieses Offenhalten erweist sich Wahrheit als Motor des demokratischen Prozesses.

Summary

Technocratic as well as post-truth politics demolish democratic procedures. Both favor quick answers beyond the discourse, regardless if they legitimize these answers through emotions or inherent necessity. But democracy needs a democratic mindset which is constitutively relating to truth. Truth here is not understood as mere accuracy, but – in Heideggerian terms – as characteristic of all being. As such it is a normative factor that does not answer questions of meaning and justice, but keeps them open. With this openness, truth impels the democratic process.

Marie-Christine Kajewski, Truth and Democracy in the Post-Truth Era