

Der Mensch als politisches Argument: Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie

Höntzsch, Frauke

Veröffentlichungsversion / Published Version

Habilitationsschrift / habilitation treatise

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Höntzsch, F. (2023). *Der Mensch als politisches Argument: Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie*. (Edition Politik). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839465813>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Frauke Höntzsch

DER MENSCH ALS POLITISCHES ARGUMENT

Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie

[transcript] Edition Politik

Frauke Höntzsch
Der Mensch als politisches Argument

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch **POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft**



und die Open Library Community Politik 2023 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Hauptsponsor: Fachinformationsdienst Politikwissenschaft – POLLUX

Vollsponsoren: Technische Universität Braunschweig | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek der FernUniversität Hagen | Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Humboldt-Universität zu Berlin | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn | Ruhr-Universität Bochum | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | SLUB Dresden | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitätsbibliothek „Georgius Agricola“ der TU Bergakademie Freiberg | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Leipzig | Universität Wien | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität Weimar

| Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Vorarlberger Landesbibliothek | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Zentralbibliothek Zürich | ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Hochschulbibliothek

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Bibliothek der Hochschule für Technik und Wirtschaft Dresden | Bibliothek der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur Leipzig | Bibliothek der Westsächsischen Hochschule Zwickau | Bibliothek der Hochschule Zittau/Görlitz | Hochschulbibliothek der Hochschule Mittweida | Institut für Auslandsbeziehungen (IfA) | Landesbibliothek Oldenburg | Österreichische Parlamentsbibliothek

Mikrosponsoring: Bibliothek der Berufsakademie Sachsen | Bibliothek der Evangelische Hochschule Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik und Theater „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig | Bibliothek der Hochschule für Bildende Künste Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik „Carl Maria von Weber“ Dresden | Bibliothek der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig | Bibliothek der Palucca-Hochschule für Tanz Dresden | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit

Frauke Höntzsch

Der Mensch als politisches Argument

Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Frauke Höntzsch**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839465813>

Print-ISBN 978-3-8376-6581-9

PDF-ISBN 978-3-8394-6581-3

EPUB-ISBN 978-3-7328-6581-9

Buchreihen-ISSN: 2702-9050

Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie.....	7
I. Kritik »politischer Anthropologie«	13
1. Kritik herkömmlicher Verständnisse: <i>politische</i> Anthropologien	13
2. Kritik der Anthropologiekritik: Anthropologiekritik als »politische Anthropologie«	24
2.1 Anthropologiekritik als Folge eines Paradigmenwechsels	28
2.2 Anthropologiekritik als radikal(isiert)e Erkenntniskritik	48
II. Das anthropologische Argument im politischen Denken	93
1. Die Struktur des anthropologischen Arguments und seine politischen Implikationen	95
2. Dimensionen - Konfliktlinien - Grundkonzepte	98
2.1 Erkenntnisprinzip - Determinismus/Autonomie - Freiheit	99
2.2 Erkenntnissubjekt - Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt- Verhältnisses - Wissen und Macht	102
2.3 Erkenntnisobjekt - Gleichheit/Ungleichheit und Individuation/Sozialisation - (Legitimation und Organisation von) Herrschaft	110
III. Paradigmatische (Vorstellungen des) Menschen	117
1. Der metaphysisch-theologische Mensch	120
1.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der göttlichen Ordnung	120
1.2 Wissen = Macht: Angleichung durch Vernunft als entdeckendes Vermögen	134
1.3 Herrschaft(sordnung): Ungleiche politische Wesen	146
2. Der naturalistische Mensch	154
2.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung	154
2.2 Wissen vs. Macht: Beherrschung der Leidenschaften durch kollektiv(iert)e Vernunft	172
2.3 Herrschaft(slegitimation): Individuen der gleichen Gattung	185
3. Der gesellschaftliche Mensch	198
3.1 Freiheit: Der Mensch als Teil von Gesellschaft oder: Das Menschsein	199
3.2 Wissen ohne Macht: Emanzipation von <i>der</i> Vernunft oder: Ausgang aus der selbstgedachten Unmündigkeit	213
3.3 Herrschaft(sskepsis): Gleiche gesellschaftliche Ungleichheit	236

Ausblick: Paradigmatische Menschen im politischen Deutungskampf	247
Literatur	267
Danksagung	295

Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie

Politisches Denken setzt ein Bild vom Menschen stets voraus und doch bleibt der Mensch als politisches Argument oftmals im Dunkeln. Die einander im politischen Denken widerstrebenden anthropologischen Argumentationen offenzulegen, ist Ziel dieser Arbeit. Dieses Unterfangen bezeichne ich als »politikwissenschaftliche Anthropologie«.

Hinsichtlich der zentralen Rolle anthropologischer Annahmen im politischen Denken herrscht in der Politikwissenschaft weitestgehend Konsens. Bereits einführende Werke verweisen darauf, dass »[n]ahezu jedes politisch-philosophische System [...] nicht verständlich [ist] ohne Kenntnis der ihm zugrundeliegenden anthropologischen Axiome, d. h. der Annahmen über das, was den Menschen wesentlich ausmacht« (Bellers/Kipke 2006, 239). Henning Ottmann bezeichnet die Korrelation zwischen pessimistischem bzw. optimistischem Menschenbild einerseits und starkem bzw. schwachem Staat andererseits gar als »das anthropologisch-politische Grundgesetz« und stellt fest: »Anthropologie und Politik gehören zusammen. Sie sind systematisch miteinander verbunden, so oder so« (Ottmann 1992, 69). Und Hartmut Rosa konstatiert, »dass jede Form politischer Theorie implizit oder explizit anthropologische Annahmen enthält. Diese Annahmen finden sich nicht nur in den unvermeidlichen normativen Elementen einer Theorie, sondern auch schon in der deskriptiven Dimension« (Information Philosophie 2008, 41). Trotz dieses Befunds hat eine systematische Beschäftigung mit anthropologischen Annahmen im politischen Denken bislang kaum stattgefunden, wodurch ein transparenter Umgang mit ihnen verhindert wird.

In der deutschen Politischen Theorie und Politikwissenschaft herrscht bislang, wie auch in der bzw. in Anschluss an die Philosophie, ein essentialistisches Verständnis »politischer Anthropologie« vor, das nach dem Wesen des Menschen fragt und daraus politische Ordnungsvorstellungen ableitet. »Anthropologie« gilt – solcherart einseitig essentialistisch verstanden – oftmals als vorbelasteter Begriff; »politische Anthropologie« erscheint vor dem Hintergrund der Infragestellung der Möglichkeit einer universellen Bestimmung des Menschen mit Verweis auf die kulturelle und historische Bedingtheit seiner Existenz als fragwürdiges Unternehmen. Die Beschäftigung mit anthropologischen Annahmen im politischen Denken ist durch die einseitige Festlegung auf das essentialistische Verständnis gewissermaßen blockiert und beschränkt sich, soweit sie überhaupt

stattfindet, darauf, anthropologische Begründungsmuster einzelner Denker*innen kritisch nachzuvollziehen.

Diese Selbstbeschränkung erklärt sich aus dem Umstand, dass das Feld der Sache nach schwer zugänglich und terminologisch vieldeutig ist. Nicht nur ist das angesprochene dominante »philosophische« (essentialistische) Verständnis »politischer Anthropologie« – das keineswegs *die* Beschäftigung mit Anthropologie im Rahmen der Philosophie abbildet – zu unterscheiden von den Ansätzen der »Philosophischen Anthropologie«, zugleich steht es in Konkurrenz zu anderen fachspezifischen Verständnissen, vor allem der Kulturanthropologie und dem *biopolitics*-Ansatz. »Politische Anthropologie« wird im Anschluss an die allgemeine Begriffsbestimmung der Anthropologie als »Wissenschaft vom Menschen«¹ je nach fachspezifischem Verständnis auf unterschiedliche Weise aufgefasst: als politisch gewendete »Wissenschaft vom Menschen«, die aus der philosophischen (essentialistischen) oder biologischen Bestimmung des Menschen politische Schlüsse zieht, oder ethnologisch gewendet als »Wissenschaft von der politischen Existenz der Menschen«, die den Menschen als kulturelles Lebewesen bzw. als »*homo politicus*« voraussetzt und in seiner tatsächlichen politischen Existenz untersucht. In ihrem Alleinvertretungsanspruch erweisen sich alle diese Varianten – nicht erst, wo sie aus den anthropologischen Bestimmungen Rückschlüsse auf die politische Ordnung ziehen, aber hier völlig offensichtlich – im wahrsten Sinne des Wortes als *politische Anthropologien*. »Politische Anthropologie« bezeichnet folglich anders als »philosophische Anthropologie« oder »Kulturanthropologie« keine disziplinäre Anthropologie; vielmehr konkurrieren disziplinäre Anthropologien um die Bestimmung des Menschen und damit implizit oder explizit um die der jeweiligen Bestimmung des Menschen entsprechende politische Ordnungsvorstellung. Anthropologie ist so verstanden *immer schon politisch*, unabhängig davon, ob ihre politischen Implikationen expliziert werden oder nicht.

Vor diesem Hintergrund ist (politische) Anthropologie bzw. genauer: sind (politische) Anthropologien ein *politikwissenschaftlicher* Gegenstand par excellence. Zugleich wird deutlich, dass Anthropologie *politikwissenschaftlich* nur als Metawissenschaft betrieben werden kann: durch eine Systematisierung der miteinander konkurrierenden Vorstellungen *des* Menschen. Anders gesagt: Politische Anthropologie wird zur *Wissenschaft* erst durch die wissenschaftliche Betrachtung der wissenschaftlichen (Selbst-)Betrachtungen des Menschen – anderenfalls bleibt sie *anthropologische Argumentation*. Die vorliegende Arbeit skizziert in diesem Sinne eine metatheoretische politische Anthropologie: eine »politische *Wissenschaft* von den Wissenschaften vom Menschen« bzw. eine »politikwissenschaftliche Anthropologie«, die auf die Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken zielt – im politischen Deutungskampf oft nicht explizierte, aber doch stets zugrundeliegende Argumente.²

1 Wie die Begriffsgeschichte zeigt, ist »Anthropologie« kein Begriff des Altgriechischen, sondern ein Begriff der Neuzeit (vgl. Marquard 1971, 362).

2 Mit Blick auf die anthropologischen Argumente im politischen Denken bestätigt sich so auf einer grundlegenden Ebene, dass, wie Marcus Llanque festhält, »politische Theorie als Deutungsarbeit an der Frage, welches Ordnungsmuster das richtige sei, [...] selber im Deutungskampf« steht (2007, 15) ebenso wie auch die Ideengeschichte, verstanden als Archiv und Arsenal, die sich mit diesen Deutungen befasst und sie für den Deutungskampf der Gegenwart aufbereitet (vgl. u. a. Llanque 2004; 2008, 3). Teil des Deutungskampfs sind so verstanden nicht nur politische Anthropologien,

Um es noch einmal ganz deutlich zu sagen: Das Interesse der hier zu skizzierenden politikwissenschaftlichen Anthropologie gilt nicht dem/den Menschen, sondern den *politischen Implikationen* der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem/den Menschen. Ihr Gegenstand sind *anthropologische Argumente im politischen Denken*. Als wissenschaftliche Beschäftigung mit anthropologischen Argumenten im politischen Denken formuliert sie selbst keine politische Anthropologie. Statt des Anspruchs das Wesen oder universelle Merkmale des Menschen zu bestimmen, um daraus politische Schlussfolgerungen zu ziehen, kehrt sie die Blickrichtung um und fragt, welche Annahmen über die menschliche Existenz verschiedene politische Ordnungsvorstellungen implizieren. Die vorliegende Arbeit versteht Politische Theorie als politikwissenschaftliche Grundlagendisziplin und betreibt in diesem Sinne Grundlagenforschung, mit dem Ziel, das Fach als Ganzes über die anthropologischen Prämissen seines Gegenstands, des Politischen und der Politik, und damit seiner selbst aufzuklären.

Insofern eine politikwissenschaftliche Anthropologie politische Anthropologien (im Plural) zum Gegenstand hat, wird sie erst denkbar vor dem Hintergrund der sogenannten »Anthropologiekritik«, die eben die Erkenntnis *einer* zeitlos gültigen Anthropologie als unmöglich ausweist. Sie geht aber zugleich über die Anthropologiekritik hinaus, indem sie diese selbst als nur eine weitere Variante »politischer Anthropologie« offenbart. Die Kritik der Anthropologiekritik wird zeigen: Das sogenannte »nachanthropologische« Denken ist Ausdruck eines Paradigmenwechsels in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Die Anthropologiekritik ist Ausdruck einer Revolution im Denken, vergleichbar mit derjenigen zu Beginn der Neuzeit. Ausgangspunkt (auch) des politischen Denkens wird die Annahme der Kontingenz menschlicher Erkenntnis. So wie am Übergang zur Neuzeit Philosophie bzw. Theologie durch die Naturwissenschaft als die Erkenntnis des politischen Denkens leitende Wissenschaft abgelöst wurde, so wird die Naturwissenschaft in Folge der Historisierung des Denkens und der Erfahrung der geschichtlichen Diskontinuität, die in der totalitären Erfahrung des 20. Jahrhunderts kulminiert, durch die Sozialwissenschaft bzw. wird »Natur« als bestimmender Faktor durch »Gesellschaft« abgelöst, wie zuvor »Kosmos«/»Gott« durch »Natur« als Erkenntnisprinzip ersetzt wurde; dadurch aber werden anthropologische Argumente nicht abgeschafft, sondern nur im Rahmen eines neuen Paradigmas formuliert, wodurch sich ihr Status ändert.

Die Kritik der Anthropologiekritik, die diese selbst als (wenngleich formale) politische Anthropologie ausweist, legt dabei die Struktur des anthropologischen Arguments offen, indem sie in der Darstellung der Paradigmenwechsel – vom metaphysisch-theologischen zum naturalistischen und vom naturalistischen zum gesellschaftlichen Paradigma – das Erkenntnisprinzip (»Kosmos«/»Gott«, »Natur«, »Gesellschaft«) als zentrales Moment der Objektivierung bzw. der (wie die Anthropologiekritik zeigt:) Selbstobjektivierung des Menschen ausmacht. Entscheidend für die Struktur des anthropologischen Arguments ist folglich weniger das *Was* als das *Wie* der (Selbst-)Objektivierungen,

sondern selbstverständlich auch die hier vorgeschlagene politikwissenschaftliche Anthropologie, insofern die Offenlegung anthropologischer Argumente im politischen Denken zugleich politisches Denken anhand anthropologischer Argumente zu ordnen vorschlägt und diese dadurch für das Verständnis des politischen Denkens als maßgeblich annimmt.

das heißt die Frage, wie sich der Mensch selbst zum Objekt seiner Erkenntnis macht, als einer Dimension, welche »politische Anthropologie« nicht reflektiert bzw. »politische Anthropologie« und auch die sogenannte »Anthropologiekritik« – die sich in der Kritik selbst als, wenn auch formale politische Anthropologie erweist – nicht mitdenken kann, da sich jede politische Anthropologie letztlich als *die* Anthropologie verstehen muss. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie, die verschiedene im politischen Denken enthaltene anthropologische Argumente systematisiert, wird also zwar, insofern sie Anthropologien (im Plural) zum Gegenstand hat, erst vor dem Hintergrund der Anthropologiekritik denkbar, die die Möglichkeit einer ein für alle Mal gültigen inhaltlichen Anthropologie (im Singular) in Frage stellt, geht aber in der Offenlegung des Erkenntnisprinzips als des Prinzips der Selbstobjektivierung und dessen fundamentaler Funktion für die Struktur des anthropologischen Arguments über die Anthropologiekritik hinaus und erweist sich in dieser Offenlegung als *politikwissenschaftliche* Anthropologie.

Die Systematisierung anthropologischer Annahmen im politischen Denken erfolgt im Rahmen dieser Studie auf drei Abstraktionsebenen, die auch terminologisch klar zu differenzieren sind: *Das anthropologische Argument* bezeichnet die formale Struktur jeglicher anthropologischen Argumentation vor ihrer inhaltlichen Bestimmung; die *paradigmatischen anthropologischen Argumentationen* (paradigmatischen Vorstellungen *des* Menschen) im politischen Denken ergeben sich durch die Setzung eines inhaltlich spezifischen Erkenntnisprinzips (»Kosmos«/»Gott«, »Natur«, »Gesellschaft«); sie konkretisieren sich bei einzelnen Autor*innen als *Menschenbilder*. Anders gesagt führt die Systematisierung anthropologischer Argumente zu einer Offenlegung der formalen Struktur und der paradigmatischen inhaltlichen Ausrichtung konkreter Menschenbilder und macht diese dadurch vergleichbar.

Das anthropologische Argument bildet das systematische Gerüst der hier zu skizzierenden politikwissenschaftlichen Anthropologie. Es lässt sich, wie zu zeigen sein wird, in drei hierarchische Dimensionen unterteilen, die jeglicher inhaltlich bestimmten anthropologischen Argumentation und jeglichem Menschenbild zugrunde liegen: Für die formale Struktur des anthropologischen Arguments ist im vorliegenden Verständnis die Frage nach 1) dem die Erkenntnis bzw. Welterschließung *des/der* Menschen leitenden *Prinzip* fundamental, woraus sich gleichursprünglich 2) der *Modus des Zugriffs* *des/der* Menschen auf die Welt (sprich die Konzeption des Erkenntnisvermögens als Objektivierung des Erkenntnisobjekts) und das *Verhältnis*, in das sich der Mensch *als Erkenntnisobjekt zur Welt* und damit zu sich selbst als Erkenntnisobjekt setzt (sprich das Erkenntnisinteresse), ergibt sowie daraus abgeleitet 3) die *Bestimmung* *des/der* Menschen *als Teil der erschlossenen Welt* (sprich als Erkenntnisobjekt/e im engeren Sinn). Das heißt alle (politische) Anthropologie, auch die Anthropologiekritik, ist auf der formalen Ebene durch das jeweilige Erkenntnisprinzip strukturiert. Eine solche Aufschlüsselung des anthropologischen Arguments in seine drei Dimensionen bringt Klarheit für die Analyse anthropologischer Argumente im politischen Denken, da sich unterschiedliche Argumente unterschiedlichen Ebenen zuordnen und folglich systematisieren lassen.

Den drei Dimensionen entsprechen drei anthropologische Konfliktlinien des politischen Denkens: Die Wahl des Erkenntnisprinzips bestimmt den Grad 1) des *Determinismus/der Autonomie*; die Konzeption des Erkenntnisvermögens und des Verhältnisses des

so konstituierten Erkenntnissubjekts zur Welt und zu sich selbst als Erkenntnisobjekt bestimmt die 2) *Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses*; die daraus abgeleitete Bestimmung des Menschen als Teil der erkannten Welt bestimmt den als politisch relevant angenommenen Grad der 3) *Gleichheit/Ungleichheit* und *Individuation/Sozialisation*. Die drei anthropologischen Konfliktlinien des politischen Denkens adressieren zugleich drei politische Schlüsselkonzepte, die maßgeblich durch die Verortung auf der entsprechenden Konfliktlinie bestimmt sind: Die Bestimmung des Grads an Determinismus/Autonomie adressiert die Frage nach 1) der Konzeption der *Freiheit*, die Bestimmung der Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses adressiert die Frage nach 2) der Konzeption von *Wissen* und dessen Übersetzung in *Macht* und die Festlegung des Grads der Gleichheit/Ungleichheit und Individuation/Sozialisation adressiert die Frage nach 3) der Konzeption von Legitimation und Organisation von *Herrschaft*. Je nach Erkenntnisprinzip liegt der Schwerpunkt auf einer der Dimensionen des anthropologischen Arguments und kreist das politische Denken entsprechend um das dieser Dimension zugeordnete politische Grundkonzept.

Aus der inhaltlichen Bestimmung des die Erkenntnis leitenden Prinzips («Kosmos»/»Gott«, »Natur«, »Gesellschaft«) und den daraus sich ergebenden Bestimmungen im Rahmen der abgeleiteten Dimensionen des anthropologischen Arguments lassen sich auf einer zweiten Abstraktionsebene drei paradigmatische Vorstellungen *des* Menschen ableiten. Diese paradigmatischen Vorstellungen *des* Menschen sind dem Verständnis einer politikwissenschaftlichen Ideengeschichte (vgl. Höntzsch 2015) folgend als abstrakte Argumentationen im Sinne von Unbestimmtheitsstellen zu verstehen: als paradigmatische anthropologische Argumentationen, die sich auf einer dritten Abstraktionsebene bei verschiedenen Denker*innen nachweisen lassen, hier allerdings immer schon kontextualisiert, als Menschenbilder, vorliegen; es handelt sich um vom jeweiligen Kontext abstrahierende, aus dem anthropologischen Argument durch die Setzung eines inhaltlichen Erkenntnisprinzips abgeleitete Argumentationen. Die im Anschluss an den Wechsel des Erkenntnisprinzips zu unterscheidenden Paradigmen und die ihnen entsprechenden paradigmatischen (Vorstellungen *des*) Menschen – der metaphysisch-theologische Mensch, der naturalistische Mensch sowie der gesellschaftliche Mensch – sind in einem grundlegenden, erkenntnistheoretischen Sinne zu verstehen; sie lösen einander nicht ab, sondern koexistieren, wenn auch je nur ein Paradigma und damit eine paradigmatische anthropologische Argumentation vorherrschend ist.

Die Darstellung der paradigmatischen Menschen wie ihrer Konkretisierungen dient nicht nur der Explikation des anthropologischen Arguments, sondern zeigt diese paradigmatischen anthropologischen Argumentationen zugleich als spezifisches Deutungsschema der politischen Ideengeschichte, durch das sich Brüche im politischen Denken wie Widersprüche im Rahmen einzelner Ansätze ebenso wie Kontinuitäten zwischen einzelnen Denker*innen oder Strömungen erklären lassen. Über die Ideengeschichte hinaus generieren die durch die Offenlegung der formalen Struktur des anthropologischen Arguments und die Setzung eines inhaltlichen Erkenntnisprinzips gewonnenen, paradigmatischen Menschen einen politikwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, auf den diese Arbeit zuletzt zielt. Sie ermöglichen nicht nur eine politiktheoretische Analyse politischer Ordnungsvorstellungen anhand der ihnen zugrundeliegenden paradigmatischen anthropologischen Argumentationen, sie lassen sich vor

allem auch in systematischer Hinsicht nutzen, um politische Positionen (im politischen Diskurs, aber auch in verstetigter Form wie in Gesetzestexten, Parteiprogrammen u. ä.) auf paradigmatische anthropologische Positionen zurückzuführen und so der Kritik zugänglich zu machen. Das heißt: Die Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken generiert ein politikwissenschaftliches Analyseinstrument – nicht den »homo politicus«, sondern miteinander konkurrierende *paradigmatische Menschen*.

Die Arbeit folgt in ihrem Aufbau dem eben Dargelegten. Teil I setzt sich mit den herkömmlichen Verständnissen »politischer Anthropologie« und der sogenannten »Anthropologiekritik« auseinander. Die Arbeit verfolgt hier ein kritisches Anliegen: Sie weist nicht nur die herkömmlichen Verständnisse »politischer Anthropologie« als *politische Anthropologien*, sondern auch die Anthropologiekritik als in Folge eines Paradigmenwechsels radikal(isierte) Erkenntniskritik und damit selbst als anthropologische Argumentation unter anderen aus. Behandelt werden hier die anthropologiekritischen Positionen Max Horkheimers, Hannah Arendts, Michel Foucaults und Richard Rortys. Teil II skizziert im Anschluss an die Kritik der Anthropologiekritik die Struktur des anthropologischen Arguments und seine politischen Implikationen. Dargestellt werden die drei Dimensionen des anthropologischen Arguments sowie die darin je implizierten anthropologischen Konfliktlinien im politischen Denken und politischen Grundkonzepte. Hier also wird das systematische Argument entfaltet, das im Anschluss ideengeschichtlich plausibilisiert werden soll. Teil III skizziert entlang der drei anthropologischen Dimensionen und ihrer politischen Implikationen drei paradigmatische (Vorstellungen *des*) Menschen – den metaphysisch-theologischen, den naturalistischen und den gesellschaftlichen Mensch – sowie ihre Konkretisierung in für das jeweilige Paradigma exemplarischen politischen Theorien.

Der Mehrwert einer die anthropologischen Argumente politischer Positionen reflektierenden Politikwissenschaft soll im Ausblick aufgezeigt werden: zusammenfassend für den Zugriff auf die Ideengeschichte, politik-theoretisch mit Blick auf die gegenwärtig vielfach konstatierte Krise der liberalen Demokratie, die durch einen paradigmatischen Widerspruch der anthropologischen Argumentation des individualistischen Liberalismus zu erklären ist sowie etwas ausführlicher in systematischer Hinsicht mit Blick auf den Diskurs der Menschenrechte, der sich als Ausdruck einander widerstreitender paradigmatischer Argumentationen verstehen lässt, deren unreflektiert bleibende paradigmatische Differenz eine produktive Lösung verhindert.

I. Kritik »politischer Anthropologie«

Um zu einem politikwissenschaftlichen Umgang mit anthropologischen Argumenten zu gelangen, sollen im Folgenden zunächst die vorherrschenden Verständnisse politischer Anthropologie in ihrer Eigenschaft (und Einseitigkeit) als je nur eine Variante der »politischen Anthropologie« dargestellt werden sowie die Argumentation der sogenannten »Anthropologiekritik« analysiert und eingeordnet werden, die jegliche Anthropologie infrage zu stellen scheint. Die Auseinandersetzung mit der Anthropologiekritik relativiert dabei nicht nur den Geltungsanspruch der herkömmlichen Verständnisse von »politischer Anthropologie«; die Kritik der Anthropologiekritik weist diese selbst als »politische Anthropologie« aus und führt so zur Offenlegung der Struktur des anthropologischen Arguments als des Kerns einer politikwissenschaftlichen Anthropologie, das in Teil II auf dieser Grundlage dargestellt und auf seine politischen Implikationen hin befragt werden soll.

1. Kritik herkömmlicher Verständnisse: *politische* Anthropologien

Die Schwierigkeit einer Beschäftigung mit »politischer Anthropologie« beginnt damit, dass kein einheitliches Verständnis von »Anthropologie« existiert. In den Geistes- und Sozialwissenschaften lassen sich zwei dominante Verständnisse unterscheiden:¹ zum einen das im angelsächsischen Bereich und in Frankreich vorherrschende Verständnis einer *cultural anthropology* (USA), *social anthropology* (GB) bzw. *anthropologie sociale* (Frankreich), das im Deutschen der Ethnologie entspricht, also einer empirischen Anthropologie; zum anderen das in Deutschland vorherrschende Verständnis einer philosophischen Anthropologie. Beide, sowohl die Kulturanthropologie (wie sie im Folgenden zusammenfassend bezeichnet werden soll) als auch die philosophische Anthropologie, greifen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse über den Menschen zurück, die spätestens seit Charles Darwins Evolutionstheorie den geistes- und sozialwissenschaftlichen Blick auf den Menschen nachhaltig verändert haben und ihn angesichts neuester (neurobiologischer) Erkenntnisse weiter verändern

1 Für eine Unterscheidung der verschiedenen Verständnisse vgl. auch Jörke 2005, 10 f.

(vgl. Roth 2008). Trotz des am Einfluss naturwissenschaftlicher Erkenntnisse deutlich werdenden Wechselverhältnisses verschiedener Betrachtungsweisen des Menschen unterscheiden sich die beiden für die Geistes- und Sozialwissenschaften maßgeblichen Anthropologieverständnisse grundlegend in Methode und Erkenntnisanspruch und ihrem Verständnis dessen, was politische Anthropologie ist und leisten soll.

Das Verständnis »politischer Anthropologie« richtet sich nach und variiert mit dem zugrundeliegenden Anthropologieverständnis. Im deutschen Sprachraum wird die politische Anthropologie überwiegend einer »philosophischen« Anthropologie zugeordnet, die nach dem Wesen des Menschen fragt und in ihrer politischen Variante aus diesen Wesensbestimmungen politische Ordnungsvorstellungen ableitet. Im angelsächsischen (und im französischen) Sprachraum versteht man *political anthropology* dagegen als Zweig der Kulturanthropologie, die sich zunächst auf die Untersuchung politischer Organisationsformen und Institutionen sogenannter »primitiver Völker« konzentriert hat und erst in jüngerer Zeit einen Diskurs über Aspekte des Politischen (Herrschaft, Macht etc.) in entwickelten Staaten führt. Die beiden genannten Verständnisse ersetzen bzw. ihnen eine naturwissenschaftliche gentheoretische Grundlage geben, wollen die Vertreter der *sociobiology* bzw. *biopolitics*, die alles soziale Verhalten von Mensch und Tier mit dem Selbsterehaltungsinteresse ihres Genotyps erklären.

Die Pluralität der Verständnisse dessen, was unter »politischer Anthropologie« zu verstehen ist, stellt nicht nur mit Blick auf den länderübergreifenden wissenschaftlichen Austausch ein gewisses Hindernis dar, entscheidend für die vorliegende Untersuchung ist, dass es sich bei den vorgestellten Verständnissen um Varianten politischer Anthropologie handelt, die den Fragestellungen und Methoden einzelner Disziplinen bzw. einzelner Wissenschaftsfamilien untergeordnet sind und dennoch einen Alleinvertretungsanspruch erheben. Sie betrachten das Politische ausgehend vom Menschen als eine unter vielen menschlichen Daseinsformen aus ihrem je übergeordneten philosophischen, ethnologischen, biologischen bzw. geisteswissenschaftlichen, sozial-/kulturwissenschaftlichen oder naturwissenschaftlichen Blickwinkel, nehmen aber jeweils für sich in Anspruch, *die* politische Anthropologie zu formulieren. Keine der vorgestellten Varianten kann folglich das gesamte Spektrum anthropologischer Argumente im Rahmen des politischen Denkens und Handelns erfassen – und will das auch gar nicht, denn das entspricht nicht dem jeweiligen Erkenntnisinteresse. Dies aber ist das Erkenntnisinteresse einer politikwissenschaftlichen Anthropologie.

Das im deutschen Sprachraum dominierende »philosophische« (essentialistische) Verständnis der (politischen) Anthropologie fragt nach dem Wesen des Menschen und leitet daraus in der politischen Variante Ordnungsentwürfe ab. Dieses Verständnis ist verkürzt, das gilt bereits für die Disziplin, der es entstammt, selbst, bildet es doch keineswegs *die* Beschäftigung mit Anthropologie im Rahmen der Philosophie ab. Zudem ist das Verständnis der »philosophischen« Anthropologie selbst in sich nicht eindeutig, weil oft nicht klar unterschieden wird zwischen essentialistischer »philosophischer Anthropologie« als einer philosophischen Subdisziplin und der in den 1920er Jahren aufkommenden »Philosophischen Anthropologie« als einem philosophischen Ansatz, der mit den Namen Max Scheeler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner verbunden ist und der die Bestimmung des Menschen als Fundament jeder philosophischen Erkenntnis

setzt.² Das ist problematisch, weil der Stellenwert der anthropologischen Annahmen in beiden Fällen ein anderer ist. Die Ansätze der Philosophischen Anthropologie stehen durch den Einbezug naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und die Ablehnung des Körper-Geist-Dualismus in einem anderen Verhältnis zur Kulturanthropologie und den *biopolitics*: »[I]n Wahrheit handelt es sich um das Projekt einer *empirischen* Wissenschaft vom Menschen in *interpretierender*, *sinnstiftender* und *identitätssichernder* Absicht, und nur in diesem Sinne ist die Philosophische Anthropologie philosophisch.« (Schnädelbach 1983, 269; Herv. i. O.)³ Entsprechend wird bereits hier – v. a. im Werk von Helmuth Plessner und seinem Konzept der »exzentrischen Positionalität« (1975, 288 ff.) – eine Skepsis gegenüber der Bestimmbarkeit des Wesens des Menschen deutlich;⁴ ein Umstand, den die Anthropologiekritik von Seiten der Kritischen Theorie auch aufgrund der Nichtbeachtung von Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975) geflissentlich übersah (vgl. Weiland 1995). Für Herbert Schnädelbach erklärt sich dagegen gerade aus der Skepsis gegenüber dem herkömmlichen Selbstbild des Menschen »die prekäre Verbindung des Philosophischen mit dem Empirischen im Konzept einer Philosophischen Anthropologie« (1983, 269).

Im Rahmen der deutschsprachigen Politikwissenschaft wird politische Anthropologie der Sache nach vor allem im Rahmen der Politischen Theorie und Ideengeschichte thematisiert; entsprechend ist das Verständnis der politischen Anthropologie im Rahmen der Politikwissenschaft, wenn auch oftmals unreflektiert, ein geisteswissenschaftliches und übernimmt hier das dominante Verständnis der »philosophischen« (essentialistischen) Anthropologie, die nach dem Wesen des Menschen fragt. Die angelsächsische Politikwissenschaft dagegen spricht in diesem Zusammenhang von »human nature«, gerade auch in Abgrenzung zu »anthropology« (verstanden als Kulturanthropologie, sprich Ethnologie).⁵ Exemplarisch für die »philosophische« (essentialistische) Verwendung des

-
- 2 Für die Unterscheidung zwischen philosophischer Anthropologie als philosophischen Subdisziplin und Philosophischer Anthropologie als philosophischen Ansatz vgl. Fischer 2008.
 - 3 Für diese Einschätzung spricht auch, dass Karl-Heinz Kohl in seiner Einführung in die Ethnologie dem »ethnologischen Kulturbegriff« Gehlens Bestimmung des Menschen als »instinktgebundenes« und »weltoffenes Lebewesen« aus *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1958) zugrunde legt (2000, 131).
 - 4 So ist es Plessners erklärtes Anliegen, die Subjekt-Objekt-Trennung in der Wesensbestimmung des Menschen aufzuheben (vgl. 1975, 31 f.), was im Verständnis der vorliegenden Studie zum zentralen Kennzeichen der anthropologischen Argumentation im gesellschaftlichen Paradigma wird. Anders als das gesellschaftliche Paradigma aber versucht Plessners Ansatz zwischen empirischen und philosophischen Ansätzen zu vermitteln; für die »Transformation des neuzeitlichen Dualismus zur Dualität« bei Plessner vgl. Bek 2011, 37 ff. Die Skepsis gegenüber der Bestimmbarkeit des Wesens des Menschen findet sich sogar schon bei Scheler, der, gleichwohl er Wesensfragen stellt, konstatiert: »Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß« (1976, 120).
 - 5 Als Beispiel für diesen Sprachgebrauch und die getroffene Unterscheidung können einerseits Artikel wie »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism« (Grant 1988) oder »John Locke: Social Contract versus Political Anthropology« (Waldron 1989) dienen, die Lockes Theorie des Gesellschaftsvertrags einer entwicklungstheoretischen, ethnologischen Perspektive der Entstehung der Gesellschaft gegenüberstellen; andererseits Artikel wie »The Federalist and Human Nature« (Scanlan 1959) oder »Thucydides on Human Nature« (Reeve 1999), die sich mit dem Menschen-

Begriffs »politische Anthropologie« im deutschen Sprachraum kann Dirk Jörke angeführt werden, der sich mit seiner Einführung in die politische Anthropologie als einer der wenigen dem Gegenstand angenommen hat. Jörke konstatiert dabei nicht nur die unklare Begrifflichkeit und die unterschiedlichen Verständnisse »politischer Anthropologie«, er setzt sich auch mit der Anthropologiekritik sowie anthropologisch angereicherten Begründungen von Menschenrechten und neueren sozialphilosophischen Anthropologien auseinander. Er legt seinem umfassenden und differenzierten Überblick über das Feld der politischen Anthropologie gleichwohl einen Anthropologiebegriff zugrunde, der »auf humane Universalien, mithin auf das Wesen des Menschen vor aller kulturellen Differenzierung abzielt« und damit ein Verständnis politischer Anthropologie, das »zunächst an die Vorgehensweise der philosophischen Anthropologie« anschließt (Jörke 2005, 10). Er fasst politische Anthropologie – insofern er in das bestehende Forschungsfeld aus der Perspektive der Politischen Theorie einführt, durchaus folgerichtig – als Unterkategorie bzw. als »Sonderform« einer »philosophischen Anthropologie«: »Im Gegensatz zu ihr besteht der Gegenstand jedoch nicht in dem Menschen als Ganzem, sondern sie zielt auf die Begründung von politischen Werten und Institutionen mittels des Rekurses auf universelle menschliche Eigenschaften.« (ebd., 11) Hier wird folglich die politische Anthropologie mit der »philosophischen« als einer essentialistischen Anthropologie gleichgesetzt, der Unterschied liegt lediglich darin, dass ihr Anwendungsbereich auf das Politische beschränkt bleibt.

Dem vorherrschenden »philosophischen« Verständnis entsprechend beschränken sich Vertreter*innen der Politischen Theorie und Philosophie in ihrem Umgang mit anthropologischen Argumenten weitestgehend darauf, Menschenbilder (bzw. essentialistische Anthropologien) einzelner Theorien oder Theorieschulen nachzuvollziehen. So existieren zahlreiche Abhandlungen und Aufsätze zur »Anthropologie« bzw. zum Menschenbild einzelner Denker*innen (vgl. exemplarisch Kullmann 1980; Fromm 1982; Gerhardt 2007), einige Sammelbände, die anhand einzelner Ansätze die geschichtliche Entwicklung der so verstandenen politischen Anthropologie nachzeichnen und problematisieren (vgl. Höffe 1992a; Jörke/Ladwig 2009) und nur vereinzelt auch Überblicksdarstellungen, wie die zitierte von Dirk Jörke (2005); auch werden anthropologische Argumente in bestimmten Debatten, wie etwa der um die Begründung der Menschenrechte (vgl. Höffe 1992b; Ladwig 2007), vermehrt thematisiert und problematisiert, doch ein umfassender Vergleich verschiedener Positionen mit dem Ziel einer Systematisierung anthropologischer Argumentationsmuster, eine Untersuchung, die verschiedene Ansätze zusammenführt, um daraus allgemeine Erkenntnisse zu gewinnen, liegt bislang nicht vor.

Es scheint kein Zufall, dass das Feld disziplinär gesehen überwiegend von Philosophen und nur ausnahmsweise von Vertretern der politikwissenschaftlichen Subdisziplin Politische Theorie bearbeitet wird, was nicht an sich ein Problem darstellt, da die Grenzen zwischen Philosophie und politischer Theorie fließend sind. Es wird aber zum Problem dort, wo die Verengung auf ein spezifisches (essentialistisches) »philosophisches« Verständnis politischer Anthropologie eine politikwissenschaftliche Perspektive, deren

bild bzw. der philosophisch verstandenen Anthropologie der behandelten Autoren auseinandersetzen.

Interesse nicht nur essentialistischen anthropologischen Annahmen, sondern jeglichen anthropologischen Annahmen als politischen Argumenten gilt, blockiert. Was nicht zuletzt in der, angesichts der eingangs aufgezeigten Einigkeit über die zentrale Bedeutung anthropologischer Annahmen, überraschend geringen Beschäftigung mit denselben zum Ausdruck kommt. Die bereits genannten Dirk Jörke und Bernd Ladwig bilden hier in den Reihen der Politischen Theorie eine Ausnahme, wobei die Auseinandersetzung Ladwigs mit der politischen Anthropologie im Kontext der eigenen theoretischen Arbeit, genau genommen im Kontext seiner Beschäftigung mit den Menschenrechten steht. Er setzt sich hier letztlich mit der Frage nach der Möglichkeit anthropologischer Begründungen angesichts der Infragestellung der Möglichkeit der Erkenntnis *des* Menschen durch die Anthropologiekritik auseinander. Ladwig (2007) argumentiert vor diesem Hintergrund überzeugend für ein Verständnis der Menschenrechte als Institutionen zum Schutz und zur Förderung fundamentaler Interessen, das nicht nur diejenigen einschließt, die ein menschenrechtliches Interesse als erheblich erkennen können (»Nichts rechtfertigt es, die epistemologisch privilegierte Position moralisch einsichtsfähiger Personen in die menschenrechtliche Axiologie hinein zu verlängern« [ebd., 94]) und hält die Grenzen zur nichtmenschlichen Natur in Anschluss an die Unterscheidung vier verschiedener Dimensionen menschenrechtlicher Interessiertheit für unhaltbar. Allein Jörke (2005) setzt sich so, wie dargelegt, aus dem Fach heraus umfassend mit dem Verständnis »politischer Anthropologie« selbst auseinander, legt seiner Darstellung aber – im Sinne einer Einführung in die »politische Anthropologie« konsequenterweise – das vorherrschende »philosophische« Verständnis zugrunde.

Es lässt sich konstatieren: Die Politische Theorie wird mit Blick auf das Feld der politischen Anthropologie ihrer Funktion als Reflexionsinstanz der Politikwissenschaft nicht gerecht. In der Folge ist auch in den anderen Teilbereichen der Politikwissenschaft die Behandlung anthropologischer Argumente von einem verengten »philosophischen« (essentialistischen) Verständnis geprägt. Anthropologische Argumente spielen hier, meist ebenfalls adressiert als Menschenbilder, die gleichwohl nur essentialistische Anthropologien fassen, v. a. mit Blick auf die dem Handeln politischer Akteure zugrundeliegenden Normen eine Rolle, wenngleich sie – wohl auch aufgrund der Unklarheit ihrer Struktur und ihres Status – nur vereinzelt bzw. oft nur am Rande thematisiert werden.⁶

Eine systematische Beschäftigung mit anthropologischen Argumenten im Rahmen politischen Denkens hat bislang nur ansatzweise stattgefunden.⁷ Innerhalb der politi-

6 Thematisiert wird beispielsweise das Menschenbild des Grundgesetzes in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (bspw. Becker 1996; Anter 2006), das Menschenbild einzelner Parteien (bspw. Grebing/Saage 2013; auch in der Extremismusforschung, wenn auch nur am Rande [Backes 2018, 153]), der Menschenrechte (bspw. Brugger 1995; Krenberger 2008); im Rahmen der Politischen Psychologie auch das Menschenbild individueller Akteure, bspw. der US-Bürger im Zusammenhang mit der Haltung zur Außenpolitik (Brewer/Steenbergen 2002); kaum thematisiert dagegen wird das Menschenbild als Argument in politischen Diskursen, etwa im Rahmen von Gesetzgebungsverfahren und den sie begleitenden öffentlichen Debatten, wie bspw. im Zusammenhang mit den Hartz IV-Reform und den Bologna-Reformen oder mit Sterbehilfe.

7 Ansätze finden sich bezeichnenderweise bei zwei Philosophen: bei Christof Rapp, der im Rahmen eines Aufsatzes der Frage nachgeht »Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie trägt die politische Theorie?« (1995) und bei Dieter Birnbacher, der ebenfalls im Rahmen eines Auf-

schen Theorie existierende Ansätze einer Systematisierung verschiedener Menschenbilder nehmen zwar eine Strukturierung vor, basieren aber nicht auf einer systematischen Untersuchung anthropologischer Argumente im Rahmen politischen Denkens. Unterscheidungen zwischen optimistischem und pessimistischem⁸ bzw. zwischen idealistischem und realistischem Menschenbild, wie sie auch im Rahmen der Theorien der Internationalen Beziehungen vorgenommen wird,⁹ sowie Klassifizierungen wie ›das liberale Menschenbild‹, ›das christliche Menschenbild‹ u. ä., auch normativer Individualismus und Kollektivismus¹⁰, die allerdings selbst je eine anthropologische Positionen bezeichnen, bilden wiederum nur die essentialistischen Argumentationen einzelner Theorieschulen und Strömungen ab (und nehmen sie im Anschluss teils zum Ausgangspunkt normativer Theoriebildung). Die Politikwissenschaft thematisiert folglich bislang – wenn überhaupt – überwiegend explizite, essentialistische Anthropologien, die sie für einzelne Theorien, Diskurse, Akteure lediglich abbildet. Die genannten Systematisierungsansätze wollen weder die Gesamtheit anthropologischer Argumente im politischen Denken fassen, noch sind sie geeignet bzw. es ist gar nicht ihr Ansinnen, Aussagen über Struktur und Status anthropologischer Argumente im politischen Denken zu treffen.

Die Verengung als Sonderform einer »philosophischen« (essentialistischen) Anthropologie schränkt eine politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Anthropologie unnötigerweise und von der Sache her ungerechtfertigterweise ein. Im Fall der »philosophischen« (wie auch der Philosophischen) Anthropologie ist die Frage nach der politischen Existenz des Menschen nur eine nachgeordnete, sekundäre Frage; sie wendet ihre Ergebnisse erst in einem zweiten Schritt politisch. Ihr geht es zunächst und vornehmlich um das Wesen des Menschen; die Politische Theorie als Teildisziplin der Politikwissenschaft (und im Anschluss das Fach als Ganzes) verfolgt diesen Vorgang ge-

satzes fragt »Was kann Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?« (2009).

- 8 Besonders prominent findet sich diese Unterscheidung bei Carl Schmitt, der feststellt, dass man alle politischen Ideen danach unterscheiden könne, »ob sie, bewußt oder unbewußt, einen ›von Natur bösen‹ oder einen ›von Natur guten‹ Menschen voraussetzen« (1963, 59) und der Auffassung ist, »daß alle echten politischen Theorien den Menschen als ›böse‹ voraussetzen« (ebd., 61). Vgl. im Anschluss daran Hanzel 2018, der ebenfalls auf eine fehlende systematische Reflexion der Beziehung zwischen Anthropologie und Politik hinweist und der den von Schmitt bezeichneten »systematischen Zusammenhang«, demzufolge »eine negative Anthropologie zwangsläufig zu einer autoritären und eine positive Anthropologie zu einer anarchistischen Staatstheorie« führe, anhand prominenter politischer Theorien untersucht.
- 9 Hier wird das Menschenbild v. a. einfürend thematisiert, oft unter Verweis auf Thukydides und Machiavelli einerseits und Kant andererseits (vgl. beispielhaft Deitelhoff/Zürn 2013); thematisiert wird jedoch vor allem das Menschenbild des Realismus (vgl. etwa Jacobs 2006, 46 f.), auch mit Blick auf den Unterschied realistischer und neorealisticcher Ansätze (vgl. Crawford 2009; auch Brown 2009).
- 10 Normativer Individualismus und normativer Kollektivismus bezeichnen selbst anthropologische Positionen, insofern sie die ethischen, rechtlichen, politischen Normen und Entscheidungen durch die betroffenen Individuen bzw. durch das Interesse der Gemeinschaft begründen; für eine Gegenüberstellung vgl. Pfordten 2000; für eine Darstellung des normativen Individualismus Pfordten 2004.

wissermaßen nur zurück, sie stellt also den argumentativen Zusammenhang zwischen anthropologischen Argumenten und politischen Ordnungsvorstellungen nur für einzelne, explizite und überwiegend essentialistische Anthropologien dar und problematisiert ihn, insbesondere vor dem Hintergrund der sogenannten »Anthropologiekritik«, teilweise auch. Die »philosophisch« verstandene politische Anthropologie (und mit ihr eine sich an diesem Verständnis orientierende Politische Theorie und Politikwissenschaft) kann den Bereich politisch relevanter Aussagen über den Menschen jenseits essentialistischer anthropologischer Aussagen nicht fassen. Gegen eine so verstandene politische Anthropologie richtet sich auch die »Anthropologie«kritik, die im Rahmen dieser Studie als Neuausrichtung politischer Anthropologie in Folge eines Paradigmenwechsels verstanden wird und damit zugleich auf die Begrenzung einer »philosophisch«, im Sinn von essentialistisch, verstandenen politischen Anthropologie verweist.

Im Begriff der Kulturanthropologie kommt die Kritik an einer essentialistischen Anthropologie ebenfalls bereits zum Ausdruck, insofern die Menschen hier immer schon als kulturell bedingte Lebewesen gedacht werden. Die Infragestellung eines verallgemeinerbaren Wesens des Menschen findet in der Ethnologie eine fachspezifische Ausgestaltung, die mit der Historisierung des Denkens im 19. Jahrhundert in Zusammenhang steht und die wiederum den Blick auf den/die Menschen im Rahmen politiktheoretischer Erörterungen geprägt hat – etwa in Frankreich vermittels des Einflusses von Claude Lévi-Strauss¹¹ oder in den USA vermittels der von den Begründern der *Cultural Anthropology* um Franz Boas geteilten Grundannahme des Kulturrelativismus¹². Man muss also gewissermaßen unterscheiden zwischen der fachspezifischen ethnologischen Anthropologie, die den Menschen objektiviert und der Reflexion der Implikationen einer solchen Kulturanthropologie im Rahmen einzelner Theorierichtungen, die über das Fach und die Kulturwissenschaften hinaus gewirkt haben, wie etwa der Strukturalismus in Frankreich Mitte des 20. Jahrhunderts (vgl. Kohl 2000, 145).

Die fachspezifische politische Anthropologie, die sich in den 1940er Jahren im Umfeld der Afrikaforschung entwickelte, die frühe Politikanthropologie, konzentrierte sich auf die Organisation staatenloser Gruppen und interessierte sich für das Phänomen des Politischen und des »homo politicus« in erster Linie aus entwicklungstheoretischer Perspektive. Der Politikwissenschaftler Kurt Sontheimer bringt in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe zu *Politische Anthropologie* (1972) des französischen Ethnologen George Balandier die Fragestellung dieser frühen Politikanthropologie treffend auf den Punkt: »Wie wird aus dem Mythos von einst die politische Doktrin von heute, wie aus der Stammesverfassung die politische Organisation eines modernen Staates?« (Sontheimer 1972, 9; vgl. auch Balandier 1972, 21) Kurt Sontheimer sieht die Politikanthropologie im

11 So lässt sich Lévi-Strauss, wenn auch nur auf den ersten Blick, zu den Anthropologiekritikern zählen, wenn er festhält, »daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen« (1968, 284); zur »Anthropologiekritik« von Lévi-Strauss vgl. Kämpf 2015.

12 Boas, zentrale Gründungsfigur der US-amerikanischen Kulturanthropologie, war stark durch den Historismus geprägt (vgl. dazu Renner 1993); für eine Gegenüberstellung von Historismus und Kulturrelativismus vgl. Szalay 1985.

Vorteil gegenüber der politischen Anthropologie als Teil der Philosophie, die die Bestimmung des Wesens des Menschen an den Anfang stellt und daraus politische Schlüsse zieht. Sontheimer meint, nur die »universal ausgerichtete anthropologische Grundlegung des Politischen auf empirischer Basis der empirischen Politikanthropologie« (Sontheimer 1972, 9) könne den Provinzialismus der philosophisch orientierten Politologie korrigieren, indem sie das Erfahrungsmaterial nichtzivilisierter Gesellschaften und sogenannter Urvölker in die politische Wissenschaft einbringe (vgl. ebd., 8).

Das kulturwissenschaftliche Modell des »homo politicus« konnte sich jedoch in der Politikwissenschaft, wohl auch weil sich die moderne Politikwissenschaft als Sozialwissenschaft versteht, nicht gegen die ungleich wirkmächtigeren Akteurmodelle des »homo oeconomicus« (vgl. Downs 1957) und »homo sociologicus« (vgl. Dahrendorf 2010) durchsetzen. Ebenso wie kein genuin politikwissenschaftliches Verständnis der Anthropologie existiert, existiert auch kein genuin politikwissenschaftliches Akteurmodell, vielmehr greift die Politikwissenschaft auf Modelle anderer Disziplinen zurück. Der »homo oeconomicus« etwa liegt der politischen Theorie des Rational Choice zugrunde (vgl. Behnke 2009); er findet in der Politikwissenschaft vor allem im Bereich der Wahlforschung Anwendung (vgl. Arzheimer/Schmitt 2014, 338 f.), der »homo sociologicus« gilt hier als Gegenmodell (vgl. Rudi/Schoen 2014, 424). Die genannten Akteurmodelle können als Operationalisierungen des Menschen für einen bestimmten Bereich bzw. einzelne Wissenschaften verstanden werden.¹³

Anders als beim »homo politicus« handelt es sich beim »homo oeconomicus« wie beim »homo sociologicus« folglich nicht um aus der Empirie gewonnene Modelle, sondern um axiomatische Annahmen.¹⁴ In Abgrenzung zu deren eindeutig analytischen Verwendung wird die Bezeichnung »homo politicus« sowohl im essentialistischen Sinne als Bezeichnung des Menschen als politisches Wesen wie im empirischen Verständnis der Kulturanthropologie verwandt, die den Menschen gerade in Abgrenzung zur philosophischen Anthropologie in seiner tatsächlichen politischen Existenz in den Blick nimmt. Die verschiedenen Akteurmodelle eint so allein die Handlungsorientierung. Sie könnten wie methodologischer Individualismus und Kollektivismus¹⁵ als analytische

13 Das Modell des »homo sociologicus« besitzt dabei nicht denselben disziplinären Alleinvertragsanspruch und auch nicht dieselbe Wirkmächtigkeit wie das Modell des »homo oeconomicus« (vgl. für die Anwendung des Modells in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften Kirchgässner 2013), sondern ist vielmehr *eine* Form, in der die Annahme, dass Menschen in der Gesellschaft stets Positionen bzw. eine Rolle einnehmen, gefasst wird (vgl. Abels 2009, Kap. 3); der »homo sociologicus« ist laut Dahrendorf, der den Begriff geprägt hat, Ergebnis der Suche »nach einer Elementarkategorie für die eigenständige soziologische Analyse der Probleme des sozialen Handelns« (Dahrendorf 2010, 7).

14 Insbesondere das Modell des »homo oeconomicus« ist immer wieder für seine empirischen und auch normativen Verkürzungen kritisiert worden (vgl. Haller 2012, 39–78) ebenso wie die durch das Modell vermittelte Übertragung der ökonomischen Logik auf die Politik (besonders prominent Brown 2015).

15 Methodologischer Individualismus und methodologischer Kollektivismus haben eine große Schnittmenge mit den Akteurmodellen des »homo oeconomicus« und des »homo sociologicus«, der Schwerpunkt liegt jedoch nicht auf der Handlungslogik, sondern auf den handelnden (individuellen oder kollektiven) Akteuren; auch hierbei handelt sich nicht um essentialistische Anthropologien, sondern um analytische Kategorien.

Anthropologien bezeichnet werden, insofern sie keine Wesensaussagen vornehmen, wohl aber Handlungslogiken universalisieren und dadurch nicht rein deskriptiv vorgehen, sondern eine normative Komponente enthalten.

Auch wenn sich der Fokus der Politikanthropologie mittlerweile auf die entwickelten Gesellschaften ausgeweitet hat und sich die Politikanthropologie seit den 1970er Jahren zunehmend auch der Anthropologie in entwickelten Staaten und der Problematik politischen Handelns von Menschen in seiner prozessualen Komplexität zugewandt hat,¹⁶ bleibt als wichtigster Unterscheidungspunkt zur philosophisch verstandenen politischen Anthropologie die empirische, vergleichende Vorgehensweise und die damit verbundene Infragestellung essentialistischer Annahmen über den Menschen, die als ethnozentrisch abgelehnt werden. Der Politikanthropologie, als Subdisziplin der Kulturanthropologie, geht es dabei jedoch keineswegs nur »um die kulturell gefärbten politischen Verhaltensweisen von Menschen in je spezifischen zeitlichen und räumlichen Kontexten« (Jörke 2005, 10). Das beweist Balandiers eigener Anspruch:

»Als Projekt zielt sie, über die Einzelerfahrung und die besonderen politischen Doktrinen hinaus, auf die Begründung einer Wissenschaft des Politischen, die den Menschen als *homo politicus* auffaßt und die Merkmale untersucht, die allen in ihrer historischen und geographischen Vielfalt anerkannten politischen Organisationen gemeinsam sind.« (Balandier 1972, 17)

Das entspricht dem Selbstverständnis der Ethnologie als Fach. Die kulturelle Differenz ist zwar der Ausgangspunkt ethnologischer Forschung, sie führt in ihrer theoretischen Konsequenz jedoch keineswegs nur zu partikularistischen, sondern auch zu universalistischen Ansätzen, die gleichwohl nicht in essentialistischen Aussagen über den Menschen gründen. So erklärt etwa der in der französischen Ethnologie dominante Strukturalismus kulturelle Leistungen durch kulturübergreifende Strukturen und Denkmuster (vgl. u. a. Lévi-Strauss 1967), der in Großbritannien geprägte Funktionalismus durch gemeinsame biologische Grundbedürfnisse der Menschen (vgl. u. a. Radcliffe-Brown 1971; Malinowski 1975). Liegt der Fokus der Ethnologie auch auf der Differenz und ist ihr Gegenstand der gängigen Definition von Kohl zufolge das »kulturell Fremde« (zu verstehen im Sinne eines relationalen Fremdeheitsbegriffs, der auch das Fremde in der eigenen Kultur einschließt), benennt Kohl doch, auch wenn das Studium der Unterschiede zwischen den Kulturen die primäre Aufgabe der Ethnologie sei, die Untersuchung von Gemeinsamkeiten als zweiten nicht weniger wichtigen Gegenstand des Fachs, wobei es in einem dritten Schritt zu klären gelte, weshalb die einzelnen menschlichen Kulturen in bestimmten Grundzügen übereinstimmen und sich in anderen unterscheiden – folglich ginge es letztlich allen Schulrichtungen um eine allgemeine Theorie *der* Kultur (vgl. Kohl 2000, 94 ff.) bzw. im Fall der Politikanthropologie um eine allgemeine Theorie *des* Politischen. Der Unterschied der Politikanthropologie als Subdisziplin der Ethnologie zur philosophischen Anthropologie liegt folglich im empirischen Vorgehen, keineswegs aber im universellen Geltungsanspruch.

16 Zur Entstehung und Entwicklung der Politikanthropologie als Subdisziplin der Kulturanthropologie vgl. Lewellen 1992; Thomassen 2008.

Abgesehen davon, dass zumindest infrage gestellt werden kann, ob die (politische) Kulturanthropologie die ethnozentrische Perspektive tatsächlich überwinden kann oder diese nicht bereits durch den Gegenstand der Ethnologie, das kulturell Fremde, stets voraussetzt, nimmt die Politikanthropologie zwar anders als die politisch gewendete philosophische Anthropologie den »homo *politicus*«, also nicht einfach den Menschen, sondern den politischen Menschen in den Blick, aber auch sie hat wie die philosophische Anthropologie kein primär politikwissenschaftliches Erkenntnisinteresse, es geht ihr nicht primär um Fragen der politischen Ordnung, sondern um die tatsächliche politische (als eine Form kultureller) Existenz der Menschen. Sie erklärt das Politische einseitig empirisch, aus seiner Entwicklung heraus bzw. aus der (kulturinternen und -vergleichenden) Betrachtung menschlichen Verhaltens und Handelns im politischen Kontext. Auch sie stellt ein universalistisches Verständnis des Menschen, nämlich des Menschen »als ein kulturell geprägtes und Kultur produzierendes Lebewesen«, an den Anfang ihrer Überlegungen: »Kultur gehört [...] mit zum Wesen des Menschen« (ebd., 24) und erhebt damit den Anspruch *die* politische Anthropologie zu formulieren. In diesem universalistischen Anspruch offenbart sie sich als eine Variante politischer Anthropologie unter anderen, die andere anthropologische Argumente logisch ausschließen muss.

Gegen beide die Sozial- und Geisteswissenschaften dominierenden Verständnisse politischer Anthropologie und die dort vorzufindende Konzentration auf den Menschen (und insbesondere gegen das in den Sozialwissenschaften vorgeblich vorherrschende »Standard Social Science Model« [Barkow/Cosmides/Tooby 1992]) richten sich neodarwinistische naturwissenschaftliche Erklärungen, die den Menschen in Anschluss an Darwin als eine unter vielen Tierarten und entsprechend menschliches Verhalten analog zu tierischem verstehen: »So groß nun auch nichtsdestoweniger die Verschiedenheit an Geist zwischen dem Menschen und den höheren Thieren sein mag, so ist sie doch sicher nur eine Verschiedenheit des Grads und nicht der Art.« (Darwin 1875, 139) Menschliches Verhalten ist aus dieser Perspektive durch Artenvergleich erklärbar: »Sachverhalte, die den Menschen betreffen, allein aus Untersuchungen am Menschen erklären zu wollen, ist ein ähnlich hoffnungsloses Unterfangen, wie etwa der Versuch, den Mahagonibaum einzig durch Forschungen an dieser Baumart erklären zu wollen.« (Kotrschal 2003, 26) Eine neue Qualität erhielt diese biologistische Anthropologie und vor allem auch ihr Einfluss auf die Sozialwissenschaften durch die Fortschritte der Gen-Forschung, die seit den 1960er Jahren eine Transformation der darwinistischen Evolutionstheorie in die gentheoretisch fundierten Disziplinen *sociobiology* und *biopolitics* zur Folge hatten. So erhebt Wilson in seinem grundlegenden Werk *Sociobiology. The New Synthesis* (1975) den Anspruch, Natur- und Sozialwissenschaften auf eine gemeinsame Basis zu stellen und so die traditionelle Ethnologie durch Genetik zu erneuern und den Sozialwissenschaften den Status einer wirklichen Wissenschaft zu geben, sprich die (kulturanthropologische) politische Anthropologie durch eine gentheoretische Sozialwissenschaft zu ersetzen (vgl. Euchner 2001). Die »biologistischen Landnahmen im sozialwissenschaftlichen Territorium« haben sich dabei vornehmlich im angelsächsischen Bereich abgespielt, im deutschsprachigen Raum wird die ›Biopolitik‹ dagegen verhaltener rezipiert (Euchner 2001, 371). Das scheint zum einen an der traditionell philosophischen Ausrichtung der Anthropologie zu liegen; zum anderen aber auch am Missbrauch vermeintlich wissenschaftlich erwiesener, anthropologischer Erkenntnisse durch den Nationalsozia-

lismus, der die Auseinandersetzung mit den Diskursen der *sociobiology* bzw. *biopolitics* in Deutschland hemmt.

Die Erklärungskraft einfacher Analogisierungen von tierischem auf menschliches Verhalten im Rahmen der *sociobiology* und *biopolitics* wurde nicht nur von Seiten der Sozialwissenschaften, sondern auch von Biologen angezweifelt (vgl. Dupré 2009, 85 ff.). Der grundlegende Kritikpunkt aus sozialwissenschaftlicher Sicht ist dabei, dass ein solches biologistisches Verständnis den Menschen (und seine kulturellen Leistungen) auf seine »erste Natur« reduziert und durch diese Vereinfachung die politische Existenz als kulturelle Erscheinung in ihrer Komplexität nicht erfassen kann bzw. dass es den Gegenstand der Sozialwissenschaften letztlich nicht als eigenständigen wissenschaftlichen Gegenstand versteht und damit eine Erörterung mit den eigenen Methoden für ausreichend erklärt. Die Analogisierung, so Euchner, laufe auf die Frage hinaus, »ob es zulässig ist, komplexere Entscheidungs- und Handlungssysteme durch einfachere zu erklären«; genau das Gegenteil aber passiere, so stammten die Begriffe, die zum Vergleich tierischen und menschlichen Verhaltens dienten aus der Menschenwelt: »Zoologisierung ist Anthropologisierung« (Euchner 2001, 399). Entscheidend für die vorliegende Untersuchung ist, dass ein solches Verständnis abgesehen von der Frage nach der Validität der Ergebnisse mit den oben dargestellten Anthropologien den Alleinvertretungsanspruch teilt: Auch hier wird ein Verständnis vom Menschen, das biologistische, vorausgesetzt und wie auch im Fall einer empirisch und einer philosophisch verstandenen »politischen Anthropologie« der Anspruch erhoben, allgemeingültige Aussagen über den Menschen bzw. die menschliche Existenz und damit *die* (politische) Anthropologie zu formulieren.

Allen drei Varianten politischer Anthropologie geht es nicht primär um die wissenschaftliche Analyse politischer Ordnung bzw. Ordnungsvorstellungen, deren Analyse bzw. Konzeption ist vielmehr immer schon eine aus den fachspezifischen Anthropologien abgeleitete. *Politische* Anthropologie wird im Anschluss an die allgemeine Begriffsbestimmung der Anthropologie als »Lehre/Wissenschaft vom Menschen« auf unterschiedliche Weise verstanden: als politisch gewendete »Lehre/Wissenschaft vom Menschen«, die aus der philosophischen oder biologischen Bestimmung des Menschen politische Schlüsse zieht oder als »Lehre/Wissenschaft von der politischen Existenz der Menschen«, die den Menschen als kulturelles Lebewesen bzw. als »homo politicus« voraussetzt und in seiner tatsächlichen politischen Existenz untersucht. Die fachspezifischen Varianten politischer Anthropologie erweisen sich so im wahrsten Sinn des Wortes als »politische« Anthropologien, da sie um die Deutungshoheit der Bestimmung des Menschen kämpfen, die nicht erst, wo sie aus den anthropologischen Bestimmungen Rückschlüsse auf die politische Ordnung ziehen, aber hier völlig offensichtlich, Teil des politischen Deutungskampfs werden. Anthropologie als »Wissenschaft vom Menschen« ist so verstanden immer schon politisch, unabhängig davon, ob die politischen Implikationen expliziert werden oder nicht.

Aus politikwissenschaftlicher Perspektive sind diese fach- bzw. bereichsspezifischen politisch gewendeten Anthropologien durchaus von Interesse, jedoch nur als Varianten, wie der/die Mensch/en im Bereich des Politischen gedacht wird/werden, sprich als Gegenstand ihrer Analyse. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie hat nicht den/die Menschen selbst zum Gegenstand, sie formuliert selbst keine politische Anthropologie, ihr Gegenstand sind vielmehr Aussagen über den/die Menschen oder anders: anthro-

polologische Argumente im Rahmen politischen Denkens. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie als wissenschaftliche Betrachtung des Menschen im politischen Denken, die also politische Anthropologien bzw. anthropologische Argumentationen und deren politischen Implikationen zum Gegenstand hat, ermöglicht es, auch jene Aussagen über den Menschen zu berücksichtigen, die davon ausgehen, dass *der* Mensch nicht als Ausgangspunkt politischer Überlegungen dienen kann. Auch die Anthropologiekritik lässt sich so auf ihre anthropologischen Argumente hin befragen. In der Kritik zeigt sich die Anthropologiekritik zugleich als Voraussetzung und Gegenstand der in dieser Studie zu skizzierenden politikwissenschaftlichen Anthropologie.

2. Kritik der Anthropologiekritik: Anthropologiekritik als »politische Anthropologie«

So selbstverständlich im klassischen Sinne philosophisch verstandene anthropologische Begründungsmuster in der Geschichte des politischen Denkens waren, so fragwürdig sind sie spätestens im Verlauf des 19. Jahrhunderts, vollends aber im 20. Jahrhundert geworden. Die Möglichkeit einer Bestimmung des Wesens des Menschen wurde aus verschiedenen Richtungen unter Verweis auf die historische, die kulturelle bzw. die gesellschaftliche Bedingtheit der menschlichen Existenz infrage gestellt (vgl. Rölli 2015a); wofür nicht zuletzt das Aufkommen der Kulturanthropologie wie der Philosophischen Anthropologie Ausdruck ist.

Dirk Jörke fasst die »Anthropologiekritik«, die sich gegen die anthropologische Begründung politischer Theorien wendet, treffend in drei Vorwürfe zusammen: Anthropologische Begründungen politischer Theorien basieren demnach auf Fehlschlüssen naturalistischer Art (vom Sein aufs Sollen), ethnozentrischer Art (von historisch-kulturellen auf universelle menschliche Eigenschaften) oder rationalistischer Art (von einer politischen Theorie auf nachträglich ausgewählte menschliche Merkmale) (vgl. Jörke 2005, 56 ff.). Im vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist dabei, dass alle Vorwürfe sich gleichermaßen gegen die als unzulässig verstandene Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen und die Fixierung des Menschen richten (vgl. Höffe 1992b, 10). Die sogenannten »Anthropologiekritiker« bestreiten die Möglichkeit der Erkenntnis (nicht notwendig die Existenz) eines überzeitlichen Wesens des Menschen bzw. menschlicher Universalien und erst in der Konsequenz die Möglichkeit, politische Prinzipien durch anthropologische Annahmen zu begründen. Anthropologiekritik ist meines Erachtens im Kern radikale Erkenntniskritik.

Von der Anthropologiekritik mithin von den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten auf einen Verzicht anthropologischer Annahmen im Rahmen des politischen Denkens zu schließen, würde so verstanden selbst einen Fehlschluss bedeuten, nämlich einen erkenntnistheoretischen Fehlschuss. Denn die Annahme, dass universell gültige, a-historische Aussagen über das Wesen des Menschen nicht möglich sind, bedeutet nicht, dass man im Rahmen politischen Denkens systematisch auf Annahmen über den/die Menschen verzichten könnte. Aus der Kritik folgt nicht, dass politische Theorien von dem/den Menschen abstrahieren könnten, sondern nur, dass a-historische Aussagen über *den* Menschen nicht als Begründung für politische Ordnungsvorstel-

lungen dienen können. Entsprechend lassen sich auch im Denken der sogenannten »Anthropologiekritiker« Aussagen über den/die Menschen bzw. das Menschsein ausmachen. Diese sind, obwohl politik-theoretisch relevant, im Rahmen des bisher in der (deutschsprachigen) Politikwissenschaft vorherrschenden philosophischen Verständnisses »politischer Anthropologie«, gegen das gerade sich die Anthropologiekritik richtet, nicht zu fassen. Die Begriffe »Anthropologiekritik« und »nachanthropologisches Denken« scheinen insofern unpassend, weil »Anthropologie« hier einseitig essentialistisch verstanden wird, was es unmöglich macht, die anthropologischen Argumente der Kritiker *der* Anthropologie zu fassen. Nur wenn Anthropologie systematisch bzw. als Metawissenschaft konzipiert wird, kann sie alle politisch relevanten Aussagen über den Menschen fassen und vergleichen und so einem politikwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse entsprechen, das auf die Offenlegung der politischen Ordnungsvorstellungen inhärenten anthropologischen Annahmen zielt. Dort, wo in Abgrenzung dazu im herkömmlichen Sinne von »Anthropologie« und »Anthropologie«kritik gesprochen wird, tritt diese zwangsläufig als *die* Anthropologie auf bzw. kritisiert eine solche. So handelt es sich bei der »Anthropologie«kritik um eine durch eine radikale Erkenntniskritik bedingte Kritik essentialistischer (und auch universalistischer) »Anthropologie«. Auch die Anthropologiekritik als umfassende Position, die also nicht nur die »Anthropologie«kritik, sondern auch die zugrundeliegende radikale Erkenntniskritik bezeichnet, ist dann eine Variante unter anderen, den/die Menschen im Bereich des Politischen zu denken.

Im Folgenden geht es weniger darum, die sogenannte »Anthropologiekritik« in allen Einzelheiten darzustellen, noch sollen sämtliche »nachanthropologischen« Denker*innen behandelt werden. Exemplarisch werden Max Horkheimer (1895–1973), Hannah Arendt (1906–1975), Michel Foucault (1926–1984) und Richard Rorty (1931–2007) dargestellt. Die Wahl fällt auf diese vier Autor*innen, einerseits weil sie sich explizit gegen eine essentialistisch verstandene Anthropologie als Begründung für politische Ordnungen wenden, andererseits um ein möglichst breites Spektrum politik-theoretisch relevanter Positionen abzudecken. Während unter dem Etikett der »Anthropologiekritik« meist die Kritik der Frankfurter Schule an der Philosophischen Anthropologie¹⁷ und das »Verschwinden des Menschen« bei Foucault¹⁸ und nur teilweise der Pragmatismus¹⁹ thematisiert werden, wird Arendt normalerweise nicht zu den »Anthropologiekritikern« gezählt bzw. unter dem Etikett »Anthropologiekritik« gefasst. Das ist nachvollziehbar, da Arendt zwar Wesensaussagen über den Menschen ablehnt (vgl. Arendt 2002, 20), zugleich aber am deutlichsten von den hier genannten Autor*innen eigene anthropologische Überlegungen anstellt, sodass man ihre Position durchaus als eine verstehen

17 Einschlägig ist hier neben Horkheimers Ausführungen vor allem Habermas' 1973 erschienener Lexikonartikel »Philosophische Anthropologie«; auch Adorno spricht von der »Auflösung des Subjektes« (2001, 9), wobei wie Gerhard Gamm festhält, »Anthropologiekritik [...] keine für sein Denken relevante Kategorie [ist]. Sie ist eher das, was in seiner Disziplinengrenzen überschreitenden Analyse der *condition humaine* beiläufig, als Kritik en passant, abfällt« (2015, 137); Ansätze bereits bei Georg Lukács (1923, 203).

18 Zu Foucaults Anthropologiekritik vgl. Jörke 2005; Gehring 2015.

19 Jörke (2005) fasst Rorty zusammen mit Foucault unter »postmoderne Radikalkritik«; die Anthropologiekritik Deweys behandelt Rölli (2015b).

kann, die »das menschliche Fundament der Politik, auf das politische Theorie zuvor immer nur vertraut und verwiesen hat, freizulegen versucht« (Gerhardt 2007, 218) bzw. als eine, die »die politische Anthropologie des Aristoteles existentialistisch radikalisiert« (Brunkhorst 2015, 30). Damit aber wird in Arendts Denken nur besonders deutlich, was die Analyse in der Zusammenschau der genannten Theoretiker*innen zeigen soll. Die These lautet: Im sogenannten »nachanthropologischen« Denken wird das seit der Neuzeit dominierende naturalistische Paradigma durch ein gesellschaftliches Paradigma abgelöst. Indem die Naturwissenschaft als Leitwissenschaft des politischen Denkens durch die Sozialwissenschaft bzw. »Natur« als bestimmender Faktor durch »Gesellschaft« ersetzt wird, werden anthropologische Argumente nicht abgeschafft, sondern nur im Rahmen eines neuen Paradigmas formuliert, wodurch sich ihr Status ändert. Die Anthropologiekritik ist in diesem Verständnis Ausdruck einer Revolution im Denken bzw. des Denkens, vergleichbar mit derjenigen zu Beginn der Neuzeit, sprich Ausdruck eines Paradigmenwechsels.

Unter »Paradigmenwechsel« wird im Rahmen der vorliegenden Studie der Wechsel der Annahmen über Struktur und Möglichkeit menschlicher Erkenntnis verstanden, die wissenschaftlicher Erkenntnis logisch vorausgehen, auch wenn im Zuge eines Paradigmenwechsels keine vorgängigen Annahmen über menschliche Erkenntnis formuliert werden, sondern die Annahmen eines Wissenschaftszweigs zur Leitidee und damit im wahrsten Sinne des Wortes zum *grundlegenden Denkmuster* (bzw. zum grundlegenden Erkenntnismuster, weil dadurch vorgegeben ist, wie Denken bzw. Erkenntnis selbst gedacht wird) erhoben wird. Paradigma und Paradigmenwechsel wird hier folglich in einem grundlegenden Sinne als in Thomas Kuhns Verständnis verstanden.²⁰ So gilt für den hier konstatierten Paradigmenwechsel zwar Kuhns Unterscheidung zwischen normaler Wissenschaft und wissenschaftlicher Revolution und die damit zusammenhängenden Prozesse, doch wird wissenschaftliche Revolution hier nur im »herkömmlichen Gebrauch«, das heißt für offensichtlich revolutionäre Episoden verwendet und nicht in dem »erweiterte[n] Sinn wissenschaftlicher Revolution«, der auch »nicht so offensichtlich revolutionäre Episoden« (Kuhn 1976, 22) umfasst. Dabei sind diese großen Umbrüche (die gleichwohl durch zahlreiche Zwischenschritte vorbereitet sind) im vorliegenden Verständnis dadurch gekennzeichnet, dass hier die Frage nach der Struktur und Möglichkeit menschlicher Erkenntnis selbst neu gestellt und beantwortet wird. Paradigmenwechsel meint hier den Wechsel der *vorherrschenden* (durch je ein Wissenschaftsverständnis geprägte) Vorstellungen über *menschliche Erkenntnis* selbst, die gleichwohl

20 Auch wenn der Paradigmenbegriff in den Sozialwissenschaften meist in einem viel weiteren Sinne als dem von Kuhn intendierten Verständnis verwendet wird, hat er ihn für die sozialwissenschaftliche Verwendung (wieder-)entdeckt und geprägt. Kuhn selbst hat in Reaktion auf die Kritik an der Unschärfe seines Paradigmenbegriffs ein weiteres und ein engeres Verständnis unterschieden (wobei für sein Denken der engere Begriff der maßgeblichere war) und auch das Merkmal der »allgemeinen Anerkennung« zurückgenommen; schließlich sogar den Begriff ganz verworfen. Vgl. dazu wie für eine umfassende Darstellung der Entwicklung des Paradigmenbegriffs Paul Hoyningen-Huene Studie (1989) zur Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns, zu der Kuhn selbst in seinem Geleitwort festgehalten hat: »Niemand anderes, ich selbst eingeschlossen, spricht mit größerer Autorität über Natur und Entwicklung meiner Ideen« (1989, 4).

notwendig Auswirkungen auf einzelwissenschaftliche Fragestellungen und Gegenstände haben. Paradigma ist damit zugleich weniger exklusiv zu verstehen als bei Kuhn. Ein Paradigma löst ein anderes nicht ab, vielmehr werden im Zuge des Paradigmenwechsels die erkenntnistheoretischen Annahmen einer in dieser Hinsicht zur Leitwissenschaft avancierenden Wissenschaft lediglich *vorherrschend*; die jeweilige Leitwissenschaft gibt also den Modus der wissenschaftlichen Erkenntnis als solcher – im westlichen Kulturkreis – vor und wirkt auf die zuvor vorherrschenden, fortbestehenden Argumentationsmuster ein und verändert sie dadurch möglicherweise, löscht diese aber nicht aus. Das heißt, dass verschiedene Annahmen über Struktur und Möglichkeit menschlicher Erkenntnis koexistieren, sprich dass verschiedene paradigmatische Argumentationen koexistieren, jedoch nicht zu jeder Zeit gleichermaßen wirkmächtig sind. Weder herrscht folglich ein erkenntnistheoretisches Paradigma absolut, noch lassen sich einzelne Epochen, Strömungen, Texte oder Autor*innen völlig eindeutig einem Paradigma zuordnen.

Vor dem Hintergrund dieses grundlegenden Verständnisses und mit Blick auf den im Folgenden beschriebenen Paradigmenwechsel hin zum gesellschaftlichen Paradigma kann Kuhns Darstellung der Geschichte der Wissenschaft selbst als Folge des beschriebenen Paradigmenwechsels verstanden werden. Kuhn beschreibt nicht nur die Auswirkungen der erkenntnistheoretischen Grundannahme des Historismus, der Wertrelativität (die, wie noch zu zeigen sein wird, als Ausgangspunkt des neuen Denkens gelten kann), für die Wissenschaftsgeschichte, sondern formuliert zugleich den Anspruch, mit seiner Studie eine »theoretische Neuorientierung« der Wissenschaftsgeschichte zu bewirken (ebd., 23). Er expliziert gewissermaßen die Folgen des neuen Denkens bzw. des hier angenommenen Wechsels der paradigmatischen Annahmen wissenschaftlicher Erkenntnis für *eine* Disziplin, was überdeckt wird durch den Umstand, dass die Wissenschaftsgeschichte die revolutionären Umbrüche im Denken, die ihr eigenes Fundament wie das der Wissenschaft überhaupt verändert, zugleich zum Gegenstand hat.

Kuhn beschreibt die neue Ausgangslage der Wissenschaftshistoriker, die je sorgfältiger sie einzelne wissenschaftliche Errungenschaften studieren, »desto sicherer sind [...], daß jene einmal gültigen Anschauungen über die Natur, als Ganzes gesehen, nicht weniger wissenschaftlich oder mehr das Produkt menschlicher Subjektivität waren als die heutigen« und verweist zugleich auf die »Zweifel an dem kumulativen Prozeß, von dem man glaubte, er habe die einzelnen Beiträge zur Wissenschaft zusammenfügt«. Entsprechend benennt Kuhn die Intention seines Essays wie folgt:

»Das Ergebnis all dieser Zweifel und Schwierigkeiten ist *eine historiographische Revolution in der Untersuchung der Wissenschaft*, auch wenn sie sich noch im Frühstadium befindet. Allmählich, und oft ohne sich völlig darüber klar zu sein, daß sie es tun, haben die Historiker der Wissenschaft begonnen, eine neue Art von Fragen zu stellen und andere, oft keineswegs kumulative Entwicklungslinien der Wissenschaft zu verfolgen. Anstatt die beständigen, heute noch wertvollen Beiträge einer älteren Wissenschaft zu suchen, bemühen sie sich, die Ausgewogenheit jener Wissenschaft in ihrem eigenen Zeitalter darzulegen. Sie fragen zum Beispiel nicht nach der Beziehung der Auffassungen Galileis zu denen der modernen Wissenschaft, sondern nach den Beziehungen seiner Anschauungen zu jenen seines Kreises [...]. Implizit zumindest deuten diese Studien die Möglichkeit *eines neuen Bildes der Wissenschaft* an.« (ebd., 17, Herv. F. H.)

Kuhns Blick auf die Wissenschaftsgeschichte ist also selbst Ausdruck des Paradigmenwechsels in Folge der Historisierung des Denkens und entsprechend wird auch er (wie die hier behandelten Autor*innen des gesellschaftlichen Paradigmas) mit dem Vorwurf des Relativismus konfrontiert (vgl. ebd., 216 ff.) und verwirft auch er – wie das wesentlich für den Wechsel zum gesellschaftlichen Paradigma ist – in seiner Verteidigung (wenngleich er den Fortschrittsgedanken in gewisser Weise aufrechterhält) den traditionellen Wahrheitsbegriff (vgl. ebd., 217/218). Mit anderen Worten: Kuhns Studie argumentiert selbst paradigmatisch im Sinne des gesellschaftlichen Paradigmas.

2.1 Anthropologiekritik als Folge eines Paradigmenwechsels

Während der Paradigmenwechsel, der Antike und Mittelalter von der Neuzeit trennt, Gegenstand vieler Studien ist, ist der Paradigmenwechsel hin zum gesellschaftlichen Paradigma – wohl nicht zuletzt aufgrund der geringeren zeitlichen Distanz – bislang weit weniger erforscht. Der Umstand, dass sich in der Frühen Neuzeit im westlichen Denken eine Revolution vollzogen hat, ist vielfach dargelegt worden. So hält Alexandre Koyré in seiner wissenschaftshistorischen Abhandlung *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* einleitend fest: »Allgemein herrscht die Ansicht, daß das siebzehnte Jahrhundert eine radikale geistige Revolution erlebt und vollzogen hat, deren Wurzel und zugleich Frucht die moderne Naturwissenschaft ist.« (Koyré 1969, 11) Die nicht erst mit Kopernikus einsetzende und nicht durch ihn vollendete, aber oft mit ihm verbundene Revolution des Denkens kann dabei mit Koyré

»als Ursache für die Zerstörung des Kosmos bezeichnet werden, das heißt dafür, daß die Vorstellung von der Welt als endliches, geschlossenes und hierarchisch geordnetes Ganzes [...] aus den philosophisch und wissenschaftlich gültigen Auffassungen schwand und daß sie abgelöst wurde durch ein grenzenloses und sogar unendliches Universum, das durch die Identität seiner fundamentalen Bestandteile und Gesetze zusammengehalten wird und in dem alle diese Bestandteile auf derselben Stufe des Seins stehen.« (ebd., 12)

Der Mensch wurde damit nicht nur der Welt, in der er lebte und mit ihr seiner Stellung in ihr beraubt, sondern zugleich der Grundlage seines Denkens und Erkennens (vgl. ebd.).

Wie Hans Blumenberg zeigt, vollzog sich dieser Wandel selbstverständlich weniger abrupt, als es der Terminus »Revolution« nahelegt.²¹ Er war vielmehr schon in der im

21 So ist auch Kopernikus' Rolle weniger eindeutig als seine Darstellung als zentrale Figur des Wandels, der kopernikanischen Wende, nahelegt: »Das astronomische Weltmodell mit der metaphysischen Weltüberzeugung in Einklang zu bringen, erweist sich als der kopernikanische Antrieb; den *mundus propter nos conditus*, die im Menschen sinnzentrierte Welt, den Kosmos zu »retten«, ist die Sorge, die die erstarrten Vorstellungen in Bewegung bringt.« (Blumenberg 1957, 65) Kopernikus bietet »der Tradition mit der Tradition die Stirn« (ebd., 75; Herv. i. O.) und dabei »zeigt sich plötzlich, daß der effektive Gegenstand der Astronomie nicht in transzendenter Ferne liegt, im Kreise göttlicher Sphären, sondern daß dieser Gegenstand der uns nächstliegende, nämlich die Erde in ihrer kosmischen Bewegungsweise, ist. [...] Irdische Gegebenheiten sind den himmlischen prinzipiell äquivalent« (ebd., 77); vgl. für eine umfassende Darstellung der Genesis der kopernikanischen Welt auch Blumenberg 1981. Ähnlich ordnet Koyré die Bedeutung der kopernikanischen Astrono-

Rahmen der Rezeption antiken Denkens durch das christliche Mittelalter entstandenen Umkehr des Verhältnisses von Teleologie und Theologie und der damit einhergehenden Gefährdung der antik-christlichen Synthese angelegt (vgl. Blumenberg 1957). In der Tat scheinen die erkenntnistheoretischen und damit anthropologischen Implikationen der Entwicklung »von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum« bereits im mittelalterlichen Universalienstreit auf, den Heinrich Schmidinger als »den folgenschwersten Einschnitt in der Geschichte der gesamten abendländisch-europäischen Kultur« (Schmidinger 2006, 152) bezeichnet:

»Die Ganzheit der Wirklichkeit, die während der Antike und des Mittelalters etwas darstellte, das allem konkret Realen als das eigentlich Wirkliche und eminent Wahre vorhergeht, wurde damit zu etwas, was sich die menschliche Vernunft *entwirft* und *konstruiert*, um in das konkret Reale Ordnung und Sinn hineinzubringen.« (ebd., 154; Herv. i. O.)

Damit ändert sich zugleich die Rolle des Menschen: »Durch den Universalienstreit des späten Mittelalters setzt ein Paradigmenwechsel ein, der zu einem neuen Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit führt. Aus ihm resultiert das, was man später die *Anthropozentrik* nennen wird.« (ebd., 164; Herv. i. O.) Der Mensch wird Ausgangspunkt der Erkenntnis, die Wirklichkeit eine durch menschliche Erkenntnis vermittelte: »Wann immer der Mensch etwas über die Wirklichkeit aussagt, muß er sie bereits *erkannt* haben.« (ebd.; Herv. i. O.) Dabei lassen sich in der Neuzeit ausgehend von René Descartes' Überlegungen mit Schmidinger zwei Positionen unterscheiden, eine absolutistische und eine skeptische:

»Die absolutistische wird behaupten, daß der Mensch zu sicheren und objektiven Erkenntnissen fähig ist und von diesen aus dazu kommen kann, Aussagen über die Wirklichkeit im Ganzen zu machen. Die skeptische Position wird beides zwar nicht rundweg leugnen, aber doch so erheblich modifizieren, daß die Metaphysik eine zunehmend fragwürdigere Unternehmung wird.« (ebd., 178)

Die skeptische Position wird damit im vorliegenden Verständnis zugleich zum Ausgangspunkt eines neuen, des gesellschaftlichen Paradigmas.²²

Selbstverständlich blieb auch, wie vielfach benannt, das politische Denken von dem frühneuzeitlichen Paradigmenwechsel nicht unberührt. Mit Blick auf die Entwicklung

mie ein, wenn er feststellt, dass sie, »indem sie die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt entfernte und unter die Planeten einreichte, [...] die innersten Fundamente der traditionellen kosmischen Weltordnung mit ihrem hierarchischen Aufbau und dem qualitativen Gegensatz zwischen dem himmlischen Reich des unveränderlichen Seins und der irdischen oder sublunaren Region der Veränderung und des Verfalls« untergrub (Koyré 1969, 36/37); zugleich aber darauf hinweist, dass es sich bei der kopernikanischen Welt »dennoch um eine wohlgeordnete Welt« handelt, »die zudem noch immer endlich ist« (ebd., 38).

22 Schmidinger spricht zwar mit Blick auf die moderne Entwicklung nicht von einem Paradigmenwechsel, konstatiert aber der Sache nach ganz ähnlich zweierlei: »Zum *einen* läuft die Entwicklung der Philosophie auf *eine Radikalisierung des skeptischen Standpunktes* hinaus. [...] Zum *andern* zeichnet sich *eine Relativierung, wenn nicht gar das Ende der neuzeitlichen Metaphysik* ab« (2006, 274; Herv. i. O.).

einer den Naturwissenschaften analogen Wissenschaft von der Politik führt Horkheimer in »Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie« in kritischer Absicht aus:

»In der Renaissance wurde der Grund zur Naturwissenschaft der neueren Zeit gelegt. Es ist der Sinn dieser Wissenschaft, mit Hilfe systematisch angestellter Erfahrung Regelmäßigkeiten im Naturlaufe festzustellen, um mittels ihrer Kenntnis bestimmte Wirkungen nach Wunsch herbeiführen oder verhindern zu können, mit anderen Worten: um die Natur in möglichst großem Umkreis zu beherrschen. Während das intellektuelle Verhalten der Menschen im Mittelalter wesentlich darauf gerichtet war, Sinn und Zweck der Welt und des Lebens zu erkennen, und sich darum zum weitaus größten Teil in der Auslegung der Offenbarung sowie der kirchlichen und antiken Autoritäten erschöpft hatte, begannen die Menschen der Renaissance, anstatt nach dem jenseitigen Zweck, den man aus der Überlieferung ermitteln wollte, nach den diesseitigen Ursachen zu fragen, die durch sinnliche Beobachtung festzustellen sind.« (Horkheimer 1987a [1930], 181)

Nicht weniger kritisch, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, unterscheidet Henning Ottmann: »Dem Menschen vor der Neuzeit war es selbstverständlich, daß seiner Macht etwas Vorgegebenes voraus liegt: der Kosmos, der transzendente Gott, die Traditionen und Institutionen, die man nicht jeden Tag neu machen kann.« Das ändert sich in der Neuzeit: »Der Mensch der Neuzeit wiegt sich in der Illusion, daß ihm eine Anerkennung des Vorgegebenen nicht zuzumuten ist, er die Natur schlichtweg beherrschen, sich selber sein Gesetz geben und seine Geschichte machen kann.« (Ottmann 2006, 2)

Während also, wie ich das im Folgenden nennen möchte, in Antike und Mittelalter ein *metaphysisch-theologisches Paradigma* vorherrschend ist, das von einem vorgegebenen, dem Menschen unverfügbaren, aber bis zu einem gewissen Grad einsehbaren und der Politik als Orientierung dienenden Ordnungsgefüge ausgeht, findet in der Neuzeit ein Paradigmenwechsel hin zum *naturalistischen Paradigma* statt. Die Naturwissenschaften ersetzen die Metaphysik bzw. Theologie als Leitwissenschaft bzw. als Erkenntnis leitende Wissenschaft, zur Bezugsgröße politischen Denkens werden dadurch die gleichen Individuen, die als Teil der gleichförmigen Natur, deren Gesetzen unterworfen sind; naturalistische Annahmen über den Menschen ersetzen metaphysische und theologische Begründungsmuster als Ausgangspunkt des politischen Denkens. Wobei »Natur« einen »Kosmos« bzw. »Gott« in deren Absolutheit ähnlichen Status für die Erkenntnis einnimmt. Es besteht jedoch ein struktureller Unterschied: »Natur« ist nicht gleichermaßen unverfügbar, sodass der Mensch bzw. seine höhere Natur von einem durch ein höheres Prinzip Bestimmten selbst zum das höhere Prinzip Bestimmenden wird. In der Geschichte des politischen Denkens markiert besonders prominent Thomas Hobbes diesen Neubeginn, der eine an den Naturwissenschaften orientierte objektive Betrachtung des Menschen zum Ausgangspunkt seiner politischen Theorie macht.

Wie bereits vorweggenommen liegt der vorliegenden Arbeit die These zugrunde, dass der geänderte Status der anthropologischen Argumente im nachanthropologischen Denken ebenfalls auf einem Paradigmenwechsel beruht. Genau genommen, dass im sogenannten »nach-anthropologischen« Denken die Naturwissenschaft als Leitwissenschaft, der die grundlegenden Annahmen über Umfang und Struktur menschlicher Erkenntnis entnommen sind, durch die Sozialwissenschaft abgelöst wird, sprich dass

anthropologische Argumente nicht abgeschafft werden, sondern nun im Rahmen eines neuen Paradigmas formuliert werden, wodurch sich zugleich ihr Status ändert. Nun bestimmen die gesellschaftlichen Prägungen das Bild vom Menschen, »Menschenbilder« werden verstanden als Ausdruck dieser Prägungen, Anthropologie im essentialistischen Sinne wird ebenso abgelehnt wie biologistische Generalisierungen. Das »nachanthropologische Denken« impliziert selbst anthropologische Aussagen,²³ nur werden diese nicht länger durch »Kosmos«/»Gott« oder »Natur«, sondern – so die These – durch »Gesellschaft« strukturiert. Im Unterschied zu »Kosmos«/»Gott« bzw. »Natur« ist »Gesellschaft« kein a-historischer Bezugspunkt, sondern gerade durch die fehlende inhaltliche Bestimmung gekennzeichnet; *Gesellschaft* ist hier die (inhaltlich leere) *Form* des Menschseins.

Auch hier liegt dem Wandel eine erkenntnistheoretische Erschütterung zugrunde: Ausgelöst durch die Erfahrung der geschichtlichen Diskontinuität, die in der totalitären Erfahrung des 20. Jahrhunderts kulminiert, findet eine endgültige Abkehr von metaphysischen Begründungen und letzten Wahrheiten bzw. eine radikale Erkenntniskritik statt. Ausgangspunkt auch des politischen Denkens wird die Annahme der *Kontingenz menschlicher Erkenntnis*. Insofern menschliche Erkenntnis als durch nie völlig fixierbare, gesellschaftliche Voraussetzungen bedingte gedacht wird (sodass man eigentlich nicht mehr von »Erkenntnis« sprechen kann) und ihren Ausgangspunkt in der neu begründeten Soziologie hat, scheint es sinnvoll das entsprechende Paradigma als *gesellschaftliches Paradigma* zu bezeichnen.

Wird der Wechsel zum gesellschaftlichen Paradigma – als ein Wechsel der der wissenschaftlichen Erkenntnis zugrundeliegenden Denkmuster und so in seiner grundstürzenden Qualität dem Wechsel vom metaphysisch-theologischen zum naturalistischen Paradigma vergleichbar – auch nur selten als solcher benannt, so doch dessen Ergebnis, das in verschiedenen Strömungen zum Ausdruck kommt. So etwa bei Jean-François Lyotard, dessen Werk über *Das postmoderne Wissen* für die entsprechende Diskussion in der Philosophie prägend war: postmodern bedeutet für ihn vereinfacht gesagt »die Skepsis gegenüber Metaerzählungen« (Lyotard 2012, 24). Die Metaerzählungen, die die Moderne ausgezeichnet haben, suchen demnach die Legitimität in einer einzulösenden Zukunft, einer noch zu verwirklichenden Idee (der Freiheit, der Aufklärung, des Sozialismus usw.) (vgl. Lyotard 2015, 49). Lyotards Annahme besteht darin,

»daß das Projekt der Moderne (die Verwirklichung der Universalität) nicht aufgegeben, vergessen, sondern zerstört, ›liquidiert‹ worden ist. Es gibt mehrere Modi der Zerstörung, mehrere Namen, die sie symbolisieren. ›Auschwitz‹ kann als ein paradigmatischer Name für die tragische ›Unvollendetheit‹ der Moderne genommen werden« (ebd., 50).

So beschreibt Lyotard zwar der Sache nach durchaus einen Bruch, versteht aber dennoch die Postmoderne nicht als neues Zeitalter, sondern als eine der Moderne innewohnende kritische Gegenbewegung (vgl. Lyotard 1987, 26) und würde mithin gerade nicht von

23 Insbesondere mit Blick auf Foucault ist darauf immer wieder hingewiesen worden; vgl. u. a. Kohler 1992; Brinkmann 2004; Jörke 2009 (der auch Horkheimer und Habermas behandelt); Pircher 1995; Wetz 1998 (der auch Rorty behandelt).

einem Paradigmenwechsel sprechen.²⁴ Zwar ist auch im vorliegenden Verständnis die Postmoderne bereits in der Moderne angelegt, der entscheidende Punkt, weshalb es gerechtfertigt erscheint von einem Paradigmenwechsel zu sprechen, aber scheint zu sein, dass es sich, wie im Wechsel von Antike/Mittelalter zur Neuzeit, um eine fundamentale Infragestellung bis dahin gültiger Annahmen über Möglichkeit und Struktur menschlicher Erkenntnis handelt.

Deutlicher als bei Lyotard wird der Paradigmenwechsel im Begriff des »Postfundamentalismus«, der ursprünglich aus der philosophischen Theologie stammt.²⁵ In die deutschsprachige politische Theorie eingeführt hat ihn besonders prominent Oliver Marchart mit Blick auf das Denken der politischen Differenz (als Differenz zwischen der Politik und dem Politischen),²⁶ das laut Marchart »symptomatisch auf die Krise des fundamentalistischen Denkhorizonts« verweist (Marchart 2010, 15). Als Postfundamentalismus will Marchart »einen Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung verstehen«, wobei »im postfundamentalistischen Denken die Notwendigkeit (partieller) Gründungen nicht rundheraus bestritten wird« (ebd., 16). Dies lässt sich gleichwohl auch für die im Rahmen der vorliegenden Studie behandelten Denker*innen konstatieren. Darauf verweist auch Marchart selbst, wenn er ausdrücklich festhält, dass auch andere Denkrichtungen zum Ausgangspunkt des Postfundamentalismus werden können und hier Michael Oakeshott und Richard Rorty nennt (vgl. ebd., 22 ff.) und wenn er Arendt als Vordenkerin der politischen Differenz thematisiert (vgl. ebd., 35 ff.). Er behandelt gleichwohl »nur« die französischen Denker des Politischen unter dem Begriff des Postfundamentalismus, während mit dem behaupteten Paradigmenwechsel die These verbunden ist, dass die beschriebene Art des Denkens für das gegenwärtige politische Denken insgesamt paradigmatisch ist und den verschiedensten Strömungen (wenn auch in Art und Umfang variierend) zugrunde liegt.

Begrifflich und konzeptuell am prägnantesten kommt das Ergebnis des Paradigmenwechsels in Jürgen Habermas Bezeichnung *Nachmetaphysisches Denken* (1992) zum Ausdruck. Habermas verweist mit analytischer Philosophie, Phänomenologie, westlichem Marxismus und Strukturalismus nicht nur auf ein breites Feld von durch diese Entwicklung geprägten philosophischen Denkbewegungen (vgl. Habermas 1992, 12 f.), er benennt mit den vier Motiven, die »den Bruch mit der Tradition« kennzeichnen, nämlich: »nachmetaphysisches Denken, linguistische Wende, Situierung der Vernunft und Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis – oder Überwindung des Logozentrismus«, auch zentrale Determinanten des neuen Denkens (ebd., 14). Habermas spricht jedoch mit Blick auf die beschriebenen Entwicklungen nicht von einem Paradigmenwechsel, wohl auch, weil die Behandlung des nachmetaphysischen Denkens als Vorlage für die Verortung und Darstellung seiner eigenen Position dient, die sich

24 Vgl. dazu auch Welsch 1988a; 1988b; Welsch vertritt, unter dem vielsagenden Titel *Unsere postmoderne Moderne* die »Grundthese, daß die Postmoderne eigentlich die Radikalmoderne unseres Jahrhunderts« sei (1988a, 84); vgl. auch Vattimo 1990.

25 Vgl. van Huyssteen 1997; 1999; Clayton 1989; Shults 1999.

26 Geläufiger in der angelsächsischen politischen Theorie; vgl. etwa Connolly 1995; 2008, besonders 77 ff.

selbst zwischen Metaphysik und Vernunftkritik ansiedelnd auf die These hinausläuft, »daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere« (ebd., 155). So verstanden stellt dann das nachmetaphysische Denken nur eine theoretische Position neben anderen dar (vgl. ebd., 154), wohingegen ich sie für das gegenwärtige Denken für paradigmatisch halte, insofern keine der gegenwärtigen Theorien um die Auseinandersetzung mit der fundamentalen Infragestellung bis dahin gültiger Annahmen über die menschliche Erkenntnis zurück kann und entsprechend davon geprägt ist, wofür Habermas eigene Position beredetes Beispiel ist: »Die kommunikative Vernunft ist gewiß eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen »bewältigt.« (ebd., 185) Auch wenn Habermas versucht, die Kontingenzen zu bewältigen, sind sie hier doch Voraussetzung auch seiner Überlegungen.

Der entscheidende Punkt, der in Habermas vier Motiven (insbesondere der »Situierung der Vernunft«) mitschwingt, der es rechtfertigt, von einem Paradigmenwechsel im oben beschriebenen Sinne zu sprechen, scheint mir dabei die Infragestellung des überzeitlichen Status des vom Erkenntnissubjekt Erkannten selbst bzw. der überzeitlichen Struktur des Erkenntnisvermögens infolge des Wechsels des Erkenntnisprinzips zu sein, die die Kontingenz der Erkenntnis zur unhintergehbaren Voraussetzung allen (auch politischen) Denkens macht. Kern des hier behaupteten Paradigmenwechsels ist in meinem Verständnis eine *radikale Erkenntniskritik* (vgl. I.2.2).

Wie im Fall des Wechsels vom metaphysisch-theologischen zum naturalistischen Paradigma, so vollzieht sich auch der Wandel vom naturalistischen hin zum gesellschaftlichen nicht plötzlich, auch hier sind die Übergänge fließend. Da es mir in erster Linie um Struktur und Status anthropologischer Argumente im politischen Denken geht, werde ich mich im Folgenden zur Darstellung des Paradigmenwechsels weitgehend auf die bereits genannten Anthropologiekritiker beschränken und damit gewissermaßen den Endpunkt des Paradigmenwechsels in den Blick nehmen, gleichwohl es von großem Interesse wäre, die Herausbildung des neuen Paradigmas zu untersuchen (insbesondere auch die Rolle der Romantik bzw. des deutschen Idealismus). Behandelt werden soll hier einzig die Historisierung des Denkens im 19. Jahrhundert bzw. deren erkenntnistheoretischen Folgen, die mir für den Wechsel hin zum gesellschaftlichen Paradigma von zentraler Bedeutung erscheinen, auch weil der Historismus meines Erachtens ein Zwischenparadigma²⁷ markiert, das, wenn es auch ein Intermezzo bleibt, mit der bereits hier konstatierten historischen Relativität der Werte den Keim für die Annahme der Kontingenz aller Erkenntnis legt. Diese führt im Denken der Anthropologiekritiker

27 Interessant wäre es, zu untersuchen, inwiefern sich auch mit Blick auf das metaphysisch-theologische Paradigma eine Differenzierung vornehmen ließe, insofern sich das theologische Paradigma ebenfalls als Zwischenparadigma hin zum naturalistischen Paradigma verstehen ließe, das zentrale Bausteine desselben durch die Umkehrung von Teleologie und Theologie (vgl. Blumenberg 1957) bereits vorwegnimmt, aber mit der metaphysischen Vorstellung von Erkenntnis als nachahmender Teilhabe an der höheren Ordnung nicht bricht. Insofern dieser Umstand mit Blick auf die politischen Implikationen entscheidend ist, bedarf es der weiteren Differenzierung für die vorliegende Untersuchung jedoch nicht.

zu 1) einer Verneinung der Annahme eines der Geschichte innewohnenden Sinns und damit 2) einer Verneinung der Möglichkeit der Erkenntnis von letzten Wahrheiten, die insbesondere in der 3) Ablehnung der Annahme eines Wesens des Menschen ihren Ausdruck findet.²⁸

2.1.1 Die Historisierung des Denkens

Im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert wächst, ausgelöst durch den raschen Wandel der Lebensumstände in Folge der französischen Revolution, der napoleonischen Kriege und der Industrialisierung, anders gesagt durch die wahrgenommene geschichtliche Diskontinuität, das Interesse an der Vergangenheit. Das »Erlebnis von Krisis und Kontinuitätsbruch in der Gegenwart weckte [...] ein unmittelbares Interesse an der Vergangenheit« (Wittkau 1992, 12). Die Herausbildung der empirischen Geschichtswissenschaft, die im 19. Jahrhundert vorübergehend zur Leitwissenschaft avancierte (vgl. ebd.), ebenso wie der historische Materialismus können als Reaktion auf die Erfahrung der geschichtlichen Diskontinuität meines Erachtens als Grundlage bzw. als Übergangerscheinung auf dem Weg zum gesellschaftlichen Paradigma verstanden werden, die die Wertrelativität zur unhintergehbaren Voraussetzung des Denkens machen, beide aber in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht konsequent mit dem naturalistischen Paradigma brechen.

In Abgrenzung zu Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie skizzieren Leopold von Ranke und Wilhelm von Humboldt die Grundzüge einer empirischen Geschichtswissenschaft (vgl. Jaeger/Rüsen 1992, 34 ff.). Erkenntnistheoretisch fundiert und zugleich problematisiert wird sie allerdings erst bei Johann Gustav Droysen und Jacob Burckhardt (vgl. Wittkau 1992, 25 ff.).²⁹ Die Tatsache, dass nun die »Geschichtserkenntnis [...] die Gestalt der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis« (ebd., 12/13) annahm, verdeutlicht, dass die empirische Geschichtswissenschaft als Übergangerscheinung mit Blick auf den Paradigmenwechsel gelten kann. Methodisch ist sie nach wie vor dem Exaktheitsanspruch der Naturwissenschaften verpflichtet. Ausdruck dessen ist die Hochkonjunktur der Geschichtsphilosophien, die versuchen der Heterogenität Sinn zu verleihen. Doch auch wenn sich die empirische Geschichtswissenschaft – nicht zuletzt aufgrund

28 Ausdruck des Niedergangs des naturalistischen Paradigmas scheint dabei nicht nur die beschriebene Entwicklung, sondern zugleich der Versuch der Reanimierung der (durch die neuen Voraussetzungen gleichwohl modifizierten) Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas durch die sogenannten »neoklassischen Denker«, zu denen – abweichend von der vorliegenden Interpretation – auch Hannah Arendt gezählt wird (Ottmann 2005). Exemplarisch lässt sich das an Voegelin zeigen, der seine *Neue Wissenschaft der Politik* mit folgender Einsicht eröffnet: »Die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft ist geschichtliche Existenz.« (2004, 19) Das hat Konsequenzen für die politische Theorie: »Eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, muß zu einer Theorie der Geschichte werden.« Auch hier wird der Sinn der Geschichte infrage gestellt – »Der Sinn der Geschichte ist [...] eine Illusion« (ebd., 131) – allerdings mit dem Ziel dem Relativismus durch die Wiederbelebung der in der Antike verorteten Wahrheit etwas entgegenzusetzen: »Erst als die Ontologie als Wissenschaft verlorengegangen war und in der Folge Ethik und Politik nicht mehr als Wissenschaft von der Ordnung, in der das menschliche Wesen seine maximale Aktualisierung erreicht, aufgefasst werden konnte, fiel dieser Wissensbereich unter den Verdacht subjektiver, kritischer Meinung« (ebd., 29).

29 Maßgeblich sind hier Droysens *Historik* (1977) und Burckhardts *Studium der Geschichte* (1982).

dieser Schwäche – nicht dauerhaft durchsetzen konnte, bewirkte sie doch »eine tiefgreifende Veränderung des okzidental Weltbildes«, die nicht mehr rückgängig zu machen war (ebd., 14):

»Denn die Einsicht in die geschichtliche Gewordenheit und die nur relative Geltung aller Kulturerscheinungen stellte jeden Absolutheitsanspruch, der in der Gegenwart erhoben wurde, prinzipiell in Frage. Die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis stellte neben die Wertkonzepte der Gegenwart die Wertkonzepte der Vergangenheit. Indem sie aber dieses tat, offenbarte sie die nur zeitlich begrenzte Geltung von Werten überhaupt.« (ebd., 14/15)

Diese Betrachtungsweise, so Otto Gerhard Oexle, habe sich mit dem Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts endgültig durchgesetzt: »Der Historismus gehört also zu den großen Grundkräften, die für die Moderne konstitutiv« waren (Oexle 1984, 18). Als wichtigste Leistungen des Historismus benennt Herbert Schnädelbach die Historisierung der Geschichte und die Historisierung des Menschen. Er spricht damit der Sache nach zwei zentrale Bereiche an, in denen sich die radikale Erkenntniskritik des gesellschaftlichen Paradigmas niederschlägt: Die Verneinung der Annahme der Sinnhaftigkeit der Geschichte und die Verneinung der Möglichkeit der Erkenntnis des Wesens des Menschen:

»Unter ›Historisierung der Geschichte‹ ist der Übergang zum modernen Geschichtsverständnis und seine Ablösung von unhistorischen Entwicklungs- und Verlaufsmodellen des geschichtlichen Prozesses zu verstehen [...]. Die spezifische Aufklärungsleistung des Historismus aber betrifft die andere Historisierung: die des *Menschen*, d. h. des *Fundaments der Aufklärungsphilosophie* selber.« (Schnädelbach 1983, 54; Herv. i. O.)

Schnädelbach formuliert hier, was in meinen Augen zum Ausgangspunkt des Paradigmenwechsels wird: »Die Historisierung des Menschen ist in Wahrheit die *Reduktion der Vernunft auf Geschichte*; durch sie wird der Mensch *sich selbst* zu einem *historischen* Thema, und die philosophisch-systematische Reflexionskompetenz reicht nicht mehr aus, um zu bestimmen, was der Mensch sei.« (ebd., 55; Herv. i. O.) Wird der Mensch nicht nur als Erkenntnisobjekt, sondern auch als Erkenntnissubjekt bzw. wird das Erkenntnisvermögen selbst historisch gefasst, kann der Mensch keine über den historischen Kontext hinaus gültige Erkenntnis erlangen, was sich besonders in der Erkenntnis seiner selbst als historisches Wesen zeigt.

Wie der Historismus stellt auch der historische Materialismus auf die historische Bedingtheit der Werte ab. Auch Marx/Engels richten sich gegen die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels, jedoch ohne sich vom teleologischen Verständnis der Geschichte zu lösen. So überwindet auch der historische Materialismus – und darin ähnelt er dem Historismus – das naturalistische Paradigma nicht gänzlich. Zur Wissenschaft soll der Sozialismus gerade durch die Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten im Geschichtsverlauf werden, die auf das naturalistische Paradigma zurückweisen:

»Die gesellschaftlich wirksamen Kräfte wirken ganz wie die Naturkräfte: blindlings, gewaltsam, zerstörend, solange wir sie nicht erkennen und nicht mit ihnen rechnen. Haben wir sie aber einmal erkannt, ihre Tätigkeit, ihre Richtungen, ihre Wirkungen

begriffen, so hängt es nur von uns ab, sie mehr und mehr unsrem Willen zu unterwerfen und vermittelst ihrer unsre Zwecke zu erreichen. Und ganz besonders gilt dies von den heutigen gewaltigen Produktivkräften.« (Engels 1987, 222/223; wortgleich in Engels 1990, 260)

An die Stelle der Naturbeherrschung tritt hier die Beherrschung der gesellschaftlichen, menschengemachten Kräfte. Doch: Wenn sich der historische Materialismus auch nicht völlig vom naturalistischen Paradigma löst, so markiert er doch einen weiteren zentralen Schritt hin zum gesellschaftlichen Paradigma. In Abgrenzung zu Hegel formuliert Marx den berühmten Passus: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt *ihr gesellschaftliches Sein*, das ihr Bewußtsein bestimmt.« (Marx 1971, 9; Herv. F. H.) Die materialistische Wendung bedeutet eine Rückbindung der Werte an die gesellschaftlichen Veränderungen und deutet die Wertrelativität dadurch, trotz naturwissenschaftlichem Exaktheitsanspruch, sozialwissenschaftlich um:

»Die materialistische Anschauung der Geschichte geht von dem Satz aus, daß die Produktion, und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte, die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist [...]. Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der *Philosophie*, sondern in der *Ökonomie* der betreffenden Epoche.« (Engels 1987, 210; Herv. i. O.; Engels 1990, 248/249)

Da die materialistische Anschauung aber trotz dieser Rückbindung an die gesellschaftlichen bzw. ökonomischen Umstände eine geschichtliche bleibt, wird die hier bereits anklingende Kontingenz der Erkenntnis durch die Möglichkeit der objektiven Geschichtserkenntnis konterkariert, da die Annahme historischer Gesetzmäßigkeiten der in der Kontingenz der Erkenntnis implizierten Unbestimmbarkeit zukünftiger Entwicklung zuwiderläuft.

Auch wenn der Historismus ebenso wie der historische Materialismus auf je eigene Weise im alten Paradigma verharren, so formuliert der historische Materialismus mit der soziologischen Wendung der Wertrelativität doch bereits einen zentralen Baustein des gesellschaftlichen Paradigmas (auch wenn auf Grundlage seiner erkenntnistheoretischen Position, wie es im Denken Horkheimers deutlich wird, die Kontingenz der Erkenntnis nicht widerspruchsfrei zu denken ist), während der Historismus in die Krise geriet und seine Wirkung für das gesellschaftliche Paradigma erst durch die Antworten auf die lebensweltlichen Probleme der konstatierten Wertrelativität, insbesondere derjenigen von Friedrich Nietzsche, zeitigte.³⁰

30 Schnädelbach unterscheidet zwei Phasen des Historismus: Während ihm zufolge der »Glaube an die *normative Kraft des Historischen* [...] eine Prämisse der Historischen Schule ebenso wie des entstehenden Marxismus« (1982, 56; Herv. i. O.) ist, kennzeichnet die zweite Phase des Historismus, dass »das Problem des historischen Relativismus wahrgenommen« (ebd., 57) wurde, was schließlich in der Krise des Historismus mündet, »die in Wahrheit die *Identitätskrise des historischen Bewußtseins* selbst ist« (ebd., 59; Herv. i. O.).

2.1.2 Reaktionen auf die Wertrelativität

Laut Annette Wittkau lassen sich drei »Lösungen« des Problems des Historismus – die Relativierung der Werte durch geschichtswissenschaftliche Erkenntnis – unterscheiden: der lebensphilosophische Ansatz von Friedrich Nietzsche (und Wilhelm Dilthey), Max Webers Trennung zwischen Wert- und Tatsachenerkenntnis sowie Ernst Troeltschs Ansatz, der auf die Vermittlung zwischen Wissenschaft und Werterkenntnis durch die Geschichtsphilosophie abhob (vgl. Wittkau 1992, 16–20). Im Folgenden soll neben Nietzsche und Weber als dritte Position Karl Mannheims Wissenssoziologie behandelt werden, die Troeltschs Ansatz folgt (vgl. Lenk 1972, 76), weil hier die Rolle des Historismus für den Wechsel zum soziologisch geprägten gesellschaftlichen Paradigma ebenso wie seine Beschränkungen noch deutlicher wird.

Anders als Nietzsches Antwort sind Mannheims und Webers Antworten auf den Historismus vornehmlich methodische, sie ziehen aber (wie schon bzw. in Anschluss an Marx) beide auf ihre Weise nicht die volle erkenntnistheoretische Konsequenz. Mannheim nicht, da er an der Erkennbarkeit absoluter Wahrheiten, der Erkennbarkeit des Wesens des Menschen und der geschichtlichen Kontinuität festhält; Weber nicht, da er die Wertrelativität zwar (an Nietzsche anschließend³¹) konsequenter als Mannheim erkenntnistheoretisch übersetzt, aber nur als Bereichsproblem – für die Kulturwissenschaften – erörtert. Beide soziologisieren, wie bzw. im Anschluss an Marx, die Erkenntnisse des Historismus, indem sie den Werterelativismus auf die Gegenwart übertragen, sie begründen ihn aber nach wie vor historisch (Mannheim) bzw. historisch-kulturalistisch (Weber) und damit gleichermaßen durch etwas den Menschen Äußerliches, sprich Objektivierbares. Nietzsche dagegen knüpft die Wertrelativität mittels der sprachphilosophischen Wahrheitskritik an den Prozess der Erkenntnis als Erschließung der Wirklichkeit mittels Sprache. Nietzsche gilt so zu Recht als früher Vertreter des »linguistic turn«, der sprachlichen Wende,³² die für das gesellschaftliche Paradigma insofern konstitutiv ist, als sie die durch den Historismus konstatierte Wertrelativität an den Erkenntnisprozess und damit den/die Menschen selbst rückbindet, wohingegen »Geschichte« und »Kultur« als Produkte menschlichen Handelns eine Objektivierung des Menschen vom Standpunkt *der* Geschichte bzw. *der* Kultur möglich machen und so die Trennung von Erkenntnissubjekt und -objekt aufrechterhalten.³³ Mannheim,

31 Vgl. dazu u. a. Shapiro 1981; Hennis 1987; Owen 1994; Fischer 1999.

32 Dabei ist Nietzsche hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Implikationen der sprachlichen Wende gewissermaßen radikaler als Wittgenstein oder Heidegger, weil er die Sprache nicht hypostasiert (vgl. FN 39).

33 Die Kulturwissenschaft und insbesondere die Kulturanthropologie weisen folglich mit Blick auf anthropologische Argumente eine ähnliche Struktur auf wie der Historismus. Francis G. Wilson beschrieb 1946 in seinem Aufsatz »Human nature and politics« das kulturalistische Verständnis des Menschen wie folgt: »Central in the scientific view today is the contention that human nature is malleable and that it is subject to cultural alteration.« (482) Wilson merkt kritisch an: »But even if one grants that not all parts of human nature are fixed, and that man's reaction to changing conditions can be all but infinitely variable, the question must still be faced as to what is the source of the standards used in judging that variant reaction. How does one judge the cultural pattern? On what basis do we say that we make progress or retrogression? Even if we respond variously to time and circumstance, how do we reflect on justice but in terms of the qualities of men?« (ebd.).

Weber und Nietzsche werden im Folgenden nicht chronologisch, sondern entsprechend des Grads ihrer Verhaftung im bzw. Überwindung des (naturalistisch-)historischen Paradigmas behandelt.

2.1.2.1 Karl Mannheim: Wahrheit durch Synthese

Karl Mannheim stellt den Historismus an den Anfang seiner Überlegungen und thematisiert dabei selbst der Sache nach den Paradigmenwechsel in Abgrenzung zu den früheren – zum metaphysisch-theologischen und zum naturalistischen – Paradigmen:

»Der Historismus ist also kein Einfall, er ist keine Mode, er ist nicht einmal eine Strömung, er ist das Fundament, von dem aus wir die gesellschaftlich-kulturelle Wirklichkeit betrachten. Er ist nicht ausgeklügelt, er ist kein Programm, er ist der organisch gewordene Boden, die Weltanschauung selbst, die sich herausbildete, nachdem das religiös gebundene Weltbild des Mittelalters sich zersetzte und nachdem das aus ihm säkularisierte Weltbild der Aufklärung mit dem Grundgedanken einer überzeitlichen Vernunft sich selbst aufgehoben hatte.« (Mannheim 1964a [1924], 246/247)

In Mannheims Denken zeigt sich gleichwohl besonders deutlich die Verwandtschaft zwischen naturalistischem und historischem Paradigma, da er sich erkenntnistheoretisch nicht völlig vom vorausgegangenen Paradigma löst. So ist seine Position zwar, insofern er die Ergebnisse des Historismus wie bzw. mit Marx soziologisiert,³⁴ ebenfalls Ausdruck der Wende hin zur Gesellschaft, die den Paradigmenwechsel prägt, doch wird Gesellschaft auch hier nach wie vor historisch gefasst: »Unsere Lebensbetrachtung ist bereits durch und durch soziologisch geworden und die Soziologie ist eben auch eines jener Gebiete, die, vom Prinzip des Historismus immer mehr beherrscht, unsere neue Lebenshaltung am intensivsten verraten.« (Mannheim 1964a [1924], 246)

Mit Mannheim lässt sich die Entstehung der Soziologie als Reaktion auf die Krise der Moderne beschreiben. Es ist, laut Mannheim, »kein Zufall, daß das Problem der sozialen und aktivistischen Verwurzelung des Denkens in unserer Generation entstanden ist« (Mannheim 2015 [1929], 7). Mannheim spricht vor dem Hintergrund der Weimarer Politik von einer »für unsere Zeit charakteristischen geistigen Aufgestörtheit« (ebd., 30), von einer »Situation, in der die Pluralität der Denkstile sichtbar und die Existenz von kollektiv-unbewußten Motiven erkennbar geworden ist« (ebd., 38). Es ist schließlich die »Zuspitzung der geistigen Krise, zu der es schließlich kam« (ebd., 36), die Mannheim durch die Begriffe Ideologie und Utopie zu fassen versucht und die er durch die Zerstörung »des Vertrauens des Menschen in das menschliche Denken überhaupt« (ebd., 37) gekennzeichnet sieht. Das heißt *die historische Heterogenität wird ausgeweitet auf die Betrachtung der Gegenwart und zeigt in Gestalt der Soziologie die gesellschaftliche Bedingtheit allen Denkens*. Die Heterogenität wird hier nicht nur als beherrschendes Moment der Zeit wahrgenommen, sondern wird als Basis der Wissenssoziologie zugleich methodisch übersetzt, wenn »aus der bloßen Ideologielehre die Wissenssoziologie« (ebd., 70/71; Herv. i. O.) entsteht, die »den Mut hat, [...] auch den eigenen Standort als ideologisch zu sehen« (ebd., 70; Herv. i. O.). Damit radikalisiert Mannheim zwar gewissermaßen den Marxschen Standpunkt, ver-

34 Für die Rezeption der Marxschen Ideologiekritik durch die Wissenssoziologie vgl. Lenk 1972.

bindet damit aber paradoxerweise nicht die Absage an die Existenz zeitloser Wahrheiten (vgl. Lenk 1972, 50; Laube 2004, 256 ff.).

Denn wenn die »Seinsgebundenheit allen Denkens und Erkennens« (Mannheim 1984 [1925], 47) auch die Abhängigkeit allen Denkens vom jeweiligen historischen und sozialen Standort zum Ausdruck bringt, so gibt Mannheim darüber, anders als die sogenannten »nachanthropologischen« Denker*innen, die Hoffnung auf eine Überwindung der Krise nicht auf: »Weil dieses Buch sich einer Krisensituation des Denkens bewußt ist, an den Aussichten der Lösbarkeit aber nicht zweifelt, bringt es zunächst noch keine vorzeitigen Lösungen.« (Mannheim 2015 [1929], 51) Er argumentiert also zwar vom »Standort des Historismus« (Mannheim 1964b [1925], 333) aus, wehrt sich aber gegen den Vorwurf des Relativismus (vgl. Longhurst 1989, 75 ff.) und spricht stattdessen von Relationalismus.³⁵ Mannheims methodischen Überlegungen münden so nicht in einer Absage an 1) die Sinnhaftigkeit der Geschichte Absage, an 2) absolute Wahrheiten und an 3) die Erkennbarkeit des Wesens des Menschen, die allesamt gerade durch die Wissenssoziologie gerettet werden sollen.³⁶

Mannheim weist absolute Wahrheitsansprüche, nicht die Existenz absoluter Wahrheit, aufgrund der Unmöglichkeit absoluter Erkenntnis vom jeweiligen Standort aus zurück und grenzt seinen Vernunft- und Wahrheitsbegriff als dynamisch von einem statischen Begriff ab:

»Wenn man behauptet, dass das Absolute selbst werdend ist und nur standortsgebunden, von bestimmten Standorten aus, die aus ihm selbst erwachsen, prinzipiell nur perspektivisch und in Kategorien, die mit dem Werden der Inhalte *mit affiziert* werden, erfassbar ist, so hat man keinen Relativismus verkündet. [...] Dieses letzte, werdende Substrat hat in seinem Progreß seine Wahrheit, und die Perspektivität, da sie sich im Elemente der Wahrheit konstituiert, ist nicht willkürlich, sondern umkreist von bewegten Standorten aus ein bewegtes Objekt.« (Mannheim 1964a [1924], 303; Herv. i. O.)

Das heißt, alles Denken ist standortgebunden, aber die Wahrheit wirkt durch es hindurch und ist, wenn auch erst am Ende der Geschichte, wenn alle Perspektiven berücksichtigt wären, potentiell offenzulegen.³⁷

Entsprechend stellt Mannheim sogar in Aussicht, dass sich das Wesen des Menschen indirekt, durch seine Spuren, die es in der Geschichte zurücklässt, charakterisieren lässt – dieses lässt sich aber nun eben, wie die Wahrheit, nur über den Umweg der Synthese der im Wandel begriffenen differierenden Standorte erkennen:

»Man wird zwar zugeben, daß das Menschsein mehr ist als irgendein besonderes Stadium des geschichtlichen und sozialen Seins, daß jenes ekstatische Außerhalb irgend-

35 Für eine detaillierte Analyse von Mannheims Verständnis des Relationalismus vgl. Jung 2007, 93–110.

36 Für eine umfassende Analyse der metaphysischen und geschichtsphilosophischen Implikationen von Mannheims Wissenssoziologie vgl. Neusüss 1968.

37 Vgl. Baum 1977, 38 ff.; für eine detaillierte Darstellung von Mannheims Wahrheitskonzeption vgl. Jung (2007, 75–93), der in diesem Zusammenhang auch auf den Widerspruch zwischen Mannheims Ablehnung einer präexistenten Wahrheit-an-sich und seiner »Utopie einer sich letztlich geschichtlich herstellbaren Totalwahrheit« (ebd., 84) hinweist.

wie existiert [...], aber man wird deshalb in der Geschichte selbst nicht nur ein allein durch seine Negativität Charakterisierbares sehen, sondern einen Schauplatz, an dem sich auch ein wesentliches Werden abspielt. Dieses Werden des Wesens ›Mensch‹ vollzieht sich auch und wird erfaßbar im Wandel der Normen, der Gestaltungen und der Werke, im Wandel der Institutionen und Kollektivwollungen, im Wandel der Ansatzpunkte und Standorte, von denen aus das jeweilige historische und soziale Subjekt sich selbst und seine Geschichte sieht.« (Mannheim 2015 [1929], 81)

Für Mannheim weist gerade die Erkenntnis der Partikularität und der parteilichen Gebundenheit allen politisch-weltanschaulichen Wissens den Ausweg, da »zugleich mit derselben Evidenz zu erkennen ist, daß in ihm *stets ein Ganzes* wird und daß die parteilichen Aspekte jeweils sich ergänzende Teileinsichten in dieses Ganze sind« (ebd., 129; Herv. i. O.). Als Träger einer solchen Synthese der Teileinsichten macht Mannheim dabei (an ein Konzept Alfred Webers anschließend) die »*sozial freischwebende Intelligenz*« aus (ebd., 135 ff.; Herv. i. O.). Kurt Lenk versteht Mannheims Ansatz der Wissenssoziologie in diesem Sinne treffend als Variante in der Spätphase des Historismus, der, nach Troeltschs Programm, ›Geschichte durch Geschichte‹ überwinden wolle: »Da Mannheim nachzuweisen sucht, daß letztlich alle divergierenden und gegensätzlichen [...] geistigen Positionen ein und denselben Ursprung haben, versteht er die Wissenssoziologie als sinngebende Wissenschaft, die aus der Krise des Relativismus *herausführen* könne.« (Lenk 1972, 76; Herv. i. O.) Mannheim gibt entsprechend auch die Annahme einer geschichtlichen Kontinuität nicht völlig auf:

»Die metaphysische Voraussetzung, die hier gemacht wird – und daß eine solche hierbei vorhanden ist, wollen wir hervorheben –, besteht darin, daß der Gesamtprozeß, aus dem die Denkstandorte emporwachsen, ein sinnvoller ist. Daß kein Durcheinander der Denkstandorte und Denkgehalte vorhanden ist, beruht darauf, daß sie alle Teile eines über sie hinausgehenden sinnvollen Werdens sind.« (Mannheim 1964b [1925], 368)

Dass es Mannheims Anspruch ist, gerade im Wandel der Zeiten Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, zeigt sich schließlich nicht zuletzt daran, dass er sein Vorgehen erklärtermaßen an der Exaktheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis orientiert: So verspricht er sich von der Wissenssoziologie »so viele Möglichkeiten zur Präzision, daß es einmal möglich werden kann, sie mit den Methoden der Naturwissenschaft zu vergleichen« (Mannheim 2015 [1929], 45). Auch wenn Mannheim die Wertrelativität soziologisiert, gründet die Kontingenz doch, weil er Gesellschaft nach wie vor historisch fast, in einem den Menschen äußeren Prinzip, das eine Objektivierung des Menschen möglich macht.

2.1.2.2 Max Weber: Wertrelativität als Bereichsproblem

Auch Max Webers Reaktion war eine vornehmlich (gleichwohl von Mannheims Ansatz zu unterscheidende) methodische; auch Weber hat dem erkenntnistheoretischen Wandel, der hier als grundlegend für den Paradigmenwechsel angenommen wird, nichts Wesentliches hinzugefügt; vor allem aber hat er die Wertrelativität einzuhegen versucht. Weber nimmt folglich im Übergang zum gesellschaftlichen Paradigma einen anderen Standpunkt ein als Mannheim, dessen Position, wie gezeigt, besonders deutlich die Begren-

zung des historischen Paradigmas zum Ausdruck bringt. Webers erkenntnistheoretische Position ist zwar konsequenter, bleibt aber auf die Kulturwissenschaften begrenzt.

Auch Weber soziologisiert die Wertrelativität, begründet sie aber ebenfalls nach wie vor durch etwas den Menschen Äußerliches. Er trennt dabei aber anderes als Mannheim zwischen gegenwärtiger Kulturbedeutung und historischer Gewordenheit. Das wird deutlich, wenn Weber den Gegenstand der »Sozialwissenschaft, die wir betreiben wollen« als »eine Wirklichkeitswissenschaft« wie folgt definiert:

»Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, i n i h r e r E i g e n a r t verstehen – den Zusammenhang und die Kulturb e d e u t u n g ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits.« (Weber 1991a, 50; Herv. i. O.)

Diese Trennung ermöglicht eine von der historischen Gewordenheit losgelöste gegenwärtige, weil kulturalistische Begründung der Kontingenz, die gleichwohl ähnliche Probleme wie die historische Begründung mit sich bringt, da auch »Kultur« als ein dem Menschen Äußeres konzipiert ist. Entsprechend ist sie bei Weber (in dieser Logik konsequent) nur für den Bereich der »Kulturerscheinungen« kennzeichnend. Der Begriff der Kultur ist für Weber ein Wertbegriff, der einzelnen Aspekten der empirischen Wirklichkeit Bedeutung zuschreibt: »Die empirische Wirklichkeit ist für uns ›Kultur‹, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns b e d e u t s a m werden, und n u r diese.« (ebd., 55; Herv. i. O.) Das bedeutet kontingent ist nicht die Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit als solche, sondern die Wahl des jeweiligen Ausschnitts dieser Erkenntnis, der die Wertrelativität in den Kulturwissenschaften begründet.

Webers Antwort auf das Historismusproblem lässt sich aus erkenntnistheoretischer Sicht als eine Aufspaltung der Wirklichkeit in zwei Sphären verstehen. Die »Entzauberung der Welt« (Weber 1991b, 250/251) führt nicht zur Auflösung des Werterelativismus, den Weber als einen »unlösliche[n] Kampf« (ebd., 262) versteht: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.« (ebd., 263) Die Wertrelativität ist erwiesen, unauflöslich, die Wissenschaft kann hier keine Entscheidung treffen, aber – und hier zeigt sich die (gemessen an dem hier angenommenen Paradigmenwechsel) fehlende Radikalität in erkenntnistheoretischer Hinsicht – für Klarheit sorgen: Kulturerscheinungen sind Teil der empirischen Wirklichkeit, die Kontingenz liegt in der Zuschreibung von Bedeutung. Die Wissenschaft kann nicht nur zeigen, wie man äußere Dinge und das Handeln der Menschen durch Berechnung beherrscht und Methoden des Denkens, das Handwerkszeug und die Schulung dazu liefern; sie kann vor allem zu Klarheit verhelfen, erstens über die Mittel, die dem Zweck zur praktischen Durchführung verhelfen und zweitens über seine inneren sinnhaften Konsequenzen (vgl. ebd., 266/267). Damit aber weicht Weber dem erkenntnistheoretischen Problem gewissermaßen aus: Zwar zeigt sich hier die Absage an die (wissenschaftliche) Erkennbarkeit letzter Wahrheiten, der Werterelativismus mündet aber nicht in eine radikale Kritik des Erkenntnisvermögens und damit jeglicher (auch naturwissenschaftlicher) Erkenntnis, sondern soll mithilfe naturwissenschaftlicher Ob-

ektivität eingehegt werden. So sieht Friedrich Tenbruck in Webers Schriften »das seltsame Schauspiel eines leidenschaftlichen Angriffs auf den Naturalismus von naturalistischen Positionen aus« (Tenbruck 1959, 598). Aus dieser Ambivalenz der Argumentation scheint sich der spezifische Umgang Webers mit den Werterelativismus zu erklären:

»Die Rettung der Kulturwissenschaften geschieht bei Weber auf Kosten ihrer Objektivität. [...] Notwendig wird dieser Verzicht im Ursprung auf Grund einer naturalistischen Vorstellung von der Wirklichkeit. [...] Mittels des Verzichtes auf Objektivität gewinnen die Wertgesichtspunkte Legitimität und mittels dieser Legitimität lässt sich die Forderung des Naturalismus auf eine von Wertgesichtspunkten freie Wirklichkeitsbetrachtung zurückweisen.« (ebd., 602)

Wenn Wittkau festhält, Webers Konzept der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis löse das Problem des Historismus (vgl. Wittkau 1992, 132), dann mag das mit Blick auf die lebensfeindliche Wirkung der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis zutreffen, die beziehungslos neben dem praktischen Leben steht, doch auch er bricht nicht mit dem naturalistischen Paradigma. So erklärt sich auch folgende, von Rorty zitierte und geteilte Einschätzung Webers: »Aus der Sicht Gadamers, Heideggers und Sartres wurde die Unterscheidung von Tatsachen und Werten jedoch geradezu zur Verdunklung der Tatsache erfunden, daß es zu den in den Ergebnissen der normalen Wissenschaften niedergelegten Beschreibungen, alternative Beschreibungsmöglichkeiten geben kann.« (Rorty 1987, 394) Bei Max Weber bleibt der Umgang mit der durch den Historismus in die Welt gebrachten Wertrelativität aus Sicht des gesellschaftlichen Paradigmas gewissermaßen halbherzig, wenn er das Wahrheitsproblem als ein Bereichsproblem relativiert und zugleich durch naturwissenschaftliche Objektivität einhegt.

2.1.2.3 Friedrich Nietzsche: Sprachphilosophische Radikalisierung

Für den Paradigmenwechsel relevant ist – neben der gesellschaftlichen Wendung der Wertrelativität durch und infolge von Marx – vor allem Friedrich Nietzsches Position,³⁸ indem er mit dem (auch bei Marx noch wirksamen) Konzept der Geschichte den hier noch vorhandenen dem Menschen äußerlichen Bezugspunkt der Erkenntnis tilgt. Der Zugang über die Sprache radikalisiert den durch den Historismus in die Welt gebrachten Werterelativismus. Während der Relativismus, der auf die geschichtliche Gewordenheit zurückgeführt wird (ebenso wie derjenige der auf die historisch sich wandelnden materiellen Bedingungen oder Kultur rekurriert), ein empirisch begründeter ist, der ein durch die Geschichte wirkendes Prinzip nicht ausschließen kann (und will), radikalisiert eine sprachphilosophische Kritik des Wahrheitsbegriffs den Wertereativismus, *indem sie ihn an den sprachlichen und damit kontingenten Zugang des Menschen*

38 Die Annahme der zentralen Rolle von Marx und Nietzsche für die Herausbildung des gesellschaftlichen Paradigmas bestätigt folgende Einschätzung Max Webers: »Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran messen, wie er sich zu Nietzsche und Marx stellt. Wer nicht zugibt, daß er gewaltigste Teile seiner eigenen Arbeit nicht leisten könnte, ohne die Arbeit, die diese beiden getan haben, beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt« (Baumgarten 1964, 554/555 FN 1).

zur Welt selbst bindet. Die empirisch festgestellte Wertrelativität des Historismus erhält durch die sprachliche Wendung ein erkenntnistheoretisches Fundament, weil dadurch das Erkenntnisvermögen des Menschen als ein stets sich wandelndes selbst in den Blick gerät. Der durch die Rückbindung an den Erkenntnisprozess radikalisierte Historismus bildet den Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Paradigmas, da hier »Gesellschaft« als das die Erkenntnis leitende Prinzip die Erkenntnis an den/die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Existenz bindet und damit die Trennung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufhebt. Nietzsche lässt sich vor diesem Hintergrund als zentraler Knotenpunkt für die Herausbildung des gesellschaftlichen Paradigmas verstehen, der das für das gesellschaftliche Paradigma zentrale Moment der Kontingenz der Erkenntnis vorwegnimmt.

Insofern hier mit der Anthropologiekritik der Endpunkt der Entwicklung im Fokus steht, kann hier die Ausdifferenzierung der »sprachlichen Wende« nicht weiter ausbuchstabiert werden; von Interesse ist sie im vorliegenden Zusammenhang nur mit Blick auf ihre Wirkung innerhalb der Argumentation der Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas. Nur soviel: Sinnvoll scheint es, mit Habermas sowohl die analytische als auch die hermeneutische Philosophie als Varianten der sprachlichen Wende zu verstehen, als »two versions of the linguistic turn as performed, respectively, by Wittgenstein and Heidegger«, über die Habermas festhält: »[T]he paradigm-shift from mentalist to linguistic philosophy, carried out in two very different ways, surprisingly results in the same priority of an »a priori of meaning« over the representation of facts« (Habermas 1999, 414). Beide, Wittgenstein und Heidegger, erscheinen allerdings vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Paradigmas »nur« als Zwischenschritt, als philosophische Zuspitzung der Historisierung des Menschen, weil hier die Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt, die kennzeichnend für das gesellschaftliche Paradigma sein wird, nicht gleichermaßen gegeben ist, womit sie wie die Philosophische Anthropologie oder die Kulturanthropologie als letztlich gescheiterte Versuche gelten können, die bei Nietzsche angelegte Radikalisierung der Erkenntniskritik auszubuchstabieren. Während bei Heidegger wie Wittgenstein »Sprache« gewissermaßen an die Stelle von »Geschichte« tritt, wird erst im gesellschaftlichen Paradigma das Denken selbst (als sprachliches Handeln und damit als ein nicht von der gesellschaftlichen Realität Loszulösendes, sondern mit ihr Verwobenes) zum Ausgangspunkt der Kontingenz der Erkenntnis.³⁹

39 Ohne hier eine abschließende Einordnung der Philosophie Wittgensteins und Heideggers geben zu können, ist vor dem Hintergrund des angenommenen Paradigmenwechsels zu konstatieren, dass beide, auf je unterschiedliche Weise, eine einseitige Auflösung der Trennung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zugunsten einer Objektivierung des Menschen als sprachliches Wesen bzw. als Medium der Sprache vollziehen; der Mensch ist hier Subjekt nicht im autonomen Sinne, sondern nur mittelbar als verstehendes sprachliches Wesen; Kontingenz ist als sprachliche hier nicht Ausgangspunkt von Ermächtigung, sondern Ausdruck der Machtlosigkeit, die den Menschen an sein Sein/seine Lebensform bindet, die er nur verstehen, der er Sinn bzw. der er Bedeutung durch Sprache zumessen kann. Der Mensch ist hier wie dort über die Sprache definiert, die auf eine nicht-sprachliche Praxis bzw. das Sein verweist. Wittgenstein bezeichnet den Menschen an das kulturalistische Verständnis der Anthropologie anschließend als ein »zeremonielles Tier«, in dem Sinne, dass ihm »eine Erscheinung bedeutend wird« (2019b, 243). Gleichwohl hier ein emanzipatorisches Moment enthalten ist, insofern Zeremonien austauschbar sind und der Mensch neue Zeremonien wählen kann, ist der Mensch doch, insofern »das Sprechen der Sprache ein Teil [...] einer

Die Annahme, dass Nietzsche mit Blick auf die Radikalisierung der Erkenntnistheorie die für das gesellschaftliche Paradigma zentrale Gestalt zu sein scheint, wird nicht zuletzt dadurch bestätigt, dass er für die hier behandelten Denker*innen bzw. für die in erkenntnistheoretischen Fragen konsequent im Sinne des gesellschaftlichen Paradigmas argumentierenden Autor*innen in erkenntnistheoretischer Hinsicht prägend ist. Für den Pragmatismus⁴⁰ ebenso wie für Foucault⁴¹ ist Nietzsches Einfluss durch die Au-

Tätigkeit, oder einer Lebensform« (2019a, §23, Herv. i. O.; vgl. auch § 19) ist, als sprachliches Wesen stets an Sprachspiele gebunden und als solches nicht autonom, vielmehr Objekt der Sprachspiele; die Sprache bleibt hier ein Drittes zwischen Selbst und Realität, auch wenn das Selbst als Objekt der Lebensform quasi verschwindet: »Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.« (ebd., §241; Herv. i. O.) Noch viel stärker zeigt sich das »Eigenleben« der Sprache bei Heidegger. Gleichwohl Heideggers Einfluss auf die Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas nicht zu unterschätzen ist und insbesondere seine Fokussierung auf das Denken anstelle des Erkennens ein zentrales Moment des gesellschaftlichen Paradigmas vorwegnimmt (»Das Denken handelt, indem es denkt« [2013, 313]), ist die Sprache hier doch zuletzt ein dem Menschen nicht nur Äußerliches, sondern so scheint es auch Übergeordnetes: »Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch Bestätigung des Menschen. Die Sprache spricht« (2007, 19); »Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht« (ebd., 33); »Denken und Dichten sind in sich das anfängliche, wesenhafte und darum zugleich letzte Sprechen, das die Sprache durch den Menschen spricht« (Heidegger 1971, 87) – der Mensch wird hier gewissermaßen zum Medium. Lässt sich auch Heideggers Metaphysikkritik als gegen eine Metaphysik, die eine »ontologische Fixierung der Subjekt-Objekt-Spaltung eines fiktiv weltlosen Subjekts« (Rentsch/Cloeren 1980, 1288) zugrunde legt, gerichtet verstehen (und verfolgt er damit ein ähnliches Anliegen wie die Anthropologiekritiker und auch die Vertreter der Philosophischen Anthropologie), überwindet er die Trennung weniger, als dass er den Menschen absolut objektiviert: »Jetzt aber ist not die große Umkehrung, die jenseits ist aller »Umwertung aller Werte«, jene Umkehrung, in der nicht das Seiende vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird« (2003, 184), wobei er die Sprache versteht als »Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört« (2013, 333). Der Mensch kann verstehen, aber nicht gestalten, er ist mit Blick auf das Sein Objekt, an dem er durch Sprache teilhat; der Mensch als Seiendes ist durch die Teilhabe am Sein, wobei sich das Sein im Menschen als Seienden offenbart.

- 40 Rorty folgt Nietzsche ausdrücklich nur in epistemologischer Hinsicht: »I think that one can detach the good Nietzsche – the critic of Platonism – from the bad Nietzsche, the one who had no use for Christianity or democracy. The stuff about the Overman can safely be neglected, as can what Heidegger called »the metaphysics of the will to power«. There is still a lot of valuable stuff left in his writings« (2006c, 93); vgl. auch Rorty 1992, 58 ff. Rorty folgt zwar in *Der Spiegel der Natur* erklärtermaßen »Wittgensteins, Heideggers und Deweys gemeinsamer Diagnose [...], daß die Vorstellung, das Erkennen sei ein akkurates Darstellen – ermöglicht durch besondere mentale Vorgänge und verstehbar durch eine allgemeine Theorie der Darstellung – aufgegeben werden muß« (1987, 16), kritisiert Heidegger aber für seinen »Versuch, Sprache zu einer Gottheit zu stilisieren, so daß menschliche Wesen bloß deren Emanationen wären« (1992, 34). Hinsichtlich des Sprachverständnisses folgt Rorty erklärtermaßen Wittgenstein (vgl. ebd., 49) – zumindest für den öffentlichen Bereich –, wodurch er zugleich dessen Problematik erbt, wie noch zu zeigen sein wird.
- 41 Foucault räumt ein, »dass meine Archäologie Nietzsches Genealogie weit mehr verdankt als dem Strukturalismus im eigentlichen Sinne« (2001c [1967], 768); an anderer Stelle hält er fest: »Welchen Einfluss Nietzsche nun genau auf mich ausgeübt hat, kann ich nur schwer sagen, denn ich spüre deutlich, wie tief er war. Ich sage Ihnen nur, dass ich in ideologischer Hinsicht »Historist« und Hegelianer war, bis ich Nietzsche las« (2001d [1967], 784) und: »Ich bin einfach Nietzscheaner« (2005p, 868); vgl. insbesondere auch 2002 [1971]; vgl. zu Nietzsches Einfluss auf Foucault auch Ostwald

toren selbst bezeugt und entsprechend vielfach erörtert worden. Nietzsches Einfluss auf Arendt ist weniger thematisiert worden, hinsichtlich der hier relevanten Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis besteht er jedoch unfraglich; so nimmt Arendt in der Einleitung zu *Vom Leben des Geistes* ganz grundlegend Bezug auf Nietzsche:

»Diese modernen ›Tode‹– Cottes, der Metaphysik, der Philosophie und damit auch des Positivismus – haben erhebliches historisches Gewicht erlangt, denn seit Beginn unseres Jahrhunderts sind es nicht mehr bloß Gegenstände der Beschäftigung für eine geistige Elite, sondern ungeprüfte Voraussetzungen für fast jedermann.« (Arendt 1998, 21)

Der Einfluss Nietzsches besteht darüber hinaus vermittelt Heidegger, von dem Arendt schreibt, »daß er das Gebäude der überkommenen Metaphysik, in dem sich ohnehin schon geraume Zeit niemand so recht wohl fühlte, so zum Einsturz gebracht hat, wie eben unterirdische Gänge und Wühlarbeiten das zum Einsturz bringen, dessen Fundamente nicht tief genug abgesichert sind« (Arendt 2012b, 185).⁴² Einzig Horkheimers Denken ist, obgleich er in erkenntnistheoretischen Fragen vermittelt über Theodor Adorno auch auf Nietzsche zurückgreift,⁴³ doch maßgeblich durch den historischen Materialismus bestimmt. In dieser erkenntnistheoretischen Weichenstellung scheint auch der Grund zu liegen, weshalb Horkheimer, gleichwohl er üblicherweise zu den »Anthropologiekritikern« gezählt wird und deshalb hier behandelt wird, dennoch in letzter Konsequenz zwar als »Anthropologie«kritiker, nicht aber als Anthropologiekritiker im umfassenden Sinne und damit nicht als Vertreter des gesellschaftlichen Paradigmas gelten kann.

Der Historismus findet in Nietzsche seinen frühesten Kritiker, auch wenn er das historische Denken zum Ausgangspunkt nimmt, lange bevor der Begriff endgültig definiert war (vgl. Oexle 1984, 26). Abgesehen davon, ob Nietzsche in seiner zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung« [1874] das Problem des Werterelativismus durch die Lebensphilosophie wirksam aufzulösen vermochte, scheint Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Historismus für die Herausbildung des gesellschaftlichen Paradigmas zentral zu sein, weil er die Erkenntnis der geschichtlichen Gewordenheit der Welt radikalisiert, indem

2001. Mit Blick auf Heidegger betont Foucault vor allem dessen Bedeutung für sein Nietzscheverständnis: »Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt. Aber ich erkannte, dass Nietzsche über ihn hinausgegangen ist. Ich kenne Heidegger nicht genügend, ich kenne *Sein und Zeit* praktisch nicht, und auch nicht die jüngst herausgebrachten Sachen. Meine Kenntnis von Nietzsche ist klar besser als die von Heidegger; dennoch sind dies die zwei Grunderfahrungen, die ich gemacht habe. Ich hatte versucht, in den fünfziger Jahren Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz allein sagte mir gar nichts! Dagegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock!« (2005p, 868; vgl. dazu Milchmann/Rosenberg 2003) Die Forschungsliteratur zu Heidegger und Foucault konzentriert sich überwiegend auf die Darstellung des Einflusses Heideggers auf einzelne Werkphasen oder Konzepte; für einen Überblick vgl. Schneider 2001 und 2014 sowie Saar 2003a.

42 Für den Einfluss Heideggers und Nietzsches auf Arendt vgl. Villa 1996 und 2008.

43 Für den Einfluss von Nietzsche auf Adorno und Horkheimer vgl. Rath 1987: Adornos Philosophie lässt sich laut Rath als »Projekt eines durch Nietzsche entideologisierten Sozialismus« verstehen (1987, 74); vgl. auch Früchtl 1990; Habermas 1988, 145 ff.; vgl. Adorno, der festhält er verdanke Nietzsche »am meisten von allen sogenannten großen Philosophen [...], in Wahrheit vielleicht mehr noch als Hegel« (2010, 255).

er sie in eine sprachphilosophisch begründete Wahrheitskritik übersetzt und dadurch zugleich jegliche durch die empirische Geschichtswissenschaft generierte Gesetzmäßigkeit (nicht nur die Teleologie der spekulativen Geschichtsphilosophie) in Frage stellt. Historismuskritik und sprachphilosophisch begründete Erkenntniskritik gehen bei Nietzsche Hand in Hand.

Da hier weniger Nietzsches lebensphilosophische Ausführungen als vielmehr die in der Historismuskritik mitschwingende Erkenntniskritik interessiert, scheint es sinnvoll, zunächst einen Blick auf die zuvor abgefasste sprachphilosophische Kritik der Wahrheit in seiner Abhandlung »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« [1873] zu werfen. Nietzsche verwirft mit seinen Ausführungen jede Korrespondenztheorie der Wahrheit:⁴⁴ Nietzsche führt aus, dass Wahrheit erst durch die Erfindung »eine[r] gleichmässig gültige[n] und verbindliche[n] Bezeichnung der Dinge« fixiert wurde, das heißt »die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit« (Nietzsche, *Wahrheit und Lüge*, KSA 1, 877). Begriffe entstehen durch »Gleichsetzen des Nicht-Gleichen« (ebd., 880). Der Mensch

»stellt jetzt sein Handeln als v e r n ü n f t i g e s Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärberteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einem Begriff aufzulösen.« (ebd., 881; Herv. i. O.)

Das bedeutet, »die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind« (ebd., 880/881), denn Wahrheit »ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punct, der »wahr an sich«, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre« (ebd., 883). Erst vor dem Hintergrund dieser sprachphilosophischen Wahrheitskritik wird Nietzsches Annahme der lebensfeindlichen Wirkung der empirischen Geschichtswissenschaft völlig verständlich.

Nietzsche wendet sich in seiner zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung« [1874], nicht nur gegen die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels, er wendet sich vor allem gegen die empirische Geschichtswissenschaft seiner Zeit, die er als lebensfeindlich brandmarkt. Entscheidend mit Blick auf die vorliegende Untersuchung ist: Der Historismus ist vor dem Hintergrund des Gesagten lebensfeindlich, weil er im Zurückgehen ins Unendliche ein ungeordnetes Chaos stiftet und im Übermaß eine relativierende Wirkung entfaltet:

»Das historische Wissen strömt aus unversieglichen Quellen immer von Neuem hinzu und hinein, das Fremde und das Zusammenhanglose drängt sich, das Gedächtnis öffnet seine Thore und ist doch nicht weit genug geöffnet, die Natur bemüht sich auf's Höchste, diese fremden Gäste zu empfangen, zu ordnen und zu ehren, diese selbst aber sind im Kampfe mit einander, und es scheint nöthig, sie alle zu bezwingen und

44 Für Nietzsches Theorie des Wissens vgl. Grimm 1977.

zu bewältigen, um nicht selbst an ihrem Kampfe zu Grunde zu gehen.« (Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung II*, KSA 1, 272)

Das heißt, der Historismus birgt die Gefahr, so lässt sich das vor dem Hintergrund der ein Jahr zuvor verfassten Überlegungen verstehen, die Illusion des Menschen zu zerstören: »Der historische Sinn, wenn er u n g e b ä n d i g t waltet und alle seine Konsequenzen zieht, entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie alleine leben können.« (ebd., 295; Herv. i. O.) Nietzsche also leugnet den durch den Historismus zutage geförderten Werterelativismus nicht, dieser verweist vielmehr auf eine viel grundsätzlicher Ebene; Nietzsche untermauert ihn erkenntnistheoretisch, das Erkennen, die Wahrheit selbst sind menschengemacht und als sprachliche Konstrukte kontingent, was die Lebensfeindlichkeit des Historismus in vollem Ausmaß vor Augen führt. Nur das Vergessen ermöglicht davon zu abstrahieren, die empirische Geschichtswissenschaft aber birgt die Gefahr, dieses Vergessen zu stören.

Mit der erkenntnistheoretischen Zuspitzung ist zugleich der Anspruch auch der empirischen Geschichtswissenschaft (wie jeder Wissenschaft) auf objektive Erkenntnisse als unmöglich entlarvt. Weil Wahrheit selbst als sprachlich gefasste »anthropomorphisch« ist, kann auch die empirische Geschichtsforschung keine objektiven Erkenntnisse zutage fördern – nicht zuletzt aufgrund dieser erkenntnistheoretischen Radikalisierung des historischen Gedankens fordert Nietzsche die Herrschaft des Lebens über das Erkennen:

»Niemand wird zweifeln: das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt, denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtete, würde sich selbst mit vernichtet haben. Das Erkennen setzt das Leben voraus, hat also an der Erhaltung des Lebens dasselbe Interesse, welches jedes Wesen an seiner eigenen Fortexistenz hat.« (ebd., 330/331)

Ganz unabhängig von Fragen nach dem metaphysischen (und damit nach dem in einem essentialistischen Verständnis »anthropologischen«) Gehalt von Nietzsches Denken,⁴⁵ die im vorliegenden Zusammenhang nicht beantwortet werden müssen, ist hier entscheidend, dass Nietzsche die durch den Historismus zutage tretende Relativität der Werte sprachphilosophisch wendet und damit im Erkenntnisprozess selbst begründet – wie das für das gesellschaftliche Paradigma prägend werden wird.

45 Heidegger ist der Ansicht, Nietzsche habe eine »Metaphysik der Subjektivität« vertreten (2008, 177); Rorty hält fest: »Skeptiker wie Nietzsche haben nachdrücklich erklärt, daß Metaphysik und Theologie durchsichtige Versuche sind, den Altruismus vernünftiger erscheinen zu lassen, als er ist. Aber es ist typisch für solche Skeptiker, daß sie ihre eigenen Theorien über die Natur des Menschen haben. Auch sie behaupten, es gebe etwas allen Menschen Gemeinsames – etwa den Willen zur Macht oder libidinöse Kräfte« (1992, 11); Nietzsche lässt sich zugleich als »Anthropologiekritiker« lesen (vgl. Bertino/Stegmaier 2015), wobei damit eine Kritik essentialistischer Anthropologie anhand der Bestimmung des Menschen als »das noch nicht festgestellte Thier« (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Abs. 62, KSA 5, 81; Herv. i. O.) angesprochen ist, die zugleich Ausgangspunkt für Gehlens (1958) Bestimmung des Menschen als »Mängelwesen« ist.

2.2 Anthropologiekritik als radikal(isiert)e Erkenntniskritik

Es scheint kein Zufall, dass der endgültige Bruch mit dem vorangegangenen Paradigma mit der Erfahrung des Totalitarismus und des Grauens des Nationalsozialismus einhergeht, die in den Augen der Anthropologiekritiker das Ungenügen alter Denkmuster beweist. Dies scheint vor allem für die deutschen Denker*innen, Horkheimer und Arendt, zuzutreffen. Am Anfang steht hier die Frage, wie es Horkheimer und Adorno in der Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* formulieren, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (1988a, 1). Oder mit Arendt:

»Erst die totalitäre Herrschaft als ein Ereignis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen [...] [werden kann], hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen. Dieser Traditionsbruch ist heute eine vollendete Tatsache.« (Arendt 2012d, 35)

Doch nicht nur Horkheimer und Arendt, auch Foucault stellt einen Zusammenhang zwischen seinen theoretischen Überlegungen und seiner Jugend unter der Nazi-Okkupation her:

»I have very early memories of an absolutely threatening world, which could crush us. To have lived as an adolescent in a situation that had to end, that had to lead to another world, for better or worse, was to have the impression of spending one's entire childhood in the night, waiting for dawn. The prospect of another world marked the people of my generation, and we have carried with us, perhaps to excess a dream of Apocalypse.« (Friedrich 1981, 148; vgl. auch Foucault 2005a, 61; 2005n, 821/822)

Der Pragmatismus schließlich formuliert seine antiessentialistische Position in seinen Anfängen auch über den Gegensatz zwischen der traditionellen Philosophie Europas und der auf die Zukunft ausgerichteten Philosophie Amerikas (vgl. Rorty 2013b, 18), wobei die reale Geschichte als Sinnbild der Überkommenheit der traditionellen Philosophie verstanden wird. Die Gräueltaten des 20. Jahrhunderts lassen sich vor diesem Hintergrund als Steigerung der Erfahrung der geschichtlichen Diskontinuität in Form des Bruchs mit der Kontinuität verstehen, der dazu beiträgt, den im historischen Paradigma bereits angelegten Werterelativismus in eine radikale Erkenntniskritik zu überführen. Mit dieser radikalen Erkenntniskritik verbunden ist das Selbstverständnis, selbst kein Philosoph zu sein bzw. keine Philosophie im klassischen Sinne zu betreiben.⁴⁶

46 Arendt ist ihrem Selbstverständnis nach Politische Theoretikerin, sie fühlt sich nicht als Philosophin, wie sie im Gespräch mit Günter Gaus am 28.10.1964 festhält; auch Foucault konstatiert: »Ich betrachte mich nicht als Philosoph« (2005a [1980], 53); Rorty stellt dem Philosoph den »starken Dichter« gegenüber, Dichtung als das »Streben nach Erschaffung des Selbst durch Erkenntnis von Kontingenz« der Philosophie als »dem Streben nach Universalität durch Überschreitung von Kontingenz« (1992, 56 ff.); am wenigsten bei Horkheimer, auch hier gleichwohl der Sache nach, wenn Horkheimer die traditionelle durch eine kritische Theorie ersetzen will (2005 [1937]).

Radikale Erkenntniskritik ist dabei gewissermaßen im Sinne der Vollendung oder *Radikalisierung* der Kantischen Erkenntniskritik als Versuch der Überwindung des cartesianischen Dualismus zu verstehen (vgl. ausführlich zu Kant III.2.). Kant selbst vergleicht sein eigenes Vorhaben mit der Kopernikanischen Wende in den Naturwissenschaften und spricht von einer »Revolution der Denkart«: Nicht mehr das Erkenntnisobjekt soll im Vordergrund stehen, sondern das Erkenntnissubjekt und sein Erkenntnisvermögen (vgl. *KrV*, B XI ff.). Kant tritt bekanntlich an, die Einseitigkeit von Empirismus und Rationalismus zu überwinden, wie sein berühmtes Diktum »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind« (*KrV*, A 51/B 75) zum Ausdruck bringt, vertritt die seinerzeit revolutionäre Annahme, dass es Grenzen der Erkenntnis (im engeren Sinne) gibt, die wir nicht überschreiten können und bricht mit der Annahme, dass wir die Wirklichkeit so erkennen können, wie sie tatsächlich ist. Die Erkenntnis, so Kant, richtet sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach der Erkenntnis. Er schlägt vor von der Annahme auszugehen,

»die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richten sich nach diesen Begriffen, [...] weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.« (*KrV*, B XVII, XVIII; Herv. i. O.)

Hier zeigt sich aber zugleich die Beschränkung der Kantischen Erkenntniskritik: Die Erkenntnis wird zwar als durch das Erkenntnissubjekt bzw. das Erkenntnisvermögen bestimmte gedacht und hat folglich ihre Grenzen, die Erkenntnis des Erkennens selbst ist davon aber ausgenommen, sodass die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt im abendländischen Denken erst bei Kant völlig offenbar wird: »Alle Vernunftkenntnis ist entweder *m a t e r i a l* und betrachtet irgend ein Object; oder *f o r m a l* und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt ohne Unterschiede der Objecte.« (AA IV, 387; Herv. i. O.)

Wichtig vor dem Hintergrund dieser Untersuchung ist, dass Kant zwar das Erkenntnissubjekt expliziert und zum Gegenstand der Analyse macht und dadurch die Erkenntnis selbst relativiert, insofern die Gegenstände der Erkenntnis und damit der Mensch selbst als Gegenstand der Erkenntnis durch das Erkenntnissubjekt strukturiert werden und »niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen« (*KrV*, A 702/B 730) können, er aber das Erkenntnisvermögen selbst von diesem Vorgang ausnimmt, wenn er Gesetzmäßigkeiten des Denkens unterstellt und von der »Natur unserer Vernunft« und der »Naturanlage unserer Vernunft« (*KrV*, A 669/B 697) spricht. Bei Kant wird die Spaltung von Erkenntnissubjekt und -objekt gewissermaßen auf die Spitze getrieben (wodurch er erst die Grundlage für ihre Überwindung legt). Kant expliziert das Erkenntnissubjekt als Gegenstand der Erkenntnis – das implizit Gegenstand aller philosophischen Anthropologien ist, wo die Vernunft als das dem Menschen spezifische Erkenntnisvermögen als ihn wesentlich bestimmendes verstanden wird – und damit zugleich die Bedingtheit der Erkenntnis durch das menschliche Erkenntnisvermögen, dessen Er-

kennntnis (die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens) selbst aber bei Kant von der Kritik unangetastet bleibt.

In diesem Sinne bewerten die hier behandelten nachanthropologischen Denker*innen Kants Rolle als eine ambivalente: als eine die kritische Position begründende, aber nicht völlig konsequent zu Ende gedachte Position. Mit Blick auf Arendts Kant-Rezeption steht meist die *Kritik der Urteilskraft* und Arendts Gedanken über *Das Urteilen* im Mittelpunkt (vgl. u. a. Beiner 2012 [1982]; Vollrath 1993; Meints 2011); Arendt schließt aber auch in ihren vorgängigen Überlegungen zum Denken ganz grundsätzlich und explizit an Kant an, genau genommen an die »Unterscheidung zwischen der Erkenntnis, die das Denken als Mittel zum Zweck einsetzt, und dem Denken selbst«, die sie als »Kants größte Entdeckung« benennt, die er aber durch den Vergleich der beiden selbst untergraben habe (Arendt 1998, 72/73):

»Er vertrat zwar nachdrücklich die Auffassung, die Vernunft könne keine Erkenntnis erlangen [...], doch er konnte sich nicht völlig von der Überzeugung losmachen, daß das letzte Ziel des Denkens und Wissens die Wahrheit und die Erkenntnis sei; daher verwendet er in allen Kritiken den Ausdruck ›Vernunftkenntnis‹, ›Erkenntnis aus reiner Vernunft‹, welcher Begriff für ihn in sich widersprüchlich hätte sein müssen. Es wurde ihm nie völlig klar, daß er die Vernunft und das Denken befreit hatte, daß er diese Fähigkeit und ihre Betätigung gerechtfertigt hatte, auch wenn sie keinerlei ›positive‹ Ergebnisse für sich in Anspruch nehmen konnte.« (ebd., 72)

Auch Foucault schreibt sich in »die *kritische* Tradition, welche die von Kant ist« ein und beschreibt sein Unternehmen in Anschluss an Kant als »*Kritische Geschichte des Denkens*« (Foucault 2005m [1984], 776/777; Herv. i. O.),⁴⁷ verstanden als »Analyse der Bedingungen, unter denen bestimmte Subjekt-Objekt-Beziehungen in dem Maße ausgebildet oder abgeändert werden, wie sie für ein mögliches Wissen konstitutiv sind« (ebd., 777). Horkheimer beschreibt Kants Position affirmativ wie folgt: »Wir sollen nicht erwarten, durch die Wissenschaften absolute Wahrheit zu gewinnen; über unsere Bedingtheit und Endlichkeit führt nach ihm keine Schau und keine Teilnahme an platonischen Ideen hinaus.« (Horkheimer 1987c [1926?], 143) An anderer Stelle lautet sein Urteil die Ambivalenz betonend: »Bis ans Ende vorgetriebene Analyse, skeptisches Mißtrauen gegen Theorie überhaupt auf der einen Seite und Bereitschaft zu naivem Glauben an losgelöste, starre Prinzipien auf der anderen sind ein Kennzeichen des bürgerlichen Geistes, wie er in Kants Philosophie in höchst vollendeter Gestalt erscheint.« (Horkheimer 1988c [1933], 280)⁴⁸ Auch Rortys Verhältnis zu Kant scheint nur auf den ersten Blick rein aversiv, wenn Kant ihm neben Platon als typischer Vertreter der traditionellen Philosophie gilt (vgl. Rorty 1996, 149) und damit als einer derjenigen, von denen sich abzugrenzen, er mit all seinen Überlegungen bemüht ist.⁴⁹ In einer frühen Auseinandersetzung mit »Strawson's Ob-

47 Vgl. dazu insbesondere Foucault 2005h [1984]; für Foucaults Verständnis von Kritik und ihr Verhältnis zu Aufklärung und Genealogie in Anschluss an Kant vgl. Geuss 2003; für die Rolle Kants in Foucaults Denken vgl. auch Hemminger 2004; Frietsch 2014.

48 Für Horkheimers Auseinandersetzung mit Kant vgl. insbesondere Asbach 1997.

49 Für Rortys ambivalentes Verhältnis zu Kant vgl. Tartaglia 2013.

jectivity Argument« fällt das Bild – ohne der späteren Einschätzung zu widersprechen – etwas differenzierter aus, wenn Rorty festhält:

»The major theme *common* to Kant's and Wittgenstein's revolts against Cartesianism is the claim that *all* our knowledge is, in Kant's phrase, discursive rather than intuitive – that is, that thought and the use of concepts are needed to achieve it. The major *difference* between these two revolts is that concepts are viewed in different ways. For Kant a concept is a representation, a species of mental content, whereas for Wittgenstein, it is a skill, a skill at linguistic behavior – the ability to use a word.« (Rorty 1970, 237; Herv. i. O.)

Rortys Einschätzung ähnelt hier dann auch in der Folge hinsichtlich der fehlenden Konsequenz derjenigen der bereits zitierten Anthropologiekritiker: »Kant went half-way toward overthrowing traditional epistemology, because he went half-way toward making the judgement the indecomposable unit of epistemological analysis. Wittgenstein went the rest of the way.« (ebd., 241) Für Rorty ist Kant eine Figur der Übergangszeit: »Sein Projekt vermittelte zwischen einer sterbenden rationalistischen Tradition und einem neuen demokratischen Weltbild« (Rorty 1996, 164).

Die Anthropologiekritik zielt in Folge der Historisierung des Denkens im 19. Jahrhundert die kantische Erkenntniskritik mit Nietzsche radikalierend auf die Kritik des Erkenntnisvermögens. Es gibt nicht nur kein an sich existierendes Ding, kein an sich existierendes Erkenntnisobjekt »Mensch«, es gibt auch kein an sich existierendes Erkenntnisvermögen, keine an sich existierende Vernunft. Da sie die Menschen als Erkennende selbst als gesellschaftlich bedingt fasst und damit die Trennung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufhebt, verabschiedet sie die Metaphysik endgültig. Ausgehend von der Verneinung 1) der Annahme eines die Geschichte ordnenden, überzeitlichen Sinns führt dies zu einer Verneinung 2) der Annahme der Erkennbarkeit letzter, absoluter Wahrheiten, worunter insbesondere 3) Wesensaussagen über den Menschen fallen.

Anthropologiekritik hat verstanden als mit Nietzsche radikalisierte Fortführung der kantischen Erkenntniskritik folglich zwei klar zu unterscheidende Dimensionen: 1. eine fundamentale, wenngleich oftmals weniger explizite Dimension, die mit der Annahme der gesellschaftlichen Situierung des Menschen als Erkennenden a) dessen Fähigkeit zur überzeitlichen Erkenntnis infrage stellt und b) die Trennung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufhebt (weil die Vermittlung zwischen beiden durch eine sinnstiftende Geschichte, die Natur oder Gott als etwas dem Menschen Äußerliches wegfällt) und 2. eine aus der gesellschaftlichen Situierung des Erkenntnissubjekts und der daraus folgenden Infragestellung der Möglichkeit absoluter Erkenntnis abgeleitete Dimension: die Infragestellung der Möglichkeit der Erkenntnis des Wesens des Menschen in seiner Eigenschaft als (spezifisches) Erkenntnisobjekt, was normalerweise gemeint ist, wenn von »Anthropologiekritik« die Rede ist. Im vorliegenden Verständnis ist Anthropologiekritik zunächst radikal(isiert)e Erkenntniskritik und erst in einem zweiten Schritt im engeren Sinne »Anthropologie«kritik, verstanden als Kritik essentialistischer (und universalistischer) Anthropologien.

Essentialistische Anthropologien objektivieren den Menschen als Erkenntnissubjekt und implizieren folglich eine Trennung oder gar Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, weil nur unter dieser Voraussetzung Aussagen über *den* Menschen

möglich sind. Auch empirische Anthropologien überwinden diese Trennung nicht, gleichwohl sie den Menschen zunächst als empirisches Erkenntnisobjekt zum Gegenstand haben, ihre Bestimmungen aber gleichermaßen universalisieren und teilweise zuletzt auch essentialisieren (indem sie den/die Menschen als kulturelle/s, geschichtliche/s oder sprachliche/s Wesen fassen und dem ein universelles Verständnis von »Kultur«, »Geschichte« oder »Sprache« zugrunde legen). Dass Anthropologie lange Zeit mit essentialistischer »Anthropologie« gleichgesetzt wurde, wobei das je implizite Verhältnis zwischen dem/den Menschen als Erkennenden und Erkannten zumeist unreflektiert blieb, ist so verstanden einer je paradigmatischen (metaphysisch-theologischen ebenso wie naturalistischen) Argumentation geschuldet und erfährt im Zuge des Wechsels zum gesellschaftlichen Paradigma eine Umdeutung.

Die Spezifik des gesellschaftlichen Paradigmas liegt darin, dass die in seinem Rahmen vollzogene »Objektivierung« des Menschen als gesellschaftlich bedingtes Wesen eine *formale*, keine inhaltliche ist: *eine leere Form des Menschseins*, die mit je unterschiedlichem Inhalt – dem Menschen – historisch und kulturell, aber nie abschließend gefüllt werden kann, womit zugleich die Trennung bzw. Spaltung (wenn auch nicht die Unterscheidung) zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufgehoben ist.⁵⁰ In der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Wesens des Menschen kulminiert die Erkenntniskritik deshalb gewissermaßen. Nicht nur ist die Erkenntnisfähigkeit des Menschen als eines durch die je vorfindliche Gesellschaft geprägten Wesens per se begrenzt, in der Frage nach dem Wesen des Menschen richtet sich mehr noch die stets durch die Umstände bedingte Erkenntnis auf den Menschen als solch ein begrenztes Wesen, mithin auf sich selbst.⁵¹

Dabei bestehen Unterschiede zwischen den Autor*innen, die eine nicht-chronologische Anordnung sinnvoll erscheinen lassen. Horkheimer und Foucault einerseits und Rorty und Arendt andererseits unterscheiden sich hinsichtlich der Rolle bzw. der Funktion, die der Geschichte in ihrem Denken zukommt und damit hinsichtlich der politiktheoretischen Konsequenzen, die sie aus der angenommenen Kontingenz der Erkenntnis und dem damit verbundenen Problem des Werterelativismus ziehen. Horkheimer und Foucault wenden die geschichtliche Diskontinuität methodisch, ihr Blick richtet sich, bei allen selbstverständlich bestehenden Unterschieden des konkreten Vorgehens, auf die *Vergangenheit*; sie zielen, indem sie genealogisch die Kontingenz

50 Dirk Jörke spricht mit Blick auf Charles Taylors Anthropologie interessanterweise ebenfalls davon, dass dieser »zunächst eine formale Anthropologie« vertrete und beschreibt diese der Sache nach ähnlich, wie folgt: »Das heißt, er definiert einen unveränderlichen, weil essentiellen Rahmen menschlichen Daseins, doch die Gestaltung dieses Rahmens ist abhängig von historischen und kulturellen Gegebenheiten. Der Rahmen besteht in der doppelten Annahme, dass der Mensch ein selbstinterpretierendes Wesen ist und dies im Austausch mit seiner jeweiligen sozialen Umwelt geschieht« (2005, 114/115).

51 Wie schon Nietzsche festhält: »Ueberhaupt aber scheint mir die richtige Perception – das würde heißen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt – ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ä s t h e t i s c h e s Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache« (*Wahrheit und Lüge*, KSA 1, 884; Herv. i. O.).

geschichtlich gewordener Wertvorstellungen nachzuweisen versuchen, auf eine Kritik der Gegenwart. Dabei liegt ihrer Kritik gleichermaßen die Annahme einer Fehlentwicklung des aufklärerischen Projekts zugrunde. Auf diese Nähe zur Frankfurter Schule und insbesondere zu Horkheimer hat Foucault selbst aufmerksam gemacht (Foucault 2005a [1980], 90 ff.). Beiden Überlegungen liegt Foucault zufolge die Frage zugrunde, ob »das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, sich in eine Herrschaft ebendieser Vernunft verkehrt hat, die immer mehr den Platz der Freiheit usurpiert?« (ebd., 91).⁵²

Entsprechend liegt die Betonung auf der *Befreiung*, wobei Foucault der Gefahr die im Konzept der »Befreiung« liegt, gewahr ist, nämlich dass sie impliziert, die Beseitigung der Repression führe dazu, dass der Mensch seine Natur wiederfände (vgl. Foucault 2005r, 877), wohingegen Horkheimers Denken gerade Ausdruck des beschriebenen Problems ist. So sieht Foucault auch, trotz aller Gemeinsamkeiten, in der Konzeption des Subjekts einen gravierenden Unterschied zur Frankfurter Schule, die Foucault zu Recht als traditionell und ihrem Wesen nach philosophisch beschreibt: »Ich glaube nicht, dass die Frankfurter Schule zugeben könnte, dass wir nicht unsere verlorene Identität wiederzufinden, unsere gefangene Natur zu befreien, unsere fundamentale Wahrheit herauszustellen haben, sondern vielmehr auf etwas ganz anderes zugehen müssen.« (Foucault 2005a [1980], 92) Das gründet nach Foucault nicht zuletzt im Umgang mit der Geschichte; die Frankfurter Schule habe nicht selbst Geschichte betrieben, sondern Geschichtsschreibung von marxistisch gesinnten Historikern unreflektiert übernommen (ebd., 94). Dieser Umgang mit der Geschichte aber ist meines Erachtens nur Ausdruck der erkenntnistheoretischen Position Horkheimers, die in Folge der theoretischen Kontinuität mit dem historischen Materialismus bzw. der von diesem geerbten (nach wie vor) historischen Begründung der Kontingenz der Erkenntnis, nicht gleichermaßen konsequent ist wie die der anderen hier behandelten Autor*innen. Horkheimer problematisiert in der Folge zwar die Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, ihre Überwindung aber ist normativer Fluchtpunkt für die politische Praxis nicht erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Foucaults Position ist in dieser Hinsicht durch die sprachliche bzw. diskurstheoretische Begründung der Kontingenz konsequenter, weshalb Foucault der kritischen Zielsetzung entsprechend, anders als Horkheimer, lediglich einen »pessimistischen Hyper-Aktivismus« (Foucault 2005g [1983], 465) fordern kann. Horkheimer wird hier entsprechend zwar als »Anthropologiekritiker« angeführt, nicht aber als Anthropologiekritiker im umfassenden Verständnis einer radikalisierten Erkenntniskritik. Entsprechend werden in Teil III nur Foucault, Rorty und Arendt als Vertreter des gesellschaftlichen Paradigmas behandelt.

Arendt und Rorty unterscheiden sich mit Blick auf ihr Verständnis von und ihren Umgang mit Geschichte von Horkheimer und Foucault, insofern ihr Blick sich ausgehend von der Annahme eines radikalen (realgeschichtlich bzw. theoriegeschichtlich verstandenen) Bruchs weniger auf die Vergangenheit als auf die *Zukunft* und entsprechend auf die Hoffnung bzw. den Neuanfang richtet, die bzw. der in der durch den Bruch bereits gewonnenen *Freiheit* (nicht *Befreiung*) liegt. Während bei Rorty jedoch erkenntnis-

52 Für die Gemeinsamkeiten zwischen Frankfurter Schule und Foucaults Genealogie vgl. McCarthy 1993d.

theoretische Annahmen und normative politische Aussagen in einen Widerspruch geraten, übersetzt Arendt ihre erkenntnistheoretischen Annahmen konsequent politiktheoretisch. Das ist meines Erachtens dem Umstand geschuldet, dass in ihrem Denken der Traditionsbruch einen theorieexternen Status einnimmt und sie mit ihrem Denken in der Folge tatsächlich neu ansetzt, gleichwohl sie das erst nachträglich – am Ende ihres Wirkens – erkenntnistheoretisch expliziert hat.

So besteht schließlich eine Gemeinsamkeit zwischen Foucault und Arendt, die beide gleichermaßen das Denken selbst einer Revision unterziehen und aufbauend darauf eine konsequente antiessentialistische Anthropologie vorlegen, während Rorty und Horkheimer, was die »anthropologische« Argumentation betrifft, hinter ihre erkenntnistheoretischen Annahmen zurückfallen. Allerdings vertritt Rorty anders als Horkheimer eine erkenntnistheoretisch konsequente Position, fällt aber, da er die aus der Erkenntniskritik folgende anthropologische Argumentation nur für den privaten Bereich gelten lässt, für den öffentlichen Bereich dagegen eine zwar nicht rationale, so doch universalistische Begründung der liberalen Ordnung anbietet, hinter seine erkenntnistheoretischen Annahmen zurück. Anders gesagt: Rorty versucht, die politischen Implikationen des naturalistischen Paradigmas mit den erkenntnistheoretischen Annahmen des gesellschaftlichen Paradigmas zu versöhnen. Das jedoch kann nicht gelingen: Auch Rortys Verteidigung der liberalen Ordnung liegen (im Sinne der politikwissenschaftlichen Anthropologie notwendigerweise, weil bestimmten politischen Ordnungsvorstellungen bestimmte anthropologische Annahmen inhärent sind) universalistische anthropologische Annahmen zugrunde, die eine Trennung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt implizieren.

Der Fokus der Darstellung der Vertreter*innen der radikal(isiert)en Erkenntniskritik liegt im Folgenden auf der Abgrenzung zum vorausgehenden (naturalistischen) Paradigma, wohingegen die paradigmatische anthropologische Argumentation der Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas erst in Teil III in Anschluss an die Darlegung der Struktur des anthropologischen Arguments in Teil II erörtert werden kann. Die Darstellung erfolgt im Folgenden jeweils in drei Schritten, die bereits als kennzeichnend für den Wechsel hin zum gesellschaftlichen Paradigma benannt wurden: Zunächst werden die Grundlagen der Erkenntniskritik im Anschluss an den bzw. in Abgrenzung zum Historismus aufgezeigt, wobei der entscheidende Unterschied in der Verneinung der Annahme der Sinnhaftigkeit von Geschichte liegt (1). In einem zweiten Schritt wird die Absage an absolute Wahrheiten als Folge der gesellschaftlichen Situierung des Erkenntnissubjekts bzw. des Erkenntnisvermögens dargestellt (2). In einem dritten Schritt werden die daraus folgende »Anthropologie«-kritik sowie die jeweiligen anthropologischen Annahmen skizziert (3). Mit Blick auf die anthropologischen Annahmen geht es nur darum, die Grundtendenz zu verdeutlichen, sprich zu zeigen, dass sich im gesellschaftlichen Paradigma anthropologische Argumente finden, deren *Status* sich aber ändert, weil der/die Mensch/en als von seinen/ihren gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt verstanden wird/werden, genau genommen als »Erfahrungstier« (Foucault 1996, 85), »bedingte Wesen« (Arendt 2002, 18/19, 20) oder »flexibles, wandelbares, sich selbst formendes [...] Tier« (Rorty 1996, 147); im Detail sollen die anthropologischen Annahmen erst in Teil III dieser Studie dargelegt werden; dennoch sind in der Darstellung, auch wenn sie primär darauf zielt, zu zeigen, dass sich bei den behandelten Denker*innen anthropologische Argumente finden, inhaltliche Dopplungen nicht zu vermeiden.

2.2.1 Max Horkheimer: Befreiung durch Erkenntniskritik als politisches Ziel

Mit der Absage an die Sinnhaftigkeit der Geschichte, die Absage an absolute Wahrheiten sowie die Absage an die Erkennbarkeit des Wesens des Menschen enthält Horkheimers Denken die zentralen Topoi des Wechsels hin zum gesellschaftlichen Paradigma. Weil in Horkheimers Denken der Dualismus zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt jedoch bestehen bleibt, lässt er sich in letzter Konsequenz nicht zum gesellschaftlichen Paradigma zählen.

Ganz offensichtlich wird die Übernahme der zentralen Topoi, die den Wechsel hin zum gesellschaftlichen Paradigma signalisieren, in Horkheimers Kritik an Mannheim, dem er vorwirft, die Wissenssoziologie falle hinter Marx zurück:⁵³

»Im Zusammenhang der Wissenssoziologie wird der moderne Begriff der Ideologie in den Dienst einer Aufgabe gestellt, die der Theorie, der er entstammt, zuwiderläuft. Marx wollte die Philosophie in positive Wissenschaft und Praxis verwandeln, die Wissenssoziologie verfolgt eine *philosophische* Endabsicht.« (Horkheimer 1987b [1930], 276; Herv. i. O.)

Horkheimer kritisiert das Festhalten an einer ewigen Wahrheit (vgl. ebd., 283), die Annahme der Erkennbarkeit des Menschenwesens (vgl. ebd., 277 f.) und die Annahme einer der Gesellschaft äußeren Urheberin der Geschichte (vgl. ebd., 281) – Horkheimer wirft Mannheim also gewissermaßen mangelnde Konsequenz vor, die die sogenannten »Anthropologiekritiker« dagegen ziehen: Die »Wissenssoziologie kennzeichnet – wie jede Metaphysik – alle Denkstandorte *sub specie aeternitatis*, nur daß sie die ewige Wahrheit noch nicht in Besitz genommen zu haben behauptet, sondern sich erst auf dem Wege zu ihrer Eroberung fühlt« (ebd., 284). In gewisser Hinsicht gilt diese Kritik auch für Horkheimer selbst, wenngleich das Ziel hier die Überwindung der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, verstanden als Überwindung der Entfremdung, ist.

2.2.1.1 Historischer Materialismus

Was bei Horkheimer in der Nachfolge von Marx' historischem Materialismus schon angelegt ist, die Rückbindung aller Theorie an die Praxis und die damit verbundene Infragestellung metaphysischer Wahrheit ebenso wie die Annahme der gesellschaftlichen Prägung des Menschen, erfährt insbesondere durch die Absage an die Sinnhaftigkeit der Geschichte eine Steigerung. Während der historische Materialismus bei Marx über die Geschichtsphilosophie mit dem naturalistischen Paradigma verbunden bleibt und die Kontingenz der Erkenntnis so nicht konsequent behaupten kann, vollzieht die kritische Theorie einen weiteren Schritt hin zum Paradigmenwechsel. Vor dem Hintergrund der eigenen Zeit bezeichnen Horkheimer und Adorno die Konstruktion der Weltgeschichte mit Kategorien wie Freiheit und Gerechtigkeit als eine »Art Schrulle«:

»[D]as Gute, das in Wahrheit dem Leiden ausgeliefert bleibt, wird als Kraft verkleidet, die den Gang der Geschichte bestimmt und am Ende triumphiert. [...] So tragen Christentum, Idealismus und Materialismus, die an sich auch Wahrheiten enthalten, doch

53 Für die Kritik der Kritischen Theorie an Karl Mannheims Wissenssoziologie vgl. Huke-Didier 1985.

auch ihre Schuld an den Schurkereien, die in ihrem Namen verübt worden sind.« (Horkheimer/Adorno 1988b, 236)

In einem 1969 gehaltenen Vortrag zur »Kritische Theorie gestern und heute« erklärt Horkheimer, die kritische Theorie sei Marx zu einem früheren Zeitpunkt zwar noch insoweit gefolgt, als sie ihre Hoffnung auf die Revolution setzte:

»Jedoch, wir waren uns klar, und das ist ein entscheidendes Moment in der Kritischen Theorie von damals und von heute, wir waren uns klar, daß man diese richtige Gesellschaft nicht im Vorhinein bestimmen kann. Man konnte sagen, was an der gegenwärtigen Gesellschaft das Schlechte ist, aber man konnte nicht sagen, was das Gute sein wird, sondern nur daran arbeiten, daß das Schlechte schließlich verschwinden würde.« (Horkheimer 1985 [1970], 339)

Trotz der Absage an die Bestimmung eines Telos der Geschichte bleibt bei Horkheimer der Anspruch der Einsicht in eine der Geschichte innewohnende Gesetzmäßigkeit bestehen. Im Vorwort zur Erstausgabe der *Zeitschrift für Sozialforschung* hält er – die eigene Position wie so oft als Mittelweg zwischen Positivismus und Metaphysik beschreibend (vgl. u. a. Horkheimer 1988c [1933], 277 ff.) – programmatisch fest, die Sozialforschung erstrebe

»Erkenntnis des gesamtgesellschaftlichen Verlaufs und setzt daher voraus, daß unter der *chaotischen Oberfläche der Ereignisse eine dem Begriff zugängliche Struktur wirkender Mächte zu erkennen sei*. Geschichte gilt in der Sozialforschung nicht als die Erscheinung bloßer Willkür, sondern als *von Gesetzen beherrschte Dynamik*, ihre Erkenntnis ist daher Wissenschaft.« (Horkheimer 1932, I; Herv. F. H.)

Bei Horkheimer ist die Kontingenz der Erkenntnis in den materialistischen Bedingungen begründet, also durch etwas dem/den Menschen und damit dem Erkenntnisprozess Äußerliches und damit Objektivierbares. Nur vor diesem Hintergrund ist »Geschichtserkenntnis« möglich; selbst wenn Horkheimer die Geschichtlichkeit des eigenen Standpunkts miteinbezieht, impliziert das dennoch eine Objektivierung des Menschen und damit die Spaltung in Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, deren Überwindung nicht erkenntnistheoretischer Ausgangs-, sondern politischer Zielpunkt von Horkheimers Denken ist.

Entsprechend ist Geschichtserkenntnis unmittelbar handlungsleitend. Horkheimer ist der Ansicht, Geschichte müsse gemacht werden; nicht die Geschichte besorge die Korrektur und weitere Bestimmung der Wahrheit und damit der Notwendigkeit, vielmehr hänge »von der kompromißlosen Anwendung der als wahr erkannten Einsicht [...] zum großen Teil Richtung und Ausgang der geschichtlichen Kämpfe ab« (Horkheimer 1988c [1933], 296); so disqualifiziert sich laut Horkheimer auch der »parteilose Relativismus als ein Freund des jeweils Bestehenden. Der Dogmatismus, den er verborgen in sich enthält, ist die Bejahung der vorhandenen Macht; denn die werdende bedarf in ihrem Kampf bewußter Entscheidung« (ebd., 291).

Trotz der im Sinn des Paradigmenwechsels radikalisierten Position unterscheidet sich der von Marx herkommende Horkheimer von den anderen Anthropologiekritikern

dadurch, dass die befreite Existenz den historischen Fluchtpunkt bildet, der die Annahme der Kontingenz der Erkenntnis konterkariert:

»So weit wir daran mitwirken, eine Welt einzurichten, *in der alle Menschen menschenwürdig leben können*, geschieht es auf Grund des bloßen Glaubens an unsere Verantwortung dafür und in keinem Sternreiche der Ideen vermögen wir zu lesen, daß unser Handeln einen ewigen Wert besitze oder einer ewigen Wirklichkeit gerecht sei.« (Horkheimer 1987c [1926?], 143; Herv. F. H.)

Das Ziel ist es nicht nur, die Individuen aus ihrer Passivität zu befreien und ihnen vor Augen zu führen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse menschengemacht sind; Horkheimer kritisiert die bisherigen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur, sondern formuliert darüber hinaus das Ziel einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft: »Die Existenz der Gesellschaft hat entweder auf unmittelbarer Unterdrückung beruht oder ist eine blinde Resultante widerstrebender Kräfte, jedenfalls nicht das Ergebnis bewußter Spontaneität der freien Individuen.« (Horkheimer 2005 [1937], 217)

2.2.1.2 Erkenntniskritik als Kritik politischer Praxis

Für Horkheimer ist die Vorstellung einer ewigen die erkennenden Subjekte überdauernden Wahrheit unvollziehbar. »Zum Problem der Wahrheit« schreibt Horkheimer 1933: »Es gibt kein ewiges Rätsel der Welt, kein Weltgeheimnis, das ein für allemal zu ergründen die Mission des Denkens wäre« (Horkheimer 1988c [1933], 294). Diese Ansicht so Horkheimer ignoriere, und hier verweist er auf die Bedingtheit des Menschen als Erkenntnissubjekt ebenso wie der Erkenntnisobjekte, »sowohl die dauernde Veränderung der erkennenden Menschen wie ihrer Gegenstände als auch die unüberwindliche Spannung von Begriff und objektiver Realität« (ebd.). Nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Erkenntnis kann sich von seiner gesellschaftlichen Verortung nicht lösen und folglich keine Aussagen über ein überzeitliches Wesen des Menschen tätigen. »Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.« (Horkheimer 2005 [1937], 217) Entsprechend hält Horkheimer den »Dualismus von Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung« (ebd., 214) für ein Grundübel der traditionellen Philosophie.

Gegenüber den großen Ideen der Zivilisation, so Horkheimer, sollte die Philosophie eine doppelte Haltung einnehmen. Erstens sollte sie »ihren Anspruch verneinen, als höchste und unendliche Wahrheiten betrachtet zu werden. Immer, wenn ein metaphysisches System jene Zeugnisse als absolute oder ewige Prinzipien darstellt, enthüllt es ihre historische Relativität.« Daraus leitet sich zweitens die Aufgabe der Philosophie ab: »Es sollte zugestanden werden, daß die grundlegenden kulturellen Ideen einen Wahrheitsgehalt haben, und Philosophie sollte sie an dem gesellschaftlichen Hintergrund messen, dem sie entstammen. Sie bekämpft den Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit.« (Horkheimer 2007 [1947], 201) Die Überwindung des Dualismus zwischen Ideen und Wirklichkeit, zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ist folglich keine bereits durch die erkenntnistheoretische Position vollzogene, sondern eine auf Grundlage objektiver Geschichtserkenntnis praktisch erst zu vollziehende. Anders gesagt und das macht den Unterschied zu den anderen Anthropologiekritiker aus: Die

Überwindung der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt als Überwindung der Entfremdung und damit die befreite Existenz ist bei Horkheimer politisches Programm bzw. aus der Geschichtserkenntnis ableitbarer, normativer Fluchtpunkt. Die formale erkenntnistheoretische Ausgangsposition wird zum inhaltlichen politischen Ziel, dessen Richtigkeit durch die dialektische Methode nachweisbar ist.

Entsprechend verliert das Denken, auch wenn die Erkenntnis nur historische Geltung beanspruchen kann, nicht seinen Wahrheitsgehalt. Horkheimer erhebt einen historisch gültigen Wahrheitsanspruch, keinen Anspruch auf die Offenlegung absoluter, a-historischer Wahrheit:

»Nur an einer überirdischen, unveränderlichen Existenz gemessen erscheint die menschliche Wahrheit von einer schlechteren Qualität. Soweit sie jedoch notwendig unabgeschlossen und insofern ›relativ‹ bleibt, ist sie zugleich absolut; denn die spätere Korrektur bedeutet nicht, daß ein früher Wahres früher unwahr gewesen sei.« (Horkheimer 1988c [1933], 296)

Der in der Annahme historisch gültiger Wahrheiten zutage tretende Unterschied Horkheimers zu den anderen hier behandelten Denker*innen zeigt sich auch in dem Umstand, dass Horkheimer mit der historischen Dialektik eine Methode der Erkenntnis behauptet, die die Erkenntnis historischer Wahrheiten erlaubt und eine Überwindung des Bruchs zwischen Ideen und Wirklichkeit in Aussicht stellt, in deren Annäherung wir uns befinden.

Zwar liegt bei Horkheimer in der Tat eine »doppelte Reflexion der historischen Praxis« (Asbach 1997, 229) vor, mit Blick auf die dialektische Methode aber aufgrund der vorgegebenen »Eigentümlichkeiten des dialektischen Denkens« (Horkheimer 1988c [1933], 310) eine in ihrem Ablauf, hinsichtlich der »allgemeinste[n] Bewegungsgesetze des Denkens« (ebd., 311) vorgegebene Reflexion. Horkheimer versteht die (historische) Dialektik als »Inbegriff der Methoden und Gesetze, die das Denken befolgt, um die Wirklichkeit so genau wie möglich nachzubilden, und die mit den Formprinzipien der wirklichen Verläufe soweit wie möglich übereinstimmen« (ebd., 310). Solche »allgemeinste Bewegungsgesetze des Denkens, die aus seiner bisherigen Geschichte abstrahiert sind und den Inhalt der allgemeinen dialektischen Logik bilden«, sind »relativ konstant und damit auch [...] äußerst leer«, während die »dialektischen Darstellungsformen eines bestimmten Gegenstandesgebiets« mit der »Änderung seiner Grundlagen auch ihre Gültigkeit als Formen der Theorie« verlieren (ebd., 311). Auch andere der hier behandelten Vertreter*innen des gesellschaftlichen Paradigmas machen, wie noch zu zeigen sein wird, im Denken eine (anthropologische) Konstante aus. Doch, während die Strukturen des Denkens bei Foucault und Arendt die Kontingenz des Gedachten gerade bedingen, garantiert bei Horkheimer die wenn auch selbst historisch wandelbare, aber in ihrer Struktur doch vorgegebene und als richtig befundene Denkbewegung in Form der dialektischen Methode, die die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte offenzulegen vermag und sich aus dem Verlauf der Geschichte extrahieren lässt, Kontinuität und die Erkenntnis historischer Wahrheiten.

Die Diskontinuität dagegen liegt im geschichtlich sich wandelnden Gegenstand, der die Pole der Dialektik nicht aber ihre Bewegung verändert und dessen Berücksichtigung die Vorstellung eines absolut Wahren nicht länger zulässt. Die Zeitgebundenheit, auch

des eigenen Standpunkts, liegt in der geschichtlich vermittelten Beziehung von Begriff und Gegenstand (vgl. ebd., 297), die daraus folgende Unabgeschlossenheit der materialistischen Dialektik (vgl. ebd., 291)⁵⁴ erhebt jedoch durchaus den Anspruch, »daß ihre Erkenntnisse in dem Gesamtzusammenhang, auf den ihre Urteile und Begriffe bezogen sind, nicht bloß für einzelne Individuen und Gruppen, sondern schlechthin gelten, das heißt, daß die entgegengesetzte Theorie falsch ist« (ebd., 297).⁵⁵

Die fehlende Konsequenz der Kontingenz der Erkenntnis lässt sich meines Erachtens aus der theoretischen Kontinuität von Horkheimers Denkens mit dem historischen Materialismus erklären; während das Problem in der Konzeption von Marx/Engels nur offener zu Tage tritt, lässt sich die im historisch-materialistischen Verständnis der Wechselwirkung von Theorie und Praxis angelegte Zielsetzung durch die Absage an die Annahme der Zielgerichtetheit einer quasi von selbst zur Vollendung gelangenden Geschichte allein nicht tilgen. So sieht auch Lyotard im Marxismus der kritischen Theorie eine narrative Legitimierung am Werk,

»indem er annimmt, dass der Sozialismus nichts anderes als die Konstitution des autonomen Subjekts sei und daher die ganze Berechtigung der Wissenschaft darin besteht, dem empirischen Subjekt (dem Proletariat) die Mittel für seine Emanzipation von der Entfremdung und Repression zu geben: Das war, kurz gefasst, die Position der Frankfurter Schule.« (Lyotard 2012, 97)

Horkheimer stellt zwar traditionelle Denkmuster radikal in Frage, insofern er sowohl die Erkenntnis überzeitlicher Wahrheiten als auch des Wesens des Menschen als unmöglich zurückweist; die angenommene Kontingenz der Erkenntnis und damit Offenheit der zukünftigen Entwicklung wird jedoch infolge der theoretischen Kontinuität mit dem historischen Materialismus konterkariert; genau genommen durch die nach wie vor *historische*, wenn auch materialistisch gewendete Begründung der Wertrelativität und die daraus resultierende Annahme der Möglichkeit der Erkenntnis der jeweils historisch gültigen Wahrheit mittels der dialektischen Methode und das darin implizite Ziel einer befreiten Existenz. Für Horkheimer gilt so gleichermaßen, was Thorsten Bonacker mit Blick auf Adorno festgehalten hat:

»Während die kritische Theorie also die Unabgeschlossenheit von Erkenntnis systematisch aus den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis schöpft, versteht sie sie genealogisch als Unabsehbarkeit einer kontingenten Zukunft, in der die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, die zugleich die Bedingungen der Unmöglichkeit gelingender Erkenntnis sind, theoretisch auch verschwinden könnten. Denn das genealogisch-historische Verständnis von Kontingenz, das Kontingenz an historisch kontingente Erfahrungskontexte zurückbindet, muß die Möglichkeit eines zukünftigen Verschwindens von Kontingenz mitdenken und benötigt dafür wie gesehen einen me-

54 Vgl. dazu auch Horkheimer 1988c [1933], 292: »Der Materialismus behauptet dagegen, daß die objektive Realität nicht mit dem Denken des Menschen identisch ist und niemals in ihm aufgehen kann«.

55 Vgl. dazu auch Horkheimer 1988c [1933], 295: »Soweit die in Wahrnehmung und Schlüssen, methodischer Forschung und historischen Ereignissen, alltäglicher Arbeit und politischem Kampf gewonnenen Erfahrungen den verfügbaren Erkenntnismitteln standhalten, sind sie die Wahrheit«.

takontextuellen und nichtkontingenten Standpunkt, der die Möglichkeit von Versöhnung als Selbstaufhebung der Antinomie von Erkenntnis antizipiert.« (Bonacker 2000, 177)

Der historische Materialismus nimmt seinen Ausgangspunkt nicht in der erkenntnistheoretischen Annahme des Zusammenfalls von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt; es bleibt eine Trennung zwischen dem geschichtlich handelnden Subjekt, dem aufgrund der Erkenntnis objektiver, historischer Gesetzmäßigkeiten zutraut wird, das Erkenntnisobjekt Mensch zu befreien und ihm eine ›menschewürdig Existenz‹ zu ermöglichen. Die Erkenntnis der Geschichte als etwas dem Menschen Äußerliches ermöglicht es, den durch die je historischen Umstände geprägten Menschen zu objektivieren, sodass die Trennung zwischen (gleichwohl gleichermaßen durch die historischen Gegebenheiten geprägten) Subjekt und Objekt der Erkenntnis nicht überwunden wird. Da die für das vorausgehende Paradigma kennzeichnende Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, zwischen den Wissenden und den durch die Wissenden zu Befreien, in Horkheimers Denken bestehen bleibt, vollzieht er meines Erachtens den Paradigmenwechsel, trotzdem er die meisten seiner Topoi übernimmt, letztendlich nicht. In Horkheimers Menschenbild⁵⁶ wird ganz deutlich, dass er, obgleich er anthropologische Wesensbestimmungen ablehnt, doch nicht konsequent im Sinne des gesellschaftlichen Paradigmas argumentiert, weil Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt hier nicht in eins fallen.

2.2.1.3 Anthropologiekritik als politisches Ziel

Die Menschen sind laut Horkheimer Abbilder ihrer historischen und sozialen Situation und umgekehrt: »Die Gesellschaft hat ihre eigenen Gesetze, ohne deren Erforschung die Menschen ebensowenig zu begreifen sind wie die Gesellschaft ohne die Individuen und diese wieder ohne die außermenschliche Natur.« (Horkheimer 1987a [1930], 204) Da das Verhältnis zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur selbst historischen Veränderungen unterworfen ist, lassen sich keine allgemeinen Aussagen treffen: »Eine Formel, die ein für allemal die Beziehung zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur bestimmte, gibt es nicht.« (Horkheimer 1988b [1935], 251) Horkheimer lehnt folglich Wesensbestimmungen ab, nicht aber – analog zur Möglichkeit der Erkenntnis historischer Wahrheiten – von den jeweiligen Verhältnissen bedingte Aussagen über den Menschen. Den Unterschied der eigenen Position zu essentialistischen Anthropologien formuliert er wie folgt: »Der eigentliche Unterschied liegt nicht im Bekenntnis zu Werten überhaupt, sondern in ihrer Funktion im Denken.« (ebd., 258) Anthropologische Studien werden also nicht wertlos, sie müssen sich aber stets der Beschränkung des Blicks auf den Menschen bewusst sein. Sie beziehen sich »anstatt auf den Menschen überhaupt auf historisch bestimmte Menschen und Menschengruppen und suchen ihr Sein und Werden nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem Leben der Gesellschaft zu begreifen« (ebd., 260). Möglich ist also nur »Psychologie der in einer bestimmten Geschichtsepoche lebenden Menschen« (Horkheimer 1988a [1932], 50). Auch Menschenbilder können Gültigkeit immer nur vor dem Hintergrund der jeweiligen Gesellschaft beanspruchen; so

56 Vgl. zu Horkheimers Menschenbild Lienert 1977.

stellt Horkheimer beispielsweise mit Blick auf Hobbes fest, dessen Annahmen über den Menschen entbehrten keineswegs der Realität: »Doch er [der von Hobbes beschriebene Mensch] ist nicht fest und unaufhebbar. In der Geschichte entstanden, wird er auch in ihr verschwinden.« (Horkheimer 1988b [1935], 262) Ergänzend kann hier Habermas' in einem Lexikonartikel zur »Philosophischen Anthropologie« 1958 vorgebrachte Position zitiert werden, die (zu diesem Zeitpunkt) weitestgehend mit Horkheimers Position überstimmt.⁵⁷ Habermas verweist auf die »eigentümliche Verschränkung von Umweltbindung und Weltoffenheit« (Habermas 1973, 107): »Weil Menschen sich erst zu dem machen, was sie sind, und das den Umständen nach, je auf eine andere Weise, gibt es sehr wohl Gesellschaften oder Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen; aber nicht über ›den‹ Menschen.« (ebd., 106) In diesem Sinne lehnt Habermas Anthropologie nicht ab, sondern fordert eine »kritische Anthropologie«, die sich der Beschränkung des Blicks auf den Menschen bewusst ist:

»Vielmehr muß sich die Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff vom Menschen erläutern lassen durch den Begriff der Gesellschaft, in dem er entsteht und nicht zufällig entsteht – nur so entgeht sie der Versuchung, geschichtlich Gewordenes schlechthin als ›Natur‹ auszugeben und als Norm zu suggerieren.« (ebd., 110)

Mit der konstatierten Unmöglichkeit der Erkenntnis des Wesens des Menschen ist der von Seiten der kritischen Theorie gegenüber der Philosophischen Anthropologie erhobene Vorwurf verbunden, dass anthropologische Wesensaussagen, wo sie trotz ihrer Unmöglichkeit getätigt werden, notwendig selektiv sind und ideologisch instrumentalisiert werden. Die Kritik zielt in erster Linie auf die Annahme der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur, die auch die Unveränderlichkeit der gesellschaftlichen Umstände behauptet. So weist Horkheimer die Verwendung anthropologischer Annahmen vor allem deshalb zurück, weil sie für ihn Ausdruck konservativer Tendenzen sind:

»Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, daß die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen. Wenn auch die freieren philosophischen Anthropologen von diesem gewöhnlichen Einwand sachlich weit entfernt sind und ausdrücklich lehren, es nicht abzusehen, was aus dem Menschen noch werden kann, so hat doch ihre undialektische Methode dazu beigetragen, daß zum so-

57 Sehr viel später hat Habermas (2004) festgehalten, dass »die soziale Natur des Menschen zu einem Ausgangspunkt meiner philosophischen Überlegungen [wurde]. Es gibt viele Tierarten, die gesellig leben. [...] Was den Menschen auszeichnet, sind nicht die Formen geselligen Zusammenlebens überhaupt. Um das Besondere an der sozialen Natur des Menschen zu erkennen, muss man die berühmte Formulierung von Aristoteles, wonach der Mensch ein *zoon politikon* ist, wörtlich übersetzen: Der Mensch ist ein politisches, das heisst im öffentlichen Raum existierendes Tier. Genauer müsste es heißen: Der Mensch ist ein Tier, das dank seiner originären Einbettung in ein öffentliches Netzwerk sozialer Beziehungen erst die Kompetenzen entwickelt, die es zur Person machen. Wenn wir die biologische Ausstattung neugeborener Säugetiere vergleichen, sehen wir, dass keine andere Spezies so unfertig und hilflos auf die Welt kommt und auf eine ähnlich lange Aufzuchtperiode im Schutze der Familie und einer öffentlichen, von Artgenossen intersubjektiv geteilten Kultur angewiesen ist. Wir Menschen lernen voneinander. Und das ist nur im öffentlichen Raum eines kulturell anregenden Milieus möglich«.

zionalen Pessimismus aus vorgeblich widerstreitender Erfahrung auch die Berufung auf Wesen und Bestimmung inzwischen »pöbelhaft« geworden ist und das Bestehende verklärt.« (Horkheimer 1988b [1935], 275/276)

Hier kommt das emanzipatorische Moment, das mit der Ablehnung einer ein für alle Mal feststehenden Natur des Menschen einhergeht und kennzeichnend für das gesellschaftliche Paradigma ist, deutlich zum Ausdruck.

Gleichwohl ist dieses emanzipatorische Moment bei Horkheimer, wie bereits angeklungen, nicht durch eine radikale Offenheit bestimmt, vielmehr schwingt hier die Zielbestimmung einer erst noch zu befreienden Natur des Menschen mit. Horkheimer hält an den zentralen Errungenschaften der Aufklärung fest und stellt eine inhaltliche Kontinuität her:

»Es gilt vielmehr, dasjenige, was positiv zu bewerten ist, wie zum Beispiel die Autonomie der einzelnen Person, die Bedeutung des einzelnen, seine differenzierte Psychologie, gewisse Momente der Kultur zu bewahren, ohne den Fortschritt aufzuhalten. In das, was notwendig ist und was wir nicht verhindern können, dasjenige mithineinzunehmen, was wir nicht verlieren wollen: nämlich die Autonomie des Einzelnen.« (Horkheimer 1985 [1970], 341)

Das Ziel ist die Überwindung der Dialektik der Aufklärung, das Ziel ist eine wahrhaft befreite Existenz. Hier wird noch einmal ganz deutlich, dass zwar auch Horkheimer, wie das kennzeichnend für das gesellschaftliche Paradigma ist, sich gegen den cartesianischen Dualismus wendet, ihn aber als einen in der Praxis erst noch zu überwindenden, keinen theoretisch durch die Erkenntniskritik bereits überwundenen versteht. Das hierarchische Theorie-Praxis-Verhältnis ist nicht aufgelöst, sondern ein aufzulösendes, die Erkenntnis und damit die (wenn auch kritische) Theorie bleibt vorerst handlungsleitend für die Praxis:

»Auch das denkende Subjekt ist nicht der Ort, an dem Wissen und Gegenstand zusammenfallen, von dem aus daher ein absolutes Wissen zu gewinnen wäre. [...] Aber das Ich, ob es sich nun bloß als denkendes oder auch in anderer Weise betätigt, ist in einer undurchsichtigen, bewußtlosen Gesellschaft auch seiner selbst nicht gewiß. Im Denken über den Menschen klaffen Subjekt und Objekt auseinander; ihre Identität liegt in der Zukunft und nicht in der Gegenwart.« (Horkheimer 2005 [1937], 227/228)

Der bzw. die Menschen als Objekte der Erkenntnis sind als von der (unmenschlichen) Gesellschaft Geprägte gerade nicht dazu in der Lage, den Begriff des Menschen, den das kritische Denken (dessen Denker die Rolle der Erkenntnissubjekte einnehmen) enthält, zu erfassen. Das kritische Denken ist laut Horkheimer durch den Versuch motiviert,

»den Gegensatz zwischen der im Individuum angelegten Zielbewußtheit, Spontaneität, Vernünftigkeit und der für die Gesellschaft grundlegenden Beziehungen des Arbeitsprozesses aufzuheben. Das kritische Denken enthält einen Begriff des Menschen, der sich selbst widerstreitet, solange diese Identität nicht hergestellt ist.« (ebd., 226)

Die zentrale Rolle, die der Vernunft in Horkheimers Denken zukommt, ist Ausdruck der bleibenden Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die Vernunft

ist weiter normbildend. Was genau zu tun ist, hängt von den jeweiligen Umständen ab, das Ziel ist aber vorgeben, auch wenn es nicht explizit ausformuliert ist und nur ex negativo, etwa indem Horkheimer »widermenschlich und widervernünftig« gleichsetzt, in der Kritik einer nicht durch vernünftiges Handeln bestimmten gesellschaftlichen Praxis offenbar wird: »Wenn von Vernunft bestimmtes Handeln zum Menschen gehört, ist die gegebene gesellschaftliche Praxis, welche das Dasein bis in die Einzelheiten formt, unmenschlich, und diese Unmenschlichkeit wirkt auf alles zurück, was sich in der Gesellschaft vollzieht.« (ebd., 226/227) In Horkheimers materialistischem Denken findet sich ein immanenter Widerspruch, weniger weil er die eigene Position nicht konsequent historisch denkt, sondern aufgrund der historischen Begründung der Kontingenz, die ihren Ausdruck in dem der materialistischen Dialektik inhärenten Anspruch objektiver Erkenntnis materialer Gesetzmäßigkeiten findet, die den historisch je unterschiedlichen Weg zu einer menschenwürdigen Existenz weisen:

»Aber wenn seine Begriffe [des dialektischen Denkens], die gesellschaftlichen Bewegungen entstammen, heute eitel klingen, weil nicht viel mehr hinter ihm steht als seine Verfolger, so wird sich die Wahrheit doch herausstellen, denn das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Phantasie aufgehoben scheint, ist in jedem Menschen wirklich angelegt.« (Horkheimer 1937, 630)

Der Zusammenfall von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ist *politische Zielbestimmung*, die sich vollziehen soll, indem das Erkenntnissubjekt mittels dialektischer Methode das historisch bestimmbare Erkenntnisobjekt über die es bestimmenden Umstände aufklärt, *nicht aber erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt des Denkens*.

2.2.2 Michel Foucault: Denken statt Erkennen, Erfahrung statt Wissen

Der Ausgangspunkt des Foucaultschen Werks ist im vorliegenden Verständnis »die Infragestellung der Theorie des Subjekts« (Foucault 2005a [1980], 66; vgl. Bublitz 2014) im Sinne eines Angriffs auf die Subjekt-Objekt-Beziehung der vorausgehenden Paradigmen und mündet in einer daraus gewonnenen Theorie der Subjektivierung; in erster Linie handelt es sich um einen Angriff auf die Subjekt-Objekt-Beziehung des vorangegangenen naturalistischen Paradigmas, die Foucault beschreibt als »Konstitution einer neuen Subjektivität, vermittelt durch eine Operation, die das menschliche Subjekt auf ein Erkenntnisobjekt reduziert« (Foucault 2005a [1980], 93). Im Mittelpunkt von Foucaults Denken steht, wie er selbst rückblickend festgestellt hat, die »Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur [...]. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen« (Foucault 2005e [1982], 269; vgl. auch Foucault 2005r [1984], 875).⁵⁸ Die Infragestellung der Theorie des Subjekts also erfolgt durch eine kritische Geschichte des Denkens und somit durch eine neue Form der Geschichtsschreibung. Für die vorliegende Untersuchung sind dabei weniger Foucaults »Erfahrungen« als deren Theoretisierung

58 Interpretationen, die entgegen der von Foucault vorgenommenen nachträglichen Interpretation des eigenen Werks von einer Wende in Foucaults Denken ausgehen und die These von der »Wiederkehr« des Subjekts beim späten Foucault vertreten (vgl. Dews 1989; Dosse 1997 [franz. 1991]), finden sich heute nur noch vereinzelt (vgl. etwa Paras 2006).

von Interesse, spricht weniger seine explorativen Bücher (und auch seine methodologischen Bücher nur am Rande) (vgl. Foucault 2005a [1980], 53), sondern in erster Linie die in den vier Bänden umfassenden *Dits et Ecrits* editierten Aufsätze, Interviews, Vorworte und Reden,⁵⁹ für die in der Logik Foucaults gleichermaßen gilt: »Etwas sagen ist ein Ereignis. Einen wissenschaftlichen Diskurs halten, das ist nichts, was in den Bereich oberhalb oder außerhalb der Geschichte fiel, sondern gehört zur Geschichte ebenso wie eine Schlacht, die Erfindung einer Dampfmaschine oder eine Epidemie.« (ebd., 95)

Der immanente Zusammenhang von Erkenntnis- und »Anthropologie«-kritik zeigt sich bei Foucault besonders deutlich. So kann Foucault, in Anschluss an Nietzsche,⁶⁰ das Ende des Menschen als die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie verstehen:

»Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen [...], die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.« (Foucault 1974, 412)

Foucaults gesamtes Denken dreht sich – anders als im Fall der anderen hier behandelten Denker*innen – um das für das gesellschaftliche Paradigma so zentrale Verhältnis von Wahrheit und Selbst, das Foucault als Machtverhältnis dechiffriert. Foucault befasst sich, wie er in einem Interview 1982 konstatiert, mit folgenden »traditionellen Probleme[n]«:

»1. Welches Verhältnis haben wir zur Wahrheit durch wissenschaftliche Erkenntnis, zu jenen »Wahrheitsspielen«, die so große Bedeutung in der Zivilisation besitzen und deren Subjekt und Objekt wir gleichermaßen sind? 2. Welches Verhältnis haben wir aufgrund dieser seltsamen Strategien und Machtbeziehungen zu den anderen? 3. Welche Beziehungen bestehen zwischen Wahrheit, Macht und Selbst?« (Foucault 2005u [1984], 965/966)

Klassisch sei der Weg von Frage eins über Frage zwei zu Frage drei und zurück zu Frage eins. »Genau an diesem Punkt bin ich jetzt.« (ebd., 966)

59 Für eine gegenläufige Schwerpunktsetzung vgl. den von Wilhelm Schmid (1991a) herausgegebenen Band, der die Verbindung von Denken und Existenz bei Foucault ernstnehmend über die theoretisch reflektierten Erfahrungen als »Fragmente einer Autobiographie« hinaus darauf zielt, »den Werkbegriff so zu erweitern, daß er nicht mehr nur das schriftlich abgefasste denkerische Werk, sondern die tatsächlich gelebte Existenz umfassen kann« (1991b, 8).

60 Nietzsche gilt Foucault gewissermaßen als Ausgangspunkt des hier behaupteten Paradigmenwechsels: »Vielleicht müsste man das erste Bemühen dieser Entwurzelung der Anthropologie, der zweifellos das zeitgenössische Denken gewidmet ist, in der Erfahrung Nietzsches sehen« (1974, 412); vgl. auch 2010 [1981], 177.

2.2.2.1 Kritische Geschichte des Denkens

Foucault verweist auf die zentrale Rolle des historischen Denkens für seine Zeit, wenn er konstatiert, dass der Geschichte in seinen Untersuchungen eine »privilegierte Stellung« zukomme: »Und zwar deshalb, weil die Diskurse in unserer Kultur sich schon seit mehreren Jahrhunderten im Modus der Geschichte aneinanderreihen.« (Foucault 2001c [1967], 766) Er grenzt sich dabei explizit vom Historismus ab,

»der die gesetzgebende und kritische Gewalt der Philosophie auf die Geschichte übertragen wollte. Wenn die Geschichte ein Privileg genießt, dann insofern, als sie die Rolle einer inneren Ethnologie unserer Kultur und unserer Rationalität übernimmt und damit die Möglichkeit jeglicher Ethnologie verkörpert.« (ebd., 767)

Mit Blick auf die Entstehung der Historie im 19. Jahrhundert hält Foucault fest: »Aber wenn dies die Genealogie der Historie ist, wie kann sie dann selbst zur genealogischen Analyse werden?« Seine Antwort: »Das kann nur geschehen, wenn man sich ihrer bemächtigt und sie gegen ihre eigene Herkunft wendet.« (Foucault 2002 [1971], 185)⁶¹ Damit beschreibt Foucault genau das, was Nietzsche mit seiner Kritik des Historismus geleistet hat: Indem er das Ergebnis des Historismus – mittels Sprachkritik – in seiner vollen Radikalität ausbuchstabiert, zeigt sich zugleich, dass die behauptete Objektivität des Historismus, die Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten, die metaphysischen Reste hinfällig werden, quasi von der eigenen Erkenntnis ausgelöscht werden. In den Worten Foucaults:

»Es geht auch nicht darum, sie in einer Geschichtsphilosophie zu gründen, sondern sie von ihren Ergebnissen her zu zerschlagen, sich der Historie zu bemächtigen, um einen genealogischen, das heißt streng antiplatonischen Gebrauch von ihr zu machen. Erst dann vermag der historische Sinn sich von der überhistorischen Historie zu befreien.« (ebd., 186)

Foucaults Ziel also ist eine kritische Geschichte des Denkens, die folgende Fragen zu beantworten versucht: »Wie kann sich ein Wissen ausbilden? Wie kann das Denken, insofern es Bezug zur Wahrheit hat, auch eine Geschichte haben?« (Foucault 2005a [1984], 824)

Diese kritische Geschichte des Denkens ist ein Angriff auf das vorangehende Paradigma und zielt auf die Überwindung des Dualismus zwischen Sozial- und Geistesgeschichte, der durch ein spezifisches Subjekt-Objekt-Verhältnis konstituiert wird:

»Wir alle sind lebende und denkende Subjekte. Wogegen ich mich wende, ist die These, dass zwischen der Sozialgeschichte und Geistesgeschichte ein Bruch bestehe. Demnach soll die Sozialgeschichte beschreiben, wie Menschen handeln ohne zu denken, und die Geistesgeschichte soll beschreiben, wie Menschen denken ohne zu handeln. Aber jeder Mensch handelt und denkt zugleich. Das Handeln und die Reaktionen von Menschen sind mit ihrem Denken verknüpft, und natürlich ist das

61 Für Foucaults Verständnis von Genealogie und die konstitutive Beziehung von Genealogie und Subjekt bei Foucault (und Nietzsche) vgl. Saar 2003b und ausführlich 2007.

Denken mit der Tradition verbunden.« (Foucault 2005u [1984], 964; vgl. auch Foucault 2005c [1981], 221/222)

Die kritische Geschichte des Denkens, die der Offenlegung der historischen Bedingungen der Subjekt-Objekt-Beziehungen dient, ist selbst in einer spezifischen Wissensformation situiert, die sich aus einer spezifischen Subjekt-Objekt-Beziehung konstituiert und ist so verstanden selbst eine paradigmatische, die letztlich der Konstitution des eigenen Subjektverständnisses dient; das Unternehmen der kritischen Geschichte des Denkens beweist damit, was sie voraussetzt, wenn auch nicht hinsichtlich ihrer inhaltlichen Ergebnisse, wohl aber hinsichtlich des Geschichtsverständnisses als eines kontingenten Subjektivierungsprozesses. So trifft zu, dass, wie Habermas festhält, Foucault »seine *eigene* genealogische Geschichtsschreibung nicht genealogisch« (Habermas 1988, 316; Herv. i. O.) denkt bzw. denken kann. Eine kritische Geschichte des Denkens selbst muss in formaler Hinsicht als *die* Geschichte des Denkens verstanden werden, sprich als »wahr« im Sinne der Wissensformation, aus der Foucault heraus argumentiert, um seine Theorie der Subjektivierung zu stützen.

Die kritische Geschichte des Denkens wird zur Voraussetzung des bewussten Subjektivierungsprozesses, weil das Subjekt erst durch sie seine Einbindung in Machtbeziehungen und deren Kontingenz zu erkennen in der Lage ist:

»Ich bin [...] bestrebt, Mechanismen der effektiven Machtausübung zu erfassen; und ich tue es, weil diejenigen, die in diese Machtbeziehungen eingebunden sind, die in sie verwickelt sind, in ihrem Handeln, in ihrem Widerstand und in ihrer Rebellion diesen Machtbeziehungen entkommen können, sie transformieren können, kurz, ihnen nicht mehr unterworfen sein müssen. Und wenn ich nicht sage, was zu tun ist, so nicht, weil ich glaubte, es gebe nichts zu tun.« (Foucault 2005a [1980], 115).

Erst durch diese Befreiung kann der Einzelne den Prozess der Subjektivierung bewusst steuern, sprich erst in vollumfänglichem Sinne zum Erkenntnissubjekt werden; er wird nicht nur befreit, sondern kann dann frei sein. Diesen Schritt müssen die in die Machtbeziehungen Verwickelten gleichwohl selbst tun:

»Die Leute sind politisch und moralisch erwachsen geworden. Es ist ihre Sache, individuell und kollektiv eine Wahl zu treffen. Es ist wichtig zu sagen, wie ein bestimmtes Regime funktioniert, worin es besteht, und eine ganze Reihe von Manipulationen und Mystifikationen zu verhindern. Aber die Wahl müssen die Leute selbst treffen.« (ebd.)

In der kritischen Geschichte des Denkens als Nachweis der Kontingenz der Subjekt-Objekt-Beziehung liegt ein für das gesellschaftliche Paradigma kennzeichnendes emanzipatorisches Potential:

»So gesehen beruht meine ganze Forschung auf dem Postulat eines unbedingten Optimismus. Ich unternehme meine Analysen nicht, um zu sagen: Seht, die Dinge stehen so und so, ihr sitzt in der Falle. Sondern weil ich meine, dass das, was ich sage, geeignet ist, die Dinge zu ändern. Ich sage alles, was ich sage, damit es nützt.« (ebd., 115/116)

Anders als bei Horkheimer ist damit aber keine Zielvorstellung formuliert, eine ein für alle Mal befreite Existenz ist mit Foucault nicht denkbar, weil Freiheit keinen Zustand,

sondern einen dynamischen Prozess umschreibt. Geschichte erfährt hier eine Umdeutung; sie ist kein dem Menschen äußeres Prinzip der Erkenntnis, das es ermöglicht, den Menschen zu objektivieren, sondern stellt sich dar als unabschließbarer, intersubjektiver Prozess der Welterschließung. Kritische Geschichte des Denkens ist damit zugleich Gesellschaftsanalyse. Gesellschaft als intersubjektiver Prozess wird zum die Welterschließung leitenden Prinzip.

2.2.2.2 Denken statt Erkennen, Erfahrung statt Wissen

Bei Foucault tritt das Denken an die Stelle des Erkennens, Erfahrung an die Stelle von Wissen. Welch zentrale Funktion das Denken einnimmt, wird deutlich, wenn Foucault das Denken als für alles Wissen konstitutive (von den jeweiligen Umständen abhängige) Setzung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt definiert:

»Wenn man unter Denken den Akt versteht, der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt, dann wäre eine kritische Geschichte des Denkens eine Analyse der Bedingungen, unter denen bestimmte Subjekt-Objekt-Beziehungen in dem Maße ausgebildet oder abgeändert werden, wie sie für ein mögliches Wissen konstitutiv sind.« (Foucault 2005m [1984], 777)

Wissen ist dabei zu verstehen als die »Menge von einer diskursiven Praxis regelmäßig gebildeten und für die Konstitution einer Wissenschaft unerlässlichen Elementen, obwohl sie nicht notwendig dazu bestimmt sind, sie zu veranlassen« (Foucault 2015 [1981], 259) und ist damit in Abgrenzung zu Erkenntnis (vgl. Foucault 2005a [1980], 71) ein Bereich, in dem »das Subjekt notwendigerweise angesiedelt und abhängig ist, ohne daß es dort jemals als Inhaber auftreten kann« (Foucault 2015 [1981], 260). Das Subjekt als festes, umrissenes konstituiert sich im Vorgang der Erkenntnis, indem es Erkenntnisgegenstände definiert; aus dieser »wechselseitigen Entwicklung und reziproken Verbindung von Objektivierung und Subjektivierung« ergeben sich die jeweiligen Wahrheitsspiele, wobei Foucault sich allein für diejenigen Wahrheitsspiele interessiert, »in denen das Subjekt selbst als Objekt eines möglichen Wissens gesetzt ist«; es geht darum in Erfahrung zu bringen, »wie sich verschiedenartige Wahrheitsspiele gebildet haben, durch die das Subjekt Objekt einer Erkenntnis geworden ist« (Foucault 2005m [1984], 778).⁶² Im vorliegenden Verständnis interessiert sich Foucault folglich in erster Linie für die Herausbildung der Wahrheitsspiele im (ausgehenden) naturalistischen Paradigma, sofern im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Subjekt-Objekt-Beziehung, »durch die das Subjekt Objekt der Erkenntnis geworden ist«, als kennzeichnend für das naturalistische Paradigma verstanden wird.

Foucault stellt nicht eigentlich die Existenz der Wahrheit in Frage, sondern die Möglichkeit ihrer Erkenntnis, die immer nur eine spezifische Subjekt-Objekt-Beziehung konstituiert:

»Was ich zu erstellen versuche, ist die Geschichte der Beziehungen, die das Denken mit der Wahrheit unterhält; die Geschichte des Denkens, insofern es Denken [und hier

62 Diese Frage liegt, laut Foucault, all seinen Schriften zugrunde, wenn auch auf dreierlei verschiedene Weise (vgl. 2005m [1984], 778 ff.).

könnte man m. E. einfügen: statt Erkennen] der Wahrheit ist. All diejenigen, die sagen, dass es für mich *die* Wahrheit nicht gibt, sind Geister, die es sich zu einfach machen« (Foucault 20050 [1984], 825; Herv. i. O.),

weil es, so ließe sich das deuten, nicht um die Infragestellung der Wahrheit geht, sondern um den Nachweis ihrer unauflöslichen Verknüpfung mit der Konstitution des Selbst: »Die Wahrheit ist selbst Teil der Geschichte des Diskurses und ist gleichsam ein Effekt innerhalb eines Diskurses oder einer Praxis.« (Foucault 2005a [1980], 68) Entsprechend stellt Foucault selbst fest: »Das Problem der Wahrheit dessen, was ich sage, ist für mich ein sehr schwieriges, ja sogar das zentrale Problem.« (ebd., 55)

Foucault weist immer wieder darauf hin, dass es sich bei seinen Büchern um Erfahrungen handele; er wolle eine Erfahrung machen und andere auffordern, daran teilzunehmen, »nämlich an der Erfahrung dessen, was wir sind und was nicht nur unsere Vergangenheit, sondern auch unsere Gegenwart ausmacht; an einer Erfahrung unserer Modernität, derart, dass wir verwandelt daraus hervorgehen« (ebd.). Um mit seinen Büchern Erfahrungen vermitteln zu können, müsse das, was darin zu lesen stünde, natürlich im Sinne akademischer Wahrheit wahr sein, das heiße historisch verifizierbar; zugleich aber sei eine Erfahrung »immer eine Fiktion, etwas Selbstfabriziertes, das es vorher nicht gab und das es dann plötzlich gibt. Darin liegt das schwierige Verhältnis zur Wahrheit, die Weise, in der sie in eine Erfahrung eingeschlossen ist, die mit ihr nicht verbunden ist und sie bis zu einem gewissen Punkt zerstört« (ebd., 57).

Die je historisch gültige »Handlungs- und Denkweise, die eine Verstehbarkeit der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt eröffnen«, offenzulegen, das ist Ziel des Foucaultschen Schaffens bzw. das Ziel ist die Darstellung bestimmter Subjekt-Objekt-Konstitutionen, die jegliche Fixierung eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses in Frage stellt, »die das Subjekt von sich selbst losreißt« (ebd., 54) und den Menschen zeigt, »dass sie weit freier sind, als sie meinen« (Foucault 2005u [1984], 960). Vor diesem Hintergrund spricht Foucault auch von Problematisierungen:

»Problematisierung bedeutet nicht die Darstellung eines zuvor existierenden Objekts, genauso wenig aber auch die Erschaffung eines nicht existierenden Objekts durch den Diskurs. Die Gesamtheit der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken lässt etwas in das Spiel des Wahren und des Falschen eintreten und konstituiert es als Objekt für das Denken (sei es in Form der moralischen Reflexion, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der politischen Analyse, usw.)« (Foucault 20050 [1984], 826)

Problematisierungen scheinen Foucault geeignet, die Geschichte des Denkens zu charakterisieren. Wiederum wird hier das emanzipatorische Ziel deutlich: »Ich möchte zeigen, dass viele Dinge, die Teil unserer Landschaft sind – und für universell gehalten werden –, das Ergebnis ganz bestimmter geschichtlicher Veränderungen sind. Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein.« (Foucault 2005u [1984], 961) Das gilt auch für Aussagen über den Menschen: »Durch verschiedene Praktiken [...] wurde ein bestimmtes Ideal oder Modell der Humanität entwickelt, und nun hat diese Idee vom Menschen normativen Charakter gewonnen, ist selbstevident geworden und gilt als universell gültig.« (ebd., 965)

2.2.2.3 Anthropologiekritik als Theorie der Subjektivierung

Foucaults Sprache von der »empirisch-transzendente[n] Dublette« (Foucault 1974, 384) formuliert den anthropologiekritischen Einwand der Spaltung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt explizit aus erkenntnistheoretischer Sicht. Dabei lässt sich Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* bzw. ihre Stellung zur Kritik, wie sie Foucault in seiner *Einführung zu Kants Anthropologie* interpretiert, in gewisser Hinsicht als Ausgangspunkt für Foucaults Anthropologiekritik als Kritik an der nachkantischen Philosophie, die in »Umdeutung der Kantischen Kritik der transzendentalen Illusion« einer »anthropologische[n] Illusion« erliege (Foucault 2010 [1981], 115), verstehen.⁶³ Der Anknüpfungspunkt für diese Kritik und damit für Foucaults Theorie der Subjektivierung ist gleichwohl Nietzsche: »Das Nietzscheanische Unternehmen könnte als der Schlußpunkt verstanden werden, der dem Wuchern der Frage nach dem Menschen endlich Einhalt gebietet.« (ebd., 117)⁶⁴ Kritik wird dann – über Kant hinausgehend bzw. die Konstitution des autonomen Subjekts ernst nehmend – »aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken« (Foucault 2005h [1984], 703).

Der Mensch als Objekt des Wissens und zugleich Bedingung für dieses Wissen macht die Paradoxie des modernen Denkens aus.⁶⁵

»Und plötzlich hat die Philosophie in dieser Wendung einen neuen Schlaf gefunden. Nicht mehr den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie. [...] Die anthropologische Konfiguration der modernen Philosophie besteht in der Spaltung des Dogmatismus, darin, ihn in zwei verschiedene Ebenen aufzuspalten, die sich gegenseitig stützen und gegenseitig begrenzen: Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.« (Foucault 1974, 411)

63 Vgl. dazu ausführlicher FN 24 in Kap. III.

64 Hierin aber zeigt sich zugleich die Begrenzung des Kantischen Unternehmens hinsichtlich einer Befreiung von der Anthropologie bzw. hier zeigt sich, dass Foucaults Interpretation der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein Verständnis von »Anthropologie« im engeren Sinne zugrunde liegt, wenn er zwar einerseits die Bezugnahme der Logik auf eine Anthropologie, die alle philosophischen Fragen auf sich zurückführen würde, als Episode in Kants Denken bezeichnet, diese Episode jedoch zugleich als Übergang zur Transzendentalphilosophie, »die die Frage nach dem Menschen auf ein viel grundlegendes Niveau verlagert« (2010 [1981], 80); in dem der vorliegenden Studie zugrundeliegenden umfassenderen Verständnis von Anthropologie hat sich bei Kant »die kritische Bewegung« nicht »von der anthropologischen Struktur frei gemacht« (ebd., 113), vielmehr expliziert Kant die anthropologische Struktur in der kritischen Bewegung erst völlig, indem er das Erkenntnissubjekt als solches expliziert und zugleich seine Spaltung vom Erkenntnisobjekt, das folglich bei Kant ebenfalls nach wie vor impliziert bleibt.

65 Vgl. Foucault 1994, 39: »Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machsystem frei oder unfrei ist. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, daß das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden.«

Auch Foucaults Kritik zielt also auf den Status der Annahmen über den Menschen, den erst die Moderne ins Zentrum der Wissenschaft gerückt hat, der folglich ein historisches Phänomen ist, das, ebenso wie es plötzlich aufgetaucht ist, auch wieder verschwinden wird. Sein berühmtes Schlusswort in *Die Ordnung der Dinge* führt das vor Augen: »[D]er Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. [...] Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende« und er wettet, »daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (ebd., 462).

Der »Tod des Menschen« ist vor dem Hintergrund der politikwissenschaftlichen Anthropologie zu verstehen als Tod eines paradigmatischen Menschen, nämlich des Menschen, wie ihn das naturalistische Paradigma konstituiert, und damit als Signal der Überwindung und Abgrenzung. Foucaults Rede vom »Tod des Menschen« bedeutet entsprechend auch keine Absage an Aussagen über den Menschen, Foucault hat das Subjekt weder »eliminiert« (vgl. Honneth 1985, 136) noch ist er der radikalen Auslöschung des Subjekts gefolgt (Habermas 1988, 324), wie das in der Rezeption der achtziger Jahre konstatiert wurde.⁶⁶ In einer Erläuterung zu der berühmten Stelle hält Foucault fest,

»dass die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstruieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre.« (Foucault 2005a [1980], 94)

Die Subjektivität ist nicht fixierbar, sondern verändert sich mit der Erfahrung; so konstatiert Foucault, »dass das Subjekt nicht eins ist, sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion« (Foucault 2001e [1969], 1003).⁶⁷ Das entspricht der Darstellung seines eigenen Denkens: »Ich denke niemals völlig das Gleiche, weil meine Bücher für mich Erfahrungen sind [...]. Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht« (Foucault 2005a [1980], 52), wobei im französischen Ausdruck »expérience« noch stärker das Experimentelle einer Erfahrung mitschwingt. So hält Foucault fest, er sei »ein Experimentator und kein Theoretiker«, er wolle keine allgemeinen Systeme errichten, sondern sich schreibend selbst verändern (ebd.). Es gehe ihm um die »Idee einer Grenzerfahrung, die das Subjekt von sich selbst losreißt«, um »mich daran zu hindern, derselbe zu sein« (ebd., 54). Das Selbst

66 Für eine Zwischenbilanz der Rezeption von Foucaults Denken vgl. Honneth 2003, der mit Blick auf die Subjekttheorie, die eigene frühere Einschätzung damit revidierend, festhält, »daß in den Schriften bis hin zum ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* das menschliche Subjekt stets nur in der Rolle eines Objekts auftaucht, das hegemonialen Wissensordnungen oder Strategien der Machtausübung hilflos unterworfen scheint; nur deswegen konnte sich ja auch die These von der radikalen Subjektkritik so hartnäckig halten« (23).

67 Thomas Schäfer spricht von »anarchische[r] Subjektivität«: »als ›anarchisch‹ ist sie deshalb zu bezeichnen, weil ihre Gesetzlosigkeit darin besteht, sich kritisch gegen jede Form des Daseins zu verhalten, sich keiner Lebens-, Denk- oder Sprechweise verpflichtet zu wissen, kurz: der Welt nicht verfallen zu wollen« (2016, 54).

ist gerade durch die Unfeststellbarkeit seiner Subjektivität bestimmt bzw. durch die unvermeidbare Subjektivierung, verstanden als Prozess der Verschiebung und Neudefinition des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Kurz: »[D]as Subjekt ist nicht konstitutiv, sondern wie sein Objekt konstituiert« (Veyne 2003, 40).

Auch wenn es also *den* Menschen nicht gibt, formuliert Foucault doch ein *formales* Bild vom Menschen als eines sich ständig selbst konstituierenden Subjekts; die Spezifik des *Menschseins* liegt gerade in der ständigen Subjektivierung, in der ständigen Konstitution des Subjekts, das gar nicht anders kann, als sich zu konstituieren, indem es sich zur Welt und damit zu sich selbst als Teil der Welt in Beziehung setzt: Das Subjekt »ist keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch« (Foucault 2005r [1984], 888). Das formale Bild vom Menschen wird gerade durch die Doppelidentität des Menschen als Erkenntnisobjekt und -subjekt bestimmt:

»Der Mensch ist ein Erfahrungstier: Er tritt ständig in einen Prozeß ein, der ihn als Objekt konstituiert und ihn dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und ihn als Subjekt umgestaltet. Das war es, was ich sagen wollte, als ich undeutlich und vereinfachend vom Tod des Menschen sprach; aber ich gebe nichts Grundsätzliches auf.« (Foucault 1996, 85)

Das gilt synchron: »Sie haben zu sich selbst nicht dieselbe Art von Verhältnis, wenn Sie sich als politisches Subjekt konstituieren, das zur Wahl geht oder das in einer Versammlung das Wort ergreift, als wenn Sie versuchen, Ihr Begehren in einer sexuellen Beziehung zu verwirklichen« (Foucault 2005r [1984], 888) und diachron: »In jedem dieser Fälle spielt man mit verschiedenen Formen der Beziehung zu sich selbst oder bildet sie aus. Und gerade die historische Konstitution dieser unterschiedlichen Formen des Subjekts und ihrer Beziehung zu den Spielen der Wahrheit ist es, die mich interessiert.« (ebd.) Dieses formale Bild, das Ich, strukturiert die Geschichte:

»Die Idee des Unbewussten und die Idee der Sprachstruktur gestatten es, sozusagen von draußen auf das Problem des Ichs zu antworten. Ich habe versucht, diese selbe Praxis auf die Geschichte anzuwenden. Geht es nicht um die Geschichtlichkeit des Ichs? Kann man das Ich als eine Art meta- oder transhistorische Invariante verstehen?« (Foucault 2005n [1984], 822)

Das Ich, verstanden als die Unumgänglichkeit, sich denkend und handelnd als Subjekt zu konstituieren, lässt sich verstehen als anthropologische Invariante, die sich geschichtlich unterschiedlich konstituiert. Diese Konstitution ist eine Grunderfahrung; der Nachvollzug vergangener Praktiken als Denk- und Handlungsweisen verweist auf diese Grunderfahrung und zugleich auf ihre Abhängigkeit von den jeweiligen Umständen.

Das formale Bild vom Menschen umschreibt so, ähnlich wie bei Arendt (vgl. I.2.2.4.3), eine antiessentialistische, inhaltlich leere, Essenz, die niemals so etwas wie *den* Menschen hervorbringen kann, die aber die Menschen als sich selbst je und immer wieder aufs Neue unterschiedlich konstituierende Subjektivitäten bzw. im Prozess des Denkens sich selbst Konstituierende bestimmt. Die formale Bestimmung lässt sich so, wie bereits gesagt, verstehen als eine Bestimmung *des* Menschseins anstelle der Bestimmung *des* Menschen. Diese Bestimmung erfolgt, wie bei Arendt, durch eine

Neudefinition des Denkens, das an die Stelle des Erkennens tritt, als eines gesellschaftlich situierten Vermögens, das nicht in der gesellschaftlichen Interaktion aufgeht, aber durch sie bestimmt ist. Wie Arendt definiert auch Foucault den Menschen als »denkendes Wesen«:

»Die Art, wie er denkt, hängt mit der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft und der Geschichte zusammen, aber auch mit allgemeinen, universellen Kategorien und formalen Strukturen. Doch das Denken ist etwas anderes als gesellschaftliche Interaktion. Die Art, wie Menschen wirklich denken, lässt sich nicht angemessen mit universellen logischen Kategorien erschließen. Zwischen der Sozialgeschichte und den formalen Analysen des Denkens gibt es einen Weg, eine Straße – vielleicht nur eine sehr schmale –, die der Historiker des Denkens nimmt.« (Foucault 2005u [1984], 960)

Die universellen Kategorien und formalen Strukturen liegen für Foucault im Denken als Akt, »der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt« und der in der historischen Erkenntnis gerinnt, insofern das Subjekt sich im Prozess der Erkenntnis eines Objektbereichs »mit einem festen und determinierten Status« konstituiert (Foucault 2005a [1980], 71), das heißt, Erkenntnis lässt sich verstehen als Fixierung spezifischer Denkakte aufgrund der jeweiligen historischen Bedingungen des Denkens:

»Worum es geht, ist, zu bestimmen, was das Subjekt sein muss, welcher Bedingung es unterworfen ist, welchen Status es haben und welche Stellung im Wirklichen oder im Imaginären es einnehmen muss, um zum legitimen Subjekt dieser oder jener Art Erkenntnis zu werden; kurz, es geht darum seinen Modus einer ›Subjektivierung‹ zu bestimmen; denn dieser ist offensichtlich ein anderer, je nachdem, ob die Erkenntnis, um dies es geht, die Gestalt der Exegese eines heiligen Textes, einer naturrechtlichen Beobachtung oder der Analyse des Verhaltens eines Geisteskranken hat.« (Foucault 2005m [1984], 777)

Foucaults Theorie der Subjektivierung wird nicht (zumindest nicht explizit) zur Voraussetzung einer normativen politischen Theorie, auch wenn sie sich vermeintlich als Grundlage eines libertären Anarchismus lesen lässt (Foucault 2005n [1984], 823). Das, was seine Analysen, das, was seine Theorie der Subjektivierung aber ermöglicht, ist ein Begriff der Freiheit, die darauf beruht, dass man sich jeglicher Art der Festlegung bewusst ist. Sowohl auf kollektiver Ebene als auch auf individueller Ebene. So gesehen macht es auch Sinn, dass sich Foucault mit der »Sorge um sich« befasst, die »in der griechisch-römischen Welt die Art und Weise [war], in der sich die individuelle Freiheit [...] als Ethik reflektierte« (Foucault 2005r [1984], 879).

2.2.3 Richard Rorty: Hoffnung (auf eine universelle liberale Moral) statt Erkenntnis

In Rortys Denken nimmt die Erkenntniskritik eine andere Funktion ein bzw. kommt ihr ein anderer Stellenwert zu als bei Horkheimer und Foucault. Die Erkenntniskritik ist hier nicht Ergebnis einer genealogischen Untersuchung, sondern vermeintlich unhintergehbare Ausgangspunkt. Rorty stellt, ähnlich wie Arendt, einen Bruch an den Anfang seiner Überlegungen, wenn auch anders als diese keinen real-, sondern einen theoriegeschichtlichen, den er in Anschluss an Dewey am Unterschied zwischen »der klassischen Philo-

sophie Europas« (Rorty 2013b, 36) und »einer hoffnungsvollen, auf Besserung bedachten und experimentierfreudigen Geisteshaltung« (ebd., 12) in Amerika festmacht.

Aufbauend auf der »anticartesianischen und antikantianischen Revolution« (Rorty 1987, 17) befasst sich Rorty primär mit der Frage, was an die Stelle von Erkenntnis und Wahrheit tritt. Schon in *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik*, ein Buch, das der Kritik der Spiegelmetaphorik durch Wittgenstein, Heidegger und Dewey, wie er selbst feststellt, wenig zuzufügen habe, hofft Rorty, sie doch auf eine Weise darzustellen, »die dazu beiträgt, die Kruste der philosophischen Konventionen zu durchdringen, die Dewey vergeblich zu sprengen hoffte«, der »seine Polemiken gegen die traditionelle Spiegelmetaphorik [...] aus der *Vision eines neuen Gesellschaftstyps* heraus« schrieb (ebd., 23; Herv. F. H.). Die Erkenntniskritik ist folglich »nur« Grundlage für ein Zukunftsprojekt, Rorty geht es weniger um den historischen Nachweis des »Ethnozentrismus«, nicht um die Beschäftigung mit der Vergangenheit: »Sofern der Pragmatismus überhaupt etwas Spezifisches an sich hat, dann dies: daß er die Begriffe der Realität, der Vernunft und des Wesens durch den Begriff der besseren menschlichen Zukunft ersetzt.« (Rorty 2013b, 15/16) Mit dem Fokus auf die Zukunft bzw. auf die »bessere menschliche Zukunft« zeigt sich bereits die Kluft, die sich in Rortys Denken zwischen Erkenntniskritik und politischem Denken auftut.⁶⁸ Anders als bei Arendt geht es nicht wirklich um einen Neuanfang, Rortys Hoffnung, die seines Erachtens an die Stelle der Erkenntnis tritt, richtet sich auf ein politisches Ziel, das Neue liegt in der Art und Weise, wie dieses Ziel verfolgt wird, nicht im politischen Ziel selbst. Rortys Forderung, »Selbsterschaffung [...] in gemeinschaftsumfassendem Maßstab in Angriff zu nehmen« (ebd., 25), verweist dabei bereits auf einen universalistischen Anspruch, den er mit universalistischen Aussagen über den Menschen unterfüttert und der seiner Erkenntniskritik zuwiderläuft. Etwas überspitzt könnte man sagen, Rorty tritt an, angesichts der Kontingenz der Sprache und damit des Selbst, die liberale Staatsordnung zu retten.

Der Widerspruch gründet im Verständnis der politikwissenschaftlichen Anthropologie in dem Umstand, dass die von Rorty präferierte liberale politische Ordnung einen anthropologischen Universalismus impliziert, der in den erkenntnistheoretischen Annahmen des naturalistischen Paradigmas gründet. Dieses erkenntnistheoretische Fundament »zu verabschieden«, ohne zugleich seine politischen Implikationen zu verwerfen, ist, der politikwissenschaftlichen Anthropologie zufolge, nicht möglich, weil die »anthropologischen« Annahmen mittels der erkenntnistheoretischen als (im umfassenden Sinne) ebenfalls anthropologischen Voraussetzungen dem jeweiligen politischen Denken inhärent sind. Entsprechend behauptet auch Rorty, gleichwohl er das Gefühl an die Stelle der Vernunft setzt, anthropologische Universalien, die der auf Ebene der Erkenntniskritik behaupteten Kontingenz des Selbst zuwiderlaufen. Vor diesem Hintergrund ist Rortys Bemerkung, seine Differenzen mit Habermas seien anders als seine politischen Differenzen zu Foucault »bloß philosophische« (Rorty 1992, 120), ein Unterschied ums Ganze, weil das politische Denken sich von den damit angesprochenen erkenntnistheoretischen Prämissen nicht lösen kann.

68 Auf die Widersprüche in Rortys Denken ist vielfach hingewiesen worden; vgl. insbesondere Bernstein 1990 sowie die Sammelbände Brandom 2000 und Schäfer/Tietz/Zill 2001.

2.2.3.1 Linguistischer Historismus

Rorty verweist explizit auf die Rolle des Historismus für sein Denken: Die »Wendung zum Historismus hat dazu beigetragen, daß wir uns langsam, aber sicher von Theologie und Metaphysik [...] befreit haben. Sie hat uns geholfen, Freiheit statt Wahrheit zum Ziel des Denkens und des sozialen Fortschritts zu setzen« (ebd., 12). Und speziell mit Blick auf die Frage nach dem Wesen des Menschen hält er fest: »Der Historismus, der das geistige Leben des frühen neunzehnten Jahrhunderts beherrschte, hatte die Stimmung gegen die Wesensphilosophie gewendet.« (Rorty 1996, 153) Rorty bezeichnet seine Position als »linguistischen Historismus« (Rorty 2001c, 47). Bei Rorty ist die aus dem Historismus resultierende Kontingenz der Erkenntnis, explizierter bzw. einseitiger als bei Foucault und Arendt, sprachlich gewendet bzw. bleibt der Historismus als Ausgangsposition erhalten und wird »nur« sprachlich gewendet: »Als Historismus bezeichne ich die Lehrmeinung, dass es keine Beziehung der Übereinstimmung zwischen Sprache und Welt gibt.« (Rorty 2000b, 24) Rorty scheint mit seinem (in einem grundsätzlichen Sinne) an Wittgenstein anschließenden Verständnis von Sprache zugleich dessen Problematik zu erben.⁶⁹ Die Bezeichnung der eigenen Position als »linguistischer Historismus« bringt Rortys Inkonsistenz mit Blick auf die erkenntnistheoretische Position des gesellschaftlichen Paradigmas zum Ausdruck. Dieser ist zwar einerseits Ausgangspunkt seiner radikalen Erkenntniskritik, in Form der sprachlich begründeten gesellschaftlichen Situierung der Vernunft, die Sprache als ein dem Menschen äußerer Bezugspunkt ermöglicht es aber andererseits, die Menschen als Teil einer konkreten, sprachlich definierten Gesellschaft zu objektivieren.

Zunächst dient Rorty die sprachliche Wende als Ausgangspunkt seiner radikalen Erkenntniskritik. Inhaltlich baut er auf dem Pragmatismus auf, den er beschreibt

»als einen Versuch, die Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Merkmalen der Dinge zu demolieren. Indem die Pragmatisten alles durch und durch relational begreifen, bemühen sie sich, den Gegensatz zwischen Realität und Erscheinung aus dem Weg zu räumen, also den Gegensatz zwischen dem Ansichsein der Dinge und der Art, in der sie uns erscheinen, in der wir sie wiedergeben oder über sie reden.« (Rorty 2013c, 67/68).

Nach Rortys Dafürhalten kann erst die sprachliche Wende dieses Ziel erreichen. Im sogenannten »linguistic turn«, der »Wende zur Sprache«,⁷⁰ liegt laut Rorty der entscheidende

69 Rorty hält fest: »Die Idee aufzugeben, daß Sprachen Darstellungen sind, und uns in unserem Sprachverständnis ganz Wittgenstein anzuschließen, würde heißen, daß wir die Welt entgöttern. Nur wenn wir das tun, können wir das Argument, das ich früher in diesem Kapitel angeboten habe, vollständig akzeptieren – folgendes Argument: Da Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, da die Existenz von Sätzen abhängig von Vokabularen ist und da Vokabulare von Menschen gemacht werden, gilt dasselbe für Wahrheiten« (1992, 49); so wird Wittgensteins Sprachverständnis (vgl. FN 39) Ausgangspunkt für das abschließende Vokabular im öffentlichen Bereich, obwohl Rorty mit Davidson in erkenntnistheoretischer Hinsicht gegen die Vorstellung polemisiert, »Sprache habe eine festgelegte Aufgabe zu erfüllen, und es gebe eine Entität mit Namen ›Sprache‹ oder ›die Sprache‹ oder ›unsere Sprache‹, die diese Aufgabe ausführt oder nicht ausführt« (1992, 37).

70 Rorty selbst hat den Begriff »linguistic turn« durch die Herausgabe einer gleichnamigen Anthologie (1967) bekannt gemacht.

Vorzug des Neopragmatismus gegenüber dem Pragmatismus: »Diese Wende trat ein, als die Philosophen das Thema Erfahrung fallenließen und das Thema Sprache aufgriffen« (Rorty 2013b, 13).

Auf dieser Grundlage baut Rortys erkenntnistheoretische Position in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* auf. Für Rorty ergibt sich die Kontingenz der Erkenntnis aus der Kontingenz der Sprache:

»Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein.« (Rorty 1992, 24)

Er präzisiert die romantische Idee, dass Wahrheit eher gemacht als gefunden wird, dahingehend, »daß *Sprachen* eher gemacht als gefunden werden und daß Wahrheit eine Eigenschaft sprachlicher Gebilde, der Sätze, ist« (ebd., 27; Herv. i. O.). Entsprechend will Rorty, ganz im Sinne des gesellschaftlichen Paradigmas, die Idee loswerden, »daß die Welt oder das Selbst eine immanente Natur« (ebd., 28) besitzen. In der Folge soll nach Rorty die Dichtung, als das »Streben nach Erschaffung des Selbst durch Erkenntnis von Kontingenz«, an die Stelle der Philosophie, als das »Streben nach Universalität durch Überschreitung von Kontingenz« (ebd., 56), treten. Hier kommt bereits die Umkehrung des Dualismus zum Ausdruck, indem die Dichter an die Gefühle, die traditionellen Philosophen dagegen an die Vernunft appellieren und zeigt sich zugleich der instrumentelle Charakter der radikalen Erkenntniskritik, die weniger auf die politischen Ziele als auf die Mittel dorthin zielt. Der linguistische Historismus erlaubt es Rorty, an der universalistischen liberalen Moral festzuhalten, nicht weil sie als wahr erkannt werden könnte, sondern weil sie den unhintergehbaren sprachlichen Ausgangspunkt des liberalen Wir bildet, der sich in Rortys Augen – und hier äußert sich der mit der liberalen Moral unauflöslich verbundene universalistische Anspruch – zugleich als den menschlichen Gefühlen am zuträglichsten erweist.

2.2.3.2 Hoffnung statt Erkenntnis

Rorty bestreitet, dass es eine »ahistorische Macht gibt – eine Macht, die wir Wahrheit oder Vernunft nennen« (Rorty 1996, 154/155). Es geht ihm dabei weniger um die Widerlegung der traditionellen Erkenntnistheorie als darum, sie hinter sich zu lassen, sie »zu verabschieden«. Sein Anliegen ist die Ersetzung des alten Vokabulars; entsprechend der Ausrichtung auf die Zukunft geht es Rorty nicht darum, »Argumente gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, zu liefern. Statt dessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, daß es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann« (Rorty 1992, 31). Rorty setzt auf »Hoffnung statt Erkenntnis«⁷¹: »Man sollte sich nicht mehr darum kümmern, ob das, was man glaubt, gut fundiert ist, sondern sich allmählich darum kümmern, ob man genügend Phantasie aufgebracht hat, um sich interessante Alternativen zu den gegenwärtigen Überzeugungen auszudenken.« (Rorty 2013b, 25)

71 So der programmatische Titel seiner Einführung in die pragmatische Philosophie.

Rorty unterscheidet Überzeugungen, die trotz äußeren Veränderungen berechtigt bleiben und solche, die ihre Berechtigung verlieren; er trennt Rechtfertigung (*justification*) und Wahrheit (*truth*) begrifflich im Sinne von gegenwärtiger und zukünftiger Berechtigung (*justifiability*): »I think that, once one has explicated the distinction between justification and truth by that between present and future justifiability, there is little more to be said.« (Rorty 2000a, 5) Rechtfertigung ist ein anderes Wort für gegenwartsbezogene Wahrheit, deren Kriterium die Bewährung vor dem Publikum aufgrund des aufgezeigten Nutzens ist: »There is no possibility of agreement without truth, nor of truth without agreement.« (ebd., 16) Rationalität versteht Rorty als »Streben nach Kohärenz«, wobei rational bzw. irrational nur einen zeitlich begrenzten Wertmaßstab darstellt, weil Kohärenz und Wahrheit von der jeweiligen Gemeinschaft abhängig sind. Kohärenz können verschiedenste Standpunkte für sich in Anspruch nehmen:

»Coherence, truth, and community go together, not because truth is to be defined in terms of coherence rather than correspondence, in terms of social practice rather than in terms of coping with non-human forces, but simply because to ascribe a belief is automatically to ascribe a place in a largely coherent set of mostly true beliefs.« (ebd.)

Das Gesagte bedeutet nach Rortys Dafürhalten keinen Relativismus – eine Kategorie, die in seiner Logik keinen Sinn macht, denn da der Pragmatist »keine Erkenntnistheorie vertritt, vertritt er a fortiori keine relativistische« (Rorty 1988b, 16; Herv. i. O.).

Rorty bezeichnet seine Position in Abgrenzung dazu als »ethnozentrisch«. Sich »ethnozentrisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen« (ebd., 27). »Ethnozentrisch« soll folglich nur darauf hinweisen, dass sich gemeinsame Überzeugungen nach einer Gruppe richten, die durch »den Bezug des Wortes ›wir‹ bestimmt« wird (Rorty 1988c, 85), also auf den Umstand, dass unsere Bewertungen nicht unabhängig von unserem Vokabular erfolgen. Entsprechend besitzt jede Person mit Rorty ein »abschließende[s] Vokabular«: »Es ist ›abschließend‹ [*final*] insofern, als dem Nutzer keine Zuflucht zu nicht-zirkulären Argumenten mehr bleibt, wenn der Wert seiner Wörter angezweifelt wird. Über diese Wörter hinaus kann er mit Sprache nicht kommen; jenseits davon kann er sich nur in hilflose Passivität oder in Gewalt retten.« (Rorty 1992, 127) Das gilt auch für die eigene Wir-Gruppe »Wir, Liberale«: »Es gibt keine *neutrale*, nichtzirkuläre Weise, die liberale Behauptung zu verteidigen, daß Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun« (ebd., 319; Herv. i. O.); da dies auch für die gegenteilige Auffassung gilt (vgl. ebd.), muss man seine politischen Überzeugungen nicht aufgeben, man sollte sich nur der Zirkularität des eigenen Vokabulars bewusst sein. Versinnbildlicht wird dies in der Figur der liberalen Ironikerin, »die Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres Engagements« verbindet (ebd., 111). Die Verbindung zwischen Kontingenz und Engagement wird dabei möglich, indem Rorty die erkenntnistheoretische (ironische) Haltung privatisiert, wogegen das öffentliche Engagement für die vorfindliche (liberale) Ordnung auf der Solidarität zur eigenen Wir-Gruppe gründet.

Anders als Foucault ist Rorty überzeugt, »daß eine zeitgenössische liberale Gesellschaft selbst schon die Einrichtungen zu ihrer Verbesserung enthält – zu einer Verbesse-

nung, die die von Foucault gesehenen Gefahren verringert« (ebd., 114).⁷² Rorty schlägt einen Kompromiss vor: »Privatisiert den Nietzsche-Sartre-Foucaultschen Versuch zur Authentizität und Reinheit, damit ihr euch davor schützen könnt, in eine politische Einstellung abzugleiten, die euch zu der Überzeugung bringen würde, daß es ein wichtigeres soziales Ziel als die Vermeidung von Grausamkeit gibt.« (ebd., 117; Herv. i. O.) Foucault und andere Ironiker seien »von unschätzbarem Wert für unsere Versuche, uns ein privates Selbstbild zu machen, aber reichlich nutzlos, wenn es um Politik geht« (ebd., 142).⁷³ Rorty »misstrau[t]« Foucault, der »seinen Wunsch nach privater nietzschischer Autonomie in die öffentliche Sphäre hinausprojiziert« (Rorty 1988a, 8).

An die Stelle des öffentlichen Strebens nach Objektivität tritt bei Rorty das Streben nach Solidarität, die nicht auf das Wesen des Menschen (vgl. Rorty 1988b, 17), nicht auf »die kantische Identifizierung mit einem zentralen, transkulturellen und ahistorischen Ich« (Rorty 1988c, 85) gründet, sondern »von einer Beziehung zu einer spezifischen Gruppe von Menschen ausgeht« (Rorty 1988b, 17), von einer »quasi hegelianischen Identifizierung mit der als historisches Produkt verstandenen eigenen Gemeinschaft« (Rorty 1988c, 85). Rorty macht folglich, anders als Foucault, ein gegebenes ›Wir‹ zum Ausgangspunkt seiner politischen Erwägungen, womit die Kontingenz als für das politische Handeln letztlich irrelevant angenommen wird: »Wir müssen da anfangen, wo wir sind« (Rorty 1992, 319; Herv. i. O.). Foucaults Replik⁷⁴ – die im Sinne der erkenntnistheoretischen Position konsequent die Infragestellung des Wir an die erste Stelle stellt – hält er lapidar entgegen: »Genau in diesem Punkt, ob es genügt, ›wir Liberalen‹ sagen zu können, oder nicht, bin ich von Grund auf anderer Meinung als er.« (ebd., 115) Wäre das vor dem Hintergrund von Rortys erkenntnistheoretischer Position noch argumentierbar, indem man die Abweichung daran festmache, dass man sich vom je ethnozentrischen Vokabular gar nicht lösen kann, fällt Rorty dahinter zurück, wenn er in einer Fußnote zu dieser Stelle festhält, dass die

72 Schäfer spricht mit Blick auf Rortys Einwänden gegen Foucault zu Recht von einer »universalistische[n] Rhetorik« und hält fest, »dass Rorty [...] hier von einer Art ›übersubjektivem‹ Standpunkt aus spricht« (2001, 182).

73 In einem Interview spricht Rorty gar davon, Foucaults Einfluss auf die amerikanische Linke sei »gefährlich« gewesen: »The result has been the ›disengagement‹ of intellectuals: the idea was to resist the biopower exercised by capitalist society, but without any political notion of how to resist, without any political program, without any political utopia« (2006b, 40).

74 »Es geht darum, die Bezüge dieser unterschiedlichen Erfahrungen zur Politik zu denken; was nicht heißt, dass man in der Politik das konstitutive Prinzip dieser Erfahrungen oder die Lösung suchen wird, die definitiv deren Ausgang regeln wird. [...] R. Rorty macht darauf aufmerksam, dass ich mich in diesen Analysen auf kein ›Wir‹ berufe – auf keines dieser ›Wir‹, aus denen der Konsensus, die Werte und die Traditionalität den Rahmen eines Denkens bilden und die Bedingungen definieren, unter denen es bestätigt werden kann. Doch das Problem besteht gerade darin herauszufinden, ob es wirklich angebracht ist, sich innerhalb eines ›Wir‹ zu platzieren, um die Prinzipien, die man anerkennt, und die Werte, die man akzeptiert, geltend zu machen; oder ob man nicht mit der Ausarbeitung der Frage die zukünftige Ausbildung eines ›Wir‹ möglich machen muss. Das ›Wir‹ scheint mir somit nicht der Frage vorausgehen zu dürfen; es kann bloß das Ergebnis – und das zwangsläufig vorläufige Ergebnis – der Frage sein, so wie sie sich in den neuen Ausdrücken stellt, in denen man sie formuliert« (Foucault 2005] [1984], 728).

»Ausdehnung der Reichweite des gegenwärtigen ›Wir‹ eine der beiden Unternehmungen [ist], von denen ein ironistischer Liberaler annimmt, sie seien für sich schon Ziele; die andere ist die Selbst-Erfindung. (Mit ›Ziel für sich‹ meinen diese Liberalen aber nur ›ein Unternehmen, dessen Verteidigung auf der Grundlage eines nichtzirkulären Arguments ich mir nicht vorstellen kann.«) (ebd., FN 24).

Unabhängig von der Unmöglichkeit der gewaltlosen Überzeugung derjenigen, die nicht zur eigenen Wir-Gruppe gehören (weil sich der Einzelne dort, wo sein abschließendes Vokabular angezweifelt wird, »nur in hilflose Passivität oder in Gewalt retten« kann [ebd., 127]), muss mit der Ausdehnung des gegenwärtigen Wir (über die Wir-Gruppe und damit die Gruppe, mit der wir unser Vokabular und unsere Überzeugungen teilen hinaus) eine Überlegenheit des eigenen Standpunkts angenommen werden, die in Widerspruch zur Annahme des Ethnozentrismus gerät. Habermas bringt das Problem auf den Punkt, wenn er feststellt: »Sobald der Wahrheitsbegriff zugunsten einer kontextabhängigen epistemischen Geltung-für-uns eliminiert ist, fehlt der normative Bezugspunkt, der erklären würde, warum sich ein Proponent um Zustimmung für ›p‹ über die Grenze der eigenen Gruppe hinaus bemühen sollte.« (Habermas 1996, 739; Herv. i. O.) Aus der Perspektive der politikwissenschaftlichen Anthropologie fällt Rorty mit der Forderung nach der Ausweitung des Wir, da diese eine Überlegenheit des eigenen Standpunkts voraussetzt, hinter die erkenntnistheoretische Annahme des Zusammenfalls von Erkenntnissubjekt und -objekt zurück (die bereits durch die in der Annahme eines zirkulären ethnozentrischen Vokabulars angelegte Objektivierung des Menschen konterkariert wird, die er mit der Ausweitung des Wir zugleich überschreitet), weil die Forderung nach einer Ausweitung der Wir-Gruppe eine Trennung zwischen uns, Erkenntnissubjekten, und ›den Übrigen‹, die nicht zur eigenen Wir-Gruppe gehören, als Erkenntnisobjekten bzw. die Annahme eines von den Umständen unabhängigen Erkenntnisvermögens impliziert (selbst wenn »Erkenntnis« hier nicht durch eine a-historische Vernunft vollzogen wird).

Tatsächlich finden sich bei Rorty zahlreiche Hinweise, dass er von der Überlegenheit des eigenen Standpunkts aus- und damit über die zirkuläre Rechtfertigung hinausgeht: Das wird etwa deutlich, wo Rorty nach einer alternativen Rechtfertigung für die Errungenschaften der Aufklärung fragt und auf den Vergleich von Gesellschaften, wo diese gegeben sind und solche, in denen dies nicht der Fall ist, verweist und annimmt, »daß keiner, der beide Gesellschaftsformen erlebt hat, die letztere bevorzugen würde« (Rorty 1988b, 25). Eine solche Rechtfertigung so Rorty bezieht sich auf kein Kriterium, sondern auf praktische Einzelvorteile und sei zirkulär »nur«, insofern die positive Terminologie zur Beschreibung liberaler Gesellschaften dieser selbst entnommen sei; fast trotzig hält Rorty fest: »Aber irgendein Vokabular muß man ja schließlich verwenden, und die in primitiven, theokratischen oder totalitären Gesellschaften geläufige positive Terminologie wird nicht zum gewünschten Resultat führen.« (ebd.) Doch auch »Einzelvorteile« können nur für eine Wir-Gruppe im Rahmen ihres kontingenten Vokabulars gerechtfertigt werden, wenn man nicht von einer (wie auch immer gearteten) menschlichen Gemeinsamkeit ausgeht. Das aber genau tut Rorty: Er scheint den »Ausweg« aus dem Relativismus-Dilemma nicht wie Habermas in der Umdeutung der subjektzentrierten Vernunft, sondern in einem anderen menschlichen Vermögen, dem Gefühl, zu suchen. Die da-

rauf begründete Moral, nicht die durch die Vernunft nachweisbare Richtigkeit, macht die Überlegenheit der liberalen Wir-Gruppe aus: »We language-users who belong to this minority tradition [the liberal, universalistic, inclusivist tradition of the European Enlightenment] are *morally superior* to those who do not, but those who do not are no less coherent in their use of language.« (Rorty 2000a, 17; Herv. F. H.)

Wo ›Wir‹ mit Blick auf unser ethnozentrisches Vokabular zum Objekt werden, wird ›Freiheit als Erkenntnis von Kontingenz‹ als ›Haupttugend der Mitglieder einer liberalen Gesellschaft‹ hinfällig, weshalb Rorty die in dem sprachlichen Verständnis der Kontingenz angelegte Objektivierung des Menschen durch das Streben nach Solidarität zu überschreiten sucht, um das emanzipative Potential der Kontingenz des Selbst zu retten.

2.2.3.3 Private Anthropologiekritik und öffentliche »Anthropologie«

Die anthropologische Argumentation ist bei Rorty entsprechend dem Gesagten zweigeteilt: in eine Erkenntniskritik, die aber nur für den privaten Bereich gilt und eine empirische »Anthropologie«, die die liberale Ordnung durch menschliche Universalien zu begründen sucht und damit Rortys erkenntnistheoretischer Position widerspricht.

Zunächst weist auch Rorty die Erkennbarkeit eines Wesens des Menschen als Objektivierung des Menschen zurück. Die vorausgehenden Paradigmen und den Übergang vom naturalistischen zum gesellschaftlichen Paradigma der Sache nach thematisierend hält Rorty fest:

»Die Intellektuellen von heute haben die Annahme der Aufklärung fallenlassen, wonach Religion, Mythos und Tradition in Gegensatz gebracht werden können zu einem ahistorischen Etwas, das allen Menschen als Menschen gemeinsam sei. [...] Das Ergebnis ist die Auslöschung jenes Ich-Bildes, welches der griechischen Metaphysik, der christlichen Theologie und dem Aufklärungsrationalismus gemeinsam war.« (Rorty 1988c, 83/84)

Stattdessen beobachtet Rorty eine wachsende Bereitschaft, »die Frage, was unsere Natur ist, durch die Frage, was wir aus uns machen können, zu ersetzen« (Rorty 1996, 147). Darwin gilt Rorty als Bezugspunkt für die neue Einsicht, »daß die einzige Lehre aus Geschichte oder Anthropologie unsere außergewöhnliche Formbarkeit ist. Heute denken wir uns eher als flexibles, wandelbares, sich selbst formendes denn als rationales oder grausames Tier« (Rorty 1996, 147). Dieser zentrale Bezug auf Darwin ist Grundlage nicht nur für Rortys Anschluss an Nietzsches Konzept der Selbsterschaffung, sondern auch für sein Eintreten für eine liberale Staatsordnung – wobei der Rekurs auf Freud gewissermaßen der Verbindung zwischen privater Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität dient.⁷⁵

Mit Nietzsche sind wir laut Rorty Tiere, »die durch Selbstbeschreibung in eigenen Begriffen sich selbst geschaffen haben«: »Nietzsche schaffte mit der traditionellen Auffassung von Wahrheit nicht zugleich auch die Vorstellung ab, daß wir die Ursachen dafür, daß wir sind, was wir sind, entdecken könnten.« (Rorty 1992, 59) Man kann die »zufallsblinde Prägung« durchaus zurückverfolgen, nur nicht im Sinne der Erkenntnis ei-

75 Für eine Erörterung der Bedeutung Darwins und Freuds für Rortys Denken vgl. Müller-Friemauth 2001.

ner in uns oder außer uns vorfindlichen Wahrheit: »Vielmehr sah er Selbsterkenntnis als Selbsterschaffung.« (ebd.) Rorty übersetzt die darwinistische Formbarkeit in Anschluss an Nietzsche in Selbstformung mittels Sprache: »Der Prozeß der Selbsterkenntnis, die Konfrontation mit der eigenen Kontingenz, das Zurückverfolgen unserer Ursachen bis zu ihren Ursprüngen, ist für ihn identisch mit dem Prozeß der Erfindung einer neuen Sprache – also neuer Metaphern.« (ebd.) Die Nutzung überkommener Sprachspiele, die buchstäbliche »Beschreibung« der Individualität muss dagegen scheitern (vgl. ebd.). Nietzsche aber geht in Rortys Augen mit seinem umgekehrten Platonismus zu weit, weil er das Leben der Selbsterschaffung so vollständig und autonom setzt wie Platon das Leben der Kontemplation (vgl. ebd., 83). Dagegen führt Rorty Freud ins Feld: Freud baue

»alle traditionellen Unterscheidungen zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren, dem Wesentlichen und dem Zufälligen, dem Zentralen und dem Peripheren ab. Übrig läßt er uns ein Selbst, das ein Netzwerk aus Kontingenzen statt ein wenigstens potentiell wohlgeordnetes System von Vermögen ist.« (ebd., 66)

Das Leben ist laut Rorty mit Freud »die Ausarbeitung einer komplexen idiosynkratischen Phantasievorstellung«, die nicht vollendet werden kann, »weil es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetz, das neu gewoben werden muß, ein Netzwerk, das die Zeit jeden Tag vergrößert« (ebd., 83); die bei Nietzsche behauptete Autonomie ebenso wie der umgekehrte Dualismus, der den Willen über die Vernunft stellt, sind damit in Rortys Augen vom Tisch. Die formale Bestimmung des menschlichen Lebens, die zahlreiche Konkretisierungen zulässt, liegt darin, »alles menschliche Leben als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben eines solchen Netzes zu denken« (ebd.). Wie bei Foucault kann man dies als eine Bestimmung des Menschseins anstatt des Menschen verstehen, wobei die Bestimmungen des Menschen bzw. Menschenbilder nur durch die jeweiligen Umstände bedingte Konkretisierungen dieses Menschseins sind.

Entsprechend geht es auch Rorty in erster Linie um die veränderte Funktion, um den veränderten Stellenwert anthropologischer Argumente, wie in seiner Annahme vom »Vorrang der Demokratie vor der Philosophie« deutlich wird. Für Rorty können sie keinen die Sozialphilosophie begründenden Status haben: Über seine Vorstellung des Ich »als ein mittelpunktloses Netz von historisch bedingten Meinungen und Wünschen« hält er fest, dass sie zwar mit Rawls Sozialtheorie harmonisiere, aber: »Ich habe nicht gesagt, daß jene Vorstellung eine Voraussetzung dieser Sozialtheorie ist. Eine solche Vorstellung des Ich ist keine Grundlage der Sozialtheorie, sondern nur ein beliebiger Zusatz.« (Rorty 1988d, 15) Er bezeichnet die Netz-Vorstellung als hilfreich, er leugnet nicht ihre Existenz und die Tatsache, dass sich Menschen eine solche Vorstellung machen wollen, aber er hält sie für die Sozialtheorie verzichtbar. So gebe es alternative Selbstbeschreibungen, wie naturwissenschaftliche Selbstbeschreibungen, die gleichberechtigt neben denen der Dichter, Psychologen, Anthropologen und vielen anderen stünden: »Sie sind einfach Teil unseres verfügbaren Repertoires von Selbstbeschreibungen.« (Rorty 1987, 393) Rorty geht davon aus, »daß der Großteil der Realität indifferent gegenüber unseren Beschreibungen von ihr ist und daß das menschliche Selbst durch die Verwendung eines Vokabulars geschaffen und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt ist« (Rorty 1992, 27), weil es ja gerade der Mensch ist, der diese (Selbst-)Beschreibungen vornimmt.

So plädiert Rorty dafür, »den Menschen nicht als ein Wesen zu sehen, das man irgendwann akkurat beschreiben zu können hofft, sondern als den Erzeuger von Beschreibungen« (Rorty 1987, 409).

Rorty kann und will sein politisches Eintreten für den westlichen Liberalismus, die Errungenschaften der Aufklärung und die Menschenrechte aus dieser Vorstellung des Menschen erklärtermaßen nicht begründen, doch die formale Bestimmung des Menschseins als »ein Beziehungsnetz, das neu gewoben werden muß, ein Netzwerk, das die Zeit jeden Tag vergrößert«, ist Grundlage auch für Rortys politisches Programm. Die in Anschluss an Darwin und Freud angenommene dem Menschen *spezifische* Formbarkeit wird so zur Grundlage auch der Ausweitung des Wir: In Anschluss an Darwin zieht Rorty einen Unterschied zwischen »uns und den Tieren«, wenn auch »keinen scharfen Unterschied, keinen Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen«: »Vielmehr erblickt der Pragmatist unseren Unterschied in einem sehr *viel höheren Grad von Flexibilität*, besonders in einer sehr viel größeren Flexibilität der Ich-Grenzen und der reinen Quantität der Beziehungen, die zur Konstitution des menschlichen Ichs beitragen können.« (Rorty 2013c, 79; Herv. F. H.) Rorty plädiert in der Folge für eine Umdeutung der Grundlage moralischen Handelns:

»Um die Idee eines eigenständigen Sinns für die sittliche Pflicht zu überwinden, wäre es hilfreich, wenn wir auf die Frage, was uns von den übrigen Tieren unterscheidet, nicht mehr antworteten, wir seien fähig zur Erkenntnis, während sie nur zu fühlen vermögen, sondern statt dessen sagten, wir sind in weit größerem Maße dazu fähig, *füreinander* zu fühlen.« (Rorty 1996, 154; Herv. i. O.)

Auch wenn sich diese Aussage bezogen auf die eigene Wir-Gruppe im Sinne der von Rorty angestrebten Etablierung eines neuen Vokabulars verstehen ließe, muss die Kultivierung der Gefühle, um zur Grundlage der Ausweitung des Wir zu werden, eine Entsprechung im Menschen haben und Rorty sieht sie in der »viel höheren Flexibilität der Ich-Grenzen«: Wir seien heute in der Lage, »die letzten Spuren des Gedankens zu tilgen, wonach der Mensch sich eher durch die Fähigkeit zur Erkenntnis auszeichnet als durch die Fähigkeit zur Freundschaft und gruppenüberschreitenden Verbindungen, eher als durch eine strenge Rationalität als durch ein flexibles Gefühlsleben« (ebd., 164). Mehr noch scheint diese dem Menschen spezifische Flexibilität auf einer (gefühlten) Einsicht in die menschlichen Gemeinsamkeiten zu gründen: So ist der moralische Fortschritt der Gefühle nicht nur »Ergebnis der [...] »Erziehung der Gefühle«, sondern beruht auf »der *zunehmenden Fähigkeit zu der Erkenntnis* [*ability to see*], daß die Übereinstimmungen zwischen uns und ganz andersartigen Menschen weit größeres Gewicht haben als die Unterschiede« (ebd., 161, Herv. F. H.), wobei Rorty an »geringfügige oberflächliche Gemeinsamkeiten wie die Liebe zu unseren Eltern und Kindern« denkt als »Gemeinsamkeiten, die uns nicht sonderlich von vielen Tieren unterscheiden« (ebd., 161). Auch in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* hält Rorty an der Vorstellung des moralischen Fortschritts fest und daran, dass dieser in Richtung zu mehr Solidarität verlaufe, die zu denken ist (und hier wird er mit Blick auf die menschlichen Ähnlichkeiten, die die Solidarität begründen, konkreter) »als *Fähigkeit, immer mehr zu sehen*, daß traditionelle Unterschiede [...] vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Blick auf Schmerz und Demütigung« (Rorty 1992, 310; Herv. F. H.).

Mit der auf Darwin und Freud beruhenden Annahme der ›viel höheren Flexibilität der Ich-Grenzen‹ ist nicht nur eine menschliche Universalie, wenn auch nicht Essenz, behauptet, sondern zugleich die Vorzugwürdigkeit der liberalen Doktrin, denn damit besitzt der Mensch eine Anlage, der die liberale Staatsordnung zur Vollendung verhilft. Wem gegenüber man Gefühle der Solidarität entwickelt, hängt für Rorty vom jeweiligen historisch kontingenten Vokabular ab, vom jeweiligen Ethnozentrismus. Je größer die Gruppe, auf die wir unsere Gefühle der Solidarität auszudehnen fähig sind, desto fortschrittlicher sind wir im Sinne der spezifischen Formbarkeit des Menschen und einer Moralphilosophie, die auf Gefühl statt Vernunft setzt und die »zweihundert Jahre moralischen Fortschritt auf ihrer Seite« hat. »Diese zwei Jahrhunderte erschließen sich uns am ehesten, wenn wir sie nicht als Phase wachsender Einsicht in die Natur der Rationalität und der Sittlichkeit begreifen, sondern als eine Zeit, die durch einen erstaunlich raschen Fortschritt der Gefühle gekennzeichnet war« (Rorty 1996, 166). Hier wird der Widerspruch zwischen erkenntnistheoretischer Begründung und politischem Programm vollends offensichtlich, denn das bedeutet: Je mehr wir die Ethnozentrismen überwinden und damit den einen, nämlich den liberalen Ethnozentrismus umsetzen, der genau das fordert, desto fortschrittlicher sind wir, weil wir die menschliche Anlage der ›viel höheren Flexibilität der Ich-Grenzen‹ ausschöpfen und die Solidarität, die auf der geteilten Hoffnung der Vermeidung von Demütigung als spezifisch menschlicher Form des Schmerzes gründet, auf das menschliche Wir ausweiten. Im Sinne dieses Verständnisses des moralischen Fortschritts sind ›Wir Liberale‹, wie oben schon zitiert, »morally superior« (Rorty 2000a, 17). Auch wenn Rorty mit seinem darwinistisches Entwicklungsverständnis ausdrücklich nicht die Annahme verbindet, dass es ein Gutes gebe, das sich auf Dauer als natürliches Ziel des Menschen durchsetzen wird, hält Rorty doch mit Blick darauf fest, »dass womöglich die Bösewichter überleben, während die Guten untergehen« und fordert, wir sollten »uns nach Kräften dafür einsetzen, dass die Guten den Sieg davontragen« (Rorty 2001a, 200). Wenn sich das Gute auch nicht von alleine herstellt, so gibt es für Rorty *das* moralisch Gute für *den* Menschen. Das Gute, das durch die Ausweitung der liberalen Wir-Gruppe, die Ausweitung der Solidarität, auf alle Menschen umgesetzt werden soll, kann nicht nur für die eigene Wir-Gruppe gelten, es sei denn diese Ausweitung soll gewaltsam durchgesetzt werden. So begründet Rorty in letzter Konsequenz sein politisches Programm durch eine allen Menschen gemeinsame Anlage.

Laut Rorty lastet auf dem liberalen Ethnozentrismus kein Fluch mehr (was impliziert, dass auf ethnozentrischen Standpunkten ein Fluch lastet – in Rortys Augen vermutlich der Fluch der Beschränkung der Wir-Gruppe), weil es »der Ethnozentrismus einer ›Wir-Gruppe‹ (›wir, die Liberalen‹) ist, die sich dem Ziel der Ausdehnung, der Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos* verschrieben hat. ›Wir‹ sind *Menschen*, die im Mißtrauen gegen Ethnozentrismus aufgewachsen sind« (Rorty 1992, 319/320; Herv. F. H.). Nicht nur ist die Flexibilität der Ich-Grenzen spezifisch menschlich hinsichtlich des Grads der Flexibilität als der Fähigkeit zur Ausweitung (der liberalen Wir-Gruppe) auf *alle* Menschen als der Gruppe, der gegenüber wir solidarisch sind; auch die Solidarität besitzt, wie bereits angeklungen, eine Grundlage in einem in seiner Art spezifisch menschlichen Schmerzempfinden, und ist damit letztlich – klassisch liberal – durch den Eigennutz begründet. So meint eine Ironikerin,

»daß sie nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung. In der Vorstellung der Ironikerin ist Solidarität unter Menschen keine Sache der allen gemeinsamen Wahrheit oder eines gemeinsamen Ziels, sondern nur einer von allen geteilten selbstsüchtigen Hoffnung, der Hoffnung, daß die eigene Welt – die kleinen Dinge ringsum, die wir in unser abschließendes Vokabular eingesponnen haben –, nicht zerstört werde.« (ebd., 158; Herv. i. O.)

In der Begründung der Solidarität durch die Vermeidung von Demütigung als spezifisch menschlicher Form des Schmerzes und der Begründung der Ausweitung der Wir-Gruppe durch die Annahme der im Vergleich zum Tier höheren Flexibilität der menschlichen Ich-Grenzen greifen Rortys Vorstellung individueller Selbsterschaffung und moralischen Fortschritts – verstanden als eine Ausweitung der Solidarität auf »uns Menschen« als Erfüllung des liberalen Ideals der Überwindung des Ethnozentrismus – in einander:

»Die moralische Entwicklung des einzelnen und der moralische Fortschritt der menschlichen Spezies insgesamt beruhen darauf, daß menschliche Ichs so umgestaltet werden, daß die Vielfalt der für diese Ichs konstitutiven Beziehungen immer umfassender wird. Den idealen Grenzwert dieses Erweiterungsprozesses bildet das von christlichen und buddhistischen Darstellungen der Heiligen in Aussicht genommene Ich: ein ideales Selbst, dem der Hunger und die Leiden *jedes* Menschen (und vielleicht sogar jedes anderen Tiers) äußerst weh tun.« (Rorty 2013c, 76; Herv. i. O.)

Die Verbindung von Pflicht und Moral, so Rorty, deutet letztlich nur auf die unvollendete Entwicklung des Menschen hin, denn in diesem idealen Zustand wäre es unser natürliches Bedürfnis, jeden Menschen wie den nächsten zu behandeln, womit die Sprache von Pflicht und Moral überflüssig würde: »Der Pragmatist sieht das Ideal der menschlichen Brüderlichkeit [...] *im Höhepunkt eines Prozesses der Anpassung, der zugleich ein Prozeß der Umgestaltung des Menschengeschlechts* ist.« (ebd., 79; Herv. F. H.)

Rorty fällt mit seinen politiktheoretischen Überlegungen hinter die Anthropologiekritik bzw. seine formale Anthropologie zurück, weil er hier den Menschen in letzter Konsequenz objektiviert (bzw. aufgrund der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der liberalen Doktrin objektivieren muss), auch wenn er den Dualismus, den er in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen zu überwinden hofft, umdreht und die gemeinsame Anlage des Menschen im Gefühl statt in der Vernunft sieht (und dabei keine menschliche Essenz behauptet, insofern es sich nur um einen graduellen Unterschied zu den Tieren handelt). Dabei lässt sich Rortys Annahme, unser flexibles Gefühlsleben sei Voraussetzung für die moralische Erziehung und handlungsleitend im Bereich der Moral (was zu akzeptieren seiner Meinung nach dazu führt, dass wir »in Kants *Metaphysik der Sitten* einen Platzhalter für *Onkel Toms Hütte* erkennen«) ebenso wie die Kantische Metaphysik als eine »Konzession an die Erwartungen einer geistigen Epoche« verstehen – nur eben nicht an eine, »in der die Suche nach quasiwissenschaftlichem Wissen die einzig mögliche Antwort auf den Ausschließlichkeitsanspruch der Religion darstellte« (Rorty 1996, 165), sondern an eine, in der die Kontingenz der Erkenntnis zur unhintergehbaren

Voraussetzung allen Denkens wurde. Denn die Erkenntniskritik spielt für Rorty mit Blick auf die politische Ordnung nur hinsichtlich der Wahl der Mittel nicht der möglichen Infragestellung des Ziels eine Rolle. Hinsichtlich der Menschenrechtskultur plädiert er, wie er betont, aus Gründen der Effizienz für eine Abkehr von der Begründungsorientierung zugunsten der Erziehung der Gefühle (vgl. ebd., 155): »Zweifel an der Effizienz einer Berufung auf sittliches Wissen sind Zweifel an der kausalen Wirkung nicht am epistemologischen Status« (ebd., 151; vgl. auch Rorty 1992, 312 f.). Für Rorty sind Begründungen nicht falsch oder richtig, sondern schlicht nicht zielführend. Er möchte die machtvolle Rhetorik des liberalen Konzepts der menschlichen Solidarität nicht verkleinern, »sondern nur von dem abtrennen, was man oft als ihre ›philosophischen Voraussetzungen‹ angesehen hat« (Rorty 1992, 310). Das aber scheint vor dem Hintergrund der hier vorgeschlagenen politikwissenschaftlichen Anthropologie schlicht nicht möglich, da der politische Liberalismus auf einer naturalistischen Erkenntnistheorie gründet, die universalistische anthropologische Annahmen impliziert.

2.2.4 Hannah Arendt: Denken statt Erkennen, Sinn statt Wahrheit

Auch Arendts Antwort auf die bzw. ihr Umgang mit der Diskontinuität fällt radikaler aus als bei Horkheimer und Foucault.⁷⁶ Arendts politische Theorie erklärt sich erst aus dem Traditionsbruch (vgl. Gruneberg 2007). Die Tatsache, dass der Traditionsbruch als Ausgangspunkt ihres Denkens selbst theorieextern verstanden ist, erklärt meines Erachtens die Konsequenz ihrer politiktheoretischen Position, die auf jegliche essentialistische Fundierung verzichtet. Erläutert wird diese durch ihre späten Überlegungen über das Denken, deren Bedeutung für ihre politische Theorie meines Erachtens in der Forschung bislang unterschätzt wird. Die im Vergleich zum restlichen Werk eher spärliche Beschäftigung mit dem Spätwerk, das die *Vita activa* gewissermaßen ergänzend die *Vita contemplativa* zum Thema hat (Arendt 1998, 16 f.) und damit einen vermeintlich klassisch philosophischen Gegenstand behandelt, rekuriert überwiegend auf den dritten (auf Vorlesungsmanuskripten beruhenden) Teil zum Urteilen (vgl. Arendt 2012h) als zentral für die Verbindung zu Arendts politischer Theorie (vgl. u. a. Saavedra 2002; Hermenau 1999; Meints 2011).⁷⁷ Dagegen sind meines Erachtens gerade Arendts Überlegungen zum Denken zentral für das Verständnis ihrer eminent antiessentialistischen

76 Das bedeutet gleichwohl keine Absage an die Kontinuität, die in Arendts Denken durchaus eine Rolle spielt. Einerseits ist der Traditionsbruch, die Diskontinuität der Ausgangspunkt ihres Denkens und besitzt mit Blick auf die Erkenntniskritik paradigmatischen Charakter. In Arendts politischer Theorie selbst dagegen finden sich Elemente der Diskontinuität wie der Kontinuität, einerseits finden sich Theoreme wie bspw. die zentrale Fähigkeit, einen Anfang machen zu können, oder die Bedeutung der Revolution, andererseits muss der öffentliche Raum auf Dauer gestellt werden, um ein Miteinander-Handeln zu ermöglichen ebenso wie Verzeihen und Versprechen durch die Erzeugung von Kontinuität das gemeinsame Handeln ermöglichen. Man sieht hier also durchaus Ansätze, der Diskontinuität etwas entgegenzusetzen, allerdings, und das ist der entscheidende Unterschied zu den vorausgehenden Paradigmen, ohne den Anspruch zeitloser Gültigkeit.

77 Einen größeren Raum nehmen Arendts Überlegungen zum Denken u. a. bei Young-Bruehl 1982, 277–305 und bei Opstaele 1999 ein.

Denkweise⁷⁸ (und auch der Urteilskraft als »erweiterten Denkungsart«). Arendt hält ihre Überlegungen zum Denken gewissermaßen zusammenfassend als »Grundannahme« ihrer Untersuchung fest:

»[I]ch bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren. Eine solche Demontage ist nur möglich, wenn man davon ausgeht, daß der Faden der Tradition gerissen sei und wir ihn nicht erneuern können.« (Arendt 1998, 207)

In diesem Sinne lässt sich Arendts 1973 gegenüber Hans Jonas geäußerte Erklärung: »Ich habe mein Teil in politischer Theorie getan, [...] genug damit; von nun an und für was mir noch verbleibt, will ich mich nur noch mit transpolitischen Dingen abgeben«, entgegen Jonas Kommentar »was heißt: mit Philosophie« (Jonas 1976, 923), gerade als Hinweis auf die in den Überlegungen zum Denken explizierte Überwindung der klassischen Philosophie verstehen. Mit der Verabschiedung der Zwei-Welten-Theorie ändert sich der Status der philosophischen Überlegungen, die dem Politischen nicht gegenüberstehen, sondern durch das Politische hindurchwirken – »transpolitische Dinge«. Auch Arendt verneint dementsprechend die Annahme geschichtlicher Sinnhaftigkeit (1) und in der Folge die Existenz absoluter Wahrheit (2) und damit der Erkennbarkeit des Wesens des Menschen (3).

2.2.4.1 Traditionsbruch und Neuanfang

Die Grundlage für Arendts erkenntniskritische Position liegt im Traditionsbruch, und zwar dem Traditionsbruch in der realen Welt:

»Historisch gesehen, ist eigentlich die Tausende von Jahren alte römische Dreieinigkeit von Religion, Amts- macht und Tradition zusammengebrochen. Der Verlust dieser Dreieinigkeit zerstört nicht die Vergangenheit, und die Demontage selbst ist nicht destruktiv; sie zieht nur Konsequenzen aus einem Verlust, der eine Tatsache ist und als solche nicht mehr Bestandteil der »Ideengeschichte«, sondern unserer politischen Geschichte, der Geschichte unserer Welt.« (Arendt 1998, 207)

Arendts Ausführungen zum Traditionsbruch – insbesondere die in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* unter »Inhaltliche und methodische Grundbegriffe« zusammengefassten Essays – lassen sich dabei verstehen als eine Auseinandersetzung mit der Historisierung des Denkens im 19. Jahrhundert (sie behandeln, so hält Arendt im Vorwort fest, »den Bruch mit der Tradition in der Neuzeit und den Begriff der Geschichte, mit dem das moderne Zeitalter die Begriffe der traditionellen Metaphysik zu ersetzen hoffte« [Arendt 2012c, 19]) und damit als Auseinandersetzung mit den Grundlagen von Arendts eigenen Überlegungen zum Denken, in denen auch die Essaysammlung mit dem letzten Essay »Über den Zusammenhang von Denken und Moral« mündet, wobei hier zentrale Gedanken aus *Vom Leben des Geistes*, teils wortwörtlich (vgl. Arendt 1998, 130 ff.), vorweggenommen sind. Arendts Ausführungen unterstützen so die These des Paradigmenwech-

78 Für eine postmoderne Einordnung von Arendts Denken vgl. vor allem Villa 1996, aber auch Heuer 1997; Paetzold 2000; auch Marchart 2010, 35 ff.; dagegen argumentiert u. a. Benhabib 2006, 301 ff.

sels vom naturalistischen zum gesellschaftlichen, ebenso wie die Annahme eines historischen Zwischenparadigmas.

Arendt sieht die abendländische Tradition politischen Denkens, die mit den Lehren von Platon und Aristoteles einsetzte, mit den Theorien von Marx an ihr Ende gekommen. Obgleich Arendt damit das Ende der Tradition geistesgeschichtlich verortet, genau genommen nicht nur mit der Erschütterung der Grundbegriffe der überlieferten politischen Philosophie durch Marx, sondern zugleich derjenigen der Grundvoraussetzungen der Religion durch Kierkegaard und der Grundkategorien der traditionellen Metaphysik mitsamt ihrer Moral durch Nietzsche, markiert diese Rebellion gegen die Tradition doch nicht den eigentlichen Bruch, da Marx, Kierkegaard und Nietzsche noch vom kategorialen Gerüst der großen Tradition gehalten wurden: »Ihr großes Verdienst war, daß sie diesen neuen Geschichtsbegriff [der die Geschichte als Ganzes ansah] radikalisierten und in der einzig noch möglichen Weise weiterentwickelten, nämlich in der Weise der Sprünge und Umkehrungen.« (Arendt 2012d, 37) Obschon Arendt davon ausgeht, dass alle drei Herausforderungen an die Tradition mit einem Pyrrhus-Sieg endeten, ist das Entscheidende für sie, dass es allen um dasselbe gegangen sei: »Den ›Abstraktionen‹ der Philosophie und ihrem Begriff vom Menschen als einem ›animal rationale‹ soll der konkrete Mensch entgegengehalten werden.« (ebd., 46)

Der eigentliche Bruch aber, der die philosophische Tradition als für die Begründung der Politik untauglich ausweist, ist für sie ein theorieexterner:

»Erst die totalitäre Herrschaft als ein Ergebnis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen, dessen ›Verbrechen‹ mit den traditionellen Maßstäben nicht beurteilt und mit Hilfe bestehender Gesetze nicht adäquat gerichtet und bestraft werden können, hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen. Dieser Traditionsbruch ist heute eine vollendete Tatsache; weder ist er das Resultat von Wahl und Vorsatz, noch ist er abhängig von weiteren Entscheidungen.« (ebd., 35)

Dass Arendt die Annahme der Sinnhaftigkeit der Geschichte in Anbetracht des konstatierten Traditionsbruchs ablehnt, folgt zwangsläufig: »Die wirkliche Geschichte [...] weist weder auf einen sichtbaren noch einen unsichtbaren Verfasser hin, weil sie überhaupt nicht verfaßt ist.« (Arendt 2002, 231) Zwar versteht Arendt keine der Doktrinen der überlieferten großen Denker als »etwas Willkürliches, und keine läßt sich als bloßer Unsinn abtun«, ihre metaphysischen Trugschlüsse liefern vielmehr »die einzigen Hinweise darauf, was Denken denen bedeutet, die es betreiben« (Arendt 1998, 22); doch Geschichte besitzt an sich keine Autorität, weil die Vergangenheit sich nicht mehr als Tradition darstellt: »Die Demontage hat ihre eigene Methode, auf die ich hier nur am Rande eingegangen bin. Man hat dann immer noch die Vergangenheit, aber eine zerstückelte Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat.« (ebd., 208; Herv. i. O.) Arendts Blick auf die (Ideen-)Geschichte ist ein fragmentarischer, der die Diskontinuität betont. Bei Arendt basiert auch der Umgang mit der (Ideen-)Geschichte auf dem theorieexternen Status der Diskontinuität, sodass die Diskontinuität zwar Arendts methodisches Vorgehen bedingt, Arendt die Diskontinuität aber nicht methodisch übersetzt, wie Horkheimer und Foucault dies auf je unterschiedliche Weise tun,

um dadurch die Gegenwart einer Kritik zu unterziehen und die Befreiung von dieser zu postulieren.

Arendts politisches Denken nimmt die Befreiung von der Tradition zur Voraussetzung und setzt mit einer Politik, deren *Sinn* die Freiheit ist (vgl. Arendt 2003, 28), neu ein. Die Situation nach dem Wegfall von Metaphysik und Philosophie hat in Arendts Augen etwas Befreiendes: »Wir können, unbelastet und ungeleitet von jeder Tradition, die Vergangenheit mit neuen Augen sehen und damit an einen ungeheuren Schatz unbearbeiteter Erfahrungen herankommen, ohne an irgendwelche Behandlungsvorschriften gebunden zu sein.« (Arendt 1998, 22) Für ihre spezifische Position kennzeichnend ist dabei die damit verbundene Warnung vor der Gefahr, aufgrund »einer wachsenden Unfähigkeit [...], sich im Reich des Unsichtbaren zu bewegen« mit unseren Traditionen auch die Vergangenheit zu verlieren (ebd.). Das aber scheint mir die Stärke von Arendts Ansatz auszumachen, die zugleich auch die Anschlussfähigkeit für zeitgenössische Positionen erklärt, dass sie mit der Zwei-Welten-Lehre nicht zugleich den Bereich des nicht Greifbaren verwirft oder abwertet, sondern (ähnlich wie Foucault, aber sehr viel expliziter) eine Neubestimmung des in der Welt verorteten Denkens versucht.

2.2.4.2 Denken statt Erkennen, Sinn statt Wahrheit

Mit dem Ende der Metaphysik, so Arendt, sei auch die grundlegende Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem ans Ende gekommen (vgl. ebd., 20). Mit anderen Worten »*ist Sein und Erscheinung dasselbe*« (ebd., 29; Herv. i. O.):

»Es gibt in dieser Welt nichts und niemanden, dessen bloßes Sein nicht einen *Zuschauer* voraussetzte. Mit anderen Worten, kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden. Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.« (ebd.; Herv. i. O.)

Weil Lebewesen, Menschen wie Tiere, Wahrnehmende und Wahrgenommene zugleich sind, sind sie »nicht bloß in der Welt, sie sind *von dieser Welt*« (ebd., 30; Herv. i. O.). Selbst wenn sich die Menschen denkend aus der Welt, wie sie erscheint, zurückziehen, sind sie doch nie nur Zuschauer, Gott gleich, sondern bleiben von dieser Welt (vgl. ebd., 32). Die Tätigkeit des Denkens verweist in sich auf die Menschen im Plural (vgl. Arendt 2007, 93/94) und ist zum Erscheinen bestimmt: »so haben denkende Wesen, die immer noch zur Erscheinungswelt gehören, auch nachdem sie sich geistig von ihr zurückgezogen haben, einen *Drang, zu sprechen* und so zu offenbaren, was anderenfalls überhaupt nicht in der erscheinenden Welt enthalten wäre« (Arendt 1998, 103; Herv. i. O.). Die Gegenstände des Denkens, die nicht mit der Sinneswahrnehmung gegeben sind, und des dem Denken entsprechenden Vermögens, der Vernunft, sind laut Arendt »unerkennbar, aber für den Menschen von größtem existentiellen Interesse«: »*Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach der Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe*. Der Grundirrtum, dem alle speziellen metaphysischen Trugschlüsse nachgeordnet sind, besteht darin, den Sinn nach der Art der Wahrheit aufzufassen.« (ebd., 25; Herv. i. O.) Denkend suchen wir nach Sinn, nicht nach Wahrheit, weil wir keine von der Welt unabhängige Stellung einnehmen können. Arendt verneint jeglichen, a-historischen wie historisch bedingten,

Wahrheitsanspruch, indem sie der Suche nach Wahrheit mit Blick auf die Gegenstände des Denkens prinzipiell eine Absage erteilt.

Die Aufhebung des Dualismus zwischen Sein und Erscheinung rührt dabei von ihrer Umkehrung, entscheidend ist nicht das Sein, sondern die Erscheinung (vgl. ebd., 36 ff.), wodurch zugleich die Trennung hinfällig wird. Deutlich wird der Vorrang der Erscheinung, die Umkehrung der Priorisierung des Seins, laut Arendt zum einen anhand der Unterscheidung eigentlicher und uneigentlicher Erscheinungen im Sinne der Unterscheidung von äußerer Gestalt und innerem Apparat; das Äußere sei hoch differenziert und individuell, so »daß das äußerlich Erscheinende so total *verschieden* vom Inneren ist, daß man kaum behaupten kann, daß das Innere überhaupt erscheine« (ibd., 38/39; Herv. i. O.). Soweit es um den Lebensprozess geht, hat das Äußere so als einzige Funktion, das Innere zu verdecken und vor dem Erscheinen zu schützen: »Würde dieses Innere erscheinen, dann sähen wir alle gleich aus.« (ibd., 39) Zum anderen zeigt sich das Primat der Erscheinung in der Tatsache, dass alles, was lebt »einen *Drang, zu erscheinen*« hat, wobei diese Form der Selbstdarstellung, laut Arendt, beim Menschen ihren Höhepunkt erreicht (ibd., 39; Herv. i. O.). Während Seelenerfahrungen körpergebunden sind (vgl. ebd., 42) und seelische Zustände auch unreflektiert, ohne Übertragung in die Sprache erscheinen können, sind geistige Tätigkeiten immer sprachlich gefasst: »Denken ohne Sprache ist unvorstellbar« (ibd., 41). Menschen erscheinen nicht nur, sie zeigen auch, wie sie erscheinen möchten: »Diese bewußte Entscheidung darüber, was gezeigt und was verborgen werden soll, dürfte etwas spezifisch Menschliches sein.« (ibd., 43) Entsprechend kann sich das Erscheinende als Schein herausstellen: »Doch was dann unter einer täuschenden Oberfläche hervorkommt, ist nicht ein inneres Selbst, eine eigentliche Erscheinung, die in ihrem Da-Sein unveränderlich und verlässlich wäre.« (ibd., 49)

Diese Ausführungen zeigen, dass Arendt trotz der Überwindung der Trennung zwischen Sein und Erscheinung (aufgrund der diese Überwindung hervorruhenden Umkehrung der Hierarchie) eine Trennung zweier Wahrnehmungsbereiche aufrechterhält: zwischen Vernunft und Verstand, Denken und Erkennen, Sinn und Wahrheit oder zwischen der Frage nach dem Wer und dem Was. Damit gibt es einen Bereich, in dem ›Erkenntnis‹ und ›Wahrheit‹ möglich sind, insofern als wir Menschen »das Wesen der Dinge, die uns umgeben und die wir nicht sind, also das Wesen irdischer und vielleicht einiger Dinge in dem die Erde umgebenden Universum, erkennen, bestimmen und definieren können«. Arendt hält fest: »Die Formen menschlicher Erkenntnis sind anwendbar auf alles, was ›natürliche‹ Eigenschaften hat, und somit auch auf uns selbst, insofern die Menschen Exemplare der höchst entwickelten Gattung organischen Lebens sind« (Arendt 2002, 20). Ähnlich verhält es sich mit »dem anorganischen Da-sein der unbelebten Materie« verstanden als »bloße Erscheinung[.]« (Arendt 1998, 31). Allerdings: Auch wenn wir das ›Was‹ ›erkennen‹ können, ist damit nicht gesagt, dass wir es hier mit der Erkenntnis des wahren Seins zu tun hätten: »Alle Objekte verweisen auf ein Subjekt, weil sie erscheinen, und genau wie jeder subjektive Akt sein intentionales Objekt hat, so hat jedes erscheinende Objekt sein intentionales Subjekt.« (ibd., 55) Das muss umso mehr gelten für die menschlichen Angelegenheiten: »Alles, was sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten abspielt – jedes Ereignis, jedes Geschehnis, jedes Faktum – könnte auch anders sein, und dieser Kontingenz sind keine Grenzen gesetzt« (Arendt 2013, 63); auch Ereignis, Geschehnis und Faktum lassen sich ›erkennen‹, doch wird hier das Objekt

selbst erst durch das Subjekt konstituiert: »Das Wirkliche in einer Welt der Erscheinungen zeichnet sich vor allem durch ›etwas Stehendes oder Bleibendes‹ aus, das so lange währt, daß es *Objekt* der Erkennung und Anerkennung durch ein *Subjekt* werden kann.« (Arendt 1998, 55; Herv. i. O.) Wer ein Mensch ist, entzieht sich dagegen der Erkenntnis ebenso wie der Sinn des Öffentlichen.

Arendts Interesse gilt bei allen nötigen Vorüberlegungen diesem Bereich des nicht Greifbaren, den sie einer Neubewertung hinsichtlich Status und Ziel des Denkens unterzieht. Das basiert auf der Annahme, dass zwar der Traditionsbruch eine vollendete Tatsache, das Denken selbst aber von der Infragestellung alles Gewesenen nicht betroffen ist: »So stark auch unsere Denkweisen in dieser Krise betroffen sein mögen, unsere *Denkfähigkeit* steht nicht zur Diskussion; wir sind das, was die Menschen immer gewesen sind – denkende Wesen.« (ebd., 21; Herv. i. O.) Wie für Foucault liegt auch für Arendt im Denken selbst eine Konstante, auch wenn Arendt gleichermaßen, wenn auch auf andere Art und Weise, relativiert: »Damit meine ich lediglich, daß die Menschen eine Neigung, vielleicht ein unabweisliches Bedürfnis haben, über die Grenzen der Erkenntnis hinauszudenken und mit ihrer *Denkfähigkeit* mehr anzufangen, als sie bloß zum Erkennen und Handeln einzusetzen.« (ebd.) Denken ist nicht beschränkt auf passive Betrachtung und richtet sich nicht auf Erkenntnis, Denken ist aktive, welterschließende, selbstkonstituierende Tätigkeit, die Sinn sucht; so hält Arendt über Heidegger fest: »Heidegger denkt nie ›über‹ etwas; er denkt etwas« (Arendt 2012b, 184) und beschließt die *Vita activa* mit einem Rekurs auf Cato: »Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist.« (Arendt 2002, 415) Das Denken als immer schon sprachliche und damit auf den/die jeweils anderen verweisende Tätigkeit, sprich als Vermögen *von* dieser Welt bzw. als im Sinne des Paradigmas ›gesellschaftlich‹ situiertes Vermögen bildet den Dreh- und Angelpunkt von Arendts anthropologischer Übersetzung der Anthropologiekritik.

2.2.4.3 Anthropologisch gewendete Anthropologiekritik oder: Antiessentialistische Anthropologie

Die Verabschiedung der Zwei-Welten-Lehre führt, da sie den Zusammenfall von Erkenntnissubjekt und -objekt impliziert, dazu, dass Arendt das Problem, das Wesen des Menschen zu erkennen, in der *Vita activa* als »unlösbar« bezeichnet, würde es doch bedeuten, dass »wir wirklich über unseren eigenen Schatten springen« (Arendt 2002, 20). Die menschliche Erkenntnisfähigkeit ist laut Arendt begrenzt, sofern Menschen »stets bedingte Wesen« sind:

»Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt. Die Welt, in der die *Vita activa* sich bewegt, besteht im wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedingung menschlicher Existenz. Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur.« (ebd., 18/19)

Selbst Menschen, die auf einen anderen Planeten auswanderten, blieben Menschen, »die einzige Aussage, die wir über ihre Menschennatur machen könnten, wäre, daß sie immer noch bedingte Wesen sind, wiewohl unter solchen Verhältnissen die menschliche Bedingtheit nahezu ausschließlich Produkt von Menschen selbst wäre« (ebd., 20). Dabei kann keiner der bedingenden Faktoren »menschlicher Existenz – das Leben selbst, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität – [je]mals ›den Menschen‹ erklären [...], weil keine von ihnen absolut bedingt« (ebd., 21). Arendt formuliert ausdrücklich keine essentialistische Anthropologie und konstatiert, »um Missverständnisse zu vermeiden: die Rede von der Bedingtheit der Menschen und Aussagen über die ›Natur‹ des Menschen sind nicht dasselbe« (ebd., 19).

Nun hat Arendt diese Bedingtheit anders als die anderen Denker anthropologisch ausbuchstabiert. Gewissermaßen übersetzt Arendt die Anthropologiekritik in eine antiessentialistische Anthropologie. Die zentrale anthropologische Kategorie in Arendts Denken ist meines Erachtens die Person, die in ihrer Einzigartigkeit immer schon auf die unhintergehbare Pluralität verweist. Dabei bleibt die Person als entscheidender Kristallisationspunkt ihrer aus der erkenntniskritischen Position zu erklärenden antiessentialistischen Anthropologie in der Forschung vergleichsweise unbeachtet.⁷⁹ Die Person aber bildet in meinem Verständnis in Arendts Denken den *anthropologischen Singular*, während man von »Mensch«, jenseits der biologischen Gattungsbezeichnung, nur im Plural sprechen kann. Arendt übersetzt also gewissermaßen die Kontingenz der Erkenntnis in ihren Begriff der Person und damit in eine anthropologische Aussage. Erkenntnissubjekt und -objekt fallen im Konzept der Person in eins.

Die Person konstituiert sich, wie Arendt in *Über das Böse* ausführt, im Denkprozess (vgl. Arendt 2007, 93): »Was wir üblicherweise Person oder Persönlichkeit – im Unterschied zu einem bloß menschlichen Wesen oder einem Niemand – nennen, entsteht gerade aus diesem wurzelschlagenden Denkprozeß.« (ebd., 85) Indem der Einzelne denkend mit sich selbst spricht, ist er mit sich selbst zusammen und realisiert die spezifisch menschliche Differenz der Sprache (vgl. ebd., 77). Der Umstand, dass wir im Denken in Gesellschaft mit uns selbst sind, verweist, wie Arendt in *Vom Leben des Geistes* ausführt, auf die in der Person angelegte Pluralität: »Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, das er wohl mit den höheren Tieren gemeinsam hat, in eine Dualität während des Denkens überführt.« (Arendt 1998, 184; Herv. i. O.; vgl. auch Arendt 2007, 78) Arendt nimmt hier eine für anthropologische Bestimmungen typische Abgrenzung vor: »[E]rst in dieser vermenschlichten Form wird dann das Bewußtsein zum wesentlichen Kennzeichen des Menschen im Unterschied zum Gott und zum Tier« (Arendt 1998, 186).

Arendt formuliert hier zwar so etwas wie eine anthropologische Essenz, die aber gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sie eine Festlegung verunmöglicht, also gewisser-

79 Es gibt nur wenig Ausnahmen: Im Zusammenhang mit dem Phänomen der Entfremdung behandeln Rahel Jaeggi (1997) und Paul Sörensen (2015) Arendts Konzept der Person; Margaret Hull (2002) widmet der »Arendtian Personhood« im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der feministischen Kritik an Arendt ein Kapitel; vor dem Hintergrund der Menschenrechte befasst sich Peg Birmingham (2006) mit Arendts Konzept der Person.

maßen eine *antiessentialistische Essenz des Menschseins*. Arendts Konzept der Person bringt das auf den Begriff: Als abstrakte Kategorie ist sie per definitionem inhaltlich undefinierbar, weil »die *differentia specifica des Menschseins* ja gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist und daß wir dies Jemand-Sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen und qua Wer-Sein gegen keine andere Art des Wer-Seins absetzen können« (Arendt 2002, 223; Herv. F. H.). Das, was das Menschsein wesentlich ausmacht, liegt gerade in der sprachlich sich äußernden, aber sprachlich nicht definierbaren Einzigartigkeit der Person, die zwecks des In-Eins-Fallens von Sein und Erscheinung mit der existentiellen Angewiesenheit auf die anderen als Zuschauer einhergeht – wer nicht vor den anderen erscheint, der ist nicht. Damit aber ist die Aufhebung der Spaltung des Menschen in Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt angesprochen: »Die Welthaftigkeit der Lebewesen bedeutet, daß kein Subjekt nicht auch Objekt ist und als solches einem anderen erscheint, das seine »objektive« Wirklichkeit gewährleistet.« (Arendt 1998, 29/30)

Die Einzigartigkeit der Person setzt, da sie sich handelnd und sprechend offenbart, genauer: offenbaren muss, im Sinne von in Erscheinung treten muss, um zu sein, »die Menschen« im Plural bzw. »Menschheit« als zentrale politische Kategorien immer schon voraus. Die in der Person bzw. in der Dualität des Denkprozesses »wie im Keim« gegebene Pluralität bleibt folglich notwendig unvollständig:

»[V]om Standpunkt der menschlichen Pluralität aus gesehen ist dieses Zwei-in-Einem gerade mal eine Spur von In-Gesellschaft-Sein [...], die nur deshalb so ungeheuer wichtig wird, weil wir Pluralität entdecken, wo wir sie am wenigsten erwartet hätten. Was jedoch das Mit-Anderen-Zusammensein angeht, so muß es [das Zwei-in-Einem] immer noch als eine Randerscheinung angesehen werden.« (Arendt 2007, 93/94)

Denn: Erst, wo ich das Gedachte mitteile, erscheine ich als Person; »so haben denkende Wesen, die immer noch in die Erscheinungswelt gehören, auch nachdem sie sich geistig von ihr zurückgezogen haben, einen *Drang, zu sprechen* und so zu offenbaren, was anderenfalls überhaupt nicht in der erscheinenden Welt enthalten wäre« (Arendt 1998, 103; Herv. i. O.). Denken und Sprechen sind folglich für Arendt unauflöslich verknüpft: »so haben denkende Wesen ein Bedürfnis zu sprechen, und sprechende Wesen ein Bedürfnis zu denken« (ebd., 104; Herv. i. O.). Einzigartigkeit und Verwiesenheit, Natalität und Pluralität sind im Konzept der Person miteinander verschränkt. Während sich die Person im Denken als Jemand konstituiert, enthüllt sie sich erst im Handeln und Sprechen (Arendt 2002, 213):

»Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.« (ebd., 217)

Handeln und Sprechen sind in diesem Sinne »die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart« (ebd., 214): »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren« (ebd., 219). Das Poli-

tische als »Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen« (Arendt 2003, 9) wird vor dem Hintergrund des Gesagten zur existentiellen Voraussetzung des Menschseins, die Person ist existentiell darauf angewiesen in einem Beziehungssystem zu leben. So hat Arendts antiessentialistische Anthropologie eine für das Politische, als gemeinsames Handeln, Sinn stiftende Funktion: »Es ist der tiefe, über alles im gewöhnlichen Sinne Politische hinweggreifende Sinn des Öffentlichen, daß [...] dies Personenhafte in einem Menschen [...] nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt« (Arendt 2012, 92); ohne dass sich daraus eine konkrete Ordnungsvorstellung ableiten ließe: »Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.« (Arendt 2003, 11)

Ähnlich wie die im Denken sich vollziehende Konstitution der Person als das Ergebnis der Denktätigkeit »in bezug auf die Tätigkeit selbst ein Nebenprodukt« ist (Arendt 2007, 93), ist auch die im Handeln sich vollziehende Selbstenthüllung der Person »nicht das eigentliche Ziel des Handelns« (Arendt 2002, 243) und entzieht sich damit der Verfügbarkeit des Subjekts (vgl. Arendt 2012a, 92). Die Differenz ist im Menschen angelegt, aber nicht im Sinne eines vorhandenen Potentials, das es – wie im aristotelischen Denken – zu erfüllen gilt, vielmehr handelt sich um eine offen Potentialität (vgl. Jaeggi 1997, 72 ff.).⁸⁰ Entsprechend schwer ist die Person, wo sie handelnd und sprechend in der Welt erscheint, zu fassen, am ehesten gleiche sie, so Arendt, »jenem griechischen ›daimon‹, jenem Schutzgeist, der jeden Menschen durch sein Leben begleitet, ihm aber immer nur über die Schulter guckt, so daß er von allen, die einem Menschen begegnen, eher gekannt werden kann als von ihm selbst« (Arendt 2012a, 92). Und selbst dem Zuschauer enthüllt sich die Identität einer Person »sichtbar, aber doch in *spezifischer Ungreifbarkeit*« (Arendt 2002, 242, Herv. F. H.). Das »Wesen einer Person« wird »greifbar und gewissermaßen handhabbar« erst im Nachhinein:

»Das Wesen einer Person – nicht die Natur des Menschen überhaupt (die es für uns jedenfalls nicht gibt) und auch nicht die Endsumme individueller Vorzüge und Nachteile, sondern das Wesen dessen, wer einer ist – kann überhaupt erst entstehen und zu dauern beginnen, wenn das Leben geschwunden ist und nichts hinterlassen hat als eine Geschichte.« (ebd.)

80 Arendt folgt also gewissermaßen der Aristotelischen Definition des Menschen, aber radikalisiert sie durch die völlige Offenheit: dass die Menschen sprechende und handelnde Wesen sind, führt gerade zur Unverfügbarkeit. So lässt sich, wie bereits zitiert, mit Hauke Brunkhorst sagen, dass Arendt »die politische Anthropologie des Aristoteles existentialistisch radikalisiert« (2015, 30).

II. Das anthropologische Argument im politischen Denken

Als systematischer Zugang zur Analyse anthropologischer Argumente im politischen Denken dienen im Folgenden die oben skizzierten erkenntnistheoretischen Paradigmen. Die Darstellung erfolgt auf drei Abstraktionsebenen. Gegenstand dieses zweiten Teils ist die formale Struktur des anthropologischen Arguments und die in dieser Struktur enthaltenen politischen Implikationen. Diese erste Abstraktionsebene, die Darstellung der formalen Struktur des anthropologischen Arguments, bildet das systematische Gerüst der hier zu explizierenden politikwissenschaftlichen Anthropologie.

Die politikwissenschaftliche Anthropologie schließt damit unmittelbar an die in Teil I vollzogene Kritik der Anthropologiekritik an, die diese selbst als politische Anthropologie ausweist, insofern anthropologische Argumente hier nicht verworfen werden, sondern in Folge eines Paradigmenwechsels ihren Status ändern. In der durch die Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas vorgenommenen Abgrenzung zu den vorausgegangenen Paradigmen zeigt sich, dass die Frage nach dem die Erkenntnis leitenden Prinzip die für eine wissenschaftliche Betrachtung der wissenschaftlichen (Selbst-)Betrachtungen des Menschen und damit die für das anthropologische Argument als Gerüst einer politikwissenschaftlichen Anthropologie zentrale Frage darstellt, insofern der/die Mensch/en dadurch das Prinzip der Objektivierung seiner/ihrer selbst festlegt/en.

Die Offenlegung der zentralen Rolle des Erkenntnisprinzips, das einer je paradigmatisch wirkenden Wissenschaft entnommen ist, der die im Rahmen dieser Untersuchung unterschiedenen Paradigmen jeweils ihre Bezeichnung verdanken, weist die auf der systematischen Ebene des formalen anthropologischen Arguments durch dieses Prinzip strukturierten anthropologischen Argumentationen zugleich als politisch aus, insofern es sich bei der Wahl des jeweiligen Erkenntnisprinzips um eine Setzung handelt, die als solche dem politischen Deutungskampf unterliegt. Damit ist nicht gesagt, dass diese Setzungen intentional erfolgen, vielmehr scheinen sie sich aus der Entwicklung bzw. im Zuge der Ausdifferenzierung der Wissenschaften zu ergeben. Dennoch handelt es sich um Setzungen. Die politikwissenschaftliche Anthropologie hat insofern einen aufklärerischen Anspruch, da sie das Fundament jeglicher anthropologischen Argumentation,

spricht nicht nur – wie im Rahmen der Anthropologiekritik – die Selbstobjektivierungen selbst, sondern *auch das die Selbstobjektivierungen formal strukturierende und inhaltlich bestimmende Prinzip als kontingent ausweist* (und damit die Anthropologiekritik als anthropologische Argumentation). Die politikwissenschaftliche Anthropologie untersucht die politischen Implikationen dieser durch die wissenschaftliche Betrachtung der wissenschaftlichen (Selbst-)Betrachtungen des Menschen als kontingent ausgewiesenen Setzungen.

Im Nachweis des Erkenntnisprinzips als der für das anthropologische Argument fundamentalen Frage liegt folglich zugleich das distinktive Moment einer politikwissenschaftlichen Anthropologie, die nicht den Menschen, sondern die (Selbst-)Objektivierungen des Menschen zum Gegenstand hat und die politischen Implikationen differierender (Selbst-)Objektivierungen systematisiert, um daraus einen politikwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn zu generieren. Für das anthropologische Argument und seine politischen Implikationen ist das Erkenntnisprinzip, das heißt die Frage, *wie sich der Mensch selbst zum Objekt seiner Erkenntnis macht – und zwar wie er sich selbst als Erkenntnissubjekt und als Erkenntnisobjekt zum Objekt seiner Erkenntnis macht – entscheidend*. Jegliche (politische) Anthropologie, auch die sogenannte »Anthropologiekritik«, blendet diese Frage aus.

Dabei ist mir die Problematik der Begrifflichkeit durchaus bewusst, die sich aus dem Umstand ergibt, dass die Begriffe »Erkenntnisprinzip«, »Erkenntnissubjekt«, »Erkenntnisobjekt« u. ä. einem spezifischen, nämlich dem naturalistischen Paradigma entstammen, sodass »Erkenntnis« strenggenommen selbst nur ein spezifischer Modus des Zugriffs auf die Welt unter anderen ist. Mangels einer neutralen Begrifflichkeit halte ich gleichwohl daran fest, insofern die Fragen nach dem Wie, Wer und Was der Erkenntnis, die bereits im metaphysisch-theologischen Paradigma gegenwärtig sind, im naturalistischen Paradigma expliziert werden und die Begrifflichkeit im gesellschaftlichen Paradigma, wenn auch zum Zwecke der Abgrenzung, weiterhin verwandt wird. Die Begriffe sind jedoch im weiteren Verlauf losgelöst von ihrer paradigmatischen Bedeutung und damit gleichbedeutend mit Prinzip, Subjekt und Objekt des Welterschließens als äquivalenter Begrifflichkeit des gesellschaftlichen Paradigmas zu verstehen.

Im Folgenden ist hier zunächst die durch das Erkenntnisprinzip bedingte formale Struktur des anthropologischen Arguments und sind seine politischen Implikationen offenzulegen. Dabei lässt es sich nicht vermeiden, in der Darstellung der formalen Struktur des anthropologischen Arguments in seinen verschiedenen Dimensionen bereits das jeweilige Erkenntnisprinzip der einzelnen Paradigmen miteinzubeziehen, um die formalen Unterschiede, die sich in Folge der Setzung des jeweiligen inhaltlich bestimmten Erkenntnisprinzips ergeben, darstellen zu können. Erst in Teil III aber erfolgt die umfangliche inhaltliche Darstellung der sich aus der formalen Struktur des anthropologischen Arguments und seiner politischen Implikationen ergebenden anthropologischen Argumentationen, in Form der verschiedenen paradigmatischen (Vorstellungen *des*) Menschen (2. Abstraktionsebene) sowie ihrer Konkretisierung in Form von Menschenbildern bei exemplarischen Autor*innen der Geschichte des politischen Denkens (3. Abstraktionsebene).

1. Die Struktur des anthropologischen Arguments und seine politischen Implikationen

Während essentialistische Anthropologien den Menschen als Erkenntnissubjekt zum Ausgangspunkt politischen Denkens nehmen, nehmen empirische Anthropologien den Menschen zunächst als Erkenntnisobjekt in den Blick. Das anthropologische Argument aber umfasst stets beide Dimensionen, wobei es sich bei diesen Objektivierungen, das zeigt die Anthropologiekritik, um Selbstobjektivierungen handelt.

Die Art und Weise der Selbstobjektivierung (sprich die Objektivierung des Menschen als Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt durch ihn selbst) folgt aus dem jeweiligen Erkenntnisprinzip, das einer Paradigma bildenden Wissenschaft entnommen ist. Wie in Teil I dieser Arbeit skizziert, tritt im Rahmen des gesellschaftlichen Paradigmas »Gesellschaft« als Erkenntnisprinzip an die Stelle von »Natur« und auch wenn »Gesellschaft« als Erkenntnisprinzip die Annahme der Selbstobjektivierung expliziert, wird der Mensch bzw. genauer werden die Menschen dadurch, wie im Rahmen der vorausgegangenen Paradigmen, wenn auch auf eine spezifische – nur formale, nicht inhaltliche – Weise, objektiviert. Das jeweilige Erkenntnisprinzip – »Kosmos«/»Gott«, »Natur«, (»Geschichte«,) »Gesellschaft«¹ – bedingt den Blick auf den/die Menschen, und zwar unabhängig davon, ob eine politische Theorie mit anthropologischen Annahmen argumentiert oder nicht.

Die Frage nach dem die Erkenntnis des Menschen leitenden *Prinzip* ist für die formale Struktur des anthropologischen Arguments fundamental, weil sich der/die Mensch/en dadurch als Teil der kosmologischen/göttlichen, natürlichen, (geschichtlichen,) oder gesellschaftlichen Ordnung konstituiert/en und sich daraus gleichursprünglich der *Modus* seines/ihres Zugriffs auf die Welt (sprich die Konzeption des Erkenntnisvermögens als Objektivierung des Erkenntnissubjekts) und damit zugleich das *Verhältnis*, in das sich der/die Mensch/en als Erkenntnissubjekt/e zur Welt und damit zu sich selbst (und mittelbar zu den je anderen) als Erkenntnisobjekt/e(n) setzt/en (in dem sich das Erkenntnisinteresse offenbart), ergibt sowie daraus abgeleitet die *Bestimmung* des/der Menschen als Teil der erschlossenen Welt (sprich als mittelbare/s Erkenntnisobjekt/e).

Das anthropologische Argument lässt sich so in drei Dimensionen aufschlüsseln. Die drei im Folgenden dargelegten Dimensionen strukturieren alle anthropologischen Argumentationen, die Unterschiede zwischen den Paradigmen ergeben sich aus der Wahl eines je inhaltlich bestimmten Erkenntnisprinzips. Je nach der je paradigmatisch wirkenden Wissenschaft bzw. Wissenschaftsfamilie variiert der Blick auf:

1 Gerald Hartung unterscheidet in seinem philosophiegeschichtlichen Überblick *Philosophische Anthropologie* (2008) der Sache nach ähnlich wie die vorliegende Studie den Mensch im Kosmos, vor Gott, in der Natur, in der Gesellschaft, in der Kultur und in der biologisch-technischen Welt; er wendet Kosmos, Gott, Natur etc. jedoch nicht als systematische Kategorien, um daran Status und Struktur anthropologischer Argumente aufzuzeigen.

1) die **Beschaffenheit der den/die Menschen umgebenden Welt und die Verortung des/der Menschen darin**

(*ERKENNTNISPRINZIP*)

Setzung des/der Menschen als Teil der kosmischen/göttlichen, der natürlichen(, der geschichtlichen) oder von gesellschaftlicher Ordnung

2) den **Zugriff des/der Menschen auf die Welt**

(*ERKENNTNISSUBJEKT*)

a) den **Modus des Zugriffs** des/der Menschen **auf die Welt**

(*ERKENNTNISVERMÖGEN*)

Konzeption des geistigen Abstraktionsvermögens als des spezifisch menschlichen Modus des Zugriffs auf die Welt im Verhältnis zu anderen Modi des Zugriffs auf die Welt

und gleichursprünglich

b) das **Verhältnis des Erkenntnissubjekts zur Welt** und damit **zu sich selbst** als **unmittelbaren Erkenntnisobjekt**, sprich als **Handelnden bzw. moralischen und politischen Subjekt** (und **mittelbar** zu dem/den **je anderen als Zu-Behandelnden**)

(*ERKENNTNISINTERESSE*)

Konzeption des Verhältnisses als Angleichung / Beherrschung (und kollektiv: Entwicklung) / Emanzipation

3) den/die Menschen **als mittelbare/s** (dem Erkennenden äußerliche/s) **Erkenntnisobjekt/e** und damit **Zu-Behandelnde/n** bzw. **politische/s Objekt/e**

(*ERKENNTNISOBJEKT*)

Status des/der Menschen als Objekt/e der erschlossenen Welt und ihr strukturelles Verhältnis untereinander

Die drei Dimensionen stehen in einem hierarchischen Bedingungsverhältnis. Die erste Dimension ist den beiden folgenden Dimensionen, die zweite der dritten vorgeordnet. Die beiden ersten Dimensionen haben einen grundlegenden, die dritte Dimension einen aus diesen beiden Dimensionen abgeleiteten Charakter. Die beiden ersten Dimensionen sind in ihrer Darstellung kaum zu trennen, da der/die Mensch/en, indem er/sie ein die Erkenntnis leitendes Prinzip setzt/en, zugleich seinen/ihren Zugriff auf die Welt strukturiert/en, das heißt nicht nur sich selbst als Erkennende/n, sondern zugleich sein/ihr Verhältnis zu sich selbst als Teil der Welt konstituiert/en. Sie stellen aber eine je eigene Dimension dar, da die erste Dimension das Prinzip der Selbstobjektivie-

nung enthält und den Menschen als Ganzen, vor jeder Trennung zwischen Erkennendem und Erkanntem, adressiert, während die zweite Dimension bereits eine Objektivierung, nämlich die Objektivierung des Menschen als Erkenntnissubjekt, beinhaltet; wobei sich die Objektivierung des Menschen als Erkenntnissubjekt zunächst in der Objektivierung des Erkenntnisvermögens als Modus des Zugriffs auf die Welt manifestiert, die zugleich die Frage nach dem Verhältnis des Erkenntnissubjekts zu der von ihm erschlossenen Welt und damit sich selbst als unmittelbaren Erkenntnisobjekt bzw. als handelnden Subjekt impliziert (und mittelbar zu den je anderen als Zu-Behandelnden). Die jeweilige Konzeption des Verhältnisses ist Ausdruck des dem jeweiligen Erkenntnisprinzip eingeschriebenen Erkenntnisinteresses, da das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt durch das Erkenntnisprinzip als Prinzip der Selbstobjektivierung bedingt ist.

Im Umschlag von Dimension 2a zu 2b liegt das zentrale Moment des anthropologischen Arguments für Ethik und Politik, insofern hier die Frage nach dem Status und der Funktion des durch das Erkenntnisvermögen Erkannten für das individuelle und kollektive Handeln des/der Menschen als Teil der erschlossenen Welt beantwortet wird und damit seine/ihre Rolle als moralisch und politisch Handelnde/r (als moralische/s und politische/s Subjekt/e in der erschlossenen Welt) bestimmt wird. Die dritte Dimension dagegen nimmt den/die Menschen als Teil der erschlossenen Welt nur als moralisch und politisch Zu-Behandelnde/n in den Blick – als Objekt/e der Moral und Politik bzw. mittelbare/s Erkenntnisobjekt/e. Die Differenz zwischen dem Menschen als Teil der erschlossenen Welt als handelnden Subjekt und als behandelten Objekt ergibt sich im Erkenntnisprozess aus dem Umstand, dass das erkennende Subjekt, indem es sich selbst erkennt, sich selbst strenggenommen kein äußerliches Objekt sein kann (im naturalistischen Paradigma ist es das gleichwohl, woraus ein paradigmatischer Widerspruch erwächst), sodass es sich selbst als Teil der erschlossenen Welt nur als handelndes Subjekt objektivieren kann, die je anderen dagegen zugleich (und meist vorrangig) als zu behandelnde Objekte.

Mit dem hier behaupteten hierarchischen Bedingungsverhältnis der drei Dimensionen ist keineswegs die Annahme verbunden, dass eine jede paradigmatische anthropologische Argumentation gleichermaßen im Sinne dieser Reihenfolge der Prämissen verfahren würde. Ganz im Gegenteil sind die paradigmatischen anthropologischen Argumentationen gerade (in Abhängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisprinzip) durch einen inhaltlich untereinander divergierenden Fokus auf einzelne Dimensionen des anthropologischen Arguments gekennzeichnet. Es besteht allerdings stets – auch inhaltlich – eine Pfadabhängigkeit zwischen den einzelnen Dimensionen. Fundamental sind die ersten beiden Dimensionen folglich nur in der systematischen Anlage des formalen Arguments, keineswegs aber in ihrer Bedeutung für die jeweilige paradigmatische Argumentation im politischen Denken als Gegenstand der politikwissenschaftlichen Anthropologie.

Von besonderem Interesse für eine politikwissenschaftliche Anthropologie sind die politischen Implikationen, die sich aus den drei erkenntnistheoretischen Dimensionen des anthropologischen Arguments ergeben. Die drei Dimensionen verweisen auf je eine *anthropologische Konfliktlinie im politischen Denken*, anhand derer man politisches Denken in einem Raster anthropologischer Argumentation verorten kann und die jeweils ein *zentrales politisches Konzept* implizieren bzw. adressieren. Diese Konfliktlinien im po-

litischen Denken lassen sich – wiederum auf formaler Ebene, sprich nicht notwendig hinsichtlich der Bedeutung für die jeweilige paradigmatische Argumentation – unterscheiden in fundamentale (das Erkenntnisprinzip und das Erkenntnissubjekt [und sein Verhältnis zur Welt und damit sich selbst als Teil dieser Welt] betreffende) und abgeleitete (das Erkenntnisobjekt betreffende) bzw. in primäre und sekundäre Konfliktlinien. Der Bedeutungsgehalt der mit den einzelnen Konfliktlinien korrespondierenden politischen Konzepte ändert sich in Abhängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisprinzip. Auch mit Blick auf die politischen Implikationen kommt es im Rahmen der verschiedenen paradigmatischen anthropologischen Argumentationen (sprich in Abhängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisprinzip) zu einem divergierenden Fokus auf je eine Konfliktlinie bzw. genauer auf je ein zentrales politisches Konzept. Entsprechend der drei Dimensionen des anthropologischen Arguments variiert je nach Erkenntnisprinzip der Grad des/der angenommenen:

1) Determinismus/Autonomie

und damit die Konzeption von *FREIHEIT*

2) Statik/Dynamik (b) des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses (a)

und damit die Konzeption von *WISSEN* (a) und – mit Blick auf dessen Funktion für das Handeln – *MACHT* (b) als Verhältnis zwischen Theorie und Praxis

3) a) Gleichheit/Ungleichheit und b) Individuation/Sozialisation

und damit die Konzeption von *Legitimation* (a) und *Organisation* (b) von *HERRSCHAFT*

Die jeweiligen Pole sind nicht beliebig kombinierbar, vielmehr lässt die Verortung auf einer der Konfliktlinien Rückschlüsse auf die Verortung auf den jeweils anderen Konfliktlinien zu, das heißt bestimmte Pole treten stets in Kombination miteinander auf; es besteht auch hier eine Pfadabhängigkeit. Sowohl die beide primären (1 und 2) als auch die beiden sekundären Konfliktlinien (3a und b) korrelieren miteinander.

2. Dimensionen – Konfliktlinien – Grundkonzepte

Im Folgenden werden die drei Dimensionen des anthropologischen Arguments sowie ihre politischen Implikationen in Form der anthropologischen Konfliktlinien im politischen Denken noch einmal im Einzelnen in formaler Hinsicht aufgezeigt. Die politischen Grundkonzepte werden hier zunächst nur benannt, da die inhaltliche Erörterung der politischen Implikationen der einzelnen Dimensionen erst im Rahmen der Darstellung der paradigmatischen (Vorstellungen *des*) Menschen erfolgt.

2.1 Erkenntnisprinzip – Determinismus/Autonomie – Freiheit

Das Erkenntnisprinzip und damit die anthropologischen Bestimmungen sind einer jeweils paradigmatisch wirkenden Wissenschaft(sfamilie) entnommen, genau genommen: der Philosophie bzw. Theologie, der Naturwissenschaft(, der Geschichtswissenschaft) und schließlich der Sozialwissenschaft. Aus der durch das Erkenntnisprinzip vorgegebenen Beschaffenheit der den/die Menschen umgebenden Welt und seiner/ihrer Verortung darin ergibt sich eine erste anthropologische Konfliktlinie im politischen Denken: die Konfliktlinie zwischen den Polen *Determinismus/Autonomie*. Damit ist zugleich die Frage nach der *Freiheit* adressiert.

Hinsichtlich der Beschaffenheit der den/die Menschen umgebenden Welt und seiner/ihrer Verortung darin besteht zunächst ein fundamentaler Unterschied je nachdem, ob als Erkenntnisprinzip »Gott«² und »Natur« gesetzt werden bzw. sich der/die Mensch/en als Teil der göttlichen oder natürlichen Ordnung konstituiert/en oder ob als Erkenntnisprinzip (»Geschichte« und) »Gesellschaft« gesetzt wird bzw. der/die Mensch/en sich als Teil der (geschichtlichen oder) gesellschaftlichen Ordnung konstituiert/en. Weil »Gott« und »Natur« als von dem/den Menschen unabhängig existierende Bezugspunkte zu verstehen sind und in diesen Fällen folglich ein dem/den Menschen äußeres Prinzip seinen/ihren Zugang zur Welt strukturiert, ist/sind der/die Mensch/en durch »Gott« bzw. »Natur« determiniert, wobei »Gott« im Gegensatz zu »Natur« völlig unverfügbar, weil durch den/die Menschen nicht veränderbar ist. Im Gegensatz zu »Gott« und »Natur« sind »Geschichte« und »Gesellschaft« Produkte bzw. Ergebnisse menschlichen Handelns und existieren also nicht unabhängig von dem/den Menschen. Doch zwischen »Geschichte« und »Gesellschaft« besteht ebenfalls ein zentraler Unterschied. Während »Geschichte« im historischen Paradigma (ebenso wie »Kultur« im kulturalistischen Verständnis und auch »Sprache«, etwa im hermeneutischen Denken) nach wie vor als ein dem Menschen äußeres, zwar von ihm erschaffenes, aber zur Unabhängigkeit gelangtes Produkt konzipiert wird, das durch den Vergleich verschiedener geschichtlicher Epochen (bzw. den Sprach-/Kultur-Vergleich) zugleich in eine allgemeine Theorie *der* Geschichte (bzw. Kultur/Sprache) überführt wird und damit einen universellen Bezugspunkt für die Objektivierung *des* Menschen darstellt, ist »Gesellschaft« im Rahmen des gesellschaftlichen Paradigmas gerade so konzipiert, dass sie nicht unabhängig vom menschlichen Handeln und Denken zu verstehen ist, sondern in sich veränderbar bzw. stets in Veränderung begriffen und damit nicht fixierbar. »Gesellschaft« objektiviert den Menschen gleichwohl ebenfalls, allerdings auf einer anderen argumentativen, nämlich auf einer formalen Ebene. Objektiviert wird nicht der Mensch, sondern das Menschsein.

Strukturiert ein dem/den Menschen äußeres, von seiner/ihrer Existenz unabhängiges Prinzip seinen/ihren Zugang zur Welt, entsteht ein *triadisches Verhältnis* zwischen

2 Im Folgenden wird »Kosmos«/»Gott« auf »Gott« verkürzt, was mit Blick auf die formale Struktur des anthropologischen Arguments gerechtfertigt erscheint, insofern »Kosmos« eine göttliche Ordnung vorstellt; das je konkrete Verständnis von Gott hat gleichwohl Auswirkungen auf die anthropologische Argumentation, wie in der Erörterung des metaphysisch-theologischen Menschen in Teil III darzustellen sein wird.

Erkenntnisprinzip, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Das Erkenntnissubjekt erkennt mittels des die Erkenntnis leitenden Prinzips seine eigene Stellung als Teil der durch das Erkenntnisprinzip strukturierten Welt und betrachtet sich dadurch selbst als Teil dieser Welt als ein von sich selbst als Erkennenden Losgelöstes. Der Mensch als Erkenntnissubjekt betrachtet sich (bzw. andere) vermittelt über das jeweilige Erkenntnisprinzip als Teil dieser Welt und objektiviert sich (bzw. andere) dadurch als etwas Drittes, von sich selbst in seiner Eigenschaft als Erkennenden Unabhängiges dort, wo »Gott« oder »Natur« als Erkenntnisprinzip fungieren bzw. dort, wo der/die Mensch/en »Gott« oder »Natur« als Erkenntnisprinzip setzt/en. Dabei besteht ein entscheidender Unterschied zwischen »Gott« und »Natur«, insofern »Gott« anders als »Natur« völlig unverfügbar, sprich durch den/die Menschen nicht veränderbar ist.

Dort, wo »Gott« als ein dem/den Menschen äußeres, transzendentes Prinzip dessen Stellung in der Welt konstituiert, wird das triadische Verhältnis *im* Erkenntnisprozess selbst nicht expliziert, da der Mensch, indem er die göttliche Ordnung erkennt, sich dieser zugleich angleicht, sodass Erkenntnis und Realisierung des Göttlichen im Menschen im Erkenntnisprozess *in eins fallen*. Der Mensch kann sich zwar vermittelt über das Erkenntnisprinzip selbst als Teil der erschlossenen Welt betrachten, indem er das tut und damit Einsicht in die göttliche Ordnung hat, realisiert er jedoch zugleich den göttlichen Anteil in sich und konstituiert sich als tugendhaftes politisches Subjekt. Der jeweils Erkennende erkennt bzw. – was entscheidend ist – objektiviert sich selbst nur als Subjekt (wobei erkennendes und handelndes Subjekt in eins fallen). Die Unterscheidung zwischen dem Menschen als Erkennenden und Erkannten ist in der Möglichkeit der Abweichung von der göttlichen Ordnung zwar angelegt, aber nur als Abweichung des je anderen, politisch Zu-Behandelnden. Politisch relevant ist dementsprechend der Anteil des Menschen an der göttlichen Ordnung, durch die er determiniert ist, der er sich angleichen, von der er sich aber nicht emanzipieren kann.

Dort, wo der/die Mensch/en »Natur« als eine ihm/ihnen zwar äußerliche, aber immanente und damit verfügbare Größe als Prinzip der Erkenntnis setzt/en, vollzieht/en er/sie dagegen im Prozess der Erkenntnis eine *doppelte Objektivierung* seiner/ihrer selbst. Der/die Mensch/en konstituiert/en sich als Erkenntnissubjekt/e als vernunftbegabte/s, zur Erkenntnis der natürlichen Ordnung fähige/s Wesen, der jeweils Erkennende erkennt *sich selbst* jedoch durch eben jene vernunftgeleitete Erkenntnis der natürlichen Ordnung zugleich als determiniertes Naturwesen. Er wird sich selbst zwar auch als potentiell moralisch Handelnder, aber primär als notwendigerweise durch Politik Zu-Behandelnder zum Objekt. Es kommt so im naturalistischen Paradigma zu einer irreversiblen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Insofern die Natur zwar von dem/den Menschen unabhängig existiert, aber nicht unverfügbar ist, kann der Mensch die Natur (und damit sich selbst) einerseits beherrschen und gestalten und ist insofern als moralisches Subjekt (idealiter) autonom (allerdings genaugenommen als solches durch die vernünftig einsehbaren Naturgesetze/die Gesetze der Vernunft determiniert), zugleich aber als Teil der Natur als politisches Objekt (realiter) durch diese (dauerhaft) determiniert. In der Theorie kann der Mensch als Erkenntnissubjekt, da er als Erkenntnisobjekt dauerhaft determiniert ist, (sich selbst) konsequenterweise nur in Form einer kollektiven Vernunft, sprich durch eine äußere (vernünftige) Macht (be)herrschen. In der Praxis übersetzt sich die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisob-

jekt fast zwangsläufig in eine Hierarchie zwischen Vernünftigen als Herrschenden und Unvernünftigen als Beherrschten.

Dort, wo »Gesellschaft« zu dem die Erkenntnis leitenden Prinzip wird, wird das triadische Verhältnis aufgehoben, das im Fall von »Geschichte« – aber auch »Kultur« und »Sprache« –, trotzdem hier die Kontingenz der Erkenntnis bereits angelegt ist, bestehen bleibt, sofern hier ein universelles, statisches Konzept von »Geschichte« – bzw. »Kultur« oder »Sprache« – unterstellt ist, wohingegen »Gesellschaft« im Rahmen des gesellschaftlichen Paradigmas als dynamisches Konzept konzipiert ist. »Gesellschaft« ist hier verstanden als un abgeschlossener, intersubjektiver Welterschließungsprozess. »Gesellschaft« hebt das triadische Verhältnis auf, weil die Menschen im Denken und Handeln (oder anders: *im* Erkenntnis- bzw. Welterschließungsprozess) allererst und immer wieder aufs Neue Gesellschaft bzw. Subjekt-Objekt-Verhältnisse konstituieren. Das heißt Subjekt und Welt bzw. Gesellschaft und damit zugleich Erkenntnissubjekt und -objekt stehen hier in einem unauflöselichen, weil dynamischen Wechselverhältnis, das die Spaltung, die aus der doppelten Objektivierung durch das Erkenntnisprinzip »Natur« folgt, aufhebt. Konstituiert sind die Menschen nicht durch etwas ihrer Verfügung Entzogenes, sondern durch sich selbst. Gewissermaßen findet hier eine Verschiebung innerhalb der Dimensionen des anthropologischen Arguments statt: Das Erkenntnisprinzip fällt in eins mit dem Modus des Zugriffs auf die Welt (wie sich das bereits im naturalistischen Paradigma, insbesondere bei Kant, andeutet, wo die Vernunft selbst zum Erkenntnisprinzip wird – hier allerdings einen in seiner Unverfügbarkeit gottgleichen Status einnimmt). Im gesellschaftlichen Paradigma dagegen wird der Erkenntnisprozess selbst zum Erkenntnisprinzip, indem hier Erkenntnis als Prozess der Selbstobjektivierung verstanden wird. Das Erkenntnissubjekt erkennt sich selbst als Welterschließendes, wodurch das Erkenntnisprinzip vermeintlich obsolet, eigentlich aber dynamisiert (und das handelnde Subjekt befreit) wird.

Doch auch hier wird eine von der konkreten Welterschließung unabhängig existierende und damit universell gültige Erkenntnis durch das Erkenntnissubjekt behauptet, nämlich die Erkenntnis seiner selbst als ein durch den Erkenntnisprozess Konstituiertes. Das Erkenntnissubjekt bleibt auch hier ein vom Erkenntnisobjekt zu Unterscheidendes, insofern es seine Selbstobjektivierung erkennt, wozu es eines Äußeren bedarf, anhand dessen dies möglich wird. Dieses Äußere ist »Gesellschaft« als intersubjektiver Prozess der Welterschließung. Der Mensch ist zwar determiniert durch die gesellschaftlichen, intersubjektiv hergestellten Umstände, indem er diese Objektivierung aber als menschengedacht erkennt, ist er autonom und kann sich davon (nie völlig, aber immer wieder aufs Neue) emanzipieren. Die Intersubjektivität ist so zugleich Grund für die Unfeststellbarkeit von Gesellschaft und damit *des* Menschen wie für die Existenz eines nie völlig verfügbaren, weil intersubjektiv geschaffenen Äußeren, durch das der Einzelne als Teil einer konkreten Gesellschaft konstituiert ist und sich als durch diese je konkrete Gesellschaft determiniert erkennen kann.

Die anthropologische Argumentation des gesellschaftlichen Paradigmas zeigt sich so als eine anthropologische Argumentation unter anderen, die zwar mit der Annahme der Selbstobjektivierung des Menschen die Grundlage für die Möglichkeit einer politikwissenschaftlichen Anthropologie bildet, die verschiedene Objektivierungen des Menschen untersucht (die in der Mehrzahl nur als Selbstobjektivierungen zu denken sind),

die aber selbst weder die fundamentale Rolle des die Selbstobjektivierung leitenden Prinzips im allgemeinen noch das das Menschsein objektivierende Prinzip »Gesellschaft« in seiner Funktion als Erkenntnisprinzip thematisieren kann.

2.2 Erkenntnissubjekt – Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses – Wissen und Macht

Mit Blick auf das Erkenntnissubjekt müssen zwei Ebenen unterschieden werden, die gleichwohl miteinander verschränkt sind. Die Objektivierung des/der Menschen als Erkenntnissubjekt/e in Form der Objektivierung des Erkenntnisvermögens als Modus des Zugriffs auf die Welt (2a) impliziert zugleich das Verhältnis des/der Menschen als Erkennende/n zur Welt und damit zu sich selbst als Teil der durch ihn/sie erkannten Welt in seiner/ihrer Eigenschaft als Handelnde/r (und mittelbar zu den je anderen als Zu-Behandelnden), in dem sich das Erkenntnisinteresse offenbart (2b).

Hieraus ergibt sich eine weitere anthropologische Konfliktlinie, die sich zwischen den Polen *Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses* entspannt (wobei das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zur Welt zugleich das Verhältnis zu sich selbst als unmittelbaren und zu den je anderen als mittelbaren Erkenntnisobjekte/n umfasst) und die mit der Konfliktlinie Determinismus/Autonomie korreliert. Diese zweite, die Objektivierung des Erkenntnissubjekts in Form der Objektivierung des Erkenntnisvermögens und das darin implizierte Verhältnis des Erkenntnissubjekts zum Objektbereich der Erkenntnis und damit das Erkenntnisinteresse betreffende, Konfliktlinie verweist auf die Frage nach dem dem/den Menschen möglichen *Wissen* über die Welt (und sich selbst) und dessen Übersetzung in *Macht*.

Auch wenn Erkenntnisvermögen (als Modus des Zugriffs des/der Menschen auf die Welt) und Erkenntnisinteresse (als Grundlage des Sich-Ins-Verhältnis-Setzens des Erkenntnissubjekts zur Welt und damit zu sich selbst als handelnden Subjekt und mittelbar zu den je anderen) sich, da sie gleichursprünglich sind, nur gemeinsam in eine anthropologische Konfliktlinie politischen Denkens übersetzen lassen, ist es sinnvoll sie getrennt zu betrachten, um so den Zusammenhang zwischen beiden, der in den jeweiligen anthropologischen Argumentationen oftmals nicht expliziert wird und dadurch im Dunkeln bleibt, umso deutlicher hervortreten zu lassen.

Der Zusammenhang zwischen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisinteresse und die darin sich manifestierende Unterscheidung zwischen Erkenntnissubjekt und politischem Subjekt/unmittelbarem Erkenntnisobjekt (und zugleich diejenige zwischen politischem Subjekt und politischem Objekt bzw. unmittelbarem und mittelbarem Erkenntnisobjekt) bleibt auch deshalb im Dunkeln, weil der Mensch als Teil der erschlossenen Welt im metaphysisch-theologischen wie im naturalistischen Paradigma – durch das triadische Verhältnis zwischen Erkenntnisprinzip, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt – als vom Erkenntnissubjekt Losgelöstes und damit primär als mittelbares Erkenntnisobjekt konzipiert wird. Dadurch »verschwindet« das politische Subjekt (als unmittelbares Erkenntnisobjekt), je nach Erkenntnisprinzip, in einer der anderen Dimensionen.

Im metaphysisch-theologischen Paradigma fallen Erkenntnissubjekt und politisches Subjekt in eins, insofern der Erkennende im Prozess der Erkenntnis das Göttliche in sich

realisiert und dadurch zugleich richtig bzw. tugendhaft handelt, das Erkenntnisobjekt tritt hier nur in Gestalt des/der jeweils anderen in Erscheinung; Wissen und Macht fallen hier zusammen. Im naturalistischen Paradigma dagegen wird das ›handelnde‹ Subjekt als im ›Handeln‹ durch die Natur determiniertes unter das politische Objekt subsumiert, das zum Ausgangspunkt der Überlegungen wird und in Konflikt mit dem Erkenntnissubjekt und dem vernünftig zu Erkennenden gerät. Das autonome Subjekt bleibt in Gestalt des Ideals des moralischen Subjekts gegenwärtig, lässt sich aber in der erschlossenen Welt nur kollektiv in Person der Menschheit verwirklichen. Die politisch ›Handelnden‹ dagegen sind immer schon politisch Zu-Behandelnde, denen die Erkenntnis fehlt bzw. deren Leidenschaften der Erkenntnis widerstreben, sodass die Macht beim Erkenntnissubjekt liegt, das sie (theoretisch) nur indirekt in Form einer entpersonalisierten Herrschaft zu realisieren vermag, die dem potentiell im Menschen angelegten moralischen Subjekt zur Durchsetzung verhelfen soll. Wo dagegen »Gesellschaft« zum Erkenntnisprinzip wird, wird das Handeln zur maßgeblichen welterschließenden Kraft, wodurch sich *das politische Subjekt ermächtigt* und *so allererst als eigenständige Größe expliziert wird*.

2.2.1 Erkenntnisvermögen – Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnis – Wissen

Das die Erkenntnis leitende Prinzip, durch das sich der/die Mensch/en die Welt erschließt/en und aneignet/en, bestimmt zugleich den Modus seines/ihres Zugriffs auf die Welt. Im Akt der Setzung des Erkenntnisprinzips als des seinen/ihren Zugriff auf die Welt strukturierenden Prinzips konstituiert/en sich der/die Mensch/en zugleich als Erkenntnissubjekt/e. Entsprechend bestimmt jede politische Anthropologie den/die Menschen über sein/ihr geistiges Abstraktionsvermögen als das den/dem Menschen im Gegensatz zur restlichen belebten Natur spezifische Erkenntnisvermögen. Das gilt auch für die Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas, die zwar den Status der Vernunft als einer von der diesseitigen Welt unabhängigen Instanz, nicht aber die Vernunft bzw. das Denkvermögen als spezifisch menschlichen Modus des Zugriffs auf die Welt in Zweifel ziehen.

Letztlich nimmt so jede politische Anthropologie ihren Ausgangspunkt im Selbstbewusstsein des Menschen, das ein bewusstes In-Bezug-Setzen zum eigenen Selbst als Teil dieser Welt unumgänglich macht. So verwundert es nicht, dass die hier behandelten paradigmatischen Argumentationen durch das Erkenntnisprinzip je wechselnder bzw. sich nach und nach herausbildender Wissenschaften(sfamilien) bestimmt sind, die sich im Vergleich der paradigmatischen Argumentationen als je unterschiedliche – philosophisch-theologische, naturwissenschaftliche, (geschichts-/kultur-/sprachwissenschaftliche,) sozialwissenschaftliche – Antworten auf die Beschaffenheit der Welt und die Stellung des/der Menschen in und zu ihr erweisen.

Vermittels des Erkenntnisprinzips in Form 1) eines transzendenten Prinzips (»Gott«), 2) eines transzendenten immanenten Prinzips (»Natur«) bzw. 3) eines immanenten Prinzips (»Gesellschaft«) konstituiert/en sich der/die Mensch/en als Erkenntnissubjekt/e bzw. strukturiert/en dadurch sein/ihr Erkenntnisvermögen als 1) Einsicht in die göttliche Ordnung, 2) Erkenntnis der natürlichen Ordnung bzw. 3) Konstitution einer gesellschaftlichen Ordnung bzw. Selbstkonstitution. Die Aufeinanderfolge der Paradigmen stellt sich so als eine Bewegung des Menschen zu sich selbst bzw. als zuneh-

mende Immanentisierung menschlicher Erkenntnis dar oder anders: als zunehmende Erkenntnis seiner selbst als eines seiner selbst bewussten und deshalb notwendig Welt erschließenden Wesens.

Dabei führt die Bestimmung des Menschen über das geistige Abstraktionsvermögen in Form der Vernunft im antiken Denken zugleich zu einer Abwertung anderer Modi des Zugriffs auf die Welt. Silvio Vietta hält in seiner Geschichte der Rationalität über die abendländische Erfindung der Rationalität (als Vermögen der Vernunft) fest: »Als ein eigenständiges Vermögen erfindet sich diese Denkform durch einen Prozess der *Abspaltung* des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung, den Emotionen und der Fantasie.« (2012, 47; Herv. i. O.) Dies, so Vietta weiter, habe eine gespaltene Kultur produziert: »die Kultur des Abendlandes mit ihrer Aufwertung der Rationalität und ihren Kulturfertigkeiten und Produkten einerseits, bei gleichzeitiger Abwertung der übrigen Bewusstseinsvermögen des Menschen und deren Kulturformen andererseits« (ebd.). Der rationale Erkenntniszugriff, so Vietta, hebt die Mythologie aus:

»Durch diese Abspaltung der rationalen Denkform von der sinnlich-diesseitigen Welt entsteht erst das, was die Philosophie ›Metaphysik‹ nennt. [...] Damit aber reißt die griechische Philosophie eine *Kluft* auf zwischen der sinnlichen Welt des Diesseits und der – eben rein rational erkannten – jenseitigen Welt« (ebd., 56/57; Herv. i. O.).

Diese Kluft entspricht der, im metaphysisch-theologischen Paradigma in Form der Unterscheidung in werdende und seiende Welt nur angelegten, sich im naturalistischen Paradigma vollziehenden Subjekt-Objekt-Spaltung, die sich darstellen lässt als eine Kluft bzw. Spaltung zwischen dem Menschen als Teilhaber an einer höheren transzendenten göttlichen bzw. transzendenten natürlichen, durch Vernunft einsehbaren bzw. erkennbaren und dadurch imitierbaren bzw. beherrschbaren Ordnung (Erkenntnisobjekt) und als Teil der durch diese Ordnung determinierten irdischen bzw. durch die Sinneseindrücke vermittelnden diesseitigen, sprich als Teil der werdenden bzw. natürlichen Ordnung (Erkenntnisobjekt). Diese Kluft bzw. Spaltung ist das Resultat eines vom Menschen unabhängigen, ihm äußerlichen Erkenntnisprinzips.

Zugleich folgt aus einem solchermaßen konzipierten Erkenntnisprinzip eine spezifische Konzeption des Erkenntnisvermögens. Das Erkenntnisobjekt nimmt in diesem Fall Einsicht in eine sich außerhalb der diesseitigen Welt befindliche göttliche Ordnung (metaphysisch-theologisches Paradigma) bzw. erkennt die natürliche Welt als etwas ihm Äußerliches (naturalistisches Paradigma), weshalb in beiden Fällen der dem Menschen spezifische Modus des Zugriffs auf die Welt als passiv-rezeptives Vermögen konzipiert wird (und das so generierte Wissen als objektiv erkennbares). Doch, indem die Konzeption des *Modus* des menschlichen Zugriffs auf die Welt gleichursprünglich sein *Verhältnis* zur Welt und sich selbst bestimmt und damit das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bzw. zwischen Denken und Handeln, ist mit Modus des Zugriffs auf die Welt nicht nur die rezeptive (Welt-)Wahrnehmung, sondern zugleich die produktive (Welt-)Gestaltung angesprochen (als unmittelbarer Modus des Zugriffs auf die Welt). Hier zeigt sich, dass die paradigmatische Verwendung von ›Erkenntnis‹, ›Erkenntnisprinzip‹, ›Erkenntnisvermögen‹ etc. eine Verkürzung bedeutet, insofern Modus des Zugriffs auf die Welt mehr umfasst als rezeptives Erkennen, nämlich zugleich produktives Welterschließen durch Handeln. Umgekehrt legt die Begrifflichkeit des ›Welterschließens‹ im gesellschaftlichen

Paradigma den Fokus auf den produktiven im Vergleich zum rezeptiven Zugriff auf die Welt, wobei dann auch das Denken (gerade in Abgrenzung zum Erkennen) als produktives Welterschließen konzipiert wird.

Wie in der Darstellung von Silvio Vietta deutlich wird, korreliert mit der Aufspaltung und Hierarchisierung zweier Sphären bzw. der Subjekt-Objekt-Spaltung die Unterscheidung zweier verschiedener (körperlicher und geistiger) Modi des Zugriffs auf die Welt. Der Unterschied zwischen rezeptivem Wahrnehmungsvermögen und produktivem Strebevermögen geht allerdings bei Vietta (in der Logik einer Geschichte der Rationalität in gewisser Hinsicht konsequenterweise) unter, wenn er »Sinne, Emotionen und Phantasien« als Gegenpol zur Rationalität stets in einem Atemzug nennt. Mit Blick auf die (primär) dem Körper zugeschriebenen Modi des Zugriffs auf die Welt werden im metaphysisch-theologischen wie im naturalistischen Paradigma der Sache nach jedoch durchaus passiv-rezeptive (Wahrnehmungsvermögen) und aktive-produktive (begrifflich traditionell als ›Strebevermögen‹ gefasste) Vermögen in Form von Sinneswahrnehmung und Leidenschaften/Begehren unterschieden. Auf Ebene der geistigen Welterschließung dagegen steht der Vernunft als nur mittelbar handlungsleitenden Vermögen weder im metaphysisch-theologischen noch im naturalistischen Paradigma ein aktiv-produktives Vermögen zur Seite. Der ›Wille‹ (bzw. dessen konzeptuellen Vorläufer) ist (bzw. sind) im metaphysisch-theologischen Paradigma im Konzept der Tugend als an der höheren Ordnung ausgerichteten vernünftigen Handeln mit der Vernunft verbunden bzw. ihr untergeordnet und auch dort, wo sich, beginnend im theologischen Denken, dann vor allem im naturalistischen Paradigma, der Wille von der Unterordnung unter die Vernunft löst, stellt er keine eigenständige (von Begehren und Vernunft unabhängige) aktiv-produktive Kraft dar. Der Vernunft als geistigen rezeptiven Vermögen steht so als produktives nur ein dem Körper zugeschriebenes Vermögen gegenüber. Während die Vernunft im metaphysisch(-theologisch)en Paradigma in einem Leitungsverhältnis zum körperlichen Strebevermögen steht, sich die beiden Modi folglich als Kontinuum darstellen lassen, tritt es im naturalistischen Paradigma, in Form individueller Leidenschaften, in Konkurrenz zur kollektiven Vernunft, das heißt, der vernünftige, gleichwohl über die Sinne vermittelte, Zugriff auf die Welt fällt dem Erkenntnissubjekt zu, wohingegen die Leidenschaften das Verhalten des Erkenntnisobjekts leiten.

In der nicht länger passiv-rezeptiven Konzeption des Modus des Zugriffs auf die Welt liegt der zentrale Unterschied des gesellschaftlichen Paradigmas zu den vorausgegangenen Paradigmen. Im gesellschaftlichen Paradigma wird die Vernunft bzw. das Denken als sprachliches und damit intersubjektives, dynamisches und zugleich völlig immanentes Vermögen, sprich aktiv-produktives Vermögen gefasst; dadurch tritt zugleich der Wille, explizit oder implizit, als unabhängiges Vermögen aus dem Schatten des Denkens. Durch das immanente Prinzip »Gesellschaft« wird nicht nur das triadische Verhältnis zwischen Erkenntnisprinzip, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufgehoben, zugleich tritt das Subjekt als handelndes (auch denkend handelndes), politisches Subjekt in Erscheinung. Die *Unterscheidung* zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die (anders als die *Spaltung* als nur eine Form dieser Unterscheidung, die durch ein spezifisches Erkenntnisprinzip bedingt ist) aus der Bestimmung des Menschen über sein geistiges Abstraktionsvermögen zwangsläufig folgt, wird dadurch nicht aufgehoben, aber als nur gedachte dynamisiert.

Die Frage nach dem Zugriff auf die Welt lässt sich, wie das Gesagte verdeutlicht, nur vermeintlich anhand einer Dualität der Modi des Zugriffs auf die Welt im Sinne der Pole Vernunft-Sinne/Leidenschaften bzw. Körper-Geist darstellen, vielmehr handelt es sich hierbei bereits um eine paradigmatische Konzeption. Insofern im Rahmen jeglicher anthropologischen Argumentation Vernunft bzw. Denken *und* Sinne/Leidenschaften bzw. Emotionen stets gleichermaßen vorausgesetzt sind und der/die Mensch/en als über die Vernunft/das Denken als spezifisch menschlichen Modus des Zugriffs auf die Welt bestimmt ist/sind, stellt dies keine Konfliktlinie dar, auf der sich die unterschiedlichen paradigmatischen (Vorstellungen *des*) Menschen verorten ließen; auch wenn die Konzeption der Vernunft bzw. des Denkens und damit der Sinne/Leidenschaften bzw. Emotionen und das Verhältnis der verschiedenen Modi des Zugriffs auf die Welt je nach Erkenntnisprinzip erheblich differieren. Die zweite Konfliktlinie ergibt sich erst, weil die jeweilige Konzeption des geistigen als spezifisch menschlichen Modus des Zugriffs auf die Welt den Erkennenden auf je spezifische Weise ins Verhältnis zur Welt und damit zu sich selbst setzt. Die zweite Konfliktlinie politischer Anthropologie folgt erst aus der durch den spezifisch menschlichen Zugriff auf die Welt sich ergebenden Unterscheidung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt und der damit verbundenen Frage nach dem Verhältnis zwischen ihnen. Erst dadurch verbindet sich die mit der Frage nach dem Modus des Zugriffs auf die Welt zugleich angesprochene Frage nach Art und Umfang menschlichen *Wissens* mit der Frage nach der mit diesem Wissen verbundenen *Macht*.

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass eine durch ein vom Menschen unabhängiges Erkenntnisprinzip strukturierte Konzeption des Erkenntnisvermögens den *Urgrund aller Ideologie* bildet: Eine solche Konzeption impliziert die Annahme eines vom Menschen unabhängig bestehenden, höheren Wissens, zu dem nicht jeder gleichermaßen Zugang hat – zu dem also nur manche Zugang haben, andere (noch oder grundsätzlich) nicht und das Erstere zur Herrschaft über Letztere ermächtigt, das also die politische Gemeinschaft spaltet in mächtige Erkennende/Wissende und ohnmächtige Erkannte/(noch) Unwissende. Erst wo sich das Subjekt, indem es sein Handeln zum Welt erschließenden Prinzip erklärt, *selbst ermächtigt*, das heißt indem es sich *als politisches Subjekt* aus der Vorherrschaft des Erkenntnissubjekts *befreit* und in seinem Handeln weder durch das Erkannte verpflichtet noch (aufgrund seiner vermeintlichen Unkenntnis bzw. den der Erkenntnis widerstrebenden Leidenschaften) zum politischen Objekt degradiert wird, wird Autonomie und damit die Überwindung von Ideologie (nicht dauerhaft, aber immer wieder aufs Neue) denkbar.

2.2.2 Erkenntnisinteresse – Statik/Dynamik– Macht

Indem der/die Mensch/en sich selbst als Erkenntnissubjekt/e konstituiert/en und damit den Modus seines/ihres Zugriffs auf die Welt festlegt/en, konstituiert/en er/sie zugleich das Verhältnis zu sich selbst als Teil der von ihm/ihnen erschlossenen Welt. Denn aus der Kennzeichnung des geistigen Abstraktionsvermögens als dem spezifisch menschlichen Modus des Zugriffs auf die Welt (die aus der Setzung eines beliebigen Erkenntnisprinzips folgt) resultiert zwangsläufig eine Unterscheidung zwischen Erkenntnissubjekt und (Welt/)Erkenntnisobjekt, die ein Sich-Ins-Verhältnis-Setzen des Erkenntnissubjekts zu sich selbst als Teil der von ihm erkannten Welt erforderlich macht. Insofern die jeweilige Konzeption des Verhältnisses zwischen erkennendem und handelndem Subjekt oder

anders: zwischen Theorie und Praxis bzw. zwischen Denken und Handeln durch das jeweilige von dem/den Menschen gesetzte Erkenntnisprinzip bedingt ist, folglich durch den/die Menschen selbst zugleich mit seiner/ihrer Selbstobjektivierung als Erkenntnis-subjekt implementiert wird, ist es Ausdruck des dem jeweiligen Erkenntnisprinzip eingeschriebenen Erkenntnisinteresses als Erkenntnisinteresse des/der sich durch das jeweilige Erkenntnisprinzip selbstkonstituierenden Menschen. In seiner Frankfurter Antrittsvorlesung »Erkenntnis und Interesse« stellt Jürgen Habermas 1965 fest: »Wenn Erkenntnis je ihr eingeborenes Interesse überlisten könnte, dann in dieser Einsicht, daß die Vermittlung von Subjekt und Objekt, die das philosophische Bewusstsein ausschließlich seiner Synthesis zurechnet, anfänglich durch Interesse hergestellt ist« (Habermas 1969, 160; Herv. i. O.); im Verständnis der politikwissenschaftlichen Anthropologie ließe sich auch sagen: durch die Setzung des Erkenntnisprinzips als Prinzip der Selbstobjektivierung hergestellt ist.

Damit angesprochen ist die Frage nach der Rolle des Erkannten für das Agieren in der so erkannten Welt und damit die Frage nach der Handlungsmotivation. Für das anthropologische Argument im politischen Denken liegt hier, im *Umschlag* vom rezeptiven zum produktiven Modus des Zugriffs auf die Welt bzw. vom Erkennen/Wahrnehmen zum Handeln/Gestalten und damit in der Frage nach der Verbindlichkeit des Erkannten für das Handeln, das zentrale Moment. Im Umschlag vom Erkenntnissubjekt hin zu dessen Verhältnis zur Welt und damit sich selbst als Teil der erschlossenen Welt objektiviert es zunächst sich selbst als Handelnden bzw. politisches Subjekt (unmittelbares Erkenntnisobjekt) und indirekt (bzw. meist in Gestalt des jeweils anderen) als durch die Theorie Zu-Behandelnden bzw. politisches Objekt (mittelbares Erkenntnisobjekt), wobei auch das Verhältnis zwischen unmittelbarem und mittelbarem Erkenntnisobjekt je nach übergeordnetem Erkenntnisprinzip differiert. Das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und (mittelbarem und unmittelbarem) Erkenntnisobjekt adressiert die Frage danach, wie sich Wissen in Macht übersetzt, wo das Erkenntnissubjekt aus seiner Erkenntnis eine Verpflichtung für das Handeln ableitet, deren Nichterfüllung sanktioniert werden kann und die Nicht-Erkennenden zu durch Politik Zu-Behandelnden macht.

Habermas unterscheidet bekanntlich zwei bzw. drei Arten des Erkenntnisinteresses: das technische Erkenntnisinteresse der Erfahrungswissenschaften und das praktische Erkenntnisinteresse der historisch-hermeneutischen Wissenschaften sowie das daraus abgeleitete emanzipatorische Erkenntnisinteresse der kritischen Wissenschaften (vgl. ebd., 155). Habermas' Ausführungen bestätigen dabei die in Teil I herausgearbeiteten erkenntnistheoretischen Paradigmen und verdeutlichen zugleich die politischen Implikationen des durch das die Erkenntnis leitende Prinzip der jeweils paradigmatischen Wissenschaft bedingten und folglich durch das diesem Prinzip eingeschriebene Erkenntnisinteresse vermittelten Verhältnisses zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Abgebildet werden durch die drei Arten des Erkenntnisinteresses bei Habermas im vorliegenden Verständnis das Erkenntnisinteresse des naturalistischen Paradigmas, des historischen Zwischenparadigmas sowie daraus abgeleitet des gesellschaftlichen Paradigmas bzw. »Natur«, »Geschichte« sowie daraus abgeleitet »Gesellschaft« als das die Erkenntnis leitende Prinzip. Das metaphysisch-theologische Paradigma entspricht dagegen dem, was Habermas als »alte Ontologie« bezeichnet: »[S]ie reserviert ein vom Unsteten und Ungewissen gereinigtes Seiendes dem *Logos* und überläßt das Reich des Ver-

gänglichen der *Doxa*. Wenn nun der Philosoph die unsterbliche Ordnung anschaut, kann er nicht umhin, sich selber dem Maß des Kosmos anzugleichen, ihn in sich nachzubilden« (ebd., 147). Es ließe sich am ehesten als ›mimetisches Erkenntnisinteresse‹ bezeichnen, insofern es auf eine Einsicht des Menschen in die höhere Ordnung zum Zwecke der Nachahmung bzw. Angleichung seiner selbst zielt. Habermas weist, wobei seine Ausführungen die oben aufgezeigte Parallele zwischen »Gott« und »Natur« bestätigen, darauf hin, dass zwischen »dem positivistischen Selbstverständnis der Wissenschaften und der alten Ontologie [...] sehr wohl ein Zusammenhang [besteht] [...] und beide finden sich in der kosmologischen Absicht, das Weltall in seiner gesetzmäßigen Ordnung theoretisch so zu beschreiben, wie es ist« (ebd., 148). Das historisch-hermeneutische Erkenntnisinteresse kann als dem historistischen Paradigma zugehöriges Erkenntnisinteresse verstanden werden (was die Einordnung als Zwischenparadigma bestätigt), das, wie oben dargestellt (vgl. I.2.1.1), einerseits dem naturwissenschaftlichen Exaktheitsanspruch verpflichtet ist, jedoch andererseits die Kontingenz des historisch Gewordenen betont:

»Demgegenüber ließen sich die *historisch-hermeneutischen* Wissenschaften, die es mit der Sphäre der vergänglichen Dinge und des bloßen Meinens zu tun haben, nicht ebenso zwanglos auf diese Tradition zurückführen – mit Kosmologie haben sie nichts zu tun. Aber nach dem Modell der Naturwissenschaften bilden auch sie ein *szientistisches Bewußtsein*. [...] Der Historismus ist zum Positivismus der Geisteswissenschaften geworden.« (ebd., 148/149; Herv. i. O.)

Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse schließlich lässt sich dem gesellschaftlichen Paradigma zuordnen. Das emanzipatorische Moment der kritisch orientierten Wissenschaften ist laut Habermas – der hier selbst paradigmatisch, will sagen aus der Perspektive des gesellschaftlichen Paradigmas argumentiert – in der Philosophie angelegt; der Zusammenhang zwischen Erkenntnis mit dem Interesse an Mündigkeit ist dabei laut Habermas, solange die Philosophie der Ontologie verhaftet bleibt, verstellt: »Erst wenn sie die Kritik, die sie gegen den Objektivismus der Wissenschaften wendet, auch gegen den Schein reiner Theorie in sich selber kehrt, gewinnt sie aus der eingestandenen Abhängigkeit die Kraft, die sie sich als scheinbar voraussetzungsloser Philosophie vergeblich vindiziert.« (ebd., 159) Hier wird deutlich, dass das Erkenntnisinteresse des gesellschaftlichen Paradigmas auf die Überwindung der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt als Überwindung der Entfremdung des Menschen von sich selbst zielt.

Eine ähnliche Unterscheidung (allerdings nur) zweier die Erkenntnis leitender Interessen trifft Peter Ulrich (in dessen Unterscheidung anders als bei Habermas das Erkenntnisinteresse des historischen Zwischenparadigmas unberücksichtigt bleibt). Laut Ulrich »kann Sozialwissenschaft grundsätzlich zwei unterschiedliche, letztlich konträre Formen des Praxisbezuges zu ihrem erkenntnisleitenden Interesse erheben«: »Als Verhaltenswissenschaft dient sie potentiell dazu, empirisch gefundene Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge sozialtechnisch zur gezielten Verhaltensbeeinflussung zu nutzen«, während sie als Handlungswissenschaft umgekehrt darauf ziele, »außendeterminiertes Verhalten so weit wie möglich in autonom gewähltes Verhalten zu überführen« (2006, 167). Das Erkenntnisinteresse der Verhaltenswissenschaft entspricht im vorliegenden Verständnis dem Erkenntnisinteresse des naturalistischen,

das der Handlungswissenschaft demjenigen des gesellschaftlichen Paradigmas. Erstere mache, so Ulrich, aus den Menschen Objekte – und hier müsste man mit Blick auf die Unterscheidung zwischen unmittelbarem Erkenntnisobjekt/politischem Subjekt und mittelbarem Erkenntnisobjekt/politischem Objekt im Rahmen der Dimensionen 2b und 3 des anthropologischen Arguments präzisieren: »politische Objekte« (»mittelbare Erkenntnisobjekte«) –, Letztere wolle den Subjektstatus stärken – und hier müsste man präzisieren: den Status als »politisches Subjekt« (als »unmittelbares Erkenntnisobjekt«); Erstere liefere Verfügungswissen zur Kontrolle und Lenkung, Letztere Orientierungswissen zur Emanzipation (vgl. ebd.).

Bei Ulrich wird noch deutlicher als bei Habermas, dass das zugrundeliegende Erkenntnisinteresse letztlich auf das (hier als durch das Erkenntnisprinzip bedingt verstandene) Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Welt/Erkenntnisobjekt rekurriert: Die Verhaltenswissenschaft »impliziert letztlich ein kolonialistisches Theorie/Praxis-Verhältnis: Der Subjektstatus bleibt den Wissenschaftlern (»Sachverständigen«) vorbehalten, während die Akteure der Praxis umso mehr zu außendeterminierten Objekten gemacht werden, je besser die »Theorie« funktioniert« (ebd.). Präzisiert man entsprechend der Dimensionen des anthropologischen Arguments wird deutlich, dass die Dimension des politischen Subjekts (2b) im naturalistischen Paradigma (und auch in der Darstellung bei Ulrich) gewissermaßen unterschlagen (bzw. bei Ulrich mit dem Erkenntnissubjekt gleichgesetzt) wird, sodass die »Akteure der Praxis« nur als politische Objekte bzw. als mittelbare Erkenntnisobjekte in den Blick geraten. Dagegen liegt Ulrich zufolge das Erkenntnisinteresse der Handlungswissenschaft darin, durch Orientierungswissen dazu zu befähigen, »Fremdbestimmung zu durchschauen und sich aus ihr zu *emanzipieren*« (ebd.; Herv. i. O.) bzw. im vorliegenden Verständnis in der Überwindung der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt oder präziser: in der Ermächtigung bzw. Befreiung des politischen Subjekts. Wissen und Macht verbinden sich in beiden Fällen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, im Erkenntnisinteresse, das im Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zum Ausdruck kommt.

Aus den Ausführungen wird deutlich, dass sich das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Welt/Erkenntnisobjekt als ein durch das übergeordnete Erkenntnisprinzip vorgegebenes und damit strukturiertes darstellt. Die Objektivierung des Erkenntnissubjekts in Form des Erkenntnisvermögens in Abhängigkeit vom Erkenntnisprinzip 1) »Gott«, 2) »Natur«, 3) »Gesellschaft« – als 1) Einsicht in die göttliche Ordnung, 2) Erkenntnis der natürlichen Ordnung, 3) Konstitution einer gesellschaftlichen Ordnung bzw. Selbstkonstitution (vgl. II.2.2.1) – impliziert zugleich das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zur Welt, sprich die Funktionsweise des je unterschiedlich konzipierten Erkenntnisvermögens *in* der Welt als 1) nachahmende Teilhabe an der göttlichen Ordnung, 2) Beherrschung der natürlichen Ordnung, 3) Konstitution einer gesellschaftlichen Ordnung bzw. Selbstkonstitution (im gesellschaftlichen Paradigma fallen die Konzeption des Erkenntnisvermögens und seine Funktionsweise in der Welt in eins, weil das Erkenntnisvermögen in Form des Denkens als Welt erschließender Prozess konzipiert ist).

Darin impliziert ist zugleich der Umgang des Erkennenden mit sich selbst als von ihm Erkannten: 1) Führt der Erkennende sich selbst in einem teleologischen Sinne zu

seiner eigentlichen Natur, 2) muss der Erkennende den Erkannten, als sein Alter Ego, beherrschen oder 3) muss der Erkennende sich selbst als Erkannten handelnd von den selbstgedachten Verhältnissen emanzipieren. Das Verhältnis umschreibt – und das ist für das anthropologische Argument im *politischen* Denken mindestens genauso wichtig, geht aber bei Habermas wie bei Ulrich gleichermaßen unter, da beide aus der Perspektive des Erkenntnissubjekts argumentieren und die Unterscheidung zwischen erkennendem und (politisch) handelndem Subjekt nicht explizieren – zugleich in umgekehrter Perspektive den Umgang des (potentiell) Handelnden (als politischen Subjekts) mit dem Erkannten: 1) Ist das Erkannte als gottgegeben fraglos handlungsleitend wie im metaphysisch-theologischen Paradigma, 2) konkurriert es wie im naturalistischen Paradigma als vernünftiges Ideal mit den realen Leidenschaften um die Handlungsmotivation oder 3) wird das Denken selbst zur Handlung wie im gesellschaftlichen Paradigma. Die bereits oben angesprochene zunehmende Immanentisierung der Erkenntnis in der Abfolge der Paradigmen (vgl. II.2.2.1) hat folglich Auswirkungen auch auf das Verhältnis von Wissen und Macht: Sie geht einher mit einer abnehmenden Autorität der Vernunft und damit *einer abnehmenden Verbindlichkeit der durch die Vernunft gewonnenen Werte*, die in dem Maße, in dem sie keinen Grund mehr außerhalb des Menschen haben, ihren verpflichtenden Charakter einbüßen und gewissermaßen als Gegenbewegung *mit einer Aufwertung des politischen Handelns, das in zunehmendem Maße Verpflichtung generiert*.

2.3 Erkenntnisobjekt – Gleichheit/Ungleichheit und Individuation/Sozialisation – (Legitimation und Organisation von) Herrschaft

Das Erkenntnisprinzip ist maßgeblich nicht nur für die Verortung des Menschen in der Welt, den Modus seines Zugriffs auf die Welt und sein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst, sondern daraus abgeleitet auch für die Konstitution des Objektbereichs der Erkenntnis im Allgemeinen und des mittelbaren Erkenntnisobjekts Mensch im Besonderen. Während die Konfliktlinien, die sich aus dem Erkenntnisprinzip bzw. aus der Objektivierung des Erkenntnissubjekts in Form des Erkenntnisvermögens und seinem Verhältnis zur Welt und damit zu sich selbst als Erkenntnisobjekt ergeben, als fundamental bezeichnet werden können, insofern sie die paradigmatische Ausrichtung der anthropologischen Argumentation begründen, sind die Konfliktlinien, die sich aus der Bestimmung des Erkenntnisobjekts ergeben, daraus abgeleitet. Je nach Erkenntnisprinzip unterscheiden sich Status und strukturelles Verhältnis des/der Menschen als Objekt/e der Erkenntnis (unter anderen), auch hier ohne dass der/die Mensch/en deshalb explizit als Erkenntnisgegenstand thematisiert werden muss/müssen. Da Status und strukturelles Verhältnis des/der Erkenntnisobjekts/e unauflöslich miteinander verknüpft sind, werden sie hier gemeinsam behandelt.

Je nach Paradigma wird der Mensch wie als Erkenntnissubjekt auch als Erkenntnisobjekt als Teil der göttlichen Ordnung (metaphysisch-theologisches Paradigma), als Teil der natürlichen Ordnung (naturalistisches Paradigma) oder als Teil gesellschaftlicher Ordnung (gesellschaftliches Paradigma) als für die Gestaltung politischer Ordnung maßgeblich angenommen und damit gesetzt. Aus dem durch das Erkenntnisprinzip vorgegebenen Objektbereich der Erkenntnis ergeben sich mit Blick auf das mittelbare Erkenntnisobjekt bzw. auf das politische Objekt eine weitere bzw. zwei miteinander

in Korrelation stehende anthropologische Konfliktlinien im politischen Denken: In Abhängigkeit vom jeweiligen Objektbereich der Erkenntnis werden der/die Mensch/en (als Teil der erschlossenen Welt) hinsichtlich ihres Status in der Welt in erster Linie als Teil/e einer konkreten gesellschaftlichen Ordnung und damit als Teil eines Kollektivs (wie im metaphysisch-theologischen und im gesellschaftlichen Paradigma) oder als Teil der natürlichen Ordnung und damit als Individuen einer Gattung als Einzelwesen (wie im naturalistischen Paradigma) und zugleich mit Blick auf das strukturelle Verhältnis als einander hinsichtlich ihrer Stellung in der konkreten Gesellschaft Ungleiche (wie im metaphysisch-theologischen und im gesellschaftlichen Paradigma) bzw. hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zur natürlichen Gattung Gleiche (wie im naturalistischen Paradigma) als für die Gestaltung der politischen Ordnung maßgeblich gesetzt. Daraus ergibt sich die Konfliktlinie gleiche Individuen/ungleiche Kollektivwesen, die sich zum Zwecke der Systematisierung unterteilen lässt in die Konfliktlinien a) *Gleichheit/Ungleichheit* und b) *Individuation/Sozialisation*. Die beiden Konfliktlinien adressieren die Frage nach der *Legitimation* (a) und *Organisation* (b) von *Herrschaft*.

Daran anschließende Fragen wie: Ist Ungleichheit überwindbar oder nicht? Soll sie überwunden werden oder nicht? – das heißt der Unterschied, der darin liegt, ob die (Un-)Gleichheit der Menschen als Teil der erschlossenen Welt konstatiert bzw. postuliert wird, interessiert hier nicht. Im Folgenden ist nur der Ausgangspunkt der Erkenntnis zu erörtern, sprich es wird nur die in der anthropologischen Argumentation implizierte (Un-)Gleichheit, nicht aber werden die postulierte (Un-)Gleichheit als politisches Ziel und damit aufgeworfene Gerechtigkeitsfragen erörtert. Selbes gilt für die Frage nach normativem Individualismus und normativem Kollektivismus: Diese interessieren hier nur dann, wenn gezeigt werden kann, dass sie in der anthropologischen Argumentation impliziert sind, nicht aber insoweit sie als politisches Ziel formuliert werden.

Die Bestimmung des Erkenntnisobjekts über die Konfliktlinie Individuation/Sozialisation ist in Abhängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisprinzip auf je unterschiedliche Weise mit der Bestimmung des Erkenntnissubjekts bzw. genauer: des Erkenntnisvermögens (2a) verbunden. Wird der Mensch als Teil einer konkreten Gesellschaft und damit als immer schon (je unterschiedlich) auf die Welt zugreifendes Wesen Objekt des politischen Denkens, dann erfolgt die Bestimmung des Erkenntnisobjekts über Art oder Umfang der *Realisierung* der das Erkenntnissubjekt auszeichnenden Eigenschaft (wie im metaphysisch-theologischen und im gesellschaftlichen Paradigma). Wird der Mensch als abstraktes Individuum vor jedem Zugriff auf die Welt Gegenstand des politischen Denkens, dann ist seine Bestimmung als Erkenntnissubjekt nur in seiner Anlage, nur als *Potential* von Relevanz (wie im naturalistischen Paradigma).

Das heißt in Abhängigkeit vom jeweiligen Paradigma ergibt sich zugleich der Geltungsanspruch der jeweiligen im engeren Sinne anthropologischen (den Mensch als Teil der erschlossenen Welt als mittelbares Erkenntnisobjekt betreffenden) Argumente im politischen Denken: Ansätze, die vom bereits sozialisierten Menschen ausgehen, haben einen (*zeitlich bzw. räumlich*) *beschränkten* Geltungsanspruch (nicht was das Erkenntnisprinzip und das Erkenntnissubjekt, wohl aber was dessen konkrete Materialisierung als Erkenntnisobjekt betrifft), weil sie die Menschen (als Teil der erschlossenen Welt) *in concreto*, sprich als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft, betrachten und damit selbst als Erkennende/Welterschließende. Die Bestimmung des Menschen (als Erkenntnisobjekt)

ist folglich im metaphysisch-theologischen ebenso wie im gesellschaftlichen Paradigma, anders als im naturalistischen Paradigma, eine aus der Bestimmung als Erkenntnissubjekt abgeleitete (im Sinne von: nur graduell verschiedene), insofern sie sich an der Realisierung der das Erkenntnissubjekt auszeichnenden Qualität bemisst. Entsprechend sind im Rahmen dieser Paradigmen die Argumente der sekundären Konfliktlinien *deskriptiv* zu verstehen. Die Bestimmung des mittelbaren Erkenntnisobjekts/des politischen Objekts beschreibt im metaphysisch-theologischen und gesellschaftlichen Paradigma den Status Quo (wobei der Status Quo im metaphysisch-theologischen Paradigma als von Gott gegeben bzw. durch die kosmologische Ordnung vorgegeben legitimiert ist, im gesellschaftlichen Paradigma als menschengemacht und zu überwindend konzipiert ist), im naturalistischen Paradigma dagegen nimmt die Bestimmung des mittelbaren Erkenntnisobjekts einen *normativen* Charakter an. Die anthropologischen Argumente der sekundären Konfliktlinien haben dementsprechend dort, wo sie den natürlichen als vorgesellschaftlichen Menschen zum Ausgangspunkt nehmen, einen *universellen* Geltungsanspruch, weil sie das Individuum *in abstracto*, sprich als von jeder gesellschaftlichen Realität unabhängig zu Erkennendes, voraussetzen, das heißt zwar als Teil der erschlossenen Welt (Individuum), aber vor dessen eigener Welterschließung (abstrakt). Dadurch entsteht ein dem naturalistischen Paradigma inhärenter Widerspruch, weil die Bestimmung des Erkenntnisobjekts einen universellen und normativen Charakter annimmt und aufgrund dieses Geltungsanspruchs in Konkurrenz gerät zur Bestimmung des Menschen als Erkenntnissubjekt.

Mit Blick auf die Bestimmung des Erkenntnisobjekts wird so der Konflikt, der sich aus der doppelten Objektivierung des Menschen im naturalistischen Paradigma ergibt, deutlich, der ein Konflikt zweier gleichermaßen den Status der Bestimmung *des* Menschen für sich in Anspruch nehmenden anthropologischen Argumente ist. So werden die Leidenschaften im naturalistischen Paradigma mit dem Individuum zum Ausgangspunkt politischen Denkens, zugleich aber wird der Mensch *als* Individuum zum Träger der gleichen in der Vernunft gründenden moralischen Anlage, die es zu erfüllen gleichwohl nicht in der Lage ist. Mit der in sich widersprüchlichen Bestimmung des gleichen Individuums und der damit verbundenen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt *im* Individuum geraten Vernunft und Leidenschaften, Theorie und Praxis, Denken und Handeln in einen unauflösbaren Konflikt. Zugleich gerät die abstrakte, normative Bestimmung des Menschen als *Gleicher* unter Gleichen in Widerspruch zu der aus der *individuellen* Entfaltung der Vernunft-/Denkfähigkeit (die maßgeblich für die (deskriptive) Bestimmung des Menschen als Erkenntnisobjekt im metaphysisch-theologischen wie im gesellschaftlichen Paradigma ist) in der Praxis notwendigerweise resultierenden Ungleichheit.

Auch mit Blick auf die Konfliktlinie Gleichheit/Ungleichheit ist die Bestimmung des Erkenntnisobjekts mit den Bestimmungen der Dimension 2 (hier 2a und 2b) des anthropologischen Arguments verknüpft. Im Rahmen aller Paradigmen stellt die Vernunft/das Denken, sprich der geistige Modus des Zugriffs auf die Welt, das allen Menschen als Erkenntnissubjekte gemeinsame Potential dar, das in der Praxis aufgrund der individuellen Unterschiede der Menschen als Erkenntnisobjekte – die je nach Paradigma als gottgegeben, natürlich oder gesellschaftlich bedingt verstanden und entsprechend bewertet und im metaphysisch-theologischen und naturalistischen Paradigma je unterschiedlich

mit den körperlichen Modi des Zugriffs auf die Welt verknüpft werden – zu Ungleichheit führt. Die Gleichheit macht sich so durch alle Paradigmen an dem den/die Menschen auszeichnenden geistigen Modus des Zugriffs auf die Welt fest – ganz gleich wie die Vernunft/das Denken jeweils konzipiert wird und in welchem Verhältnis sie/es zum Willen steht; die Ungleichheit gründet in allen Paradigmen in der unterschiedlichen Ausübung dieses den Menschen auszeichnenden Vermögens durch die konkreten Individuen, unabhängig davon, wie die ihm zugleich zugeschriebenen Leidenschaften an sich und in ihrem Verhältnis zur Vernunft konzipiert sind, ob sie den Menschen an der vernünftigen Handlung hindern oder nicht. Das heißt, die Menschen sind gleich in ihrer Eigenschaft als Erkenntnissubjekte, ungleich als Erkenntnisobjekte; die Gleichheit besteht in der Teilhabe an dem (metaphysisch-theologisches Paradigma), in der potentiellen (naturalistisches Paradigma) bzw. gelebten (gesellschaftliches Paradigma) Autonomie des Menschen von dem ihn determinierenden Erkenntnisprinzip; die Ungleichheit resultiert aus der fortgesetzten Determination durch das Erkenntnisprinzip.

Entsprechend können die Menschen mit Blick auf die Konfliktlinie Gleichheit/Ungleichheit sowohl in gewisser Hinsicht als gleich (als über die Vernunft/das Denken bestimmte Wesen) wie in anderer Hinsicht als ungleich (ausgestattet mit unterschiedlichen Begabungen/als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft) beschrieben werden; welcher Pol gewählt wird, hängt, wie oben dargestellt, vom übergeordneten erkenntnistheoretischen Paradigma ab. In seiner Schrift *Rechts und Links* setzt Norberto Bobbio die Differenz zwischen den beiden politischen Lagern mit dem Unterschied zwischen Egalitarismus und Nicht-Egalitarismus gleich und legt – das eben Gesagte dadurch bestätigend – dar, dass es sich hier um eine bewusste Entscheidung handelt, der Gleichheit oder der Ungleichheit mehr Bedeutung beizumessen: »Unter den Menschen sind die Gleichheit wie die Ungleichheit faktisch wahr, weil sie nicht bestreitbaren empirischen Beobachtungen entsprechen«; es komme also immer darauf an, was man beobachte (2006, 78) – und hier lässt sich ergänzen: Was man beobachtet, hängt von dem zugrundeliegenden Erkenntnisprinzip ab.

Damit verbunden ist laut Bobbio zugleich eine unterschiedliche Bewertung des Verhältnisses zwischen natürlicher und sozialer Gleichheit/Ungleichheit: »Der Egalitarier geht von der Überzeugung aus, daß der größte Teil der Ungleichheiten, die ihn empören und die er verschwinden lassen möchte, sozialer Art und als solche auch ausmerzbar sind«; anders die Rechte, die viel eher dazu neige, »das Natürliche und diese zweite Natur zu akzeptieren, die sich in Gewohnheit, in Tradition, in der Kraft des Vergangenen ausdrückt« (ebd., 78/79). Interessant ist in diesem Zusammenhang besonders auch der Hinweis, dass das Geforderte jeweils als der natürliche Zustand, das Gegenteil als gesellschaftlich korrumpierter Zustand dargestellt wird (vgl. ebd., 80) – und auch hier lässt sich ergänzen: Was als »natürlich« gilt, ist durch das jeweilige Erkenntnisprinzip bedingt bzw. lässt Rückschlüsse auf das jeweilige Erkenntnisprinzip zu.

Auch mit Blick auf die Konfliktlinie Individuation/Sozialisation lässt sich – anhand der anthropologischen Argumentationen von Hobbes und Aristoteles, die in einführenden Werken in Anschluss an Hobbes Selbststilisierung oftmals als Gegenmodelle dargestellt werden (vgl. Kersting 2005; Münkler 2014; dagegen Iorio 2008) – zeigen, dass hinsichtlich der sekundären Konfliktlinien beide Pole als existent vorausgesetzt, aber in Abhängigkeit von den Setzungen im Rahmen der fundamentalen Dimensionen des an-

thropologischen Arguments als unterschiedlich relevant für die Theoriebildung gesetzt werden. Der Unterschied zwischen Aristoteles und Hobbes liegt so mit Blick auf das Erkenntnisobjekt weniger in den inhaltlichen Bestimmungen selbst als in der Auswahl der als politisch relevant bezeichneten Eigenschaften des Menschen als Teil der erschlossenen Welt.

So sind die Menschen für Hobbes durchaus zur politischen Assoziation fähig, das aber ist nicht der natürliche Zustand: »Ich bestreite daher nicht, daß die Menschen unter dem Zwang ihrer Natur einander aufsuchen; aber die bürgerlichen Gesellschaften sind nicht bloß Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge notwendig sind.« (Hobbes, *De cive* I, §2, Anm.) Politisch relevant sind die die Menschen als Individuen trennenden Leidenschaften, was mit dem natürlichen Zustand gleichgesetzt wird und als durch die politische Ordnung zu überwindend, mithin als für die Theoriebildung maßgeblich angenommen wird:

»Man hat mir ferner eingewendet, daß nach diesem Grundsätze die Menschen alle nicht bloß böse (was, obzwar es hart klingt, dennoch eingeräumt werden muß, da es in der Heiligen Schrift deutlich ausgesprochen ist), sondern von Natur notwendig böse sein müßten (was man ohne Gottlosigkeit nicht zugestehen kann). Indes folgt aus diesem Grundsätze nicht, daß die Menschen von Natur böse sind. [...] Wenn man daher die Menschen nicht schon deshalb von Natur böse nennen will, weil sie nicht von Natur die Zucht und den Gebrauch der Vernunft haben, so muß man anerkennen, daß die Menschen zwar von Natur Begierde, Furcht, Zorn und andere tierische Leidenschaften haben können, ohne deshalb von Natur böse erschaffen zu sein.« (Hobbes, *De cive*, Vorwort)

Wenn Hobbes in der Widmung zu *De cive* festhält, beide Sätze seien wahr: »*Der Mensch ist ein Gott für den Menschen*, und: *Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen*; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht« (Hobbes, *De cive*, Widmung; Herv. i. O.), dann liegt der Unterschied zu Aristoteles nicht so sehr in der Unterscheidung der Verfasstheit der Menschen im gesetzlichen und im ungesetzlichen Zustand, sondern vielmehr in der Antwort auf die Frage, welcher der beiden Zustände der für die Begründung politischer Ordnung maßgebliche sei und damit als »natürlich« gekennzeichnet wird; unabhängig von der Bewertung der beiden Zustände, die sich ähnelt: »Dort nähert man sich durch Gerechtigkeit, Liebe und alle Tugenden des Friedens der Ähnlichkeit mit Gott; hier müssen selbst die Guten bei der Verdorbenheit der Schlechten ihres Schutzes wegen die kriegerischen Tugenden, die Gewalt und die List, d. h. die Raubsucht der wilden Tiere, zu Hilfe nehmen.« (ebd.)

Unter umgekehrten Vorzeichen benennt auch Aristoteles sowohl das Überwiegen der Leidenschaften wie das Überwiegen der Vernunft als menschliche – von der politischen Ordnung abhängige – Zustände; als »natürlich« im Sinne der menschlichen Natur (im Sinne ihres Telos) und damit politisch maßgeblich aber gilt Aristoteles das gemeinschaftliche Leben:

»Wie nämlich der Mensch in seiner Vollendung das beste der Lebewesen ist, so ist er getrennt von Gesetz und Recht das schlechteste von allen. Die schwerste Ungerechtigkeit ist nämlich die, die über Waffen verfügt. Der Mensch aber wächst heran und

verfügt mit Einsicht und Tugend über Waffen, die er besonders im entgegengesetzten Sinne gebrauchen kann. Daher ist er das gottloseste und das wildeste Lebewesen ohne Tugend.« (Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a 31–35)

Ähnlich hält Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* fest: »[E]in minderwertiger Mensch kann tausendmal mehr Unheil anrichten als ein Tier« (Aristoteles, *NE VII* 7, 1149b36). Bei Aristoteles hat dies gleichwohl eine andere Funktion, weil der Mensch als Teil der göttlichen Ordnung als Teil eines Kollektivs Ausgangspunkt des politischen Denkens ist, wie umgekehrt der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung als Individuum der Gattung bei Hobbes. Aristoteles formuliert hier zwar einen »logischen Gegensatz zum Mann, der unter dem Gesetz steht«, aber keinen vorstaatlichen Zustand im Sinne der Vertragstheoretiker (Schütrumpf 1991, 223).

Es handelt sich bei der Positionierung im Rahmen der sekundären Konfliktlinien folglich um durch die Setzungen im Rahmen der fundamentalen Dimensionen des anthropologischen Arguments determinierte Setzungen, das heißt um im Vergleich zu den fundamentalen Setzungen abgeleitete Setzungen bzw. Setzungen zweiten Grades. Das kommt darin zum Ausdruck, dass auf Ebene des Erkenntnisobjekts nicht die Existenz des jeweils entgegengesetzten Pols faktisch geleugnet wird, dieser wird jedoch, infolge der sich aus dem Erkenntnisprinzip ergebenden Bestimmungen der beiden fundamentalen anthropologischen Dimensionen, als politisch nicht relevant verworfen. Das heißt, mit Blick auf das mittelbare Erkenntnisobjekt findet eine Positionierung statt, die die jeweils anderen Positionen nicht leugnet, sondern nur bestimmte Positionen als relevant, andere als irrelevant für die politische Ordnung bestimmt. Es handelt sich auch bei der Verortung auf der Konfliktlinie, die sich auf den Menschen als spezifisches, mittelbares Erkenntnisobjekt (als ein Teil dieser Welt und damit des Objektbereichs menschlicher Erkenntnis) bezieht, um Setzungen der als politisch relevant behaupteten Merkmale des/der Menschen (als Teil der erschlossenen Welt), die auf ein spezifisches Erkenntnisprinzip, sprich auf »Gott«, »Natur« oder »Gesellschaft« als Erkenntnisprinzip, verweisen. Mit Blick auf das Erkenntnisobjekt zeigt sich die Pfadabhängigkeit der drei Dimensionen des anthropologischen Arguments folglich besonders deutlich.

III. Paradigmatische (Vorstellungen des) Menschen

Die politischen Implikationen des anthropologischen Arguments sollen im Folgenden anhand der drei herausgearbeiteten Konfliktlinien und der mit ihnen korrelierenden politischen Grundkonzepte für alle drei Paradigmen skizziert werden. Die Darstellung ist dabei jeweils anhand der in Teil II dargelegten drei Dimensionen des anthropologischen Arguments bzw. der drei anthropologischen Konfliktlinien im politischen Denken gegliedert, auch wenn die Dimensionen im Rahmen der einzelnen Theorien selbstverständlich ineinandergreifen.

Zu Beginn jedes Abschnitts werden zunächst kurz die politischen Implikationen der entsprechenden Dimension des anthropologischen Arguments für das jeweilige Paradigma verallgemeinernd dargestellt. Die sich so abzeichnenden paradigmatischen (Vorstellungen des) Menschen werden gewonnen durch den Abgleich der formalen politischen Implikationen, die sich aus dem jeweiligen Erkenntnisprinzip (»Gott«, »Natur«, »Gesellschaft«) ergeben und in Teil II in der Darstellung der Struktur des anthropologischen Arguments skizziert wurden, mit den inhaltlichen Konkretisierungen der paradigmatischen anthropologischen Argumentation bei je exemplarischen politischen Denker*innen, die als relativ typische Vertreter*innen des jeweiligen Paradigmas gelten können. Abgebildet werden so drei »paradigmatische Menschen« im politischen Denken: »der metaphysisch-theologische Mensch«, »der naturalistische Mensch« und »der gesellschaftliche Mensch«.

Dabei entsteht mit Blick auf das historistische Zwischenparadigma eine Leerstelle, die durch die Darstellung der zentralen Rolle des historischen Denkens im Übergang vom naturalistischen zum gesellschaftlichen Paradigma in Teil I zwar aufgefangen, aber nicht völlig gefüllt werden kann. Aufgrund der Auffächerung in die Erkenntnisprinzipien »Geschichte«, »Kultur« und »Sprache« und deren je eigenen Verhältnisses zum naturalistischen wie zum gesellschaftlichen Paradigma scheint jedoch die Darstellung eines dem im metaphysisch-theologischen Paradigma enthaltenen theologischen Menschen äquivalenten in das naturalistische Paradigma zu integrierenden »historistischen/kulturalistischen/linguistischen Menschen« durch die Darstellung einzelner Theoretiker*innen nicht möglich. Eine umfassende Darstellung der verschiedenen Wege aus dem naturalistischen Paradigma wäre zwar aus Sicht der hier skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie von großem Interesse, würde aber im vorliegenden Rahmen einen für ein

Zwischenparadigma zu großen Raum einnehmen. Gewissermaßen lässt sich das gesellschaftliche Paradigma als Antwort auf die ›Vielgötterei‹ in Folge der Wertrelativität verstehen, die die verschiedenen Reaktionen wie die Philosophische Anthropologie, die Kulturanthropologie, aber auch die Hermeneutik formalisiert.

Die »paradigmatischen Menschen« sind als abstrakte Argumentationsmuster bzw. im Sinne einer politikwissenschaftlichen Ideengeschichte als Unbestimmtheitsstellen (vgl. Höntzsch 2015) zu verstehen, die in konkreten Theorien niemals in Reinform, sondern immer kontextualisiert vorliegen. Als exemplarische Autor*innen werden für das metaphysisch-theologische Paradigma Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin, für das naturalistische Paradigma Thomas Hobbes, John Locke und Immanuel Kant sowie für das gesellschaftliche Paradigma die schon behandelten Hannah Arendt, Michel Foucault und Richard Rorty angeführt. Diese Auswahl orientiert sich am Kanon des politischen Denkens, dessen Selektion vor dem Hintergrund der politikwissenschaftlichen Anthropologie sinnvoll erscheint, insofern er die Etappen der paradigmatischen anthropologischen Argumentationen widerspiegelt. Auch wenn hier nur die je vorherrschenden Positionen erörtert werden, öffnet die Darstellung paradigmatischer Argumentationen im politischen Denken den Blick für diejenigen Positionen und Strömungen, die eine vom je vorherrschenden Paradigma abweichende anthropologische Position vertreten und deren Analyse vor diesem Hintergrund umso lohnenswerter erscheint, auch um die Auswirkungen des je vorherrschenden Erkenntnisprinzips auf abweichende paradigmatische Argumentationen zu analysieren. Eine solche Analyse kann hier gleichwohl nicht erfolgen, da es hier zunächst um den Nachweis der paradigmatischen anthropologischen Argumentationen im Rahmen exemplarischer Theorien geht; die Darstellung bleibt also selektiv, ebenso wie die Erörterung der einzelnen Theoretiker*innen zwangsläufig schematisierend erfolgen muss.

Die Darstellung verfolgt folglich weder das Ziel, erschöpfend und abschließend die Manifestationen des anthropologischen Arguments in der Geschichte des politischen Denkens abzubilden, sie soll für eine solche Analyse wenn überhaupt den Auftakt bilden, indem sie zeigt, dass die paradigmatischen Menschen das Potential besitzen, Widersprüche und Brüche in einzelnen Theorien und zwischen verschiedenen Strömungen neu einzuordnen; noch kann es hier das Ziel sein, eine abschließende und umfängliche Interpretation der Theorien der genannten Autor*innen vorzulegen. Vielmehr geht es darum, die jeweiligen Positionen – die anderenorts bereits sehr viel elaborierter dargestellt wurden, als das hier möglich ist – als durch das jeweils vorherrschende Erkenntnisprinzip und damit durch das anthropologische Argument im politischen Denken strukturiert auszuweisen. Bestenfalls eröffnen sich so neue Forschungsperspektiven auf einzelne Strömungen, Autor*innen und politische Denkfiguren. Die Darstellung der einzelnen Theoretiker*innen erfolgt entsprechend sehr textnah, insofern sie dem Nachweis der Argumentationsfigur des jeweiligen paradigmatischen Menschen im Rahmen der einzelnen Theorien dient; der historische Kontext ebenso wie die Genese der Werke einzelner Autor*innen dagegen bleibt weitestgehend unberücksichtigt. Die Forschungsliteratur zu einzelnen Autor*innen wird nur dort berücksichtigt, wo der Zugang der politikwissenschaftlichen Anthropologie in Widerspruch zu gängigen Darstellungen tritt oder zu einer Positionierung in zentralen Forschungskontroversen führt, ansonsten wird in

der Darstellung der Theorien unterstützend nur auf Textkommentare, Handbuchartikel und Überblicksdarstellungen zurückgegriffen.

Das Ziel dieses dritten Teils ist folglich angesichts des in den Blick genommenen großen Zeitraums politischen Denkens und der gleichermaßen umfassenden Werke der zu erörternden Denker*innen ein begrenztes: Ziel ist es lediglich, die den einem Paradigma zuzuordnenden Theorien gleichermaßen zugrundeliegende (wenn auch unterschiedlich kontextualisierte) anthropologische Argumentation aufzuzeigen und dadurch Argumentationszusammenhänge offenzulegen und politische Argumente vergleichbar zu machen. Mit der Darstellung der paradigmatischen Argumentation im Rahmen exemplarischer Theorien ist allerdings die Annahme verbunden, dass sich die identifizierten Dimensionen des anthropologischen Arguments und damit die anthropologischen Konfliktlinien des politischen Denkens in jeglicher politischen Theorie nachweisen lassen und zu einer entsprechenden Konzeption der politischen Schlüsselkonzepte Freiheit, (Wissen und) Macht und Herrschaft führen. Hier wird noch einmal der aufklärerische Anspruch einer politikwissenschaftlichen Anthropologie deutlich, deren Ziel es ist, anthropologische Argumentationen im politischen Denken offenzulegen, auch dort wo nicht explizit anthropologisch argumentiert wird.

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, noch einmal zu betonen, dass das jeweilige Paradigma hier nur als je zu einer bestimmten Zeit vorherrschend zu verstehen ist, im dem Sinn, dass die Struktur wissenschaftlicher Erkenntnis und damit auch die je vorherrschende Vorstellung vom Menschen durch eine je paradigmatisch wirkende Wissenschaft bzw. Wissenschaftsfamilie dominiert wird. Paradigmenwechsel bedeutet mit Blick auf die in Teil I skizzierten erkenntnistheoretischen Umbrüche keineswegs, dass die paradigmatische Argumentation des bzw. der jeweils früheren Paradigmas/en durch das jeweils neue Paradigma im politischen Denken obsolet würde, sie ist lediglich weniger wirkmächtig. Alle inhaltlichen anthropologischen Argumente sind zu allen Zeiten gleichermaßen gegenwärtig und auch die Erkenntnisprinzipien wirken fort, wobei die konkreten Argumente wie die Erkenntnisprinzipien nicht notwendig expliziert werden müssen, sondern auch mittelbar durch die jeweiligen Konzepte von Freiheit, Macht und Herrschaft wirken können. So finden sich selbst im Rahmen der Theorie einzelner Autor*innen anthropologische Argumente verschiedener Paradigmen, die je nach Ausprägung in Konflikt miteinander geraten. Die Argumentation des je vorausgehenden Paradigmas kann zugleich in der politischen Praxis bzw. dort, wo paradigmatisches Denken durch Institutionen, Verfahren und Normen auf Dauer gestellt ist, fortwirken und in Spannung zu dem im politischen Denken und Handeln vorherrschenden Paradigma geraten.

In der Abfolge der Paradigmen lässt sich, insofern die jeweiligen Kontextualisierungen stets vor dem Hintergrund früherer Kontextualisierungen erfolgen, eine Denkbewegung beobachten, die gleichwohl nicht notwendig als Fortschritt verstanden werden muss. Im Zuge dieser Denkbewegung ist der Mensch im Sinne einer zunehmenden Immanentsierung der Erkenntnis bzw. der Welterschließung zunehmend auf sich selbst verwiesen und als autonom gedacht. Die Bewegung ist eine hin zum Menschen bzw. zum Denken als eines ihm spezifischen, rein innerweltlichen, durch die Welt konstituierten und die Welt konstituierenden Vermögens und damit zugleich eine Bewegung hin zur Befreiung des politischen Subjekts.

Dieser dritte Teil muss nicht chronologisch gelesen werden, sondern ist durchaus so gedacht, dass man sich in der Lektüre auf unterschiedlichen Ebenen bewegen kann: sei es, dass man sich auf die Darstellung der oder eines paradigmatischen Menschen (bspw. 1.1., 1.2., 1.3.) oder auf die Menschenbilder einzelner Autor*innen (bspw. 1.1.1., 1.2.1., 1.3.1.) beschränkt oder auf die Kapitel zu einer der Dimensionen des anthropologischen Arguments und ihrer politischen Implikationen (bspw. 1.1., 2.1., 3.1.).

1. Der metaphysisch-theologische Mensch

1.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der göttlichen Ordnung

Im Rahmen des metaphysisch-theologischen Paradigmas stellt der Mensch die Welt und damit sich selbst in einen kosmologischen bzw. theologischen Gesamtzusammenhang, durch dessen Struktur beide geprägt sind. Der Mensch ist Teil eines dem Menschen unerreichten und unverfügbaren, weil göttlichen, jedoch einsehbaren, imitierbaren Ordnungsgefüges. Der metaphysisch-theologische Mensch ist auf die kosmische bzw. göttliche Ordnung verwiesen und durch diese determiniert. Die kosmische bzw. göttliche Ordnung gilt für den einzelnen Menschen wie für die politische Ordnung als normativer Bezugspunkt.

Mit dem Verständnis der Welt bzw. des Menschen als Teil des Kosmos/der göttlichen Ordnung ist die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen dem stets Seienden und dem stets Werdenen verknüpft. Daraus ergibt sich die spezifische Zwischenstellung des Menschen im metaphysisch-theologischen Paradigma, der als einziges Wesen der werdenden Welt zugleich Anteil am stets Seienden, Göttlichen hat. Gemessen am stets Seienden ist der Mensch in seiner Körperlichkeit ein vergängliches Wesen und nur Abbild, gemessen an der werdenden Welt ist er aufgrund seiner unsterblichen Seele gottgleich. Dem Menschen kommt, weil er über die Einsicht in die höhere Ordnung vermittelt der dem Menschen eigenen Vernunftfähigkeit an dieser teilhat, in der werdenden Welt eine gegenüber der restlichen belebten Natur herausgehobene Stellung zu. In dieser überlegenen Stellung gründet die dem Menschen eigene Würde und damit (moralische) Gleichheit, die bei Platon und Aristoteles im Begriff der Seele bereits enthalten ist (vgl. Pfordten 2016, 13 f.), die aber erst dort begrifflich expliziert wird, wo der Mensch, wie bei Thomas von Aquin, als individuiertes Wesen in den Blick gerät.¹

1 Bereits im römischen Denken lassen sich ein soziales Verständnis der Würde im Sinne der gesellschaftlichen Wertschätzung (vgl. Wetz 2005, 19) und ein erstmals von Cicero in *De officiis* expliziertes (vgl. Pfordten 2016, 12 f.), an die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Ordnung vermittelte seiner Vernunftfähigkeit geknüpftes Verständnis unterscheiden: »Daraus ersieht man, daß körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muß; [...] wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in [unserem] Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genußsucht sich treiben zu lassen [...]. Auch muß man einsehen, daß wir von der Natur gleichsam mit zwei Rollen ausgestattet sind: die eine davon ist eine gemeinsame daher, weil wir alle teilhaftig sind der Vernunft und des Vorzugs, durch den wir uns auszeichnen vor den Tieren [...]; die andere aber eine, die in besonderem Sinne den einzelnen zugeteilt ist. Wie es nämlich bei den Körpern

Indem der Mensch als Individuum in den Blick gerät, setzt die Immanentisierung des Menschen ein, wodurch zugleich der Begriff der Freiheit (und des Willens) an Bedeutung gewinnt. Erst wo der Wille mit der Vernunft in Konflikt gerät, ist der Mensch als Teil der werdenden Welt »frei«, seine durch die vernünftige Einsicht erkennbare Bestimmung zu verfehlen. Die im metaphysisch-theologischen Paradigma maßgebliche Freiheit ist jedoch die mit der Vernunft verknüpfte Freiheit. Sie ist teleologisch bestimmt und folglich an das Erkenntnisobjekt gebunden, genau genommen an die in der werdenden Welt zur Entfaltung kommende Vernunftfähigkeit. »Frei« im Sinn von autonom kann der metaphysisch-theologische Mensch folglich nicht sein. Frei – das heißt, so weit als möglich frei von den Fesseln der werdenden Welt bzw. des menschlichen Körpers – ist der Mensch im Verständnis des metaphysisch-theologischen Paradigmas, wenn er dem göttlichen Potential in Form des vernünftigen Seelenteils gemäß handelt. Denken und Handeln stehen hier im Einklang, Mensch und politische Ordnung sind in bester (gottähnlichster) Verfassung, wenn ihr (willentliches) Handeln der vernünftigen Einsicht entspricht. Nur ein die Vernunftbegabung realisierender Mensch ist in der Lage, »frei« mit seinesgleichen über die gemeinschaftlichen Belange zu entscheiden.

Diese später als »kollektive Freiheit« (Constant 1972) bezeichnete bzw. als Vorläufer der »positiven Freiheit« (Berlin 2006) oder der »reflexiven Freiheit« (Honneth 2011, 58–80) verstandene Freiheit birgt in Isaiah Berlins Augen die Gefahr des politischen Missbrauchs, denn diese Ansicht ermögliche es, »die tatsächlichen Wünsche von Menschen und Gesellschaften im Namen und zum Wohle ihres »wirklichen« Selbst zu drangsalieren, zu unterdrücken, zu foltern – all dies in dem sicheren Wissen, daß das wahre Ziel des Menschen [...] identisch mit seiner Freiheit sein muß« (Berlin 2006, 213); diese Gefahr des Missbrauchs birgt das antike Freiheitsverständnis allerdings nur dann, wenn man, wie Berlin mit Blick auf die Unterscheidung negativer und positiver Freiheit, vom anthropologischen Standpunkt des naturalistischen Paradigmas aus argumentiert, der das Erkenntnisobjekt und damit die individuelle Natur zum Ausgangspunkt politischen Denkens macht.

1.1.1 Freiheit durch Erkenntnis des Guten (Platon)

In Platons Ideenlehre, in deren Rahmen die Ideen unvergängliche und unveränderliche Bezugspunkte des Wissens sind, ein von der sinnlich wahrnehmbaren Welt unabhängigen Status besitzen und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge über die Teilhabe an den Ideen bestimmt sind, zeigt sich die Unterscheidung zwischen werdender und seiender Welt besonders deutlich. Vor diesem Hintergrund entfaltet Platon im *Timaios*, dem für Platons Kosmologie maßgeblichen Dialog (vgl. Mesch 2017), den Mythos der Schaffung der Welt.² Demnach hat der göttliche Demiurg die Welt als Abbild mit Blick auf das Un-

sehr große Unterschiede gibt [...], so zeichnen sich im Geist noch größere Verschiedenheiten ab« (Cicero 2007, 93/95); vgl. zum Begriff der Würde im römischen Denken Pöschl 1989. Hier sind auch bereits individuierende Elemente angelegt, doch bleibt der wohlgeordnete Kosmos, wie bei Thomas von Aquin die göttliche Ordnung, an dem/der der Mensch vermittelt seiner Vernunftfähigkeit Anteil hat, maßgeblich für die anthropologische Argumentation.

2 Welchen epistemologischen Status die Ausführungen des *Timaios* im gleichnamigen Dialog haben, ist in der Forschung umstritten (vgl. Mesch 2017, 219 f.). Zu Beginn des *Timaios* hält dieser fest, dass mit Blick auf die Entstehung des Weltalls genau bestimmte Aussagen nicht möglich

vergängliche erschaffen (Platon, *Timaios*, 29a-c), er verlieh »der Seele Vernunft und dem Körper die Seele und gestaltete daraus das Weltall, um so das seiner Natur nach schönste und beste Werk zu vollenden« (ebd., 30b). Dabei besteht eine Hierarchie zwischen Welt und Menschen, für deren Seele der Demiurg das für das Gemisch der Seele des Weltganzen Übriggebliebene mischte, »doch nicht mehr ebenso in derselben Weise Lauteres, sondern Bestandteile zweiten und dritten Grades« (ebd., 41d), deren sterbliche Leiber und das, »was noch zur menschlichen Seele hinzuzufügt werden« musste (ebd., 42e), aber von den »jungen Göttern« geschaffen wurden, die hier selbst nur die bei ihrer »Erzeugung bewiesene Schöpferkraft nachzuahmen« versuchten (ebd., 41c). Die Vernunft ist der göttliche Teil im Menschen, genau genommen in der Seele des Menschen, die Seele aber besteht aus mehreren Teilen, sie wurde durch die »Einkörperung« verwirrt und muss entsprechend auf die richtigen Bahnen geführt werden (ebd., 42e-44c). Der Mensch ist zwar in seiner Körperlichkeit Teil der werdenden Welt, letztlich aber über seine Teilhabe am Göttlichen bestimmt. Über den vernünftigen Seelenteil hält Platon fest:

»Über die vorzüglichste Gattung unserer Seele müssen wir uns aber folgende Vorstellung machen, daß Gott sie jedem als einen Schutzgeist verliehen hat – eben der Teil von welchem wir behaupteten, daß er in unserem Körper die oberste Stelle einnehme und uns von der Erde zu dem Himmel uns Verwandten erhebe, sofern wir ein Gewächs sind, das nicht in der Erde, sondern im Himmel wurzelt.« (ebd., 90a; Herv. F. H.)

Mensch und Stadt sind nur im kosmischen Gesamtzusammenhang zu verstehen und als Teil der werdenden Welt über ihre Nähe oder Entfernung zum Göttlichen bestimmt. Mit Blick auf die politische Ordnung versinnbildlicht das der Mythos über die zwei Weltzeitalter im *Politikos* (vgl. 268d-274e) wie in den *Nomoi* (vgl. 713b-715a), wobei das Ziel formuliert wird, »wir müßten mit Aufbietung aller Mittel die Lebensart, wie sie unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen und dem gehorsam, was sich an Unsterblichem in uns befindet, unser häusliches und öffentliches Leben gestalten und das vom Nachdenken Festgesetzte als Gesetz bezeichnen« (ebd., 713e-714a). Der Philosoph, der durch den Umgang mit dem Göttlichen gottähnlich wird (vgl. Platon, *Politeia*, 500c), ist für Platon entsprechend »Mensch an sich« (Platon, *Theaitetos*, 174b) und Herrscher in der besten Stadt (vgl. Platon, *Politeia*, 473c-d), weil er in der Lage ist, die Ideen zu schauen und die eigene Seele wie die politische Ordnung danach auszurichten.

Der Mensch ist bei Platon durch die höhere Ordnung determiniert. Bei Platon findet sich, wie bei Aristoteles, kein Konzept des freien Willens (vgl. Frede 2011, 19; nur zu Platon vgl. Baumgarten 2017, 173) bzw. es existiert in der antiken Philosophie kein umfassendes Äquivalent für den neuzeitlichen Willensbegriff (vgl. Horn u. a. 2004, 763); das

seien: »Ihr müßt vielmehr zufrieden sein, wenn wir sie so wahrscheinlich wie irgendein anderer geben, wohl eingedenk, daß mir, dem Aussagenden, und euch, meinen Richtern, eine menschliche Natur zuteil ward, so daß es uns geziemt, indem wir die wahrscheinliche Rede über diese Gegenstände annehmen, bei unseren Untersuchungen diese Grenze nicht überschreiten.« (29c-d) Insofern Timaios von Kritias eingeführt wird »als der Sternenkundigste unter uns und derjenige, der es zur Hauptaufgabe seines Lebens machte, zur Kenntnis der Natur des Weltalls zu gelangen«, lassen sich die Ausführungen verstehen als das mit Blick auf die teleologische Wohlgeordnetheit des Kosmos wahrscheinlichste Erklärungsmodell.

Wollen ist hier vielmehr »the form in which reason desires something. If reason recognizes, or believes itself to recognize, something as a good, it wills or desires it. [...] Thus it is assumed that there is such a thing as a desire of reason and hence also that *reason by itself suffices to motivate us to do something*« (Frede 2011, 20; Herv. F. H.). Vernünftiges Handeln steht nicht im Konflikt mit triebhaftem Handeln; wenn der Mensch den niederen Strebungen folgt, dann aufgrund der ungenügenden Übung des rationalen Seelenteils (vgl. ebd., 22 ff.). Im Begriff der Tugend verschmelzen Wille und Vernunft gewissermaßen, Tugend bedeutet das Streben (das Wollen) der Vernunft zu unterstellen, sodass der Mensch ein Leben entsprechend seiner durch die höhere Ordnung vorgegebene Stellung führt.

Die richtige Anordnung der Seele und der Stadt verweisen aufeinander – selbst der Philosoph kehrt nach der Schau der Ideen in die Stadt zurück (vgl. III.1.3.1) – und damit zugleich die Freiheit der Seele und der Stadt. Ex negativo zeigt sich das dort, wo Sokrates in der *Politeia* mit Blick auf die tyrannische Seele und den dieser entsprechenden Tyrannenstaat, als einem geknechteten Staat, ausführt:

»Wenn nun der Mensch dem Staat ähnlich ist, muß auch in ihm derselbe Zustand herrschen: seine Seele ist voll von Knechtschaft und Unfreiheit und in ihr befinden sich gerade die besten Teile, während nur ein kleiner Teil, der übelste und wahnsinnigste herrscht.« So muß es sein!« Nennst du nun eine solche Seele geknechtet oder frei?« Natürlich geknechtet!« Ein geknechteter, von einem Tyrannen beherrschter Staat kann doch am wenigsten seinem eigenen Willen folgen?« Gewiß!« Und somit kann auch die geknechtete Seele am wenigsten ihrem Willen folgen – die Seele als ganze genommen [...].« (Platon, *Politeia*, 577d-e)

Vernunft und »Wille« und damit Vernunft und »Freiheit« sind bei Platon unauflöslich verbunden; im Kommentar zu dieser Stelle heißt es: »Der Wille des Menschen ist auf das Gute gerichtet, dieses aber erkennen der geknechtete Staat und Mensch nicht, weil in ihnen nicht der vernünftige Seelenteil herrscht; deshalb ist das ›Wollen‹ kein echtes, wahres Wollen; er kann es nicht haben, weil er das richtige Ziel nicht kennt.« (Vretska 2001, 614 Anm. 14) Die geknechtete Seele wie der geknechtete Staat sind in Unordnung; wahres Wollen ist nur möglich, wo die Seele bzw. der Staat in der richtigen Verfassung ist, genau genommen, wo der muthafte Seelenteil, »seinem Wesen nach Helfer der Vernunft, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist« (Platon, *Politeia*, 441a), dem vernünftigen Seelenteil dient, der über den triebhaften Seelenteil herrscht, wenn der Mensch also tun will, was er nach vernünftiger Einsicht tun soll. In diesem Sinne spricht Sokrates im *Georgias* den Rednern und Tyrannen ab, Macht im Staat zu besitzen, »weil sie nämlich nichts tun, was sie wollen, daß ich es grade heraus sage; jedoch tun sie freilich, was ihnen dünkt, das Beste zu sein« (466d-e). Platon unterscheidet hier gewissermaßen Wollen und Willkür: Wollen ist auf das Gute ausgerichtet, »Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntnis, das räumst auch du ein, sei ein Übel« (ebd., 467a; Herv. F. H.). Nur durch eine konsequente Vernunftorientierung kann man sich von verfehltm Handeln frei machen (vgl. Baumgarten 2017, 170).

Wenn aber nur derjenige frei ist, der will, was er als Gutes erkennt, sprich der das Göttliche in sich verwirklicht, wird verständlich, weshalb die Demokratie, die »sich an der ungemischten Freiheit über das Maß hinaus berauscht« (Platon, *Politeia*, 562d; Herv. F. H.)

in Platons Verständnis notwendig zugrunde gehen muss. Platon lehnt die Demokratie ab, weil die dort praktizierte Freiheit losgelöst von Vernunft und Erkenntnis und damit widernatürlich im Sinne der kosmischen Teleologie ist und die Demokratie in der Folge notwendig zur Tyrannis verkommt. Die Demokratie stellt Gleichheit her, wo keine Gleichheit herrscht. Sie ebnet alle (von Natur bzw. durch die kosmische Ordnung in Abhängigkeit von der Vernunftfähigkeit bestehenden) hierarchischen Beziehungen ein: Der Vater gewöhnt sich, den Kindern zu gleichen, die ihre Eltern nicht mehr achten, der Lehrer fürchtet die Schüler, selbst gekaufte Sklaven und Sklavinnen sind ebenso frei wie ihre Käufer, Frauen wie Männer, ja selbst die Tiere (vgl. ebd., 562e-563c). Demokratie ist gekennzeichnet durch Verzicht auf Herrschaft und Vernunft (vgl. Kersting 1999, 277). Es gibt keinen Gehorsam mehr, »zuletzt kümmern sie sich nicht einmal um die Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, um nur ja nirgends einen Herrn über sich zu haben« (Platon, *Politeia*, 563d-e). In der Demokratie also maßt sich ein jeder an, frei handeln zu können, was doch nur kann, wer Erkenntnis besitzt und also um das Gute weiß, anhand dessen er sein Handeln ausrichtet, in dessen Seele also die Vernunft herrscht. »Freiheit« setzt insofern in Platons Verständnis Herrschaft voraus, die durch die höhere Ordnung legitimiert und deren Organisation durch die höhere Ordnung einsehbar ist. »Freiheit« bedeutet sich von der falschen Handlungsmotivation zu befreien durch die richtige Anordnung der Seele, auch wenn je nach Grad der Vernunftfähigkeit daraus je nach Stand andere Tugenden folgen.

1.1.2 Freiheit durch tugendhaftes Handeln (Aristoteles)

Aristoteles' Vorstellung des Universums stellt grundsätzlich keinen Bruch mit der platonischen Naturphilosophie dar (vgl. Wildberg 2011b, 258) und geht »wie die Kosmologie des *Timaios*, trotz ihres viel weiter gespannten Bogens, nahtlos über in die Zoologie und Anthropologie« (Wildberg 2011a, 87).³ Der Kosmos ist auch bei Aristoteles in seiner teleologischen Struktur wohlgeordnet. Doch bei Aristoteles sind politische Ordnung und Mensch nur indirekt auf die Gottheit hingeordnet: »Sie sind es nicht im Sinne einer Kausalrelation. Der oberste Bewegter ist kein Schöpfer. Er ist ›bewegt als ein Erstrebtes‹, das heißt er ist das Ziel allen Strebens und Begehrens. Alles strebt – ob bewußt oder unbewußt – zur Ähnlichkeit mit dem letzten Ziel.« (Ottmann 2001, 116) Entsprechend dient die theoretische Einsicht nicht in gleicher Weise wie bei Platon als Maßstab für die Praxis.

Aristoteles wendet sich gegen Platons Konzept der Ideen als für sich und unabhängig von der sinnlich erfahrbaren Realität bestehend, vielmehr sind sie als Substanz stets

3 Platons und Aristoteles' politisches Denken gelten – dem Aristotelischen Selbstverständnis folgend – oftmals als zwei weithin konträre Ansätze (vgl. Sternberger 1990, 292; Ottmann 2005; verstärkt auch durch Poppers (2003) Platon-Interpretation); in diesem Verständnis beginnt die Wissenschaft von der Politik erst mit Aristoteles (Bien 1980, 162–193; Höffe 2001b, 5); Platon-Forscher weisen dies dagegen (vor allem, aber nicht nur mit Blick auf die Spätdialoge, insbesondere den *Politikos* [vgl. dazu Gigon 1965; Pannier 1998]) zurück (vgl. Nitschke 2008b, 12); vor dem Hintergrund der anthropologischen Argumentation erweisen sich die Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles' und Platons politischem Denken als grundlegender als die Unterschiede, die keineswegs geleugnet werden sollen, deren Status aber überdacht werden müsste.

mit konkreten Trägern verbunden, deren Wesen sie ausmachen. Aristoteles verdeutlicht das in seiner *Metaphysik* anhand der Herstellung einer erzenen Kugel: »Ich meine, das Erz rund machen heißt nicht das Runde oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form, in einem anderen hervorbringen.« (Aristoteles, *Met.* VII 8, 1033a32) Die Unterscheidung zwischen Werdendem und Seiendem bleibt vorausgesetzt, doch verstanden als Stoff und Form bilden sie ein unauflösliches Ganzes, das stets als Gewordenes auftritt:

»Sollte es aber für das Kugel-sein überhaupt eine Entstehung geben, so müßte etwas aus etwas werden; denn alles, was entsteht, muß teilbar sein, und es muß das eine dies, das andere das sein, ich meine das eine Stoff, das andere Form. Wenn nun Kugel die Figur ist, welche vom Mittelpunkt aus nach allen Seiten gleiche Entfernung hat, so ist dabei eines dasjenige, an dem das wird, was der Werkthätige hervorbringt, das andere das, was an jenem ist, das Ganze aber ist das Gewordene, z.B. die ehernen Kugel. Aus dem Gesagten erhellt also, daß dasjenige, was wir als Form oder Wesen(heit) bezeichnen, nicht wird, wohl aber das nach ihr benannte Ganze (Zusammengesetzte), und daß in jedem Werdenden ein Stoff vorhanden ist, und das eine dies, das andere das ist.« (ebd., 1033b12-18)

Auch das Verhältnis von Seele und Körper ist, wie Aristoteles in *Über die Seele* ausführte, eines von Form und Stoff (vgl. Aristoteles, *De an.* II 1, 412a15-25): Die Seele ist die »Vollendung eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat« (ebd., 412a29-30; vgl. auch ebd., 414a15-25). Die Seele macht somit das Wesen eines Lebewesens aus. Trotz des skizzierten Unterschieds zu Platon ist auch bei Aristoteles das, was den Menschen bzw. die Seele des Menschen ausmacht, die Vernunft, genau genommen ist sie »[u]nter dem Erscheinenden [...] das Göttlichste« (Aristoteles, *Met.* XII 9, 1074b16). Beseelt sind alle lebendigen Wesen – Lebendig-Sein kann Vernunft, Wahrnehmung, Ortsbewegung und Stillstand, Nahrungsaufnahme, Schwinden und Wachstum bedeuten (vgl. Aristoteles, *De an.* II 1, 413a 20–25) – aber nur der Mensch verfügt über Vernunft. Und auch für Aristoteles liegt das Glück des Menschen im Tätigsein der Seele gemäß der Vernunft.

Während die Sinneswahrnehmung etwas anderes zum Objekt hat, denkt sich die Vernunft selbst, »die Vernunftkenntnis (bzw. -tätigkeit) ist Erkenntnis ihrer Erkenntnis(-tätigkeit)« (Aristoteles, *Met.* XII 9, 1074b34) bzw. in der Übersetzung von Michael Bordt »das Denken ist des Denkens Denken«; der Gegenstand der Vernunft aber ist »das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung« (ebd., 1074b25). Entscheidend nun ist, was Michael Bordt in seinem Kommentar zur entsprechenden Stelle festhält: »Die menschliche Vernunft ist nicht göttlich, insofern sie ein Vermögen ist, sondern insofern sie als Aktualität, als wirkliche Tätigkeit existiert« (Bordt 2006, 146), wobei »[n]ur diejenige Vernunfttätigkeit die beste [ist], die das beste Objekt denkt«, nämlich sich selbst (ebd., 147). Die Vernunft ist auch hier kein autonomes Vermögen: Indem sie sich selbst denkt, hat der Mensch Teil am Göttlichen, in der Vernunfttätigkeit ist der Mensch Mensch.

Aristoteles wendet sich zwar gegen die platonische Annahme, die Seele könne unabhängig vom Körper existieren (vgl. Platon, *Phaidon*, 115d), denn die Vollendung einiger Teile der Seele ist die von Körperteilen selbst (vgl. Aristoteles, *De an.* II 1, 413a 5–8); er geht aber davon aus, dass das rationale Seelenvermögen, die Vernunft, ewig und unsterblich

ist (vgl. ebd. III 5, 430a 24), so ist die Seele als Ganze, anders als bei Platon, vom Körper nicht abtrennbar (vgl. ebd. II 1, 413a3-6), die Vernunft im Denken des Denkens jedoch schon (vgl. ebd. III 4, 429b6-7). Die Besonderheit der Vernunft liegt darin, dass sie als affizierbare, an die Materie gebunden, werdend und vergänglich ist, als unaffizierte, als »materielloses Vermögen« (ebd., 430a8; Herv. i. O.), aber ewig:

»Es muss aber so sein wie bei einer Schreiftafel, in die nichts der Vollendung nach eingeschrieben ist. Genau dies ist bei der Vernunft der Fall. Und sie ist selber Gegenstand des Denkens, ganz so wie die (anderen) Denkgegenstände. Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte nämlich dasselbe, weil das betrachtende Wissen und der Gegenstand, der auf diese Weise gewusst wird, dasselbe sind.« (ebd., 430a1-5)

Mutet diese Passage in der Annahme der Selbstobjektivierung der Vernunft und des Denkens fast nachmetaphysisch an, wird der Dualismus zwischen Werdendem und Seiendem keineswegs überwunden, insofern dem die Vorstellung der reinen Vernunfttätigkeit als göttlich und auf das Unveränderliche gerichtet zugrunde liegt und so »das Denken von ungeteilten Gegenständen in den Bereich [gehört], in dem es das Falsche nicht gibt« (ebd. III 5, 430a26-27).

Dabei ist, entsprechend des veränderten Zusammenhangs von Seele und Körper, zwar das theoretische Erkenntnisvermögen auch für Aristoteles das Göttliche im Menschen und sein bester Teil, das theoretische Leben insofern laut *Nikomachische Ethik* unzweifelhaft das Beste (vgl. Aristoteles, *NE* X 7), doch: »Ein solches Leben [...] wäre übermenschlich, denn man kann es in dieser Form nicht leben, sofern man Mensch ist, sondern sofern ein göttliches Element in uns wohnt.« (ebd., 1777b 25 f.). Vor dem Hintergrund der aristotelischen Seelenlehre könnte man sagen, dass das »theoretische Leben« ein Widerspruch in sich ist, weil auch der Philosoph und seine Seele an den Körper und mithin das Leben und seine Mitmenschen gebunden sind (das gilt schon bei Platon, wird bei Aristoteles aber durch die Unterscheidung von praktischem und theoretischem Wissen verstärkt). Doch: Auch wenn es sich beim theoretischen Leben für Aristoteles um keinen dauerhaften Zustand handeln kann, wohingegen das zweitbeste Leben, das politische Leben, das dauerhafte Glück für den Menschen als eines Ganzen bedeutet, bleibt bei Aristoteles, entsprechend der Kennzeichnung des vernunfthaften Seelenteils als ewig und göttlich, die theoretische Schau als eine sich von dieser Welt lösende Tätigkeit, wenn auch zeitlich begrenzt, so doch möglich und höchstes Ziel der menschlichen Natur; der Dualismus zwischen Seiendem und Werdenden wird nicht überwunden.

Wie bereits ausgeführt, findet sich wie bei Platon auch bei Aristoteles kein Begriff des freien Willens (vgl. Frede 2011, 19) bzw. existiert hier kein umfassendes Äquivalent für den neuzeitlichen Willensbegriff (vgl. Horn u. a. 2004, 763). Gleichwohl findet sich bei Aristoteles ein Begriffsbündel, das sich als Vorläufer für den späteren Willensbegriff verstehen lässt (vgl. Kahn 1988). Ansätze finden sich insbesondere im Begriff der »Freiwilligkeit« und der »Entscheidung« (bzw. »Vorzugswahl«).⁴ Während Aristoteles, wie er

4 Für eine ausführliche Darstellung von Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit bei Aristoteles vgl. Rapp 2006.

in der *Nikomachischen Ethik* ausführt, als unfreiwillig dasjenige gilt, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht, gilt ihm als freiwillig dasjenige, »dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat« (Aristoteles, *NE* III 3, 1111a 23–25). Am Freiwilligen haben auch Kinder und die sonstigen Lebewesen Anteil, an der Entscheidung nicht (vgl. ebd., 1111b10). Freiwilligkeit verweist so auf Handlungsfreiheit, wohingegen die auf Entscheidung beruhende Handlung zum Guten strebt und mithin durch die höhere Ordnung determiniert bleibt. Die Entscheidung oder Vorzugswahl ist mit der Vernunft verknüpft, genau genommen mit der abwägend-reflektierenden Vernunft; das Hin und Her unserer Überlegung richtet sich »nicht auf das Ziel, sondern auf die Wege zum Ziel« (ebd. III 5, 1112b10); die Entscheidung ist »ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht« (ebd., 1113a10). Der Mensch kann »frei« im Sinne von spontan, ohne Zwang und im Wissen um die Einzelumstände handeln, doch dort, wo seinem Handeln eine Entscheidung zugrunde liegt, er also seiner vernünftigen Natur gemäß handelt, handelt er gerade nicht frei im Sinne von spontan, sondern im Sinne von tugendhaft und damit im Sinne einer über den Einzelnen hinausweisenden, höheren Freiheit. »Denn glücklich ist niemand wider seinen Willen, aber Minderwertigkeit ist freiwillig.« (ebd. III 7, 1113b15)

Freiheit und das Gute sind bei Aristoteles unauflöslich verknüpft. Freiheit verweist so auch bei Aristoteles auf die Polis:

»Es ist also offenbar, daß alle die Staatsverfassungen, die den gemeinsamen Nutzen im Auge haben, mit Rücksicht auf das schlechthin Gerechte richtig sind, daß aber alle die, die nur ihren eigenen Nutzen als den der Herrschenden im Auge haben, fehlerhaft sind und alle Abweichungen der richtigen Staatsverfassungen. Sie sind nämlich herrsch, der Staat aber ist eine Gemeinschaft der Freien.« (Aristoteles, *Pol.* III 6, 1279a17–21)

Voraussetzung für die politische Freiheit ist die ökonomische Unabhängigkeit als Freiheit von der existentiellen Notwendigkeit (vgl. ebd. I 2, 1252a30), weil nur derjenige, der von der Sorge um das Alltägliche befreit ist – so er ausreichend Anteil an der Vernunft hat – die notwendigen Tugenden ausbilden kann, durch die es ihm möglich ist, das Gemeinwohl zu verfolgen. Die politische Freiheit, die aus dem Bürgerstatus als Teilhabe »an der richterlichen Entscheidung und der Herrschaft« erwächst (ebd. III 1, 1275a22), bedeutet nicht nach dem selbstgegebenen Gesetz zu leben, sondern die politische Ordnung bzw. die Gesetze nach dem durch die höhere Ordnung vorgegebenen Guten auszurichten. »Die Tätigkeit des Bürgers impliziert somit eine perfekte ethische Ausrichtung und einen optimalen Gebrauch der menschlichen Intelligenz.« (Neschke-Hentschke 2001, 172) Tugendhafte Seele und politischen Ordnung sind untrennbar verknüpft, insofern die richtige Ausrichtung der Seele aber ein durch das Erkenntnisprinzip vorgegebenes ist, ist auch das, was die politisch Freien entscheiden, nicht frei im Sinn von autonom. Nur vor dem Hintergrund der Bindung der »Freiheit« an das Gute bzw. an das Gemeinwohl, trifft theoretisch zu, dass, wie Constant festhält, die Freiheit »der Alten« darin bestand, »gemeinsam mit anderen, aber direkt einen erheblichen Teil der gesamten Souveränität auszuüben«, was bei Constant zumindest anklingt, wenn er festhält, dass »sie die vollständige Unterordnung des einzelnen unter die Herrschaft der Gesamtheit mit dieser kollektiven Freiheit für vereinbar« hielten (Constant 1972, 368); mehr noch bedeutet kollektive Freiheit Unterordnung der individuellen Leidenschaften unter die

Herrschaft der Vernunft durch gewohnheitsmäßiges richtiges Handeln, das sich politisch in vernünftiger Gesetzgebung niederschlägt und durch diese ermöglicht wird.

1.1.3 Göttliche Freiheit vs. Freiheit der individuierten Seele (Thomas von Aquin)

Thomas von Aquin schließt mit seinem Denken explizit an Aristoteles an,⁵ adaptiert dessen Annahmen aber mehr, als dass er sie übernimmt und verändert sie dadurch grundlegend (vgl. Schönberger 2012a, 50);⁶ er hebt dabei das für das metaphysisch-theologische Paradigma kennzeichnende Moment der aristotelischen Philosophie – die Hinordnung des wohlgeordneten Kosmos auf den »unbewegten Bewegter« als Quelle der Vernunftfähigkeit des Menschen – hervor und wendet es im Sinne der christlichen Theologie. In der für die Metaphysik aufschlussreichen, gleichwohl »kurzen und schwierigen Abhandlung« (Forschner 2006, 48), *De ente et essentia* führt Thomas von Aquin entsprechend aus:

»Und da alles, was durch ein anderes ist, zurückzuführen ist auf das, was durch sich ist, also auf die erste Ursache, so muss ein Ding sein, das für alle dadurch Ursache des Seins ist, dass es *nur* Sein ist. Anderenfalls ging man ja bei den Ursachen ins Unendliche [...]. Es ist also klar, dass das Geistwesen Form und Sein ist und dass es das Sein von dem ersten Seienden hat, das nur Sein ist. Und das ist die Erste Ursache – sie ist Gott.« (*De ente* 4, 37; Herv. i. O.)

Hans Blumenberg zeigt eindrücklich, wie sich in der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen Philosophie eine Umkehr des Verhältnisses von Teleologie und Theologie vollzieht und zum Ende des Kosmos führt: »Der Welterschöpfer lässt sich nicht einfach anstelle des unbewegten Bewegters setzen oder mit ihm identifizieren, denn der unbewegte Bewegter setzt die Himmelsphäre, die er bewegt, in ihrem ewigen Sein schon voraus; der Schöpfer ist der radikale Grund des Seienden im ganzen.« (Blumenberg 1957, 70) Das hat Konsequenzen für die Stellung des Menschen in der Welt: Der Mensch steht nicht länger im Mittelpunkt des Kosmos, sondern nur noch der diesseitigen Welt. Damit ist gewissermaßen die Immanentisierung des Menschen eingeleitet: Der entscheidende Unterschied Thomas von Aquins zu Aristoteles (und Platon) mit Blick auf die Stellung des Menschen in der Welt scheint dabei im Prinzip der Individuation zu liegen.⁷ Diese Ab-

5 In Thomas von Aquins Denken finden sich zugleich Elemente neuplatonischen Denkens: »Er folgt als Erkenntnis-, Wahrheits- und Wissenschaftstheoretiker im wesentlichen Aristoteles; dies allerdings mit Modifikationen und Anleihen aus stoischer und neuplatonischer Tradition« (Forschner 2006, 36); mit Blick auf Thomas von Aquins politik-theoretischen Überlegungen zeigen sich die neuplatonischen Einflüsse insbesondere in *De regno*, weniger in den entsprechenden Passagen der *Summa theologica* (vgl. Mensching 2017, 244).

6 Gewissermaßen lässt sich verallgemeinern, was Jürgen Miethke mit Blick auf *De regno* und Thomas von Aquins bewusste oder unbewusste Anpassung zentraler aristotelischer Vorgaben an seine eigene Zeit festhält: »Er steht damit als ein herausragendes Beispiel für die unersetzliche Brückenfunktion der mittelalterlichen Theoriegeschichte auf dem Weg in die Moderne dar« (Miethke 2017, 47).

7 Zur Individuation bei Thomas von Aquin vgl. O'Donnell 1959; vgl. für die Bedeutung des Individuums in der mittelalterlichen Philosophie den von Jan Aertsen und Andreas Speer herausgegebenen Band *Individuum und Individualität im Mittelalter* (1996). Die Feststellung, dass »das Individuum im Mittelalter zum expliziten Thema der Reflexion wird« (Aertsen 1996, XI), ist demnach erst jüngerer Datums; lange Zeit ging man in Anschluss an Jacob Burckhardt (2009 [1860]) davon aus,

weichung macht eine etwas ausführlichere Erörterung nötig, nicht zuletzt, weil sie auf das naturalistische Paradigma verweist.

Zunächst ist auch bei Thomas von Aquin, das wird in *De regno* deutlich, die diesseitige Welt auf das oberste Sein, auf Gott hingebunden: »In der Körperwelt werden alle anderen Körper durch den obersten Körper, nämlich den Himmel, nach *der Ordnung der göttlichen Vorsehung* regiert und alle Körper durch das von Vernunft geleitete Geschöpf.« (*De reg.* I, 1; Herv. F. H.) Das gilt nicht nur für den Menschen: »In der Vielheit der Glieder ist ein einziges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft«, sondern analog auch für die politische Ordnung, »so muß es auch in der Gesellschaft der Menschen das Beste sein, daß sie von einem geführt wird« (ebd. I, 2). Doch die Norm ist nicht länger der wohlgeordnete auf Gott als letzten Zweck ausgerichtete Kosmos, sondern Gott selbst, der den Kosmos, die Welt und den Menschen ordnet; Gott ist nicht Endzweck, sondern Ursache des wohlgeordneten Kosmos: »Die gleiche Erkenntnis tritt auch zutage, wenn wir die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Ordnung betrachten, die das Weltall aufs beste ordnet. Das Gute in der Welt kommt aus *einer vollkommenen Ursache*« (ebd. I, 3; Herv. i. O.). Der Kosmos selbst spielt für die diesseitige Welt und den Menschen keine Rolle mehr bzw. er ist nicht länger Norm für die Verfassung des Menschen und der politischen Ordnung: »Der Mensch ist das Wesen, welches eine ihm teleologisch zugeordnete Wirklichkeitsregion selbst hervorbringen kann, und in dieser Region *ist* er der Sinnbezug der Dinge. Die Teleologie der Welt geht über den Menschen hinaus« (Blumenberg 1957, 71; Herv. i. O.).

Indem der Mensch nicht länger über sein Telos mit der kosmologischen Ordnung verbunden ist bzw. nicht länger Teil der kosmologischen Ordnung ist, gerät der Mensch als Individuum in den Blick. Die menschliche Seele gehört, wie Thomas von Aquin in *De ente et essentia* darlegt, zu den einfachen (nicht zusammengesetzten Substanzen), wobei – mit Ausnahme von Gott – auch die einfachen Substanzen zusammengesetzt sind in dem Sinn, dass sie Form und Stoff als Möglichkeit und Wirklichkeit enthalten.⁸ An unterster Stufe der Geisteswesen steht die menschliche Seele, die – und hier liegt der entscheidende Unterschied zu Platon und Aristoteles – aufgrund ihrer Verbindung mit dem Leib, *selbst* durch Vielheit gekennzeichnet ist:

»Und obgleich deren [der menschlichen Seele] Individuation hinsichtlich ihres Anfangs vom Leibe, als der Gelegenheit, abhängt [...], so braucht die Individuation bei der Trennung vom Leibe doch nicht zu verschwinden; denn sie hat ein absolutes Sein, und sobald sie daher ein individuiertes Sein dadurch erworben hat, dass sie Form dieses Leibes geworden ist, bleibt dieses Sein stets individuiert.« (*De ente* 5, 46)⁹

dass die Individualitätsidee eine Entdeckung der Renaissance sei (Aertsen 1996, IX). Maßgeblich für die Neubewertung der mittelalterlichen Philosophie ist insbesondere Etienne Gilsons *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (1950); vgl. dazu auch Garcia (1994).

8 »Es muss also die Washeit oder Form, die im Geisteswesen ist, in Möglichkeit sein zum Sein, das es von Gott empfängt; und dies Sein ist aufgenommen als Wirklichkeit« (*De ente* 4, 38).

9 Ähnlich heißt es in der *Summa contra gentiles*: »Daher werden die menschlichen Seelen und folglich auch der aufnehmende Verstand, der ein Vermögen der Seele ist, den Körpern entsprechend individuiert, nicht aber so, als wäre die Individuation von den Körpern verursacht« (ScG II, 79).

Ist für Aristoteles und Platon der vernünftige Seelenteil das Göttliche im Menschen, ist bei Thomas von Aquin die Seele selbst individuiert, und zwar aufgrund der Verbindung mit einem spezifischen menschlichen Körper: »Wenn es also verschiedene Körper gibt, müssen sie notwendig jeweils verschiedene mit sich vereinigte Seelen haben. Also wird nicht ein und dieselbe Seele mit mehreren Körpern vereinigt.« (ScG II, 83) Robert O'Donnell bringt es auf den Punkt: »Each man's soul is created by God for his body and for no other.« (1959, 59)

In Thomas von Aquins Denken differenziert sich in Folge der Umkehrung des Verhältnisses von Teleologie und Theologie, die Hierarchie der von Gott geschaffenen Ordnung aus – die Natur des Menschen ist nicht vom Ende, sondern von ihrem Anfang her bestimmt. Hieraus ergibt sich die veränderte Stellung des Menschen in und zu der Welt: Dem einzelnen Menschen ist durch die individuelle Seele von Anfang an ein gottgewollter Platz innerhalb der menschlichen Gesellschaft zugewiesen. Zugleich wird der Mensch als Teil der erschlossenen Welt in der hierarchischen göttlichen Ordnung degradiert: Thomas von Aquin unterscheidet hinsichtlich des Wesens des Menschen zwischen »Mensch«, der die individuellen Unterschiede einschließt, und »Menschheit«, die davon abstrahiert, also das benennt, was den Menschen vor aller Individuation ausmacht: »Das Wesen des Menschen bezeichnet das Wort *Mensch* [*homo*] und *Menschheit* [*humanitas*], doch in je verschiedener Weise« (*De ente* 2, 20; Herv. i. O.). »Homo« und »humanitas« treten hier auseinander. Menschheit bezeichnet dabei das, was den Menschen als Menschen ausmacht:

»Wenn aber die Natur der Art bezeichnet wird mit Ausschluss des gezeichneten Stoffes, der Prinzip der Individuation ist, so wird sie sich nach Weise eines Teils verhalten. Und auf diese Weise wird sie mit dem Wort *Menschheit* bezeichnet. *Menschheit* bezeichnet nämlich das, von dem her der Mensch Mensch ist.« (ebd. 2, 19; Herv. i. O.)

Mensch (»homo«) dagegen bezeichnet gerade nicht das Allgemeine: »Gehörte nämlich Gemeinsamkeit zum Begriff des Menschen, dann würde man bei jeglichem, in dem Menschheit zu finden ist, auch eine Gemeinsamkeit finden. Und das ist falsch: [...] was immer in ihm ist, ist individuell bestimmt.« (ebd. 3, 24)

Dabei unterscheidet Thomas von Aquin mit Blick auf den Menschen als Einzelwesen noch einmal zwischen Einzelnatur und Person, die er in der *Summa theologica* mit Boethius als »Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur« versteht. Person bezeichnet das »Einzelwesen, das nicht näher bestimmt ist« und dient »zur Bezeichnung der logischen Beziehungen der allgemeinen Naturen, die durch die Namen *Gattung* und *Art* bezeichnet werden«: »[D]er Name *Person* [...] ist nicht bestimmt zur Bezeichnung des Einzelwesens von Seiten der Natur, sondern um das in dieser Natur fürs sich bestehende Wirkliche zu bezeichnen.« Das bedeutet, »daß eine jede von ihnen in göttlicher Natur für sich besteht, von den anderen unterschieden« (*S.th.* I, q. 30, a. 4 resp.; Herv. i. O.). Anders gesagt: Die Person bezeichnet das Individuum in seiner Zugehörigkeit zur Menschheit, verbindet also das Besondere und das Allgemeine:

»Der mehr oder weniger gut veranlagte Körper ist [...] die Veranlassung, daß Gott eine vollkommeneren oder weniger vollkommene Seele schafft. Die Menschenseelen sind

untereinander verschieden der Substanz nach, aber sie sind nicht wesentlich, dem Artwesen nach, sondern nur unwesentlich verschieden.« (Gredt 2012 [1935], 358)

Im Begriff der Person bleibt das Individuelle als Allgemeines mit der göttlichen Natur verbunden, aber durch die Individuation der Seele trotzdem individuell. Das gerade macht den besonderen Status der Person aus: »Als Person ist der Mensch nicht mehr Teil eines Ganzen – sei es einer Tradition, eines Staates oder der Natur.« (Schönberger 2012a, 106) Hier scheint bereits die doppelte Objektivierung des Menschen im naturalistischen Paradigma auf, das allerdings dem Individuum als Individuum (nicht als Person) Vernunftfähigkeit zuspricht und damit die moralische Gleichheit der Menschen als Erkenntnisobjekte behauptet.

Entsprechend der Verknüpfung von Individuellem und Allgemeinem im Begriff der Person ist die Würde als Wesensmerkmal zwar, insofern sie in der Gottesebenbildlichkeit gründet, als göttliche Mitgift zu verstehen, sie kommt dem Einzelnen aber nicht gleichermaßen zu. Bereits auf Ebene der Person führt das Prinzip der Individuation zu Ungleichheit. Das wird deutlich, wo Thomas von Aquin »die Würdigkeit einer Person in doppeltem Sinne«, die Würde an sich und die soziale Würde, unterscheidet: »Einmal schlechthin und an sich; und so hat derjenige die größere Würdigkeit, der die größere Fülle geistiger Gnadengaben besitzt. In anderer Weise [...] mit Rücksicht auf das Gemeinwohl.« (*S.th.* II-II, q. 63, a. 2 resp.) Die Person ist gleich nur in ihrer Zugehörigkeit zur Menschheit, die ihre Würde ausmacht, nicht aber hinsichtlich des Grads an Würdigkeit; zur Herrschaft bestimmt sind bestimmte Personen, und zwar aufgrund ihrer gottgegebenen, individuellen Vorzüge. Der Einzelne ist als Teil der Menschheit über die Teilhabe am Göttlichen bestimmt, die von Person zu Person variiert. Dazu kommt: Der Mensch kann seine Bestimmung verfehlen (vgl. *S.th.* I-II, q. 1, a. 7). Es ist (auch) die Entscheidung des Einzelnen, die zur Erfüllung oder Verfehlung des (ungleichen) Potentials führt und die auf die Existenz eines eigenständigen Willens¹⁰ bzw. die Grenze der Determination und damit die Frage nach der Freiheit verweist.

Für Thomas von Aquins Willensbegriff ist neben der *Summa* auch die *Quaestiones disputatae de malo* von Interesse, insofern hier die durch den Willen aufgeworfene Frage nach der Verantwortlichkeit für das eigene Handeln besonders deutlich wird. Thomas von Aquin führt Kahn zufolge den christlichen Willensbegriff zur Vollendung, indem er den Willensbegriff des Augustinus mit Aristoteles' Philosophie des Geistes verbindet (vgl. Kahn 1988, 238). Durch diese Synthese fallen bei Thomas von Aquin unter dem Begriff der »voluntas« die in Aristoteles' Handlungstheorie klar unterschiedenen Konzepte in eins, sodass er »establishes a close connection between the will and the concept of freedom that is unparalleled in Aristotle or in any Hellenistic Greek discussion of *boulēsis*« (ebd., 242) (vgl. III.1.1.2). Der Wille ist auch laut Thomas von Aquin in der Vernunft, doch Verstand und Wille sind zwei Wirkgründe menschlicher Akte. Ein Akt lässt sich aus zweierlei Perspektiven betrachten: Betrachtet man die Bewegung des Seelenvermögens,

10 Thomas von Aquin unterscheidet Wille als »Mitfolge« und Wille als »Ursprungsgrund« (*S.th.* I, q. 41, a. 2 resp.); ersterer kommt auch Gott zu; was im Göttlichen Wille ist, geht nach Weise der Liebe hervor im Gegensatz zum Hervorgang aus dem Verstand, was auf Grund der Ähnlichkeit erfolgt (vgl. ebd. I, q. 27, a. 4, resp.); als Ursprungsgrund kann der Wille nicht göttlich sein, weil er Ursprungsgrund für Dinge ist, die vielgestaltig sind (vgl. ebd. I, q. 41, a. 2 resp.).

die vom Gegenstand ausgeht, »der den Akt artlich bestimmt [...], dann ist das erste Prinzip der Bewegung aus dem Verstand; denn auf diese Weise bewegt auch das erkannte Gute den Willen selbst«, dagegen ist, wenn die Bewegung des Seelenvermögens von der Ausübung des Akts her betrachtet wird, »das Prinzip der Bewegung aus dem Willen. [...] Denn ich erkenne, weil ich will.« Das heißt, der Verstand erkennt zwar das Wahre in den Dingen und der Wille strebt auf dieses Gut, das stets eins ist: »Auch der Wille, insofern er Natur ist, will etwas naturhaft; so strebt der Wille des Menschen naturhaft zur Seligkeit« (*S.th.* I, q. 41, a. 2, ad 3) und: »Der Wille dessen dagegen, der Gottes Wesen schaut, hängt mit Notwendigkeit Gott an« (ebd., q. 82, a. 2 resp.); aber der Wille wird, »was den Gegenstand anbelangt, zu einigen Dingen aus Notwendigkeit bewegt, nicht aber zu allen Dingen. Aber was die Ausübung des Aktes betrifft, wird er nicht aus Notwendigkeit bewegt« (*De malo* I, q. 6, a. 1 resp.). Dort, wo der Wille zum Ursprungsgrund wird, entfernt sich der Mensch vom Göttlichen:

»Was daher durch den Willen gewirkt wird, ist nicht ein So-beschaffenes, wie beschaffen das Wirkende ist, sondern als Wie-beschaffenes er es will und [als ein Wie-beschaffenes] der Wirkende jenes erkennt. Der Wille ist also für jene Dinge Ursprungsgrund, die so oder anders sein können; für *die* Dinge aber, die nur so sein können, ist die Natur Ursprungsgrund. Was aber so und anders sein kann, ist weit entfernt von der göttlichen Natur, das gehört zum Wesen des Geschöpfes.« (*S.th.* I, q. 41, a. 2 resp.; Herv. i. O.)

Hier ist die Kontingenz menschlichen Handelns (und Erkennens) angesprochen, der gleichwohl mit der göttlichen Natur der Dinge ein normativer Maßstab entgegengesetzt wird, durch den kontingente Erkenntnis als wahr oder falsch, kontingente Handlungen als gut oder schlecht bewertet werden können; der Wille wird so zu dem, wie Thomas von Aquin mit Augustinus festhält, »durch den man sündigt oder recht lebt« (ebd., q. 82, a. 2). Er beziehe sich folglich auf Entgegengesetztes und wolle nicht mit Notwendigkeit, was immer er will (vgl. ebd., q. 82, a. 2 resp.). Die Meinung, der Wille sei durch Notwendigkeit gelenkt, bezeichnet Thomas von Aquin entsprechend als häretisch: »Denn sie nimmt den menschlichen Akten den Wesenszug des Verdienstes von Lohn und Strafe. Denn es scheint doch das nicht verdienstlich oder strafwürdig zu sein, was einer so sehr aus Notwendigkeit heraus tut, daß er es nicht vermeiden kann.« (*De malo* I, q. 6, a. 1, resp.)

Der Mensch ist zwar bei Thomas von Aquin nach wie vor durch die höhere Ordnung determiniert, auch »liegt die Wurzel der ganzen Freiheit in der Vernunft begründet« (*De ver.* I, q. 24, 2; zitiert nach Schönberger 2012a, 140), weil der Urteilende mittels Vernunft über sein Urteil urteilen kann, das heißt seine Zwecke als wahr oder falsch erkennen kann; die Freiheit bleibt so an die Vernunft gebunden. Doch als Person ist der Mensch zugleich »frei« der (göttlichen) Determination zu folgen oder nicht und hier deutet sich das neuzeitliche Freiheitsverständnis an:

»Im Begriff der Person wird ein noch ursprünglicheres eigenes Ursprungsein des einzelnen Individuums gedacht. Nicht, als ob solche Individuen keine Natur hätten und erst selbst frei darüber entscheiden müssten, was sie sind. Aber sie können sich zu dieser ihrer Natur noch einmal verhalten. Sie können sich deren Wesensgesetze in Freiheit zu eigen machen oder gegen sie verstoßen und »aus der Art schlagen«. Als denkende

Wesen sind sie deshalb nicht nur benennbar als Zuhörige zu ihrer Art, sondern als Individuen, die ›in einer solchen Natur existieren‹. Das heißt: Sie existieren als Personen.« (Spaemann 2019, 47)

Personen sind frei, insofern sie »Herrschaft haben über ihr Tun, und nicht bloß zum Tun getrieben werden wie die anderen, sondern durch sich selbst tun« (*S.th.* I, q. 29, a. 1 resp.) – das entspricht der »Freiwilligkeit« bei Aristoteles; auch handelt der Mensch nach dem, was die Vernunft erkennt, doch, und hier liegt der Unterschied, es liegt in der Verfügung des Willens, ob und damit auch was er erkennen *will*. Anders als bei Aristoteles kann sich der Mensch nach Thomas von Aquin, wenn auch nicht gegen das erkannte Gute entscheiden, so doch willentlich von der Erkenntnis des Guten abwenden.

Bei Thomas von Aquin deutet sich so bereits die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die das naturalistische Paradigma prägt, an. Erkenntnis und willentliches Handeln können hier auseinandertreten, indem das Individuum sich aktiv von der Erkenntnis des Guten abwendet, sich also selbst kontingente Ziele setzt; gleichwohl bleiben Erkenntnis und willentliches Handeln insofern verbunden als, wer das Gute erkennt, auch danach handelt; entsprechend bedeutet die aktive Abwendung von der Erkenntnis des Guten eine Abweichung – infolge individueller Fehlbarkeit – von der nach wie vor verbindlichen, weil göttlichen Norm. Der Mensch ist im metaphysisch-theologischen Paradigma durch die höhere Ordnung determiniert, an der er durch Vernunft teilhat und der er sich selbst wie die politische Ordnung mittels Vernunftgebrauch angleicht. Bei Thomas von Aquin erfährt das jedoch durch das Prinzip der Individuation eine Abwandlung; der Mensch bleibt zwar determiniert, hat aber als individuiertes Wesen die »Freiheit«, der Bestimmung willentlich zu entsprechen oder sie zu verfehlen, und kann sich entsprechend aus eigener Schuld, von dem ihm durch die göttliche Ordnung mittels Vernunfterkennnis Vorgegebenen abwenden, wobei das Ausmaß der möglichen Entsprechung wiederum Gott gegeben und von Individuum zu Individuum verschieden ist.

Mit Blick auf die Verkehrung von Teleologie und Theologie und das Prinzip der Individuation ließe sich, wie bereits in Teil I angesprochen, aus dem metaphysisch-theologischen Paradigma ein theologisches Paradigma isolieren und als Zwischenparadigma zwischen metaphysischem und naturalistischem Paradigma konzipieren; so spricht etwa J. B. Metz (1962) mit Blick auf Thomass Denkform von einer Wende von der antiken Kosmozentrik zur christlichen Anthropozentrik, was im vorliegenden Verständnis durchaus seine Berechtigung hat, insofern bei Thomas von Aquin die Immanentisierung des Menschen eingeleitet wird. Doch aufgrund der gleichbleibenden Struktur des durch den Menschen nicht veränderbaren Erkenntnisprinzips und der daraus folgenden Determiniertheit des Menschen – weil es also nicht die Natur als eine durch den Menschen selbst veränderliche, sondern Gott als dem Menschen unverfügbare Größe ist, durch die der Mensch bestimmt wird und damit determiniert ist – sowie der daraus folgenden Konzeption der Vernunft und des Erkenntnisobjekts, scheint die Zusammenfassung im metaphysisch-theologischen Paradigma sinnvoll und berechtigt.

1.2 Wissen = Macht: Angleichung durch Vernunft als entdeckendes Vermögen

Im metaphysisch-theologischen Paradigma ist die Vernunft als entdeckendes Vermögen konzipiert; sie ist »Abbildnerin oder Entdeckerin der Wirklichkeit« (Schmidinger 2006, 156). Der Vernunft ist von vornherein ein Rahmen vorgegeben bzw. dem Erkenntnis-subjekt sind in seiner Erkenntnis Grenzen gesetzt, da sich die Vernunft in der Einsicht des stets Seienden bzw. in der nachahmenden Teilhabe erschöpft. Die Vernunft ist das den Menschen kennzeichnende und auszeichnende Vermögen und folglich distinktives Merkmal in Abgrenzung zur restlichen belebten Natur, der Mensch gilt als das vernunftbegabte Wesen. Die Erkenntnis des Seienden ist höchste Erkenntnisform und als Norm für die Praxis zugleich handlungsleitend, die göttliche Herkunft verbürgt Verbindlichkeit und Verpflichtung.

Der Vernunftbegabung des Menschen steht nicht nur die körperliche Sinneswahrnehmung gegenüber, die, insofern sie auf das Werdende gerichtete ist, demgegenüber als defizitär gilt, sondern mit den Leidenschaften zugleich ein körperliches Strebevermögen. Die Vernunft steht, als der den Menschen auszeichnende Teil, in einem Überordnungs- bzw. Leitungsverhältnis zum körperlichen Erleben. Auch Vernunft und Leidenschaften stellen keine Gegensätze dar, es kommt vielmehr darauf an, sie ins richtige Verhältnis zu setzen. Die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft ist als innerseelischer Vorgang konzipiert und adressiert so den Menschen als Ganzen. Die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt ist im metaphysisch-theologischen Paradigma im Dualismus zwischen seiender und werdender Welt und der entsprechenden Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinneswahrnehmung/Leidenschaften angelegt; aber entsprechend der Kontinuität des körperlichen und geistigen Modus des Zugriffs auf die Welt fallen Erkenntnissubjekt und -objekt hier *im* Erkenntnisprozess in eins, weil Erkenntnis und Annäherung an die höhere Ordnung in eins fallen, da der Mensch, indem er die höhere Ordnung erkennt, die Seele danach ordnet.

Die in der Angleichung an die höhere Ordnung in Form der Beherrschung der Leidenschaften durch den vernünftigen Seelenteil angesprochene Dynamik bedeutet »Entwicklung« nur in Form der Erfüllung der menschlichen Natur in einem teleologischen Verständnis. Entwicklung ist im metaphysisch-theologischen Paradigma nur als *Entfaltung* bzw. *Realisierung* eines bereits vorhandenen Potentials denkbar. Eine Emanzipation von der höheren Ordnung ist aufgrund der Unverfügbarkeit der göttlichen Ordnung nicht denkbar; vielmehr bedeutet ein Abweichen von der höheren vernünftigen Ordnung ein Abweichen vom Menschsein, das sich gerade über die nachahmende Teilhabe am Göttlichen bestimmt.

Das durch die Vernunft generierte (theoretische oder praktische) Wissen ist im metaphysisch-theologischen Paradigma unmittelbar handlungsleitend. Es ist nicht nur Norm, vielmehr handelt der Vernünftige qua Vernunftgebrauch gut und richtig. Insofern der Einzelne sich durch den Vernunftgebrauch im Erkenntnisprozess an das Göttliche angleicht bzw. seine Natur realisiert, gewinnt er im Rahmen aller hier behandelten Theorien durch das so erlangte Wissen zugleich Macht – sowohl über die eigene Seele bzw. die triebhaften Anteile in ihr bzw. über den Körper als auch politisch, wo sich die durch Wissen generierte Macht unmittelbar in Herrschaft übersetzt. Das handelnde, das politische Subjekt tritt hier nicht als eigenständige Größe in Erscheinung. Der »Sub-

jekt«status steht in Abhängigkeit zur Teilhabe an der höheren Ordnung und wird nicht jedem gleichermaßen zuteil, sondern bemisst sich an der Realisierung des göttlichen Potentials und damit des Potentials des Menschen als Erkenntnissubjekts. Der Mensch ist »Subjekt« nur im Rahmen des Vorgegebenen, in der konkreten politischen Ordnung in einem aktiven, nicht aber autonomen Sinn.

Mit Blick auf die Verantwortlichkeit lässt sich dabei eine Bewegung beobachten: Beruht ein Abweichen von der durch Vernunft einsehbaren Ordnung bei Platon auf Unwissenheit und gilt als unverschuldet, so gilt Aristoteles der zu schlechten Handlungen führende charakterliche Zustand als selbstverschuldet, schlechte Handlungen aber als unbewusst. Ein schlechter Charakter handelt nicht willentlich, er vollzieht die schlechten Handlungen notwendig; der Vortreffliche dagegen handelt überlegt, das heißt, er entscheidet sich aktiv und handelt stets richtig. Mit Thomas von Aquin schließlich kann der Einzelne aktiv, wenn auch nicht gegen die rationale Erkenntnis, so doch willentlich vom Guten abfallen, der Wille löst sich hier ansatzweise von der Vernunft; ein solches Abweichen von der göttlichen Vorsehung gilt als Sünde.

1.2.1 Zusammenfall von Wissen und Macht (Platon)

Besonders anschaulich wird das Verständnis der Vernunft als entdeckendes Vermögen im platonischen Höhlengleichnis im 7. Buch der *Politeia*. Der Mensch steigt auf zur Schau der Idee des Guten und ordnet die eigene Seele wie die menschliche Ordnung danach: »In der Welt des Erkennbaren ist die Idee des Guten die höchste und nur mit Mühe erkennbar; [...] sie muß jeder schauen, der im eigenen wie im öffentlichen Leben vernünftig handeln will.« (Platon, *Politeia*, 517b-c) Das Höhlengleichnis verdeutlicht dabei zugleich die Zugehörigkeit des Menschen zu zwei Welten, da er zwar durch die Vernunft Anteil an der göttlichen Ordnung hat, aber nach der Schau zurückkehrt in die werdende Welt. Theoretisches Wissen übersetzt sich hier unmittelbar in richtiges Handeln »im eigenen wie im öffentlichen Leben«; das gilt gleichwohl nur für den gerechten Staat der *Politeia*. Doch auch in den anderen politischen Schriften Platons ist der dauernde Bezugspunkt, worauf Clemens Kauffmann hinweist, das Verhältnis von Wissenschaft und politischem Gestaltungsvermögen, das Platon von je verschiedenen Standpunkten aus analysiert (vgl. Kauffmann 2008, 21). Wolfgang Wielands These von der Idee des Guten als eines alles umfassenden Gebrauchswissens (vgl. Wieland 1982, 285) aufgreifend hält Kauffmann fest: »Das oberste Wissen ist kein propositionales Wissen, das in Aussagen mitgeteilt werden könnte, sondern ein Gebrauchswissen. [...]. [Der Dialektiker] versteht [...] mit ihnen [den Ideen] umzugehen und den richtigen Gebrauch von ihnen zu machen. Wissen weist sich durch die Bewährung in der Tat aus« (Kauffmann 2008, 27). Mehr noch als diese Annahme der Bewährung der Theorie in der Praxis scheint die Schau der Ideen und damit die theoretische Reflexion bei Platon selbst immanent praktisch, insofern sich der Mensch als sterbliche Natur *im* Erkenntnisprozess Gott angleicht und seine eingekörperte Seele, spricht sich selbst als Teil der werdenden Welt, danach ausrichtet bzw. die Leidenschaften der Vernunft unterstellt.

Die durch das Erkenntnisprinzip »Kosmos/Gott«, als einem transzendenten Prinzip, bedingte Unterscheidung zwischen stets Seiendem und stets Werdendem übersetzt sich mit Blick auf den Modus des Zugriffs auf die Welt hinsichtlich der *Wahrnehmung* in die Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinne als geistiges und körperliches Erkennt-

nisvermögen: »[D]as eine, stets gemäß demselben Seiende ist durch Vernunft mit Denken zu erfassen, das andere dagegen durch Vorstellung vermittelt vernunftloser Sinneswahrnehmung vorstellbar, als entstehend und vergehend, nie aber wirklich seiend« (Platon, *Timaios*, 28a). Deutlich wird dies auch im *Phaidon*, wo Sokrates die Frage stellt, wann die Seele die Wahrheit treffe?

»Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von ihm hintergangen. [...] Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen lässt und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht.« (Platon, *Phaidon*, 65b-c)

Hier wird aber zugleich deutlich, dass zwar ein Dualismus zwischen Seiendem und Werdendem und zwischen zwei Modi des rezeptiven Zugriffs auf die Welt, dem Denken und der Sinneswahrnehmung besteht, dem aber kein strikter Dualismus zwischen Leib und Seele entspricht (auch wenn Platon davon ausgeht, die Seele könne unabhängig vom Körper existieren [vgl. ebd., 115d]); vielmehr kann die Seele nur »soviel irgend möglich« ohne den Leib, aber also nicht gänzlich ohne ihn, etwas betrachten.

Das wird auch deutlich mit Blick auf das der Vernunft gegenüberstehende körperliche *Strebevermögen*, die Leidenschaften; in Platons Bild der dreigliedrigen Seele, die aus einem vielköpfigen Tier, einem Löwen und einem Menschen zusammengesetzt ist (vgl. Platon, *Politeia*, 588c-e), ist das Verhältnis zwischen göttlichen und animalischen Anteilen in die Seele selbst verlagert, wenn Platon den triebhaften, den muthaften und den vernünftigen Seelenteil unterscheidet und fordert, der vernünftige Seelenteil müsse mit Hilfe des muthaften über den triebhaften herrschen. Diese Sichtweise wird durch die neuere Platon-Forschung bestätigt, die zeigt, dass sich der metaphysische Dualismus der Zwei-Welten-Lehre nicht einfach in einen anthropologischen Substanzdualismus zwischen Körper und Seele übersetzen lässt; demnach ist das Verhältnis zwischen Leib und Seele im gesamten Werk nicht frei von Widersprüchen (vgl. Robinson 2000) und ist insbesondere im Spätwerk eine deutliche Abschwächung des Leib-Seele-Dualismus zu konstatieren (vgl. Müller 2015). Gerald Hartung spricht von einer »dualistischen Konzeption, die den Menschen in dieser Spannung zwischen seiner physischen Gestalt und seiner ideellen Form begreift. Der Möglichkeit nach ist der Mensch mehr, als er in den Grenzen seiner wirklichen Gestalt und Lebenspraxis zum Ausdruck bringt« (Hartung 2008, 16/17). Entsprechend ist es auch nicht das Ziel, den triebhaften Teil zu überwinden oder einfach nur zu beherrschen, sondern durch den vernünftigen Gebrauch zu entwickeln und damit die verschiedenen Anteile in ein harmonisches Verhältnis zu bringen (vgl. Platon, *Politeia*, 443c-444a).

Die Konzeption der Teilhabe am Göttlichen impliziert folglich in sich eine *Dynamik*. Körper und Seele, Tierisches und Göttliches stellen Anteile dar, die durch Vollendung in die richtige Balance zu bringen sind. Müller spricht mit Blick auf Platon von einer »anthropologischen Mittelstellung«, die »nicht statisch, als ein Festgestelltsein auf eine mittlere Seinssphäre begriffen wird, sondern *dynamisch*, d. h. mit der Möglichkeit des

Falls bzw. Abstiegs« (Müller 2017, 201; Herv. F. H.). Ziel ist die Angleichung an das von Gott vorgegebene kosmologische Ganze, mithin die Angleichung an das Göttliche:¹¹

»Nun sind die dem Göttlichen in uns verwandten Bewegungen die Gedanken und Umschwünge des Weltganzen; diese muß demnach jeder zum Vorbild nehmen, indem er die bei unserem Eintritt in das Leben irgeleiteten Umläufe in unserem Kopfe dadurch auf die richtigen zurückführt, daß er den Einklang und die Umläufe erkennen lernt, und muß so *dem Erkannten das Erkennende seiner ursprünglichen Natur gemäß ähnlich machen*, durch diese Verähnlichung aber das Ziel jenes Lebens besitzen, welches den Menschen von den Göttern als bestes für die gegenwärtige und künftige Zeit ausgesetzt wurde.« (Platon, *Timaios*, 90c-d; Herv. F. H.)

In den *Nomoi* findet sich ein Gleichnis, das die Menschen als Marionetten der Götter beschreibt, die über Fäden mit ihnen verbunden sind, wobei der goldene Faden, das »heilige Leitzeug der Vernunft«, gegen die anderen eisernen Fäden anstreben müsse, so

»daß der Staat und der einzelne, dieser, indem er die Rede von den in ihm befindlichen Leitfäden für wahr annehme, nach ihr leben müsse, der Staat aber sie, die er von einem Gotte oder dem dessen Kundigen überkam, zum Gesetz erheben, um sowohl mit sich selbst als mit anderen Staaten nach ihr zu verkehren.« (Platon, *Nomoi*, 645b)

Die Dynamik ist zwar als *Befreiung* der Seele von den Fesseln des Körpers – in der zweifachen Form der Leidenschaften und der oft irreführenden Sinnesorgane – durch die Philosophie zu verstehen, die »die Menschen erkennen lässt, dass sie gefesselt sind« (Rehn 2008, 62/63; Herv. i. O.), das aber ist nicht im Sinne einer Emanzipation vom, sondern im Rahmen des durch die höhere Ordnung Vorgegebenen zu verstehen: Der Erkennende muss sich seiner »ursprünglichen Natur gemäß« dem Erkannten ähnlich machen. Die Befreiung der Seele bedeutet zugleich keine völlige Loslösung vom Körper, sondern dessen Beherrschung durch die richtige Anordnung der Seele, die ein langwieriger, mühsamer Prozess ist; die Erfüllung des göttlichen Anteils ist so nur den Lernbegierigen vergönnt (vgl. Platon, *Phaidon*, 82c):

»Es erkennen nämlich die Lernbegierigen, daß die Philosophie, indem sie ihre Seele übernimmt als ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend und gezwungen, wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Torheit sich umherwälzend, und da sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, daß er durch die Begierde besteht, auf welche Weise der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift, um gebunden zu werden« (ebd., 82d-e).

Der Mensch kann sich aus der Determiniertheit des Körpers, indem er sie als solche erkennt, zwar befreien, aber vom Körper niemals völlig lösen, er bleibt ein sterbliches Wesen, das Übel ist unvermeidbar; und auch wenn er das Göttliche in sich realisiert und so die Begierden unter die Herrschaft der Vernunft stellt, determiniert bleibt er auch dann: durch die kosmische Ordnung, die er nur nachbildet.

11 Für die Rolle des wohlgeordneten Kosmos für das Handeln des Menschen in Platons *Timaios* vgl. Brisson 1996.

Aufgrund der Zwischenstellung zwischen Trieb/Tier und Vernunft/Gott spielt die Erziehung eine wesentliche Rolle, denn der Mensch pflegt »zwar, wird ihm eine richtige, mit glücklicher Naturanlage verbundene Erziehung zuteil, zu dem gottähnlichsten und zahmsten Geschöpf zu werden, zu dem wildesten aber, was die Erde erzeugt, wenn seine Erziehung keine genügende oder keine passende war« (Platon, *Nomoi*, 766a). Die glückliche Naturanlage verweist auf den unterschiedlichen Grad der Vernunftfähigkeit; unabhängig davon müssen aber alle gleichermaßen die verschiedenen Teile der Seele in Balance bringen. Die »sterbliche Natur« wird den Menschen, »indem sie das Schmerzgefühl in unverständiger Weise meidet und dem Lustgefühle nachstrebt, ihn zum Verfolgen seines Sondervorteils und zur Selbstsucht treiben« (ebd., 875b).¹² Platon versteht die Erziehung als Umwendung der Seele: »Diese geistige Kraft in der Seele eines jeden und das Organ, mit dem jeder lernt, das muß man [...] mit der ganzen Seele aus der Welt des Werdens herumdrehen, bis sie fähig wird, den Blick in das Seiende [...] auszuhalten.« (Platon, *Politeia*, 518c) Auch wenn Platon von unterschiedlich »glücklicher Naturanlage« ausgeht, besitzt die menschliche Seele an sich eine Potenz, die zum guten oder schlechten gewendet werden kann: Deshalb geht es in der Erziehung um die Umwendung, »nicht um die Kunst, ihm das Sehen einzupflanzen«, denn anders als die Fähigkeiten des Körpers und die anderen Fähigkeiten der Seele hat »die Fähigkeit des Denkens [...] offenbar mehr als alles andere etwas Göttliches in sich, das *seine Kraft nie verliert* und durch die Umdrehung brauchbar und nützlich wird, andernfalls aber unbrauchbar und schädlich« (ebd., 518e; Herv. F. H.). Hier zeigt sich, dass die Bestimmung des Menschen über die Vernunft Grundlage für moralische Gleichheit und politische Ungleichheit gleichermaßen ist. Die Vernunfttätigkeit als das Göttliche im Menschen ist den Menschen gleichermaßen eigen und muss durch Erziehung realisiert werden, sie ist aber in verschiedenen Menschen in unterschiedlichem Umfang vorhanden, sodass die Tugend (in Folge der richtigen Anordnung der Seele) der verschiedenen Stände in der gerechten Stadt nicht dieselbe ist; vielmehr liegt die Tugend des Nährstandes, die Besonnenheit, etwa gerade darin, seinen politischen Ort am Fuße der Machthierarchie zu akzeptieren (vgl. Kersting 1999, 154).

Platon vertritt »eine Handlungstheorie mit teleologischem Charakter«, er beschreibt »menschliches Handeln im Vokabular von Streben, Gütern, Mitteln und Zwecken«, »menschliche Handlungen besitzen damit von sich her immer schon ein Ziel«; sie zielen letztlich auf das gute Leben oder die Idee des Guten (Baumgarten 2017, 171 f.). Vernunft und Wille fallen zusammen, niemand handelt willentlich schlecht, der Mensch strebt nach dem Guten: »Von der Wahrheit trennt man sich nur gegen seinen Willen« (Platon, *Politeia*, 413a); das aber heißt, der Vernünftige handelt stets richtig, Erkenntnis und richtiges Handeln und damit Wissen und Macht sind bei Platon unauflöslich verknüpft. Die Macht der Philosophen leitet sich aus dem überlegenen Wissen ab, Macht als politisches Konzept wird nicht eigentlich thematisiert, sondern vorausgesetzt, auch die Frage nach

12 Hier ist ein anthropologisches Argument des naturalistischen Paradigmas formuliert, das allerdings erst dort politisch relevant wird, wo nicht die göttliche Ordnung als normative Richtschnur gilt, sondern der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung verstanden wird und sich dadurch das Verhältnis zwischen Erkenntnisobjekt und -objekt ändert bzw. das Erkenntnisobjekt in den Fokus rückt.

der Legitimation von Herrschaft steht in der Folge nicht zur Diskussion. Theoretisches Wissen wird (bzw. würde) im Rahmen der Philosophenherrschaft unmittelbar praktisch und übersetzt(e) sich in Herrschaft: »Wenn nicht *die Philosophen in den Staaten Könige werden* oder die Könige [...] und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht *in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie* [...], gibt es [...] kein Ende des Unglücks in den Staaten« (ebd., 473d; erste Herv. i. O.; zweite Herv. F. H.). Der Zusammenfall von Wissen und Macht stellt für Platon insofern ein Ideal dar, als es der göttlichen Natur des Menschen entspräche; die *Politeia* ist als Gedankenexperiment zu verstehen, es scheitert aber an der Praxis bzw. an der sterblichen Natur des Menschen, von dem der Wandel ausgehen müsste, denn für Platon steht fest, »daß es für die Staaten, welche nicht Gott, sondern ein Sterblicher lenkt [...] keine Rettung von Unheil und Mühsalen« gibt, es bleibt nur, das Göttliche nachzuahmen (Platon, *Nomoi*, 713e). Im *Theaitetos* bestätigt Sokrates:

»Das Böse [...] kann weder ausgerottet werden, [...] noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu fliehen aufs schleunigste. Der Weg dorthin ist Verähnlichung mit Gott *soweit als möglich*.« (176a-b; Herv. F. H.)

Vor diesem Hintergrund hält Barbara Zehnpfennig treffend fest: »So könnte der Zweck der *Politeia* vornehmlich darin liegen, zumindest die Ursache des Übels zu benennen und die Richtung auszuweisen, die man nehmen müsste, um es zu überwinden.« (Zehnpfennig 2008, 56)

Während sich so die Philosophenherrschaft in der *Politeia* als politische Ordnung verstehen lässt, die die Verähnlichung mit Gott soweit als möglich realisiert, nehmen die *Nomoi* ihren Ausgangspunkt bei der sterblichen Natur des Menschen,¹³ weshalb »es notwendig sei, den Menschen Gesetze zu geben und daß sie nach Gesetzen leben müssen, weil sie sonst von den allerwildesten Tieren in nichts sich unterscheiden würden« (Platon, *Nomoi*, 874e-875a). Die Begründung, die Platon hier gibt, ist äußerst erhellend, weil sie gewissermaßen die anthropologische Argumentation des naturalistischen Paradigmas thematisiert¹⁴ und die mangelnde Verbindlichkeit und fehlende Verpflichtung einer diesseitigen Legitimation des Staates problematisiert: Der Grund, Gesetze zu geben, sei, so Platon, dass »von Natur« (hier als »sterbliche Natur«) kein Mensch befähigt ist, das »zur

13 Für die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität der politischen Philosophie Platons, welche in der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* greifbar ist, vgl. Horn 2013; Christoph Horn geht davon aus, dass Platon in den *Nomoi* »eine konkret-praktische, nicht so sehr eine generell-philosophische Absicht« verfolgt, allerdings von »grundsätzlicher Art« (Horn 2013, 2). Vor dem Hintergrund des spannungsreichen Verhältnisses von Philosophie und Politik müssen beide Konzepte, wie Clemens Kauffmann festhält, scheitern »in verschiedenen jedoch komplementären Hinsichten. Die Philosophie der *Politeia* scheitert an den tatsächlichen Erfordernissen der Politik, der Politik der *Nomoi* gebricht es an der nötigen philosophischen Fundierung« (Kauffmann 2008, 29).

14 Auch an anderer Stelle (besonders prominent in Buch I der *Politeia*) argumentiert Platon gegen, in den platonischen Dialogen meist von Sophisten vertretene, naturalistische Argumente, was auf die Koexistenz der paradigmatischen Argumentationen verweist.

Staatseinrichtung den Menschen Zutragliche zu erkennen, [...] weil die staatsmännische und *echte* Kunst stets um das Gemeinsame, nicht um das Besondere sich kümmern muß [...], weil es für beides [...] zuträglicher ist, wenn das Gemeinsame, als wenn das Besondere wohl eingerichtet wird« (ebd., 875a; Herv. F. H.), noch dass, wenn »jemand auch vermöge *seiner* [nicht auf das Gemeinsame gerichteten] Kunst zu der ausreichenden Einsicht, daß dem *von Natur so sei*, gelangte, hernach aber *keiner Verantwortung* unterworfen und unumschränkt den Staat beherrscht, er wohl nicht imstande sein dürfte, dieser Ansicht treu zu bleiben« (ebd., 875b; Herv. F. H.), dass er folglich nicht »den Willen und das Vermögen hat, das Beste stets zu vollbringen« (ebd., 875a); vielmehr wird, so Platon, »seine sterbliche Natur, indem sie das Schmerzgefühl in unverständiger Weise meidet und dem Lustgefühle nachstrebt, ihn zum Verfolgen seines Sondervorteils und zur Selbstsucht treiben« (ebd., 875b).

Platon diskutiert und verwirft hier die naturalistische Handlungsmotivation als Grundlage der Legitimation von Herrschaft, weil die selbstsüchtige Einsicht in die Notwendigkeit der politischen Ordnung keine Verpflichtung schafft. In dieser Abgrenzung wird zugleich die Verknüpfung von Theorie und Praxis im Vorgang der ›Erkenntnis‹ im metaphysisch-theologischen Paradigma ganz greifbar: Nur die vernünftige Einsicht, als Einsicht in die göttliche Ordnung, durch die sich der Menschen *zugleich an das Göttliche angleicht*, sprich die Seele durch die Erkenntnis anhand dieser ordnet, sodass er sich *im Erkenntnisprozess vergöttlicht*, kann Verbindlichkeit *und* Verpflichtung generieren, weil der Mensch nur dann will, was vernünftig ist und demgemäß handelt; Gesetze sind so für Platon nur eine vorübergehende, *erzieherische* (dagegen im naturalistischen Paradigma: dauerhafte) Hilfskonstruktion. Wäre »irgendeinmal ein von Natur tüchtiger Mensch, das, durch göttliche Fügung dazu geboren, zu erfassen imstande: dann bedürfte es keiner ihn selbst zu leiten bestimmten Gesetze«; normalerweise bedarf es hierzu der Erziehung (im besten Fall, wie in der *Politeia* skizziert, notfalls durch Gesetz). Weil sich, so Platon, gegenwärtig »nirgends ein solcher [findet], es sei denn auf kurze Zeit [...] gilt es, das Zweite, gute Einrichtungen und das Gesetz zu wählen, welches vieles sieht und beachtet, für alles aber es nicht vermögend ist« (ebd., 875d). Hier findet sich zugleich ein Motiv, das im naturalistischen Paradigma durch den Auseinanderfall von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt verstärkt wird. Die Unterscheidung der vernünftigen (göttlichen) und der triebhaften (sterblichen) Natur wird dort zur Grundlage für die Unterscheidung idealistischer (an der moralischen Gleichheit orientierten) und realistischer (an den mit dem von der Vernunft Gebotenen konfligierenden individuellen Leidenschaften orientierten) Politikansätze.

1.2.2 Wissen als Voraussetzung tugendhaften Handelns (Aristoteles)

Auch bei Aristoteles übersetzt sich die Dualität der Welt des werdenden und des Seienden in entsprechende Modi des Zugriffs auf die Welt. Aristoteles teilt die menschliche Seele zunächst in ein rationales und ein irrationales Element. Der irrationale Teil ist, wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* ausführt, zweifacher Art: Er umfasst die vegetative Grundlage, die allem Lebenden gemeinsam ist und das Strebevermögen, das Anteil am rationalen Element hat, insofern es ihm Gehorsam zu leisten vermag (vgl. Aristoteles, *NE* I 13). Folglich muss auch der rationale Teil einen Doppelcharakter haben: »ein Teil hat das Rationale im eigentlichen Sinn und in sich selbst, während ein zweiter das Ver-

mögen besitzt ›hinzuhören‹ (ebd., 1102b35). Aristoteles unterscheidet mit Blick auf den rationalen Seelenteil anhand des Gegenstandsbereichs ein »speklatives« Vermögen, das sich auf Ewiges und Unveränderliches richtet und das auch bei Aristoteles ein nur entdeckendes Vermögen ist, von dem »abwägend-reflektierenden« Vermögen, das sich auf Zeitliches und Veränderbares richtet (ebd. VI 2). Entsprechend sind laut Aristoteles drei Vermögen in der Seele, »die das Handeln und die Erkenntnis des Richtigen steuern: die Sinneswahrnehmung, der Verstand und das Streben« (ebd. VI 2, 1139a18).

Hier zeigt sich, dass auch bei Aristoteles eine Verquickung von Vernunft und Wille bzw. eine Differenzierung der rezeptiven und produktiven Welterschließung letztlich nur auf Seiten der dem Irrationalen zugeordneten Seelenteile stattfindet. Der Sinneswahrnehmung als rezeptivem körperlichem Vermögen bzw. Modus des Zugriffs auf die Welt und dem produktivem körperlichem Strebevermögen bzw. Modus des Zugriffs auf die Welt steht die Vernunft als nur ein Vermögen bzw. Modus des Zugriffs auf die Welt gegenüber; wenngleich sich die zwei Formen der Vernunfttätigkeit anhand ihres Gegenstands als eher rezeptiv und produktiv verstehen lassen: Theoretisches Wissen befasst sich mit dem Ewigen, Unveränderlichen und zielt auf Erkenntnis, hier ist exaktes Wissen möglich; praktisches Wissen dagegen befasst sich mit dem Veränderlichen, sein Ziel ist das richtige Handeln, es ist ein Umriss-Wissen.

Anders als bei Platon erwächst Macht bei Aristoteles nicht aus theoretischem Wissen, insofern dieses sich nicht unmittelbar in die Praxis übersetzen lässt. Entscheidend für die Frage nach Wissen und Macht ist das Tätigsein der Seele gemäß des abwägenden Seelenteils als entscheidendem Moment für die Herausbildung der charakterlichen Tugenden. Der unmittelbare (*nur* der unmittelbare) Zusammenhang zwischen theoretischem Wissen und richtigem Handeln ist bei Aristoteles aufgelöst. Während die Sinneswahrnehmung nicht Ursprung des Handelns werden kann, ist der »Ursprung des Handelns – *die bewegende nicht die Zweckursache* – [...] die Entscheidung« (ebd., 1139b1; Herv. F. H.) als ein »von Überlegung gesteuertes Streben« bzw. ein rationales Streben, in anderen Worten geht Aristoteles davon aus, »daß das Objekt des Strebens identisch sein muß mit dem, was die abwägende Reflexion bejaht« (ebd., 1139a20). Bei Aristoteles stehen nicht die theoretische Reflexion (die wahr und falsch) und damit theoretisches Wissen, sondern die abwägende Reflexion (die gut und schlecht unterscheidet) und damit praktisches Wissen und richtiges Handeln in unmittelbarem Zusammenhang. Richtiges Handeln setzt eine Entscheidung voraus aufgrund des praktischen Gegenstandsbereichs; Entscheidung richtet sich wie das Überlegen auf das, »was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann« (ebd. III 5, 1112b1), und ist »ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht, denn nachdem wir etwas hin und her überlegt haben, treffen wir eine Wahl und streben dann entsprechend der (vorhergegangenen) Überlegung« (ebd., 1113a12); Überlegung und Entscheidung richten sich jedoch nicht auf Ziele, sondern auf die Wege dorthin, auf die Mittel (vgl. ebd., 1112b); die richtige Handlung ergibt sich nicht unmittelbar aus dem theoretischen Wissen um die letzten Ziele, sie setzt praktisches Wissen und damit charakterliche Tugenden voraus, theoretisches Wissen bleibt aber mittelbar handlungsleitend.

Durch die Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen und dessen je unterschiedlichen Bedeutung für die Bewertung einer Handlung verschiebt

sich auch die Frage nach Freiwilligkeit und Verantwortung des Handelnden.¹⁵ Zwar beruht die schlechte Handlung auch für Aristoteles auf Unwissenheit (vgl. ebd. III 2, 1110b25) und ist auch die Haltung des Handelnden, die Ausrichtung der Seele, entscheidend für die Qualität der Handlung und somit das entsprechende Wissen, aber das praktische Wissen um die Umstände muss dazukommen; entsprechend unterscheidet Aristoteles Handeln aus Unwissenheit von »Handeln in (vermeidbarem) Nichtwissen«. Der Zornige etwa handelt nicht aus Unwissenheit, sondern aus Zorn, aber nicht bewusst, »sondern ohne ein Wissen zu haben (von dem was er tut)« (ebd., 1110b25-27); es steht nicht in seiner Macht, er trifft keine Entscheidung, das aber ist vermeidbares Nichtwissen und selbst verschuldet. Denn die Charaktertugenden sind Folge gewohnheitsmäßigen Handelns: »So hatte auch der Ungerechte und Zügellose am Anfang die Möglichkeit, nicht so zu werden – insofern beruht ihr jetziger Zustand auf freier Entscheidung – nachdem sie aber so geworden sind, haben sie keine Möglichkeit mehr, nicht so zu sein.« (ebd. III 7, 1114a20-22) Anders gesagt: Welchen Charakter wir ausbilden, steht in unserer Macht. Für die Entscheidung müssen vernünftige Überlegung und das an dieser Überlegung gewohnheitsmäßig ausgerichtete Streben, charakterliche Vortrefflichkeit, zusammenkommen (vgl. ebd. VI 2). »We can be held responsible for all our voluntary doings, for these are always ›up to us‹ [...] to perform or to omit. But as rational agents we have assumed full responsibility only for the more limited class of deliberate actions, for those actions which include a rational moment of choice or decision.« (Kahn 1988, 240) Der Vortreffliche wünscht, »was in Wahrheit ein Gut ist. Für den Minderwertigen aber kommen nur Zufallsdinge in Frage« (Aristoteles, NE III 6, 1113a28), denn der eine befindet sich in seiner natürlichen Verfassung, der andere nicht, er handelt freiwillig, nicht aber willentlich im Sinn einer Entscheidung im Sinn von »*boulesis*, usually mistranslated as ›wish,‹ [but] a rational desire for what is good or beneficial« (Kahn 1988, 239). Der Minderwertige (wie auch der Vortreffliche) setzt sich seine Zwecke nicht aktiv selbst, kontingente Ziele sind Folge der durch gewohnheitsmäßiges Handeln herausgebildeten charakterlichen Grundhaltung (vgl. Aristoteles, NE III 7, 1114b12 ff.).

Auch im aristotelischen Denken ist folglich eine Dynamik angelegt: »Nach Aristoteles sind alle natürlichen Dinge darauf ausgerichtet, ihr Wesen und reife Form zum Ausdruck zu bringen und damit das ihnen eigene *telos* in naturgemäßer Selbstverwirklichung darzustellen (Entelechiebegriff).« (Wildberg 2011a, 86) Dieses Ziel, das Glück, liegt auch für Aristoteles in der Tätigkeit der Seele gemäß dem vernunfthaften Seelenteil. Durch die Abtrennung von Ethik und Politik als praktischer Philosophie von der Metaphysik tritt nun allerdings das »menschliche Handeln [...] in seiner theoretisch nicht erfaßbaren Eigenart hervor. Das Praktische wird ein eigener Gegenstandsbereich« (Ottmann 2001, 136). Ist schon bei Platon das theoretische Wissen stets praktisch und der Philosoph Teil der Stadt, verschiebt sich bei Aristoteles der Fokus in Folge der unauflöselichen Verknüpfung von Form und Stoff auf das Leben in der Stadt und die dafür maßgeblichen charakterlichen Tugenden. Denken und *richtiges* Handeln bleiben verknüpft, aber richtiges Handeln ergibt sich nicht wie bei Platon quasi von allein aus der Schau der Ideen, aus der theoretischen Erkenntnis und der damit verbundenen richtigen Anordnung der Seele,

15 Zu Aristoteles' Konzeption der Zurechnung vgl. Lienemann 2018.

vielmehr ist die richtige Anordnung der Seele Ergebnis gewohnheitsmäßigen richtigen *Handelns*, das gleichwohl auf rationaler Entscheidung beruht, als Wahl dessen, was vor dem Hintergrund der veränderlichen menschlichen Umstände in unserer Macht steht, um das Gute zu verwirklichen. Die Bestimmung des Menschen als *zoon logon echon* in Buch I der *Politik* bringt dementsprechend auf den Begriff, dass der Mensch als ein mit Vernunft *und* Sprache begabtes Wesen zur Vollendung seiner Natur immer schon auf das gemeinschaftliche Leben verwiesen ist (wohingegen die Bestimmung als *zoon politicon* auf der Ebene des Erkenntnisobjekts anzusiedeln und eine biologische Bestimmung ist):

»Doch die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. Denn das ist im Gegensatz zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich, daß nur sie allein über die Wahrnehmung des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten und anderer solcher Begriffe verfügen. Doch die Gemeinschaft mit diesen Begriffen schafft Haus und Staat.« (Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a15-19)

Theorie und Praxis stehen dabei, wie gezeigt, nicht unverbunden nebeneinander; auch theoretische Erwägungen besitzen praktische Relevanz. Ganz deutlich wird das, wenn Aristoteles, in Buch 7 der *Politik*, mit Blick auf die Bestimmung des Glücks als richtiges Handeln anmerkt, dass auch »Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen und um ihrer selbst willen unternommen werden«, sprich die reine Spekulation, praktisch seien, auch wenn sie nicht auf andere hin ausgerichtet seien: »Denn das rechte Handeln ist das Ziel, demnach auch ein Handeln.« Aristoteles verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die göttliche Ordnung: »Denn die Gottheit dürfte sich auch sonst kaum wohl befinden und die ganze Welt, die doch über keine äußerlichen Handlungen verfügen, neben denen nur ihnen zukommenden.« Zugleich wird an dieser Stelle deutlich, dass Mensch und politische Ordnung auch hier auf die kosmologische Ordnung verwiesen sind: »Daß nun also ein und dasselbe Leben sowohl für jeden einzelnen Menschen als auch gemeinsam für die Staaten und die Menschen das beste sein muß, ist offenbar.« (ebd. VII 3, 1325b21-30)

1.2.3 Verfehlung des Göttlichen als individuelle Schuld (Thomas von Aquin)

Auch Thomas von Aquin versteht, wie er in den *Quaestiones disputatae de veritate* ausführt, die (theoretische) Vernunft als ein entdeckendes Vermögen, das das Wesen der Dinge zu erkennen in der Lage ist:

»Das Wort ›Intellekt‹ ist daher genommen, daß dieses Vermögen das Innerste eines Dinges erkennt. [...] ›Intelligere‹ (einsehen, verstehen) heißt nämlich so viel wie ›intus legere‹ (im Inneren lesen). Die Sinne nämlich und die Vorstellungskraft erkennen nur äußere unwesentliche Eigenschaften. Allein die Vernunft erreicht also das Innere und die Wesenheit eines Dinges. [...] Die Washeit eines Dinges ist aber der eigentümliche Gegenstand der Vernunft.« (*De ver.* I, q. 12; zitiert nach Schmidinger 2006, 155)

Thomas von Aquin schließt an Aristoteles an, wenn er in der *Summa* konstatiert, dass nichts erkannt wird, »sofern es in Möglichkeit, sondern nur sofern es in Wirklichkeit ist«

(*S.th.* I, q. 84, a. 2 resp.), zugleich aber daran festhält, dass reine theoretische Erkenntnis möglich ist bzw.

»daß das Wesen des Erkennens zur Stofflichkeit im Gegensatz steht. Was deshalb die Form nur stofflich aufnimmt, ist nach Aristoteles in keiner Weise fähig zu erkennen [...]. Daher erkennt auch der Verstand, der die Artform nicht nur aus dem Stoff, sondern auch aus den vereinzelt stofflichen Bedingungen abzieht, vollkommener als der Sinn, der die Form des erkannten Dinges zwar ohne Stoff, jedoch mit den stofflichen Bedingungen empfängt.« (*De ver.* I, q. 84, a. 2 resp.)

Diese Überlegungen erhalten bei Thomas von Aquin wiederum eine theologische Wendung. Gott allein erkennt alles durch seine Wesenheit, die »als der allgemeine Grund von allem, [...] die vollkommene Ähnlichkeit von allem, in Bezug auf alles, was sich in den Dingen findet«, ist (ebd.). Das höchste Ziel des menschlichen Verstands ist ein transzendentes, nämlich die Erkenntnis Gottes (vgl. *ScG* III, 25). Auch hinsichtlich der praktischen Vernunft adaptiert Thomas von Aquin Aristoteles; die praktische Vernunft vermittelt zwischen vorgegebenem Zweck und partikularer, kontingenter Ausgangslage. Das Ziel ist nun das gottgefällige, der göttlichen Vorsehung entsprechende Leben als höchstes Gut.

Insofern die aus Sicht der politikwissenschaftlichen Anthropologie interessierende Differenz zu Platon und Aristoteles hinsichtlich der Konzeption der Vernunft vor allem in ihrem (aus der Umkehrung des Verhältnisses von Teleologie und Theologie folgenden) gewandelten Verhältnis zu den triebhaften Anteilen des Menschen liegt, soll im Folgenden das gewandelte Verhältnis der Vernunft zu den triebhaften Anteilen im Mittelpunkt stehen. Dieses ist wiederum bedingt durch die Ausdifferenzierung bzw. Unterscheidung zwischen Mensch und Menschheit, die die Vernunftfähigkeit dem Menschen als Teil der Menschheit zuschreibt, die die individuelle Seele durch eigene Schuld verfehlen kann. Wird der Mensch in seiner Artnatur als Teil der Menschheit über die Vernunft bestimmt – »Der Mensch aber wird durch die vernünftige Seele in seiner Art begründet« (*De ente* 2, 19) –, lässt sich das Laster dem Individuum zuschreiben und als »wider die Natur des Menschen« verstehen, insofern »als es wider die Ordnung der Vernunft ist« (*S.th.* I-II, q. 71, a. 2). Der Mensch ist in seiner Artnatur durch das von Gott Vorgegebene determiniert, als Individuum zugleich durch seine körperlichen Triebe, denen zu folgen als willentlicher Abfall von dem durch Gott Vorgegebenen Sünde bedeutet.

Zwar übernimmt Thomas von Aquin auf den ersten Blick die aristotelische Unterscheidung zwischen Form und Stoff bzw. deren unauflöbliche Verknüpfung:

»Daher sagen wir, der Mensch sei ein vernunftbegabtes Sinneswesen und nicht *aus* Sinneswesen und Vernunftbegabtem zusammengesetzt – wie wir sagen, er sei *aus* Seele und Leib [zusammengesetzt]. Dass der Mensch aus Seele und Leib sei, sagt man in dem Sinne, wie aus zwei Dingen ein drittes Ding zustande kommt, das keins dieser beiden ist.« (*De ente* 2, 16; Herv. i. O.)

Das aber erfährt eine entscheidende Umdeutung, wodurch die im antiken Denken angelegte, aber hier innerseelische Spaltung als eine zwischen Mensch (als vernunftbegabtes Sinneswesen) und Menschheit (als Geisteswesen) konzipiert wird. Denn durch die Unterscheidung zwischen Mensch und Menschheit auf Grundlage des Prinzips der Indi-

viduation verschärft sich zwar nicht die Spaltung *im* Menschen, doch entfernt sich der Mensch als leibliches Wesen, wenn auch nicht als Teil der Menschheit, von der Reinheit der göttlichen als vernünftigen Ordnung. Der Mensch ist Teil der irdischen Welt und hebt sich nur als Teil der Menschheit bzw. als Person von der übrigen belebten Welt ab. Das Ziel (das richtige Handeln) realisiert nicht das Göttliche wie bei Aristoteles, vielmehr ist das richtige Handeln durch Gott vorgegeben, wodurch eine inhaltliche Festlegung erfolgt. Die Verfehlung des Göttlichen wird dem Individuum zugeschrieben und als Abfall von der höheren Ordnung mit Schuld verknüpft:

»Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen [*dignitate humana*], sofern der Mensch von Natur aus frei und seiner selbst wegen da ist und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen.« (S.th. II-II, q. 64, a. 2 ad 3 resp.)

So verändern sich zwar nicht Hierarchie und Dynamik zwischen vernunft- und triebhaften Anteilen, wohl aber die Verantwortlichkeit für diese Dynamik: Ob die Individuen ihrem in je unterschiedlichem Umfang vorhandenen göttlichen Potential entsprechen, ist nun (neben der Verfassung der individuellen Seele bzw. als Folge dieser) auch vom individuellen Willen abhängig. Bei Thomas von Aquin, das wurde oben bereits ausgeführt, tritt der Wille als selbsttätiges, wenn auch (als »verstandesmäßiges Streben«) nicht selbstständiges Vermögen neben die Vernunft. Der Wille ist, als Streben, keine Eigenheit der geistigen Natur, sondern er ist dies »nur, insofern er vom Verstand abhängt« (ScG III, 26). So untersteht das sinnliche Streben laut Thomas von Aquin »dem höheren Teil, in dem der Verstand oder die Vernunft und der Wille sind, auf doppelte Weise: einmal in Bezug auf die Vernunft, sodann in Bezug auf den Wille« (S.th. II-II, q. 81, 3 resp.), das heißt die Leidenschaften gehorchen nicht nur der Vernunft, das sinnliche Streben untersteht auch dem Willen, und zwar »hinsichtlich der Ausführung, die durch die Bewegkraft geschieht.« Das Begehrende löst also die Bewegung nicht unmittelbar aus wie beim Tier, »sondern es wird der Befehl *des Willens als der höheren Strebekraft* abgewartet« (S.th. I, q. 81, a. 3 resp.; Herv. F. H.). Die eigentümliche Beziehung von Vernunft und Wille ist der Grund dafür, dass der Wille das, was er erstrebt, nicht mit Notwendigkeit erstrebt (vgl. ebd., q. 82, a. 2 ad 3, resp.); dafür, dass »einer auch *in der Lage ist, einmal an die Seligkeit nicht denken zu wollen*, da ja die Akte des Verstandes und des Willens selbst Einzelakte sind« (De malo I, q. 6, a. 1; Herv. F. H.). Die Verbindung von Wissen und Macht wird hier theologisiert: »Der Wille dessen [...] der Gottes Wesen schaut, hängt mit Notwendigkeit Gott an, so wie wir jetzt mit Notwendigkeit glückselig sein wollen« (S.th. I, q. 82, a.2 resp.). Erkenntnis Gottes, als höchstes Ziel des Menschen, führt zu richtigem Handeln. Aber Erkenntnis ist nicht nur eine Frage der Vernunft, sondern auch des Willens, sodass der Besitz von Wissen und Macht auch von der Festigkeit des Willens abhängt und damit in der Verantwortung des Individuums als eines fehlbaren Wesens liegt.

Der Mensch kann in der Folge als Individuum seiner Zugehörigkeit zur Menschheit [*dignitate humana*] unwürdig sein. Dadurch aber gerät der Mensch als Teil der werden Welt in einen Gegensatz zur göttlichen Vorsehung. Die Spaltung zwischen Seiendem und Werdendem bzw. zwischen Vernunft und Sinnen/Leidenschaften als verschiedene Modi des Zugriffs auf die Welt erhält hier eine wertende, moralische Komponente:

»Insbesondere übernimmt die christliche Theologie auch die Kulturspaltung zwischen Rationalität und Sinnlichkeit und verstärkt diese durch eine Theologie des Sinnlichen als Sündhaftigkeit. [...] Der Gott der theologischen Rationalität aber wird als ›Logos (spermaticos)‹, ›erste Ursache‹, ›Weltvernunft‹, ›intellectus purus‹, ›höchstes Sein‹ definiert.« (Vietta 2012, 48)

In Zusammenhang mit der Frage, wann es erlaubt ist, einen Menschen zu töten, hält Thomas von Aquin in Anschluss an das obige Zitat und entsprechend der Unterscheidung zwischen »homo« und »humanitas« fest: »Wiewohl es also in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde verharret, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünde lebt, zu töten wie ein Tier.« (*S.th.* II-II, q. 64, a. 2 ad 3)

1.3 Herrschaft(ordnung): Ungleiche politische Wesen

Wird die politische Ordnung und damit der Mensch in Abhängigkeit vom wohlgeordneten Kosmos bzw. der göttlichen Ordnung verstanden, wie im metaphysisch-theologischen Paradigma, dann werden die Menschen als Teil der erschlossenen Welt (als mittelbare, zu behandelnde Erkenntnisobjekte) als Teil einer konkreten, an der wohlgeordneten Ordnung zu messenden, Gesellschaft und damit als Teil eines Kollektivs und einander Ungleiche gesetzt. Die Möglichkeit, von *dem* Menschen zu sprechen, ist im metaphysisch-theologischen Paradigma bezogen auf den gemeinsamen Bezugspunkt, sprich das gemeinsame Ordnungsprinzip, die konkrete Realisierung dieses Prinzips wandelt sich je nach konkreter Situation, wobei eine Hierarchie zwischen Ordnungsprinzip und konkreter (im Vergleich immer unvollkommener) Materialisierung besteht.

Der Mensch wird im metaphysisch-theologischen Paradigma als Kollektivwesen, dessen Platz in der Welt wie in der Gesellschaft über den Grad seiner Vernunftfähigkeit, sprich durch seine Nähe bzw. Entfernung zur höheren Ordnung, bestimmt ist, zum Gegenstand politischen Denkens; das heißt der Mensch als mittelbares Erkenntnisobjekt, als politisches Objekt bzw. als durch Politik Zu-Behandelnder ist über seine Qualität als Erkenntnisobjekt bestimmt. Die Menschen sind ungleich als Teil des durch das höhere Prinzip bestimmten Kollektivs, insofern sie als Teil der erschlossenen Welt in einem je unterschiedlichen Verhältnis zu dem höheren welterschließenden Prinzip stehen bzw. insofern der Mensch zwar über die Teilhabe am Göttlichen als vernunftbegabtes Wesen bestimmt ist, die Menschen als Teil der erschlossenen Welt aber in Abhängigkeit von den je vorherrschenden Umständen nicht gleichermaßen zur Realisierung ihres in unterschiedlichem Umfang vorhandenen Potentials fähig (bzw. im theologischen Denken auch als Individuen nicht gleichermaßen willens) sind. Der Mensch als Teil der erschlossenen Welt ist weder autark, was die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse betrifft, noch kann er als Teil der erschlossenen Welt alleine seine Bestimmung bzw. den göttlichen Teil in sich realisieren. Der Mensch ist nicht nur hinsichtlich seiner animalischen/körperlichen, sondern aufgrund seiner spezifischen Zwischenstellung auch hinsichtlich seiner göttlichen/geistigen Anteile auf die jeweils anderen verwiesen.

Zur Herrschaft bestimmt sind diejenigen, die qua Vernunfttätigkeit den größten Anteil am Göttlichen haben, weil sie qua Vernunfttätigkeit die eigene Seele und auch die politische Ordnung an der höheren Ordnung auszurichten in der Lage sind. Die Legitimität

on der Herrschaft steht insofern genauso wenig zur Diskussion wie die Übersetzung von Wissen in Macht und die Verknüpfung von Vernunft und Freiheit. Die politische Herrschaft der Vernünftigen und Tugendhaften ist durch die höhere Ordnung bzw. Gott legitimiert bzw. vorgegeben. Der Fokus liegt im Rahmen des metaphysisch-theologischen Paradigmas auf der Frage nach der Herrschaftsorganisation als der einzigen Frage, die es noch zu beantworten gilt – durch vernünftige Einsicht in die höhere Ordnung; genau genommen der Frage nach der guten bzw. gerechten als der dem Menschen entsprechenden Herrschaft, die sich an der höheren Ordnung orientiert. Die Vernünftigen als die Gottähnlichsten sollen die weniger Vernünftigen beherrschen, wie in ihrer Seele der vernunftthafte als der göttliche Seelenteil des Menschen die anderen Seelenteile (Aristoteles und Platon) bzw. wie ihre Vernunft den Körper (Thomas von Aquin) beherrscht. Gesellschaft und politische Ordnung sind anhand des Anteils am Göttlichen hierarchisch zu organisieren, nach dem jeweiligen Anteil der verschiedenen (den jeweiligen Seelenteilen bzw. menschlichen Fähigkeiten entsprechenden) gesellschaftlichen Gruppen/Ständen.

1.3.1 Philosophenherrschaft (Platon)

Verdeutlicht wird die Ungleichheit der Menschen als Teil der erschlossenen Welt an Platons Erdmetallmythos, dessen sich die herrschenden Philosophen, wie er im 3. Buch der *Politeia* in Anschluss an die Darlegung seines Erziehungsideals ausführt, bedienen (müssen) aufgrund des »epistemologischen Konfliktes zwischen dem erkennenden Philosophen und der Masse, die nicht erkennen kann und will« (Nitschke 2008b, 15). Er besagt, dass den Menschen von Natur Erz, Silber oder Gold beigemischt sei (vgl. Platon, *Politeia*, 415a-415c); dieser Ungleichheit trägt die Selektion im Verlauf der Erziehung Rechnung und diese Ungleichheit spiegelt sich in der Bestimmung der Gerechtigkeit und in der Folge in der Ständestruktur der besten Stadt. Der Erdmetallmythos bestätigt die Vorstellung der Gerechtigkeit (der Stadt wie der Seele), die darin liegt, »daß jeder seiner Teile seine Aufgabe erfüllt in Herrschaft und Gehorsam« (ebd., 443b), was aber seine Aufgabe ist, ist von Natur gegeben, weil »von Natur aus keiner von uns dem andern völlig gleicht, sondern verschiedene Anlagen hat, jeder für eine andere Tätigkeit« (ebd., 370b). In allen muss der vernunftthafte Seelenteil herrschen, aber der Vernunftgebrauch variiert je nach Veranlagung, wobei es sich jedoch nicht um individuelle, sondern um gruppenspezifische Unterschiede handelt. Die Struktur der Seele findet ihre Entsprechung im Ständestaat, die die Ungleichheit verschiedener Gruppen (nicht Individuen) in Herrschaftsansprüche übersetzt. Jeder Stand entwickelt eine seiner Vernunftfähigkeit entsprechende Tugend, die mit dem entsprechenden Seelenteil verbunden ist: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit. Die Macht der Philosophen leitet sich aus dem überlegenen Wissen ab, die Legitimation der Herrschaft beruht auf der Ungleichheit des Vernunftgebrauchs und des daraus generierten Wissens.

Wie der Erdmetallmythos verdeutlicht, ist der Mensch bei Platon immer schon als Teil eines Kollektivs bzw. genauer: als Teil einer durch das höhere Prinzip bestimmten Gruppe als Teil des Kollektivs zu denken. Das gilt gleichwohl nicht nur für die Vollendung der menschlichen Natur, das ergibt sich zunächst aus den menschlichen Grundbedürfnissen; so hält Platon fest: »Ein Staat entsteht [...], weil keiner von uns auf sich allein gestellt sein kann, sondern vieler anderer bedarf« (ebd., 369b). Dominic O'Meara formuliert die These, dass nicht erst bei Aristoteles, sondern bereits bei Platon »der Mensch

[...] von Natur aus ein politisches Wesen« sei – eine Bestimmung, die auch bei Aristoteles »nicht als eigentliche Bestimmung der menschlichen Natur verstanden werden« darf (1992, 18/19), sondern in einem biologischen Sinne zu verstehen und auch biologisch begründet sei, gleichwohl »sein gemeinsames Werk vielfältig ist: es reicht von der Gewährleistung des Lebens bis zur Verwirklichung des guten Lebens« (ebd., 19). Bei Platon so O'Meara stehe die Theorie im Zusammenhang mit der Widerlegung der These, die die gesellschaftliche Ordnung für naturwidrig halte und werde bei Aristoteles nur neu formuliert und begründet (vgl. ebd., 22 f.) Die sophistische These, gegen die sich Platon richtet, gründet dabei auf anthropologischen Annahmen, die im naturalistischen Paradigma vorherrschend werden: »Die gesellschaftliche Ordnung wirkt nach dieser These als Verhinderung der naturbedingten Triebe; sie entsteht aus Kompromissen, welche unserer Natur nicht entsprechen.« (ebd., 22) Dabei expliziert O'Meara seine These primär mit Blick auf die Entstehung des Staates zur Befriedigung der naturbedingten Bedürfnisse, verstanden als körperlichen Bedürfnissen. Mit Blick auf den wahren, gesunden Staat, der die Bedürfnisse und Begierden durch die Herrschaft der Vernunft begrenzt, indem jeder Stand, analog zur menschlichen Seele, seine spezifische Tugend verwirklicht, hält er entsprechend fest: »Die Natur erzeugt den Staat; die Begrenzung der Natur aber ermöglicht den guten Staat.« (ebd.)

Das ist durchaus richtig, nimmt aber Natur nur als »sterbliche Natur« in den Blick. Dabei umfasst die Annahme, dass der Mensch von Natur ein politisches Wesen sei, schon bei Platon auch die Verwirklichung des guten Lebens und so die höhere, göttliche Natur des Menschen. O'Meara selbst verweist auf den Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit: Platons Überlegungen laufen auf die Frage zu, wo die Gerechtigkeit zu finden sei und Adeimantos antwortet Sokrates in einer ersten Annäherung: »Ich wüsste nicht anders, mein Sokrates, als in ihrem gegenseitigen Bedürfnis zueinander« (Platon, *Politeia*, 372a). O'Meara hält entsprechend fest: »Platon richtet seine Theorie der Gerechtigkeit als naturgemäßes Funktionieren des Menschen gegen den Begriff der Gerechtigkeit als konventionelle Einschränkung und Behinderung der menschlichen Natur.« (1992, 20) Zwar liegt bei Platon die Verwirklichung der höheren Natur des Menschen nicht unmittelbar in der politischen Tätigkeit, wohl aber mittelbar, denn die theoretische Erkenntnis, die Schau der Ideen, ist immanent praktisch, weil die im Erkenntnisprozess sich vollziehende Angleichung der Seele an das Göttliche unmittelbar Auswirkungen auf das richtige Handeln und die politische Ordnung hat.

Das heißt und das scheint mit Blick auf Platon aufgrund der vermeintlich strikten Trennung zwischen Seiendem und Werdendem oft übersehen zu werden: Auch der Philosoph als Mensch an sich ist, mag sein Glück auch in der Schau der Ideen liegen, Teil der erschlossenen Welt und als solcher durch die spezifische Zwischenstellung geprägt, was darin zum Ausdruck kommt, dass er in der Schau der Ideen zugleich seine sterbliche Natur unter die Herrschaft der Vernunft stellt; die Seele des Philosophen bleibt an den Körper gebunden wie der Philosoph an die Stadt – wie sonst ließe sich erklären, dass er nach der Schau der Ideen in die Niederungen der Höhle zurückkehrt? Auch bei Platon wird das theoretische Wissen, sofern es ein Mensch ist, der es erkennt, notgedrungen praktisch, die Schau der Ideen durch den Menschen ist immanent praktisch. Die gerechte Stadt ist die Stadt, die der Zwischenstellung *des* Menschen und der sich innerhalb einer konkreten Gesellschaft realisierenden Unterschiede hinsichtlich der Annäherung an das

Göttliche, mithin der Natur *des* Menschen und den konkreten Menschen entspricht, die gerechte Stadt ist somit auch Ziel des Menschen.

Der gute Staat wird der spezifischen Zwischenstellung des Menschen gerecht, insofern die für den Menschen wie für die Polis beste bzw. gerechte Verfassung diejenige ist, in der »jeder das Seine tut«. Die Herrschaftsorganisation bzw. die Antwort auf die Frage nach der guten, nach der gerechten Ordnung ergibt sich aus der höheren Ordnung und ist gleichbedeutend mit der Frage nach der der (höheren) menschlichen Natur entsprechenden Ordnung. Der Mensch ist ein politisches Wesen nicht nur aufgrund der Bedürfnisse seiner sterblichen Natur, auch die Teilhabe am Göttlichen, die Schau der Ideen, verweist in sich auf die gerechte Stadt als höchstes gemeinschaftliches Werk, weil die (richtige) Anordnung der Seele als unmittelbare und der Stadt als mittelbare Folge der Schau der Ideen wechselseitig aufeinander verweisen bzw. unauflöslich miteinander verknüpft sind.

1.3.2 Herrschaft der Tugendhaften (Aristoteles)

Die Bestimmung des Menschen durch Aristoteles ist eine der, wenn nicht die wirkmächtigste des politischen Denkens, jedenfalls aber die meistzitierte, um eine Auseinandersetzung mit der auch diejenigen, die sich von ihr abgrenzen, nicht umhinkommen. Aristoteles bestimmt den Mensch zu Beginn seiner *Politik*, als *zoon politicon* und *zoon logon echon* (vgl. Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a1-15),¹⁶ explizit durch die Verwiesenheit auf andere Menschen als Kollektivwesen, sowohl hinsichtlich der Erfüllung seiner Bedürfnisse als auch hinsichtlich des guten Lebens. Die vollkommenste Gemeinschaft ist der Staat, »der nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, aber doch um des guten Lebens willen besteht« (ebd., 1252b29-30). Der Staat als Ziel aller menschlichen Gemeinschaften unterscheidet sich dabei von der Gemeinschaft anderer Herdentiere durch seine höhere Qualität, die aus der Sprach- und Vernunftfähigkeit des Menschen erwächst. Bei der Bestimmung als politisches Wesen in der *Historia Animalium* (vgl. 487b 33–488a 13) wie in der *Politik* (vgl. I 2, 1253a3) handelt es sich um eine biologische Bestimmung. In der *Historia Animalium* unterscheidet Aristoteles solitäre Tiere und Herdentiere, die Herdentiere aber in solche, die ein gemeinsames Werk vollbringen und solche, die zerstreut leben. Während also die Kennzeichnung als *zoon politicon* auch anderen Tieren zukommt, ist der Mensch dadurch bestimmt, dass er – aufgrund seiner Bestimmung als *zoon logon echon*, die also die maßgebliche Bestimmung ist – »in höherem Grad ein staatsbezogenes Lebewesen ist als jede Biene und jedes Herdentier [...]. Denn nichts, meinen wir, schafft die Natur vergeblich. Über die Sprache aber verfügt allein von den Lebewesen der Mensch« (Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a5-10). Das menschliche Zusammenleben richtet sich nicht nur darauf, die Grundbedürfnisse zu befriedigen, sondern mehr noch ein der Sprach- und Vernunftfähigkeit gemäßes Leben zu führen. Wie bereits zitiert: »Doch die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. [...] Doch die Gemeinschaft mit diesen Begriffen schafft Haus und Staat.« (ebd., 1253a15-20) Entsprechend dient die Charakterisierung als *zoon politicon* nicht als Begründung für eine spezifische Ordnung: »Aristoteles [...] zieht aus der

16 Für eine ausführliche Erörterung dieser beiden Grundbestimmungen vgl. u. a. Höffe 1976; 2001c; Kullmann 1980; Mulgan 1974.

These der Politizität des Menschen keine greifbaren Konsequenzen, er folgert nicht aus ihr etwa die Ausrichtung von Verfassung und Gesetzen auf eine maximale politische Aktivität aller Bürger oder gar aller im Staat lebenden Wesen.« (Brandt 1974, 191)

Wie oben dargelegt, ist weniger das theoretische Wissen, vielmehr sind die charakterlichen Tugenden als Ausdruck des richtigen Vernunftgebrauchs, der sich in richtiges Handeln übersetzt, entscheidend für politische Macht und damit die Legitimation von Herrschaft, die auch bei Aristoteles nicht eigentlich zur Diskussion stehen: »Klugheit im Verhältnis zu sich selbst als Richtschnur und letztlich als Legitimationsinstanz des Verhältnisses zu den anderen Bürgern: das ist für Aristoteles das ungeschriebene Gesetz des *eigentlich politischen*, das heißt des *freien* Gemeinwesens.« (Schweidler 2012, 78; Herv. i. O.) Der Anteil an der Vernunft bzw. der Fähigkeit zu praktischer Vernunfttätigkeit ist entscheidend für die Machtverhältnisse und übersetzt sich in die Herrschaft des Mannes über die Frau, des Vaters über die Kinder und des Herrn über die Sklaven. Die Frage nach der Herrschaftsorganisation ergibt sich auch bei Aristoteles aus den natürlichen Unterschieden zwischen Menschengruppen hinsichtlich ihrer Vernunftfähigkeit: »Und zugleich von der Geburt her tritt einiges auseinander, das eine in Richtung auf das Beherrschtwerden und das andere in die auf das Herrschen.« (Aristoteles, *Pol.* I 5, 1254a24) Wie in der Seele der vernunftbegabte den vernunftlosen Teil beherrscht, so wie dieses Verhältnis beide Teile voraussetzt, die in unterschiedlichem Verhältnis zueinander stehen können, so auch im Verhältnis von Herrschern und Beherrschten: »Der Sklave verfügt nämlich überhaupt nicht über das klug Beratschlagende, das Weibliche verfügt zwar darüber, doch ohne Entscheidungsgewalt, das Kind verfügt zwar ebenfalls darüber, doch über ein noch nicht Fertiges.« (ebd. I 13, 1260a12-14) Besonders schwierig ist in der Folge der Status des Sklaven zwischen Mensch, da er »nur soweit Anteil an der Vernunft hat, als er sie wahrnimmt, ohne aber über sie zu verfügen. Die übrigen Lebewesen nämlich machen mit der Vernunft keine Wahrnehmungen, vielmehr erbringen sie ihre Dienstleistungen nur zufolge von Empfindungen« (ebd. I 5, 1254b23-24) und Tier: »Beide leisten nämlich in Hinblick auf das, was für den Körper notwendig ist, Hilfe, die Sklaven ebenso wie die zahmen Tiere.« (ebd., 1254b25) Auch bei Aristoteles ist der Anteil an (praktischer) Vernunft und den daraus abgeleiteten charakterlichen Tugenden ausschlaggebend für die Einteilung in gesellschaftliche Gruppen und damit die Organisation von Herrschaft: Es »müssen zwar alle an ihnen teilhaben, aber nicht in derselben Art, sondern nur so weit, wie es einem jeden ansteht im Hinblick auf seine Aufgabe« (ebd. I 13, 1260a16). Der herrschende Mann aber besitzt Vernunft in ihrer vollendeten Ausprägung: »Daher muß einerseits der Herrschende über eine vollendete ethische Tugend verfügen – denn seine Aufgabe ist schlechthin die eines Baumeisters, doch der Baumeister ist die Vernunft –; andererseits aber soll jeder von den übrigen nur über soviel verfügen, wie ihm zufällt.« (ebd., 1260a17-19)

Das gilt nicht nur innergesellschaftlich, auch Unterschiede zwischen kulturellen Gruppen führt Aristoteles auf die verschiedenen Grade der Teilhabe am Logos bzw. auf die Zusammensetzung ihrer Seele zurück:

»Die Völker in den kalten Gegenden nämlich und die diesbezüglichen in Europa sind von Mut erfüllt, stehen aber mehr im Denken und in der Kunst nach; daher verbleiben sie eher in Freiheit, doch zur Staatenbildung sind sie ungeeignet, und sie können nicht

über ihre Nachbarn herrschen. Die Völker in Asien sind hingegen denkerisch begabt und künstlerische Seelen, doch mutlos; daher verbleiben sie beherrscht und in Sklaverei. Doch das Volk der Griechen nun, wie es zwischen diesen Bereichen die Mitte hält, hat auch an beiden Charakterqualitäten Anteil. Denn es ist sowohl mutvoll als auch denkerisch begabt; daher verbleibt es in Freiheit, staatlich am besten verwaltet und ist in der Lage, über alle zu herrschen, sollte es eine einzige Staatsverfassung bekommen. Über denselben Unterschied verfügen auch die Völker der Griechen untereinander.« (ebd. VII 7, 1327b22-34)

Hier zeigt sich der Unterschied des Geltungsanspruchs anthropologischer Bestimmungen. Der Bestimmung des Menschen als Erkenntnisobjekt kommt hier kein universeller Geltungsanspruch zu, wohl aber dem Bewertungsmaßstab, der Tätigkeit der Seele im Sinne der Vernunft. Anders als bei Platon ist für die richtige Anordnung der Seele nicht die Ideenschau, sondern entsprechend der Zweiteilung des Wissens das gewohnheitsmäßige, überlegte Handeln relevant, das zwar in der Macht des Menschen liegt, aber äußerer Voraussetzungen bedarf. Die Menschen als Teil der erschlossenen Welt sind ungleich auch aufgrund äußerer Umstände, wie klimatischen und geographischen Bedingungen; wichtiger noch aber sind die von Menschen gemachten, äußeren Umständen: »Wie nämlich der Mensch in seiner Vollendung das beste der Lebewesen ist, so ist er *getrennt von Gesetz und Recht* das schlechteste von allen.« (ebd. I 2, 1253a31; Herv. F. H.)

Droht der gerechte Staat bei Platon an der Praxisferne der Philosophen bzw. der Theorieaversion des gemeinen Mannes zu scheitern, so die beste Polis bei Aristoteles am Fehlen der richtigen Gesetze als auf gemeinsamer Beratung beruhenden kollektiven, die richtigen Gewohnheiten fördernden Handlungsvorschriften. Die Natur des Menschen ist bestimmt über ihr Ziel, die Tätigkeit gemäß der Vernunft, das sich nicht notwendig erfüllt, denn der Mensch als Teil der erschlossenen Welt bleibt bestimmt durch seine spezifische Zwischenstellung:

»Wenn aber jemand nicht in der Lage ist, an der Gemeinschaft teilzuhaben, oder zufolge seiner Selbstgenügsamkeit ihrer nicht mehr bedarf, der ist kein Teil des Staates, somit also entweder ein wildes Tier oder gar ein Gott. Von Natur aus nun gibt es in allen den Trieb zu einer solchen Gemeinschaft. Doch der, der zuerst die Gemeinschaft eingerichtet hat, der ist Urheber der größten Güter.« (ebd., 1253a27-30)

Dieser Hinweis auf den Staatsgründer am Ende der Ausführung zur Entstehung des Staates verweist darauf, dass es Menschen, die ihre Bestimmung bereits realisiert haben, bedarf, um eine Gemeinschaft einzurichten, in der die Menschen ihrer Bestimmung gemäß leben können. Das wiederum verweist auf ein überlegenes Wissen, das Macht bedeutet und Ungleichheit generiert, die Herrschaft legitimiert. Insofern sich der tugendhafte Charakter durch gewohnheitsmäßiges, überlegtes (vernünftiges) Handeln herausbildet, hier also Vernunft und Gewöhnung zusammenkommen müssen, ist die beste Polis für Aristoteles die Herrschaft der Tugendhaften, die durch die Befreiung von der Sorge um die Existenz die Muse besitzen, ihren Charakter auszubilden und gewohnheitsmäßig vernünftig handeln und die nun kollektiv gemeinsam miteinander beraten und zu einer Entscheidung gelangen. Die zentrale Annahme mit Blick auf den guten Staat lautet, »daß die Tugend des herrschenden Bürgers und die des besten Mannes ein und

dieselbe ist und daß ein und derselbe Mann zuerst Beherrscher sein muß und später erst Herrschender« (ebd. VII 14, 1333a11-13); die Klasse der Freien und Gleichen stellt in jungen Jahren die Gruppe der Krieger, im Alter aber die Gruppe »derer, die über das Zuträgliche beraten, und derer, die die Entscheidung fällen über das Gerechte« (ebd. VII 9, 1328b5). Gesetze sind Ausdruck des vernünftigen politischen Handelns der bereits Tugendhaften und garantieren zugleich kollektives gewohnheitsmäßiges vernünftiges Handeln durch Erziehung. Die politische Gleichheit, die Gleichheit der Gleichen, wird gerade nicht aus der Annahme einer – wie auch immer gearteten – menschlichen Gleichheit, sondern gerade aus der natürlichen Ungleichheit hergeleitet. Arendt hält in diesem Zusammenhang fest: Die »Gleichheit innerhalb der Polis hat sich sehr wenig mit unserer Vorstellung von Egalität gemein; sie bedeutet, dass man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte, und setzte so die Existenz von ›Ungleichen‹ als selbstverständlich voraus« (Arendt 2002, 42). Gleichheit bedeutet Gleichgestellttheit und »für die Gleichgestellten liegt das Schöne und das Gerechte im Wechsel, nur dies bedeutet nämlich Gleiches und Gleichgestelltes« (Aristoteles, *Pol.* VII 3, 1325b7). Politische Herrschaft bedeutet in Abgrenzung zur despotischen Herrschaft (vgl. ebd. I 7) »Herrschaft der Freien und Gleichen« (ebd. I 7, 1255b 16 f.; III 4, 1277b7-15), wobei frei und gleich nur die Tugendhaften sind.

1.3.3 Herrscher von Gottesgnaden (Thomas von Aquin)

Der Mensch gerät bei Platon und Aristoteles *im* Erkenntnisprozess nur als Subjekt in den Blick, der Mensch als solcher ist bestimmt durch ein transzendentes Prinzip und bleibt insofern stets »determiniertes Subjekt«; der Mensch als Subjekt und Objekt der Politik wird am übergeordneten Prinzip gemessen, woraus sich eine Ungleichheit zwischen den Menschen als Teil der erschlossenen Welt ergibt. Das Gesagte gilt gleichermaßen für den Mensch als Teil der Menschheit bei Thomas von Aquin. Thomas von Aquin vollzieht jedoch mit dem Prinzip der Individuation eine zumindest teilweise Immanentisierung des Menschen, wodurch der Mensch als Individuum begrifflich vom Mensch an sich getrennt wird. In der Folge wird der Mensch als konkretes Individuum an der göttlichen Ordnung gemessen und folglich für sich gesondert in seiner Verschiedenheit, die an seiner Körperlichkeit festgemacht wird, objektiviert. Es kommt im Erkenntnisprozess nicht zur Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, gleichwohl durch die Immanentisierung des konkreten Individuums ein weiterer Schritt hin zu dieser Spaltung vollzogen wird, die aber erst auftritt, wo der Mensch an sich als Tier, wengleich als höchstes Tier, bestimmt wird. Maßgeblich für die politische Herrschaft aber ist auch bei Thomas von Aquin der Anteil am Göttlichen und damit der – nun allerdings potentiell in Konflikt mit individuellen Strebungen geratende – Anteil an der Vernunftfähigkeit.

Thomas von Aquin hat im eigentlichen Sinne keine politische Theorie formuliert. *De regno* (oder *De regimine principum*) ist eine Gelegenheitschrift, die zudem unvollendet geblieben und von anderen vollendet wurde; sie ist jedoch für die anthropologische Argumentation Thomas von Aquins und insbesondere für Dimension 3 des anthropologischen Arguments durchaus aufschlussreich. Auch bei Thomas von Aquin ergibt sich aus dem von Natur gegebenen ungleichen Anteil am Göttlichen, den ungleichen Verstandesfähigkeiten, zwangsläufig Ungleichheit zwischen den Menschen als Teil der erschlossenen Welt. »Die Notwendigkeit und Legitimität von Herrschaft begründet Thomas in der

Nachfolge von Platon und Aristoteles mit dem Primat des Intellekts über die übrigen menschlichen Vermögen« (Mensching 2017, 233):

»Es ist immer das Beste, was der Natur entspricht; in den einzelnen wirkt die Natur immer das Beste. Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus. In der Vielheit der Glieder ist ein einziges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft. Auch die Bienen haben eine Königin, und in der ganzen Welt ist ein Gott, der alles erschaffen hat und nach seinem Willen lenkt. *Der Grund dafür ist durch eine verstandesgemäße Überlegenheit zu finden.*« (*De reg.* I, 2; Herv. F. H.)

Wie die Fähigkeiten des Menschen »Verstand, Sinnlichkeit und körperliche Kraft [...] in ihm aufeinander hingeeordnet [sind], gemäß dem Plan der göttlichen Vorsehung als Ähnlichkeit der Ordnung, die sich im All findet«, das heißt die körperliche Kraft der sinnlichen und geistigen Kraft untergeordnet ist wie die sinnliche der geistigen Wahrnehmung, so sind auch »diejenigen, die durch Verstand hervorragen, [...] von Natur aus Herren; diejenigen aber, denen es an Verstand mangelt, die jedoch körperlich kräftig sind, scheinen von Natur aus zum Dienen bestimmt zu sein« (ScG III, 81). Im Unterschied zu Aristoteles, auf den er sich an dieser Stelle beruft, handelt es sich jedoch um eine gottgegebene Ungleichheit, die in der Individuation der Seele gründet (die wiederum die entscheidende Abweichung darstellt) und damit um Ungleichheit von Natur in einem ursächlichen nicht teleologischen Sinn (auch wenn die Einzelnen sich zu ihrer Bestimmung noch einmal verhalten müssen). Müssen sich die zum Herrschen Bestimmten (Philosophen bzw. männliche Hausvorstände) bei Platon und Aristoteles gewissermaßen erst als solche erweisen, indem sie die Ideen schauen bzw. die notwendigen charakterlichen Tugenden ausbilden und ist die Ungleichheit vom Ende dieses Prozesses her bestimmt, ist der Herrscher bei Thomas von Aquin Herrscher von Gottesgnaden. Selbst wenn sich der Einzelne zu seiner Bestimmung noch einmal verhalten muss, so scheint auch dieses Sich-Verhalten, insofern es sich um eine Frage der Festigkeit des Willens handelt, von den Verstandesfähigkeiten nicht völlig zu lösen und insoweit dem Einzelnen ebenfalls eingeschrieben.

Der Einzelne ist auch bei Thomas von Aquin Teil eines Ganzen und als solches ein Kollektivwesen. In Anschluss an Aristoteles' Bestimmung des Menschen heißt es bei Thomas von Aquin:¹⁷ »Es ist aber die natürliche Bestimmung des Menschen, das für gemeinschaftliches und staatliches Leben erschaffene Geschöpf zu sein« (*De reg.* I, 1). Das zeigt laut Thomas von Aquin bereits die Notwendigkeit, die natürliche Ausstattung des Menschen, dem anstelle der Instinkte die Vernunft gegeben sei. Daneben findet sich auch bei Thomas von Aquin eine von den Grundbedürfnissen unabhängige Begründung: »Auf sich allein gestellt, wäre kein Mensch imstande, das Leben so zu führen, daß er seinen Zweck erreicht. So ist es also der Natur entsprechend, mit vielen gesellig zu leben.« (ebd.) Wie mit Blick auf die natürliche Ausstattung des Menschen, in der dessen Bestimmung als Mängelwesen zumindest aufscheint, so wird auch mit Blick auf den höheren Zweck deutlich, dass der Mensch (im Gegensatz zur Menschheit) bei Thomas von

17 Für die Rezeption der anthropologischen Argumente der Aristotelischen *Politik* in der Philosophie Thomas von Aquins vgl. Schönberger 2012b, 197–202.

Aquin seine Stellung einbüßt, die er zumindest potentiell bei Aristoteles und Platon innehat. Denn während Aristoteles und Platon durchaus davon ausgehen, dass Einzelne zur höchsten theoretischen Einsicht fähig sind, legt Thomas von Aquin im Sinne der oben dargelegten Individuation dar: »Nun ist es aber unmöglich, daß ein einzelner durch seinen Verstand *alle* Erkenntnisse dieser Art gewinnt.« (ebd.; Herv. i. O.) Auch für Platon wird der Philosoph im Umgang mit dem Göttlichen und Geordneten nur selbst göttlich und geordnet, »soweit es ein Mensch kann« (Platon, *Politeia*, 500c), bei Thomas von Aquin aber ist Arbeitsteilung im gemeinschaftlichen Leben nicht nur eine zwischen Nährstand, Wächterstand und Philosophen bzw. *oikos* und *polis*, sondern auch hinsichtlich der Erkenntnis selbst – worin die Fehlbarkeit des Menschen als Individuum zum Ausdruck kommt. Auch die Verbindung von Vernunft und Sprache erfährt hier eine Umdeutung. Die Sprache wird instrumentalisiert, sie wird zum Mittel der gemeinschaftlichen Suche nach Erkenntnis in den verschiedensten Gebieten: »Der augenscheinlichste Beweis dafür liegt wohl darin, daß es allein die Eigentümlichkeit der Menschen ist, sich der Sprache zu bedienen, durch die der einzelne alles, was er auf seinem Gebiet erfaßt hat, restlos dem anderen mitzuteilen vermag.« (*De reg.* I, 1) Die Kennzeichnung als ungleiche Kollektivwesen bleibt also bei Thomas von Aquin bestehen, erfährt aber durch das Prinzip der Individuation erhebliche Umdeutungen; nicht nur handelt es sich um eine gottgegebene Ungleichheit individueller Seelen, gesellschaftliche und politische Zusammenarbeit übernehmen zugleich die Funktion, die individuelle Fehlbarkeit auszugleichen.¹⁸

2. Der naturalistische Mensch

2.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung

Im naturalistischen Paradigma wird der Mensch völlig zum diesseitigen nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden Wesen. Indem der Mensch die Natur als Erkenntnisprinzip wählt, macht er sich selbst als höchstes Wesen der natürlichen Rangordnung zugleich zum Herrn der Welt und Konstrukteur seiner eigenen Wirklichkeit. Die Vernunft als immanentes Vermögen macht den Menschen selbst zum Träger der vormals göttlichen Schöpferkraft. Fokus und Ausgangspunkt allen Denkens ist nicht mehr Gott, sondern der Mensch.

Das naturalistische Paradigma ist durch eine strukturelle Ähnlichkeit und zugleich einen strukturellen Unterschied zum metaphysisch-theologischen Paradigma gekennzeichnet. Zwar nimmt »Natur« eine quasi-göttliche Stellung ein und wird als gesetz-

18 Das bestätigt zugleich Arendts These einer durch die Überführung des griechischen *zoon politicon* in den lateinischen Begriff des *animal sociale* vollzogenen Entpolitisierung, die in Thomas von Aquins Gleichsetzung von politisch und gesellschaftlich zum Höhepunkt komme (Arendt verweist hier auf den Index Rerum der Tauriner Ausgabe zur *Summa theologiae* I q. 96, a. 4): »Der Unterschied zum griechischen Denken liegt im folgenden: Natürlich haben auch Plato und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben« (2002, 34). Vgl. im Anschluss auch Habermas 1971, der Thomas von Aquin als Vermittler zwischen Aristoteles und Hobbes versteht.

mäßig geordnet (z. T. als in ihrer Wohlgeordnetheit auf Gott verweisend) gedacht; in Kenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten der Mensch aber zugleich eine *künstliche* Ordnung erschaffen kann, durch die er sich selbst als Teil der natürlichen Ordnung beherrschen, nicht aber verändern kann. Die getrennte Darstellung der beiden ersten Dimensionen des anthropologischen Arguments und der entsprechenden Konfliktlinien ist mit Blick auf das naturalistische Paradigma inhaltlich gewissermaßen künstlich (besonders bei Kant), insofern zwar »Natur«, aber dadurch zugleich der Mensch selbst und implizit (bei Kant explizit) die Vernunft zum Erkenntnisprinzip wird, systematisch aber sinnvoll, insofern »Natur« den Menschen auch als Erkenntnissubjekt determiniert.

Der Unterschied zwischen Seiendem und Werdendem und damit zwischen dem Mensch als Teilhaber am Seienden und als Teil der werdenden Welt wird im naturalistischen Paradigma auf den ersten Blick scheinbar eingeebnet. Die transzendente, göttliche Ordnung ist nur noch eine vom diesseitigen Menschen gedachte, keine an sich existierende. Der Mensch ist Mensch als Individuum, das Individuum wird zum Allgemeinen. Die moralische Gleichheit, die sich im metaphysisch-theologischen Paradigma aus dem göttlichen Teil im Menschen ergibt, der sich aber in der werdenden Welt nie völlig und in unterschiedlichem Maße realisiert, wird im naturalistischen Paradigma zwar nach wie vor an ein Potential geknüpft, dieses Potential nun aber dem Individuum als Teil der menschlichen Gattung zugeschrieben und damit immanentisiert und naturalisiert. Die Würde des Menschen wird zur Menschenwürde (vgl. Menke 2006). Das Individuum (und damit der Mensch als Erkenntnisobjekt) wird zum normativen Ausgangspunkt politischen Denkens und tritt in Konkurrenz zur Bestimmung des Menschen als Erkenntnissubjekt; *der* Mensch ist im naturalistischen Paradigma doppelt bestimmt, woraus dem naturalistischen Paradigma ein inhärenter Widerspruch erwächst.

Fallen auch Mensch und Individuum im naturalistischen Paradigma in eins, so wird der Unterschied zwischen Werdendem und Seiendem, zwischen diesseitiger und transzendenter Welt nicht wirklich eingeebnet, vielmehr vollzieht sich hier gewissermaßen eine Immanentisierung des Seienden, das nun nicht mehr als transzendente, sondern als vom Menschen selbst geschaffene – transzendierte – Sphäre *in* den Menschen verlagert wird. Indem der Mensch (zumindest implizit) sich selbst bzw. sein Erkenntnisvermögen zum Erkenntnisprinzip erhebt, kommt es zu einer irreversiblen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt: Die Menschen sind als Individuen mit Vernunft begabt, erkennen sich dabei jedoch je selbst als von der äußeren Natur determiniert und damit als ihren niederen Trieben ausgesetzt. Der Mensch als Erkanntes spaltete sich *im* Erkenntnisprozess vom Erkennenden ab. Die Vernunft bleibt zwar (in Form ihrer Gesetze bzw. der durch die Vernunft einsehbaren Naturgesetze) maßgeblich für die Konstruktion der politischen Ordnung, sie rechnet (im Wortsinn) aber mit dem Mensch als von Leidenschaften getriebenen Wesen, dem Menschen als Teil der erschlossenen (natürlichen) Ordnung. Insofern »Natur« ein dem Menschen Äußeres ist und, wie zuvor die kosmologische/göttliche Ordnung, als wohlgeordnet angenommen wird – was nicht zuletzt die eigene Stellung als höchstes, weil vernunftbegabtes Lebewesen rechtfertigt – bleibt er durch sie (gewissermaßen aber durch sich selbst) determiniert. Der Mensch als Erkenntnissubjekt *gilt* als autonom (ist aber letztlich determiniert durch die Gesetze der

Vernunft bzw. der durch die Vernunft einsehbaren Naturgesetze), er erkennt sich aber als Erkenntnisobjekt als determiniert und bleibt es auch.

Nicht eine tugendhafte Lebensführung, nicht die richtige Anordnung der Seele, sondern die Unterwerfung des triebhaften Körpers unter das Gesetz der Vernunft bzw. das durch sie einsehbare Naturgesetz bedeutet Autonomie – gegen die natürliche Determiniertheit des Menschen als Teil der Natur. Der Mensch muss sich selbst bzw. seine erste Natur vermittle seiner zweiten Natur und das heißt vermittle *kollektiver* Vernunft beherrschen. Die vernünftige politische Ordnung ersetzt gewissermaßen die vormalig transzendente Ordnung, in Hobbes' Worten schafft sich der Mensch einen ›sterblichen Gott‹. Die vernunftgebundene Freiheit bleibt insofern erhalten, sie ist allerdings vom Einzelnen nicht zu realisieren (da dessen Handeln gerade nicht Vernunft geleitet ist), sondern nur im Kollektiv. Die politisch relevante Freiheit aber ist die Freiheit des Menschen als Teil der werdenden Welt. Sie erschöpft sich darin, an der Ausführung einer Handlung nicht gehindert zu werden, sie setzt weder einen freien Willen voraus, noch ist sie an das Denken bzw. die Vernunft gekoppelt. Die Freiheit des Individuums ist unabhängig von der der Handlung zugrundeliegenden Erkenntnis und Motivation, unabhängig davon also, ob sie auf rationaler Erwägung oder Sinnestäuschung, unabhängig davon, ob sie durch den Willen oder durch Triebe gesteuert ist. Diese rein negativ bestimmte Freiheit des Individuums wird allerdings, wenn auch in unterschiedlichem Maße, durch die kollektive Autonomie eingehegt und muss eingehegt werden. Autonomie kann der Mensch nur als Teil eines Kollektivs erlangen, nicht durch an der Vernunft ausgerichtetes individuelles Handeln, sondern durch eine vernünftige politische Ordnung, die die fehlende Vernunft der Einzelnen ausgleicht.

2.1.1 Freiheit von inneren und äußeren Hindernissen? (Hobbes)

Hobbes' politische Theorie baut explizit auf anthropologischen Annahmen auf. Der Abhandlung *De cive* gehen systematisch die naturphilosophischen Schriften *De corpore* und *De homine* voraus und auch der *Leviathan* setzt ein mit einer Erörterung über den Menschen, als Werkstoff und Konstrukteur des künstlichen Menschen, des Leviathans. Dabei sind die Rollen klar verteilt: Konstrukteur ist das Erkenntnissubjekt und damit der Wissenschaftler, Werkstoff ist das Erkenntnisobjekt Mensch oder anders: der Mensch im Naturzustand.

Die Verschiebung der Zwischenstellung des Menschen *in* den Menschen durch das Erkenntnisprinzip »Natur« bzw. die Gleichzeitigkeit zwischen durch die Natur determiniertem Erkenntnisobjekt und die Natur beherrschendem Erkenntnissubjekt wird bei Hobbes besonders deutlich, mit Blick auf dessen Philosophie Henning Ottmann einerseits festhält: »In dem verflachten Universum des Hobbes gibt es nur noch Körper« (Ottmann 2006, 274), zugleich aber auch:

»Wenn Hobbes den Menschen noch heraushebt aus der Natur, ihn nicht nur in die Welt der natürlichen Körper zieht und dadurch degradiert, so ist es der Mensch als Schöpfer, als *artifex*, als *homo faber*. Der Mensch kann, was sonst nur Gott vermag, künstlich ›Leben‹ erzeugen. [...] Allmacht Gottes und Allmacht des Menschen geraten in Konkurrenz.« (ebd., 275/276)

Indem der Mensch »Natur« (und damit sich selbst als höchstes Wesen in der natürlichen Rangordnung) als Erkenntnisprinzip wählt, schwingt er sich auf zum Herrscher der diesseitigen als einzig existierenden bzw. für den Menschen maßgeblichen Welt. Entsprechend eröffnet Hobbes den Leviathan: »Die Natur oder die Weisheit, welche Gott in der Hervorbringung und der Erhaltung der Welt darlegt, ahmt die menschliche Kunst so erfolgreich nach, daß sie unter anderen Werken auch ein solches liefern kann, welches ein künstliches Tier genannt werden muß.« (Hobbes, *Lev.*, Einl.)

Hobbes verbannt die Theologie aus der Philosophie. Gegenstand der Philosophie ist »ein jeder Körper, bei dem sich verstehen läßt, daß er erzeugt wird oder irgendwelche Eigenschaften hat«; sie schließt »jedes Wissen aus, das aus göttlicher Eingebung oder Offenbarung stammt, da es nicht mittels Vernunftgebrauch gewonnen, sondern durch göttliche Gnade [...] gewährt wird« (Hobbes, *De corp.* I, 8). Über den Ursprung der Welt können die Menschen nichts wissen, »denn die Entstehung und die Auflösung des Weltalls ist niemandem bekannt als seinem Schöpfer« (Hobbes, *De hom.* I, 2). Die Welt ist zwar der »größte aller Körper oder sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände« (Hobbes, *De corp.* XXVI, 1), sie ist aber für die menschliche Erkenntnis gewissermaßen zu groß, die Fragen nach Größe und Ursprung der Welt deshalb nicht von Philosophen zu entscheiden, sondern von den Priestern (vgl. ebd.). Zwar hält Hobbes daran fest, »daß es einen einzigen Quell aller Bewegungen, das ist eine einzige und ewige Ursache aller Dinge gibt, welche von allen *Gott* genannt wird« (Hobbes, *Lev.*, ch. 12; Herv. i. O.), aber als Naturwesen ist der Mensch weder auf diese erste Ursache hingeordnet, noch durch sie determiniert – einen unkörperlichen Geist gibt es nicht (vgl. ebd.), vielmehr ist der Mensch Körper unter Körpern, genau genommen ein »vernunftbegabter, belebter Körper« (Hobbes, *De corp.* I, 3)¹⁹ –, noch können göttliche Gesetze in dieser Logik als Norm für die weltliche Ordnung dienen, auch die politische Ordnung ist Körper, künstlicher Körper, dessen Werkstoff und Konstrukteur der Mensch gleichermaßen ist.

Das Seiende ist aus Hobbes' Welt der Körper verbannt, Ideen sind Konstruktionen des Verstands: »Außer den Benennungen gibt es in der Welt nichts, das allgemein wäre. Die mit Namen belegten Dinge sind alle Individuen und einzelne Dinge.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 4) Die Philosophie hat entsprechend »zwei Hauptteile«, Naturphilosophie und Staatsphilosophie, da sich dem Erkennenden »zwei höchste und von einander völlig verschiedene Gattungen von Körpern« darbieten: »Der eine, den die Natur zusammengefügt hat, heißt der *Naturkörper*, der andere, den der menschliche Wille durch Übereinkünfte und Abkommen errichtet, wird der *Staat* genannt.« (Hobbes, *De corp.* I, 9; Herv. i. O.) »Natur« (bzw. der Mensch als höchstes Geschöpf der natürlichen Hierarchie) tritt bei Hobbes an die Stelle von »Gott«, die politische Ordnung ist nicht an der kosmologischen Ordnung, der Staatskörper ist in Analogie zur natürlichen Ordnung (bzw. zum menschlichen Körper) auszurichten. Die Kenntnis des Staats setzt die Kenntnis der »Sinnesarten, Affekte und Sitten der Menschen« voraus, sodass die Staatsphilosophie sich in zwei Teile teilt: Ethik und Politik (ebd.) bzw. die Lehre vom Menschen und vom Staat. Dadurch ändert sich die Stellung des Menschen, der als Naturkörper Werkstoff des Staats-

19 Vgl. auch Hobbes, *Lev.*, ch. 4; Herv. i. O.: »Das Wort *Körper* z.B. begreift das Wort *Mensch* in sich und noch anderes mehr; aber die Worte *Mensch* und *vernünftig* sagen gleich viel und sind ineinander enthalten«.

körpers ist, zugleich aber aufgrund seiner Einsicht in die Ordnung der Natur auch dessen Schöpfer und damit (vermeintlich) autonom.

Auch Freiheit, in der »eigentlich und allgemein angenommenen Bedeutung des Wortes«, bezieht sich laut Hobbes nur auf körperliche Dinge und es »wird der *frei* genannt, welcher durch nichts gehindert wird, das zu tun, wozu er Geschicklichkeit und Kräfte besitzt« (Hobbes, *Lev.*, ch. 21; Herv. i. O.). Entsprechend dieser Bestimmung der natürlichen Freiheit, besteht die »bürgerliche Freiheit nur in den Handlungen, welche der Gesetzgeber in seinen Gesetzen übergangen hat« (ebd.). Entscheidend ist für Hobbes, ob der Mensch frei ist, eine Handlung zu tun oder zu unterlassen. Hobbes unterscheidet jedoch nicht klar zwischen willentlich, im Sinne von freiwillig und frei oder anders zwischen inneren und äußeren Hindernissen. Frei zu sein, heißt bei Hobbes so zugleich, nicht daran gehindert zu werden, willentlich im Sinne von freiwillig, aber ohne freien Willen,²⁰ zu handeln: So »handelt derjenige *frei*, welcher, um nicht ins Gefängnis gesetzt zu werden, seine Schuld bezahlt, weil es ihm *frei* stand, ob er bezahlen wollte oder nicht« (ebd.; Herv. i. O.). Auch der Bürger, der aus Furcht vor den Gesetzen handelt, handelt frei, wenn er die Handlungen auch unterlassen könnte (vgl. ebd.). »Wille« und Freiheit lösen sich von der Vernunft, handlungsleitend sind die Leidenschaften, die einander widerstreiten. Die obsiegende Leidenschaft, die die Handlung auslöst, »is what Hobbes calls the agent's 'will' with respect to the action performed. Thus, although there are wills for Hobbes, a will is not a distinctive kind of mental operation, different from a desire; wills rather constitute a subclass of desires« (Chappell 1999, xiii).

Die insbesondere von Vertretern eines republikanischen Freiheitsbegriffs vertretene These, dass sich bei Hobbes zwei Freiheitsverständnisse unterscheiden lassen, bildet letztlich diese Unterscheidung zwischen freiwillig (im Sinne von willentlich, ohne innere Beschränkungen) und frei (von äußeren Beschränkungen) ab. Philip Pettit etwa unterscheidet:

»The first category of freedom that he acknowledges is one's freedom to choose between certain alternatives, uncommitted by prior decision or obligation; and the second, the freedom to enact the choice one has made in any instance. We might regard the first freedom as non-commitment and the second freedom as non-obstruction.« (Pettit 2005, 133)

Quentin Skinner vertritt – die weithin verbreitete Annahme der Kontinuität von Hobbes' politischem Denken und seiner Theorie der Freiheit in Frage stellend (vgl. 2008, 14) – die These, dass sich in Hobbes' Denken zunächst zwei verschiedene Wege ausmachen ließen, »auf denen die Freiheit eingebüßt werden oder verlorengehen kann: entweder durch den Verlust der Fähigkeit oder aber durch den Verlust des Rechts, gemäß unserem Willen und unseren Fähigkeiten zu handeln« (ebd., 37) und dass die anfängliche Differenziertheit erst vor dem Hintergrund der Debatten im Laufe des Bürgerkriegs verloren gegangen

20 Für eine Erörterung der Willensfreiheit bei Hobbes vgl. van den Enden 1979; Chappell 1999; Overhoff 2001; Jürgen Overhoff weist darauf hin, dass Hobbes' »Lehre von der Unfreiheit des Willens«, obwohl sie als »Zentralstück der materialistisch-mechanistischen Anthropologie« gelten kann, zwar »als höchst strittiger und rätselhafter Aspekt der Hobbesschen Philosophie wahrgenommen wird«, dennoch allenfalls am Rande Beachtung findet (Overhoff 2001, 105).

sei. Unabhängig von der Frage nach der Entwicklung des Freiheitsverständnisses geht es Skinner dabei v. a. auch um eine Abgrenzung zu Pettits Unterscheidung bzw. einem Verständnis von Freiheit als Freiheit von Verpflichtung, wenn er feststellt, dass »Sklassen [...] zweifellos die natürliche Freiheit [verlieren], nach ihrem Willen zu handeln, aber nicht etwa, weil sie irgendeine Verpflichtung eingegangen sind, anders zu handeln«, sondern weil sie gar keine Verpflichtung haben (ebd., 38).

Insofern Freiwilligkeit aber nicht mit ›freier Wille‹ gleichzusetzen ist, sondern nur die Tatsache bezeichnet, dass die Handlung ihren Ursprung im Handelnden hat, der Wille also eine Handlungsmotivation bezeichnet, die nicht auf vernünftiger Überlegung, sondern auf Leidenschaften und Erfahrung beruht, lässt sich von Freiheit im Sinne von Autonomie bei Hobbes nicht sprechen. So lassen sich zwar bei Hobbes in der Tat zwei (scheinbar) unterschiedliche Freiheitsverständnisse finden, wenn Hobbes einerseits annimmt, der Bürger, der aus Furcht vor den Gesetzen handelt, handele frei, wenn er die Handlungen ebenso gut unterlassen könnte (Freiheit als non-obstruction) und gleichzeitig die bürgerliche Freiheit nur in denjenigen Handlungen sieht, die der Gesetzgeber übergangen habe (Freiheit als non-commitment); der Unterschied besteht aber letztlich nur darin, dass die der Handlung zugrundeliegenden Leidenschaften im ersten Fall von außen kanalisiert werden, im zweiten Fall freies Spiel haben. Doch besetzt zwischen beiden Verständnissen kein Unterschied hinsichtlich der Tatsache, dass der Mensch im Handeln durch seine Leidenschaften determiniert ist, die – ohne innere oder äußere Hindernisse – in Handlungen zu übersetzen gleichermaßen »Freiheit« bedeutet.

Selbst diese Freiheit aber steht bei Hobbes noch in Frage. Denn der Wille löst sich zwar von der Vernunft, nicht aber aus der göttlichen Einbindung; so sind laut Hobbes alle willentlichen Handlungen zurückzuführen auf den Wille Gottes – explizit auch diejenigen, die den göttlichen Gesetzen zuwiderlaufen (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 21):

»Freiheit und Notwendigkeit [können] miteinander zugleich bestehen. So strömt Wasser im Flußbette frei und doch zugleich aus natürlicher Notwendigkeit abwärts. Auf dieselbe Art sind alle willkürlichen Handlungen, welche ihrer Natur nach *frei* sind [*which (because they proceed from their will) proceed from liberty*], weil sie ihre Ursachen haben, diese wieder andere Ursachen, usw. bis zu der ersten allgemeinen Ursache, nämlich dem Wille Gottes, dennoch notwendig; [...] Denn wenn der göttliche Wille dem menschlichen Willen und folglich allen daraus entstehenden Handlungen nicht eine Notwendigkeit auflegte, würde die Freiheit des menschlichen Willens die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes aufheben.« (ebd.; Herv. i. O.)

Die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes bleibt vorausgesetzt. Das aber lässt nicht nur die Handlungsfreiheit, und vollends auch die willkürliche Freiwilligkeit, zur bloßen Makulatur verkommen, es gerät auch in Widerspruch zu Hobbes' naturalistischer Erkenntnistheorie. Der Umstand, dass der frei, ohne äußere und innere Hindernisse, handelnde Mensch durch den göttlichen Willen determiniert bleibt, verweist auf den Umstand, dass in Hobbes' Denken zwei paradigmatische Argumentationen im Widerstreit liegen.

Obwohl Hobbes die Theologie aus der Philosophie verbannt bzw. weil er die Theologie ›nur‹ ausklammert, bleibt die göttliche Ordnung als moralische Norm existent. Entsprechend spricht Hobbes dem Naturgesetz eine Verbindlichkeit zu, die es im Naturzustand

nicht geben kann und zitiert im für das Naturgesetz zentralen 14. Kapitel des *Leviathans* wiederholt die Bibel; doch bleibt die Quelle der Verbindlichkeit der natürlichen Gesetze hier unklar; sie kann, ohne in Widerspruch zu Hobbes' Argumentation im *Leviathan* zu geraten, dort nicht expliziert werden. In *De cive* dagegen stellt Hobbes, selbst die Problematik der fehlenden Verpflichtung problematisierend, fest:

»Was ich die natürlichen Gesetze nenne, sind nur gewisse Folgerungen, welche die Vernunft erkennt und die sich auf Handlungen und Unterlassungen beziehen. Dagegen ist das Gesetz nach dem strengen Sprachgebrauch die Rede dessen, der andern etwas zu tun oder zu unterlassen mit Recht befiehlt. Daher sind jene natürlichen Gesetze eigentlich keine Gesetze, *sofern sie aus der Natur selbst hervorgehen*; sofern sie indes von Gott in der Heiligen Schrift gegeben worden sind, wie das folgende Kapitel zeigen wird, heißen sie recht eigentlich auch Gesetze; denn die Heilige Schrift ist die Rede des mit dem höchsten Recht über alles gebietenden Gottes.« (Hobbes, *De cive* III, 33; Herv. F. H.)

Das heißt: Entweder es handelt sich bei den natürlichen Gesetzen um Gesetze, dann sind sie verpflichtend, wobei die Verpflichtung im Naturzustand nicht anders als theologisch begründet sein kann, wie es in Anschluss an die zitierte Stelle heißt: »Das natürliche und moralische Gesetz pflegt auch das göttliche Gesetz genannt zu werden, und nicht mit Unrecht; denn einmal ist die Vernunft, welche das natürliche Gesetz selbst ist, jedem unmittelbar von Gott als Richtschnur für sein Handeln gegeben worden« (ebd. IV, 1). Oder aber es handelt sich um reine Schlussfolgerungen, dann aber kann von Verpflichtung und Pflicht, die Hobbes den natürlichen Gesetzen auch im *Leviathan* zuschreibt, keine Rede sein. Die Problematik lässt sich nicht auflösen, weil Hobbes eine Auseinandersetzung mit dem Status der göttlichen Ordnung auf Grundlage seiner radikalen *more geometrico* vermeidet. Der Widerspruch zwischen naturalistischer (immanenter) Motivationstheorie und aus theologischer (transzendenter) Verbindlichkeit erwachsender Verpflichtung der natürlichen Gesetze lässt sich,²¹ insofern es sich im Verständnis der politikwissenschaftlichen Anthropologie um den Versuch handelt, zwei unterschiedliche Erkenntnisprinzipien zu vereinen, nicht überwinden und setzt sich entsprechend in den beiden folgenden Dimensionen des anthropologischen Arguments in Form zweier nebeneinanderstehender Verständnisse der Vernunft und daraus abgeleitet auch zweier Ansätze zur Herrschaftslegitimation fort.

21 Die hier zentrale Frage nach der Verpflichtung wurde in der Hobbes-Forschung insbesondere in den 1950er und 1960er Jahren diskutiert. Für die hier vertretene Position vgl. vor allem Warrender 1957, der der Auffassung ist, dass sich bei Hobbes eine Theorie der Motivation, die auf dem Prinzip der Selbsterhaltung basiere und eine Theorie der Verpflichtung, die auf dem natürlichen Gesetz als Wille Gottes basiere, unterscheiden lassen; die Selbsterhaltung versteht er dabei als »validating condition« für die Verpflichtung (14); eine ähnliche Einschätzung findet sich auch bei Hood 1964; zuvor auch bei A. E. Taylor, der Hobbes' Ethik, die logisch mit der egoistischen Psychologie nicht notwendig in Verbindung stünde, als »very strict deontology« bezeichnet, »curiously suggestive, though with interesting differences, of some of the characteristic theses of Kant« (1936, 408). Gegen diese Position (insbesondere gegen Warrender) argumentiert Nagel 1959, dass die moralische Verpflichtung bei Hobbes ausschließlich auf Eigeninteresse beruhe. Warrenders These ist bis heute Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung (vgl. exemplarisch Gauthier 2001; Forster 2003).

2.1.2 Freiheit durch Selbstdeterminierung (Locke)

Auch bei Locke ist der Mensch ein diesseitiges Wesen, sein Wissen auf die diesseitige Welt, bei Locke allerdings auf Erfahrung (vgl. III.2.2) beschränkt. Auch bei Locke bleibt zugleich die Vernunft das den Menschen auszeichnende Vermögen: »Ich gebrauche es [das Wort Vernunft] nämlich zur Bezeichnung einer Fähigkeit, die dem Menschen eigentümlich ist [...], durch die sich der Mensch unserer Ansicht nach von den Tieren unterscheidet und worin er sie offensichtlich weit übertrifft.« (Locke, *Essay IV*, 17 §1) Und wie bei Hobbes findet sich in Lockes Denken die Idee einer ersten Ursache, die Locke aber – und dieser Unterschied ist mit Blick auf die anthropologische Argumentation zentral – nicht einfach konstatiert, sondern erkenntnistheoretisch im Rahmen seiner Schrift *An Essay Concerning Human Understanding* reflektiert: »Jedem überlegenden, vernünftigen Wesen, das über die eigene oder irgendeine andere Existenz nachdenkt, drängt sich meines Erachtens unvermeidlich der Begriff eines ewigen, weisen Wesens auf, das keinen Anfang gehabt hat.« (ebd. II, 17 §17) Wie alle Ideen ist auch die Gottesidee nicht angeboren, doch ist »die Erkenntnis eines Gottes die natürlichste Entdeckung der menschlichen Vernunft« (ebd. I, 3 §18). Die Gottesidee ist für Locke zu jenen Ideen zu zählen, die sich »leicht im Verstand eines jeden Menschen« einstellen, die man dann, »weil sie allgemein und leicht Anklang finden, fälschlich für angeboren gehalten« hat (ebd. §23).

Locke kann nun einerseits in der Konsequenz seiner empiristischen Erkenntnistheorie die Existenz Gottes nicht beweisen, will aber auch nicht darauf verzichten:

»Ja, ich glaube behaupten zu dürfen, daß wir mit größerer Sicherheit wissen, daß es einen Gott gibt, als daß irgend etwas außer uns existiert. Wenn ich sage, wir wissen, so meine ich damit, daß uns ein Wissen erreichbar ist, welches uns dann nicht entgehen kann, wenn wir uns nur mit unserem Denken ebenso darum bemühen wie um manche anderen Forschungen.« (ebd. IV, 10 §6; Herv. i. O.)

Unser eigenes Dasein, so Locke, stattet uns mit einem »unbestreitbaren Gottesbeweis« (ebd. §7) aus; wir haben die Idee von Gott, weil er uns »die Fähigkeiten verlieh, die unsere geistige Ausrüstung bilden. Wir besitzen Sinne, Wahrnehmung und Vernunft, so daß es uns an einem klaren Beweis für ihn nicht fehlen kann, solange wir noch *wir selber* sind« (ebd. §1; Herv. i. O.). Der Mensch selbst ist Beweis für die Existenz Gottes. Auch hier macht der Mensch, wenn auch auf subtilere Weise, Gott die Stellung streitig: Gott ist, weil wir ihn denken können. Zugleich ist es für Locke vernünftig, sich einen Gott zu denken, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch:

»Wenn der Name Gottes in irgendeinem Teil der Welt einmal genannt worden ist, um ein erhabenes, mächtiges, weises Wesen zu bezeichnen, so müssen die Tatsache, daß ein solcher Begriff mit den Prinzipien der allgemeinen Vernunft in Einklang steht, und das Interesse, das die Menschen immer daran haben werden, ihn häufig zu erwähnen, notwendig bewirken, daß dieser Name weit und breit bekannt wird und auf alle künftigen Generationen übergeht« (ebd. I, 3 §10).

Auch an anderer Stelle verweist Locke darauf, dass wir die Gottesidee benötigen: »Gott hat uns reichlich mit den Mitteln versehen, die es uns ermöglichen, ihn zu entdecken und zu erkennen, soweit dies für den Zweck unseres Daseins und die wichtige Frage unserer Glückse-

ligkeit notwendig ist« (ebd. IV, 10 §1; Herv. F. H.). Dabei spielt es für Locke keine Rolle, ob wir das ewige Wesen »Gott« nennen oder nicht (vgl. ebd. §6).

Lockes Position lässt sich wie folgt verstehen: Locke sieht die Existenz Gottes durch die Existenz des Menschen als vernünftiges Wesen als erwiesen an: Gott ist, weil wir ihn denken. Seiner empiristischen Erkenntnistheorie folgend ist Gott damit nicht mehr als eine Idee. Der Mensch ist für Locke ein diesseitiges, auf seine Erfahrung beschränktes Wesen, Anteil an einer transzendenten Ordnung hat er nicht. Die Gottesidee ist vernünftig, wir können nicht anders als uns einen letzten Grund zu denken und sie verbürgt die Verpflichtung der Naturgesetze. Anders gesagt: Der Mensch muss sich selbst bzw. seine erste Natur vermittels seiner zweiten Natur beherrschen und Gott hilft ihm dabei.

So ist das für Lockes Rechtfertigung politischer Herrschaft zentrale Naturrecht, trotz des individualistischen Inhalts, nicht nur vernünftig einsehbar, sondern (auch) als göttlich »begründet« denkbar. In den *Essays on the Law of Nature* stellt Locke fest: »[T]he law of nature can be described being the decree of the divine will« (Locke, *Law of Nature*, ch. I; Herv. F. H.). Laut Locke entsteht die Verbindlichkeit von Gesetzen durch den Willen des Gesetzgebers, genau genommen durch die Verbindung mit Lohn und Strafe (so bereits in den *Essays on the Law of Nature* [ch. VI]) bzw. Lust und Unlust (so erweitert in *An Essay Concerning Human Understanding*):

»Das moralisch Gute oder Üble ist demnach nur die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetz, wodurch wir uns nach Willen und Macht des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen. Dieses Gute und Üble, Freude oder Schmerz, die so nach Anordnung des Gesetzgebers auf die Beachtung oder Übertretung des Gesetzes folgen, nennen wir Lohn und Strafe.« (Locke, *Essay II*, 28 §5; Herv. i. O.)

Dabei scheint zunächst egal, wer der Gesetzgeber ist, denn so Locke, Regeln blieben unwirksam, hätte derjenige, der die Regeln gibt, nicht die Macht, deren »Befolgung oder Nichtbefolgung durch etwas Gutes oder Übles, das nicht natürliches Ergebnis oder Folge der Handlung selbst ist, zu belohnen oder zu bestrafen« (ebd. §6). Die Autorität des göttlichen Gesetzgebers bzw. die Existenz des göttlichen Gesetzes, das Locke hier vom bürgerliche und vom »Gesetz der *Meinung* oder des *Rufes*« (ebd. §7; Herv. i. O.) unterscheidet, muss gewissermaßen außer Frage stehen:

»Daß Gott den Menschen eine Regel gegeben hat, nach der sie sich selbst regieren sollen, wird wohl niemand leugnen wollen [i. O.: I think there is nobody so *brutish as to deny*]. Er ist dazu berechtigt, weil wir seine Geschöpfe sind. Er besitzt Güte und Weisheit, um unser Tun auf das hinzulenken, was das beste ist. Er hat auch die Macht, sich durch Belohnungen und Strafen, die von unendlicher Schwere und Dauer in einem anderen Leben sind, Gehorsam zu erzwingen. Denn niemand kann uns seiner Hand entziehen.« (ebd. §8; Herv. F. H.)

Und auch das bürgerliche Gesetz, das der Staat erlässt, bleibt über seine Aufgabe, »Leben, Freiheit und Besitz derjenigen zu schützen, die nach ihren Gesetzen leben« (ebd. §9), an das so in seiner verpflichtenden Verbindlichkeit abgesicherte Naturrecht gebunden.

Diese Argumentation bleibt auch im *Second Treatise of Government* bestehen; dort heißt es: »So steht das Naturgesetz da als eine ewige Regel für alle Menschen, Gesetzgeber wie auch alle anderen«; Naturgesetz und Wille Gottes werden auch hier gleichgesetzt, Handlungen müssen im Einklang stehen »mit dem Naturgesetz, d. h. mit dem Willen Gottes« (Locke, *ST*, §135). Die natürlichen Rechte wie das natürliche Gesetz sind (als) gottgegeben (zu denken), Selbsterhaltung und Erhaltung der Menschheit nicht nur Recht, sondern zugleich Pflicht (vgl. ebd., §6), letzter Richter ist Gott (vgl. ebd., §242). Strauss hat das als Verschleierungstaktik, spricht nur rhetorische Rücksichtnahmen, des vorsichtigen Lockes verstanden (vgl. Strauss 1977, 214 ff.), doch auch die hedonistische Argumentation in *An Essay Concerning Human Understanding*, auf die Strauss seine These maßgeblich stützt, bleibt in das gottgewollte Gesetz bzw. die Gottesidee eingebunden. So geht Locke hier davon aus, dass »Gott über all die uns umgebenden und auf uns einwirkenden Dinge in verschiedenem Grade Lust und Schmerz ausgestreut und sie fast bei allem, womit unser Denken oder unsere Sinne zu tun haben, miteinander verschmolzen hat« (Locke, *Essay II*, 7 §5).

Im Unterschied zu Hobbes integriert Locke die transzendente bzw. transzendierte Ordnung vermittels der Gottesidee nicht nur in seine empiristische Erkenntnistheorie, er nutzt sie auch explizit als Quelle der Verpflichtung. Es handelt sich folglich weniger um eine Verschleierungs- als um eine Absicherungstaktik: Locke mag mit Blick auf die Verpflichtung des natürlichen Rechts auf Gott nicht verzichten. So ist Darwall zuzustimmen, der festhält: »[W]hat makes God's commands morally obligatory [i.e., God's authority] appears [...] to have nothing intrinsically to do with what makes them rationally compelling« (Darwall 1995, 37). Doch konsequent zu Ende gedacht, ist es mit der Verpflichtung nicht weit her: Da Gott sich als Idee dem Menschen durch die Vernunft erschließt, ist Gottes Macht zwar eine vernünftigerweise zu denkende, liegt aber in der Macht des Menschen als Vernunftwesen. Auch wenn Locke die Rechtfertigung des natürlichen Rechts durch Gottes Willen absichert, ist das Erkenntnisprinzip, das den Mensch und die ihn umgebende Welt konstituiert, »Natur« als immanente Größe bzw. wird gewissermaßen bereits bei Locke die Vernunft selbst zum Erkenntnisprinzip. Ein transzendenter Kosmos existiert in Lockes Denken nicht, die menschliche Erkenntnis ist auf Erfahrung beschränkt, Gott nur eine Idee, wenn auch eine sich dem menschlichen Verstand aufdrängende und nützliche. Als Erkenntnisprinzip ist »Gott« in jedem Fall abgelöst.²²

Der Mensch bleibt determiniert, aber als rein diesseitiges Wesen nur durch die Natur bzw. durch seine Vernunft, die ihn dazu bringt, sich Gott zu denken. Die Frage, ob der Wille frei sei oder nicht, hält Locke für unsinnig. Alle Handlungen, von denen wir eine Idee haben, so Locke, lassen sich auf zwei Dinge reduzieren, das Denken und die Bewegung (vgl. Locke, *Essay II*, 21 §8); beide können gleichermaßen frei und notwendig sein (vgl. ebd. §12). Auch bei Locke ist nicht der Wille und damit die Handlung selbst

22 Vor diesem Hintergrund wären dann auch Interpretationen, die von einem Widerspruch zwischen klassisch-naturrechtlicher Verpflichtung und Handlungsmotivation bei Locke ausgehen (vgl. u. a. Volton 1958; Lenz 1956/1957; Euchner 1979) ebenso wie Interpretationen, die Locke in die Tradition einer klassischen Naturrechtslehre stellen (Polin 1960; Selinger 1963), infrage zu stellen.

frei,²³ nur die Entscheidung zu handeln oder nicht zu handeln ist frei, so sie auf der Präferenz des Geistes beruht: »[S]obald das Tun oder Nichttun nicht gleichermaßen auf die bestimmende Entscheidung des Geistes [*the preference of his mind directing it*] folgt, ist man nicht frei, obwohl die Handlung vielleicht willkürlich [*voluntary*] ist« (ebd. §8; Herv. i. O.). Willentlich und freiwillig werden auch bei Locke gleichgesetzt und auch hier ist der Wille nicht notwendig der Vernunft unterstellt. Die Ideen von Freiheit und Notwendigkeit aber sind von der Frage des Willens zu entkoppeln. Anders als Hobbes unterscheidet Locke klar zwischen freiwillig und frei:

»So ist die Idee der *Freiheit* die Idee einer Macht, die ein handelndes Wesen hat, irgendeine einzelne Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen, gemäß der Entscheidung [*determination*] oder dem Gedanken des Geistes, wobei eines dem anderen vorgezogen wird; wo das handelnde Wesen nicht die Macht hat, das eine von beiden seiner Willensäußerung gemäß [*according to his volition*] zu bewirken, da fehlt ihm die Freiheit; ein solches Wesen unterliegt der *Notwendigkeit*. Freiheit kann also nicht dort sein, wo es kein Denken, keine Willensäußerung, keinen Willen gibt; *wohl aber können Denken, Wille, Willensäußerung da vorhanden sein, wo es keine Freiheit gibt.*« (ebd.; erste und zweite Herv. i. O.; dritte Herv. F. H.)

Freiem Handeln geht bei Locke Denken und Wollen voraus: »Freiheit ist also nicht eine Idee, die die Willensäußerung oder das Vorziehen betrifft, sie betrifft vielmehr die Person, in deren Macht es steht gemäß der Wahl oder Verfügung des Geistes zu tun oder zu unterlassen.« Wo solcher Art bestimmtes freies Handeln nicht möglich ist, weil »irgendein Hindernis dieser Macht Schranken setzt oder ein Zwang die Möglichkeit des Handelns oder Nichthandelns aufhebt, da hört sofort die Freiheit und unser Begriff von ihr auf« (ebd. §10).

Der Mensch hat jedoch nicht die Freiheit, etwas zu wollen oder nicht zu wollen (vgl. ebd. §24); der Wille ist eine Kraft des Geistes, sie ist nicht zu verwechseln mit dem Begehren, wird aber bestimmt durch ein Begehren, genau genommen durch ein Unbehagen: »Was aber [...] den Willen *unmittelbar* zu jeder willkürlichen Handlung bestimmt, ist das *Unbehagen* in dem Begehren nach einem abwesenden Gute, sei es ein negatives [...], oder ein positives« (ebd. §33; Herv. i. O.). Hätte die bloße Betrachtung guter Zwecke als Triebfeder des Handelns zu gelten, dann wäre keines der natürlichen Leiden uns beschieden, so Locke:

»So sehen wir, daß unser allweiser Schöpfer, entsprechend unserer Konstitution und unseres Körperbaues, wohl wissend, was unsern Willen bestimmt, das Unbehagen des Hungers und des Durstes [...] in uns Menschen gelegt hat, um unsern Willen zur Selbsterhaltung und zur Fortpflanzung der Gattung anzuregen und zu bestimmen.« (ebd. §34)

Die »Quelle aller Freiheit« liegt für Locke in dem Umstand, dass der Mensch die Verfolgung eines Wunschs unterbrechen kann, wodurch ein Raum für Erwägungen entsteht (vgl. ebd. §47) – dies wird laut Locke fälschlicher Weise als freier Wille bezeichnet (vgl.

23 Für eine Erörterung der Willensfreiheit bei Locke vgl. Chappell 1994c, der Lockes Position als »volitional determinism« bezeichnet.

ebd.). Der Mensch kann lediglich durch reife Überlegung das Begehren für ein bestimmtes Gut wecken und den Willen dadurch steuern. Die Freiheit des Menschen als vernunftbegabtes Wesen bedeutet keine Autonomie des Willens, der Mensch ist vielmehr als vernünftiges Wesen determiniert, sich im Wollen durch das eigene Urteil bestimmen zu lassen:

»Deshalb unterliegt jeder Mensch kraft seiner Eigenart als vernunftbegabtes Wesen der Notwendigkeit, sich beim Wollen durch seine eigenen Gedanken und durch sein Urteil über das, was für ihn das Beste ist, bestimmen zu lassen; sonst wäre er der Entscheidung eines andern als ihm selbst unterworfen, was ein Fehlen der Freiheit bedeuten würde.« (ebd. §48)

Anders gesagt: Freiheit liegt im Handeln gemäß der Selbstdeterminierung durch die Vernunft bzw. in der Lenkung der ersten durch die zweite Natur. Determiniert ist und bleibt der Mensch durch »Natur«, sowohl hinsichtlich seiner ersten wie seiner zweiten Natur.

Entsprechend dieses Verständnisses der Freiheit durch Selbstdeterminierung ist für Locke, wie er im 2. Kapitel des *Second Treatise* ausführt, bereits Freiheit im Naturzustand nicht als »Zustand der Zügellosigkeit« zu verstehen, hat der Mensch doch nicht die Freiheit, »sich selbst oder irgendein in seinem Besitz befindliches Lebewesen zu zerstören« (Locke, *ST*, §6). Die natürliche Freiheit steht im Kontext des Naturgesetzes und entsprechend ist auch das Ziel des bürgerlichen Gesetzes für Locke in Abgrenzung zu Hobbes »nicht, die Freiheit abzuschaffen oder einzuschränken, sondern sie zu erhalten und zu erweitern« (ebd., §57). Gesetze sind Ermöglichungsbedingung der Freiheit: »Gibt es kein Gesetz, so gibt es auch keine Freiheit. Freiheit nämlich bedeutet frei sein von Zwang und Gewalttätigkeit anderer, was nicht sein kann, wo es keine Gesetze gibt« (ebd.). Frei zu sein bedeutet im Rahmen der Gesetze entsprechend, über sein *property* zu verfügen; der Unterschied zur Zügellosigkeit liegt also gewissermaßen im Gegenstand der Verfügungsgewalt, die bei Locke nur das *eigene* Eigentum (im umfassenden Verständnis von Leben, Freiheit und Besitz) umfasst, also nicht die Freiheit »für jeden, zu tun, was ihm einfällt« (also auch den anderen zu tyrannisieren), sondern »damit [mit seinem Eigentum] zu tun, was ihm gefällt, und dabei niemandes eigenmächtigem Willen unterworfen zu sein, sondern frei dem eigenen folgen zu können« (ebd.; Herv. F. H.) – wobei, wie ausgeführt, »frei dem eigenen Willen zu folgen« heißt, dem mittels Vernunft selbstdeterminierten bzw. gelenkten Willen zu folgen, nicht aber dem freien Willen, der nicht existiert.

2.1.3 Vernünftig gedachte Freiheit (Kant)

Bei Kant findet mit Blick auf das anthropologische Argument eine Verschiebung hin zur Dimension 2 statt, die kennzeichnend auch für das gesellschaftliche Paradigma werden wird, wobei bei Kant der Schwerpunkt auf Dimension 2a (dem Erkenntnisvermögen), im gesellschaftlichen Paradigma auf Dimension 2b (dem Verhältnis des Erkenntnisobjekts zu sich selbst als Erkenntnisobjekt) liegt. Bei Kant wird die Vernunft, als höhere »Natur« des Menschen, endgültig selbst zum Erkenntnisprinzip, weshalb sich hier die beiden ersten Dimensionen des anthropologischen Arguments nicht klar trennen lassen (deshalb wird Kants Vernunftverständnis bereits an dieser Stelle behandelt, in Kapitel 2.2.2 nur Dimension 2b, sprich das Verhältnis des Erkenntnisobjekts zum Erkenntnisobjekt).

Erst im gesellschaftlichen Paradigma allerdings wird die Vernunft zum völlig diesseitigen Vermögen, wodurch die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt hinfällig und eine Bestimmung *des* Menschen undenkbar wird.

Wie bereits in Teil I dieser Untersuchung dargestellt (vgl. I.2.1), kulminiert bei Kant die Wende zum schöpferischen Subjekt in der Konstitution der Vernunft als autonomen Vermögens; die Erkenntnis richtet sich nicht länger nach den Gegenständen, die Gegenstände richten sich nach der Erkenntnis. Nicht nur die Bezeichnungen sind menschengemacht, die Erkenntnis selbst ist es. Die Welt erschließt sich dem Menschen durch die Vernunft; die reine Vernunft strukturiert sie nach ihren – angeborenen – Gesetzen, die praktische Vernunft gibt die Postulate, die Urteilskraft versucht beides zu verbinden. Bei Kant zieht sich die Metaphysik auf das sie hervorbringende Vermögen, die Vernunft, zurück und konstituiert die Welt und den Menschen damit zwar, insofern die Vernunft ein menschliches Vermögen ist, einerseits als menschengemacht, weil die Vernunft aber als ein von der empirischen Welt unabhängiges Vermögen und »Naturanlage« (*KrV*, A 669) zu denken ist, bleibt der Mensch doch Objekt des Menschen. Der Mensch erkennt sich einerseits als vernünftiges Wesen als zur intelligiblen Welt gehörig als Erkenntnissubjekt, andererseits zugleich als zur Sinnenwelt gehörig als Erkenntnisobjekt. Der Mensch objektiviert sich im Vorgang der Erkenntnis in doppelter Hinsicht selbst und bleibt so determiniert – sowohl als Erkenntnissubjekt durch Vernunft (als höhere »Natur«) und Wille als auch als Erkenntnisobjekt durch die sinnliche Natur.

Vor diesem Hintergrund ist Kants eigene Einordnung der drei (vgl. *KrV*, A 805/B 833) bzw. vier (vgl. AA IX, 25; AA XI, 429) Fragen: »1. Was kann ich wissen?, 2. Was soll ich thun?, 3. Was darf ich hoffen?, 4. Was ist der Mensch?«, die alles Interesse der Vernunft vereinigen und mit denen sich Philosophie in weltbürgerlicher Absicht befasst, zu verstehen: »Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber *alles dieses zur Anthropologie rechnen*, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« (AA IX, 25; Herv. F. H.) Man muss mit Blick auf die letzte Frage zwei Ebenen unterscheiden. Kants letzte Frage »Was ist der Mensch?«, die er im Brief an Carl Friedrich Stüdlin der Anthropologie zuordnet, »über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe« (AA XI, 429), wird, so sie durch die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beantwortet werden soll (wo sie aber keine Erwähnung findet), nur in empirischer Hinsicht beantwortet. Kant grenzt die Betrachtung des Erkenntnissubjekts, wo es selbst Objekt der Vernunft wird – »Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet« (*KrV*, A 682/B 710) –, von der Betrachtung der körperlichen Natur als rein durch sinnliche Anschauung geleitet ab (vgl. *KrV*, A 684/B 712). Auf dieser Trennung gründet Kant auch die »Idee der zwiefachen Metaphysik« und damit der Ethik, »wiewohl hier der empirische Teil besonders *p r a k t i s c h e A n t h r o p o l o g i e*, der rationale aber eigentlich *M o r a l* heißen könnte« (AA IV, 388; Herv. i. O.). In Kants *Anthropologie* wird das *Erkenntnissubjekt* in seiner Körperlichkeit bzw. in seiner Zugehörigkeit zur Sinnenwelt (also nicht der Mensch als körperliches Wesen im Sinne einer naturwissenschaftlichen Erörterung) zum Gegenstand der empirischen Untersuchung, während die empirische Analyse des Erkenntnisobjekts in seiner Körperlichkeit der physiologischen Anthropologie entspräche, der es um »die Erforschung dessen [geht], was

die Natur aus dem Menschen macht«, wobei wer den Naturursachen nachgrübelt, mit Kant gestehen muss,

»daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist.« (AA VII, 119)

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist folglich nicht der zentrale Gegenstand der Untersuchung der anthropologischen *Argumentation* bei Kant²⁴ und sie ist auch nicht die Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?«, sofern Kant festhält, die drei ersten Fragen bezögen sich auf die letzte. Vielmehr liefert in dieser Hinsicht Kants Werk als Ganzes (mit Ausnahme der Schriften der vorkritischen Phase) die Antwort. Anthropologie umfasst alle Fragen – und in ihrer Explikation liegt mit Blick auf das anthropologische Argument Kants Bedeutung. Reinhard Brandt bezeichnet die »ganze Bestimmung des Menschen« – die er gleichsetzt mit der Frage »nach dem Endzweck des Menschen« (Brandt 2009, 7) – »als Leitidee Kants ab ungefähr 1765« (ebd., 10): »Seine Bestimmung ist, wie es Kant pointiert entwickeln wird, seine Selbstbestimmung.« (ebd., 15) Entsprechend stehen im Mittelpunkt der Erörterung von Kants anthropologischer Argumentation zunächst die Kritiken, mit Blick auf Dimension 2a (die Konzeption des Erkenntnisvermögens) insbesondere die *Kritik der reinen Vernunft*, mit Blick auf Dimension 2b (die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt) die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*. Von Interesse ist hier auch das letzte Kapitel der *Anthropologie* zum »Charakter der Gattung«, wenngleich Kant hier letztlich nur zusammenfasst, was sich verstreut auch in seinen rechts- und geschichtsphiloso-

24 Reinhard Brandt hält mit Blick auf die *Anthropologie* fest: »Das Werk provoziert keine Stellungnahme; es ist ein Sachbuch, das informieren will, es bringt keine Theorie, die sich militant gegen andere Theorien oder gar die Metaphysik wendet, wie es andere Anthropologien taten.« (Brandt 1999, 7) Sie sei nicht in das »System der Transzendentalphilosophie und der kritischen Philosophie integriert, sondern stellt sich neben die Philosophie und erörtert doch deren Probleme in der Dimension, die einer Disziplin im Empirischen – bei vielfältigen Anleihen und Brücken zur reinen Philosophie möglich ist« (ebd., 8). Zunächst ähnlich hält Foucault fest, es gebe in der *Anthropologie* »ein doppeltes System der Solidarität: mit der kritischen Reflexion und der transzendentalen Philosophie einerseits, andererseits jedoch mit der immensen Serie von anthropologischen Untersuchungen« der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem in Deutschland (Foucault 2010 [1981], 102). Die anthropologische Lehre ist in Foucaults Deutung eine Begleitung der *Kritik*, die »es Kant erlaubt, die Anstrengung einer transzendentalen Reflexion durch eine konstante Akkumulation empirischer Kenntnisse über den Menschen zu verdoppeln« (ebd., 113). Foucault kommt jedoch hinsichtlich ihrer Einordnung zu einem stärker die Wechselseitigkeit betonenden Ergebnis: »Hierin liegt der marginale Charakter der Anthropologie in Hinblick auf das Kantsche Unternehmen: Sie ist zugleich das Wesentliche und das Unwesentliche – dieser konstante Rand, in Beziehung auf den das Zentrum immer verschoben ist, der aber immer auf das Zentrum verweist und es in Frage stellt.« (ebd.) Kant wird so verstanden zugleich Ausgangspunkt für Foucaults »Anthropologiekritik« (vgl. I.2.2.2) als Kritik an der nachkantischen Philosophie, die in »Umdeutung der Kantschen Kritik der transzendentalen Illusion« in Foucaults Augen einer »anthropologische[n] Illusion« erliegt (ebd., 115).

phischen Schriften findet, die, wie das letzte Kapitel der *Anthropologie*, zugleich für die Frage nach dem mittelbaren Erkenntnisobjekt zentral sind.

Kants Fragen lassen sich den Dimensionen des anthropologischen Arguments zuordnen und zeigen dabei zugleich die Verschiebung des Fokus auf das Erkenntnissubjekt. Die Frage »Was kann ich wissen?« zielt auf die Konzeption des Erkenntnisvermögens (Dimension 2a), »Was soll ich tun?« auf das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zu sich selbst als unmittelbaren Erkenntnisobjekt (Dimension 2b). Die dritte Frage ist schwieriger zuzuordnen. Zwar sagt Kant, sie werde durch die Religion beantwortet und schreibt an Carl Friedrich Stäudlin, dass die 3. Frage in *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (AA VI, 1–202) beantwortet werde (vgl. AA XI, 429): »Doch merkwürdigerweise taucht sie in dieser gar nicht auf; vom Hoffen ist nur an wenigen Stellen die Rede [...], ohne dass dort irgendetwas gesagt würde, was über die anderen Schriften hinausginge.« (Thies 2007, 301) Überzeugend scheint so, wie Christian Thies in Anschluss daran ausführt, die Annahme, dass Kant die dritte Frage in der *Kritik der Urteilskraft* behandelt (vgl. ebd., 302);²⁵ zumindest was die – im vorliegenden Zusammenhang primär interessierende – Hoffnung für die äußere Freiheit und das Recht betrifft, die die Geschichtsphilosophie untersucht, während die Religionsphilosophie die Hoffnung für die innere Freiheit, die Moralität und die Tugend untersucht – als zwei Teile, in die sich entsprechend der zwei Grundaspekte menschlicher Praxis »die praktische Vermittlungsaufgabe, die Frage, was der Mensch hoffen darf«, auffächert (Höffe 2000, 240).

Vor dem Hintergrund des anthropologischen Arguments kann die Frage »Was darf ich hoffen?« verstanden werden als Reintegration bzw. Neukonzeption der Dimension 1 des anthropologischen Arguments vor dem Hintergrund der Konzeption der transzendenten Sphäre als einer vom Menschen transzendierten bzw. mit Kant »transzendentalen«²⁶ Sphäre:

»Die dritte Frage, nämlich: wenn ich tue, was ich soll, was darf ich als denn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so, daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist.« (*KrV*, A 805, 806/B 833, 834)

Die zweite und dritte Frage stecken erst zusammen den Bereich menschlichen Handelns ab, die praktische Philosophie erhält durch die dritte Frage eine Zukunftsdimension (vgl. Höffe 2000, 240). Die Verbindung von Theorie und Praxis kommt in der Glückseligkeit zur Vollendung, die Einheit von Glück und Moral bezeichnet Kant als das höchste Gut.²⁷ In der Frage »Was darf ich hoffen?« werden Theorie und Praxis versöhnt. »Der Endzweck

25 Für den systematischen Ort der *Kritik der Urteilskraft* und den dort unternommenen Versuch der Verbindung von theoretischer und praktischer Philosophie vgl. Bartuschat 1972.

26 Vgl. *KrV*, A 11/B 25; Herv. i. O.: »Ich nenne alle Erkenntnis t r a n s z e n d e n t a l, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt«.

27 Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu Thies 2007, 303 ff.

des Kosmos ist theoretisch nicht erkennbar. Er kann deshalb für die praktische Vernunft nur in der Idee des höchsten Guts als Endzweck allen Vernunftgebrauchs bestehen.« (Cheneval 2002, 498)

Die bei Kant zu beobachtende Verschiebung des Fokus auf die zweite Dimension des anthropologischen Arguments wird kennzeichnend für das gesellschaftliche Paradigma werden. Dazu passt, dass Brandt mit Blick auf Kants Denken den »Übergang vom statischen objektiven Wesen der ontologischen Frage ›Was ist der Mensch?‹ zur dynamischen, subjektbezogenen und praktischen Bestimmung hin« (Brandt 2009, 15) betont. Allerdings bleibt bei Kant die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt erhalten, die durch die Konzentration auf das Erkenntnissubjekt umso deutlicher vor Augen tritt. Wenn Foucault annimmt, die »Bezugnahme der Logik auf eine Anthropologie, die alle philosophischen Fragen auf sich zurückführen würde, scheint im Denken Kants nur eine Episode zu sein«, dann versteht er Anthropologie im Lichte seiner »Anthropologie«kritik verkürzt im Sinne der Objektivierung des Menschen als Erkenntnisobjekt; spricht aber direkt im Anschluss zugleich eben jene kritische Anthropologie an, die bei Kant ihren Ausgangspunkt nimmt: »Eine Episode zwischen einer Anthropologie, die auf eine solche Universalität des Sinns überhaupt keinen Anspruch erhebt, und einer Transzendentalphilosophie, die die Frage nach dem Menschen auf ein viel grundlegenderes Niveau verlagert.« (Foucault 2010 [1981], 80) Im Verständnis der hier skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie hat sich bei Kant »die kritische Bewegung« nicht »von der anthropologischen Struktur freigemacht« (ebd., 113), vielmehr legt Kant die anthropologische Struktur in der Kritik in weiten Teilen offen, indem er das Erkenntnissubjekt als solches expliziert und damit zugleich seine Spaltung vom Erkenntnisobjekt, die Subjekt-Objekt-Spaltung, in ganzer Klarheit zutage tritt.

Das politische Subjekt, als gewissermaßen zwischen Erkenntnissubjekt und mittelbarem Erkenntnisobjekt vermittelndes, jedenfalls befreit Kant nicht. Zwar enthält die *Kritik der Urteilskraft* Ansätze für eine Konzeption eines sich von der Naturdetermination lösenden, handelnden Subjekts: Der Umstand, dass der Mensch die Naturnotwendigkeit als regulative Idee transzendiert, lässt ihn, indem er tut, was er soll, auf die Überwindung der Kluft zwischen Naturkausalität und Autonomie hoffen und glücklich sein. Doch insofern der Wille bei Kant der Vernunft unterstellt bleibt, wird das politische Subjekt zur eigenständigen Größe erst, wo im gesellschaftlichen Paradigma die Vernunft selbst zum völlig diesseitigen Vermögen wird, wodurch zugleich das Erkenntnisobjekt zur kontingenten Größe wird. So scheint, was Brandt mit Blick auf Kant festhält, bei ihm zwar angelegt bzw. in seinem Denken seinen Ausgang zu nehmen, aber noch keineswegs vollzogen: »[D]ie vierte Frage wird in keiner der Druckschriften gestellt, weil die Wesensbestimmung obsolet geworden ist [...]. Der Mensch ist nur als homo in spe bestimmbar, als Mensch in seiner nie endenden moralischen Selbstgenese mit dem Blick auf den einzigen absoluten Wert und Zweck, die Moral« (Brandt 2009, 16). Doch die moralische Selbstgenese hat bei Kant einen Fixpunkt, auf den sie sich bezieht. Der Mensch ist durch »Vernunft« bestimmt, wodurch die Objektivierung des Menschen als Erkenntnissubjekt wie als Erkenntnisobjekt und die Spaltung zwischen beiden möglich bleibt.

Bei Kant wird die Vernunft als oberstes Erkenntnisvermögen, als höhere »Natur«, selbst zum Erkenntnisprinzip und als solches wird sie transzendiert. Die Vernunft ist transzendentales Vermögen. Wäre die Vernunft konsequent diesseitig konzipiert, dann

wären die Postulate der praktischen Vernunft nichts als Dezesion. Verbindlichkeit aus einer Vernunft, die aus dem Nichts entwirft, kann es nicht geben. Das ist aber bei Kant auch gar nicht der Fall. Die Ideen der reinen Vernunft sind laut Kant »durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten.« Und weiter hält er fest: »Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in *der Naturanlage* unserer Vernunft haben.« (KrV, A 699/B 697; Herv. F. H.) Kants »Gott« ist nicht die Natur und auch nicht der Mensch als höchstes Wesen der belebten Natur. Die Vernunft ist nicht göttlich, Kants »Gott« ist die Vernunft. Bei Kant generiert die Vernunft die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, auch wenn sie erst zu verpflichten vermag, wo sie praktisch wird.

Kant gibt über die Erkenntniskritik die Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nicht auf, ihr Status ändert sich. Ideen determinieren nicht die diesseitige Welt, sie sind regulativ, sie werden zu Postulaten der praktischen Vernunft. Die »Dinge an sich« sind nicht erkennbar, aber widerspruchsfrei denkbar. So ist Freiheit im noumenalen Bereich widerspruchsfrei denkbar, der Mensch denkt sich als frei, auch wenn daraus keine moralische Verpflichtung erwachsen kann; doch indem die spekulative Vernunft praktisch wird, wird die Freiheit zur Bedingung des moralischen Gesetzes (die Ideen von Gott und Unsterblichkeit Bedingung des »notwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens« [AA V, 4]): »Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen.« (ebd.) Der Wille ist dabei als Beweggrund lebender, zur Welt der Erscheinung gehörender Wesen mit der Vernunft verknüpft und bildet gerade das Gegenteil zur *Naturnotwendigkeit*:

»Der W i l l e ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und F r e i h e i t würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie b e s t i m m e n d e n Ursachen wirkend sein kann: so wie die N a t u r n o t h w e n d i g k e i t die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur T ä t h i g k e i t bestimmt werden.« (AA IV, 446; Herv. i. O.)

Die Freiheit des Willens ist Autonomie als »die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein« (AA IV, 447), damit aber ist ein freier Wille ein Wille unter sittlichen Gesetzen (vgl. ebd.). Das »Bewußtsein dieses Grundgesetzes« nennt Kant ein »Factum der reinen Vernunft [...], die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebende (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt« (AA V, 31). Kant folgert: »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir Sittengesetz nennen.« (ebd.) Der Wille löst sich hier vom Begehren, er wird völlig zum geistigen Vermögen, aber nicht von der Vernunft, im Gegenteil er ist der Garant der praktischen Relevanz des theoretisch Gedachten.

Laut Kant gehört der Mensch als rationales Wesen zwei Welten an, der intellegiblen bzw. Verstandeswelt und der Sinnenwelt, die gleichwohl nicht als getrennte Welten zu verstehen sind, sondern als Standpunkte der Betrachtung, die das vernünftige Wesen einnimmt:

»Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.« (AA IV, 452)

Im vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist, dass beide Standpunkte den Menschen objektivieren, insofern beide Standpunkte die Vernunft als objektive Größe voraussetzen. Die Theorie der Willensfreiheit ist zwar vor dem Hintergrund des anthropologischen Arguments kompatibel mit der Annahme der Naturkausalität, insofern es sich schlicht um zwei Standpunkte des Menschen als vernünftiges Wesens handelt, doch beide Standpunkte weisen den Menschen als determiniert aus.²⁸ Als sinnliches Wesen unterliegt der Mensch der Naturnotwendigkeit, dem »Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit« (AA V, 29) – das erkennt er als vernünftiges und damit zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen; als solches setzt er »Natur« als Erkenntnisprinzip seiner selbst als Erkenntnisobjekt. Der Mensch als rationales Wesen (das heißt als bestimmt über seine Eigenschaft als Erkenntnissubjekt) spaltet sich im Erkenntnisprozess von sich selbst als Erkenntnisobjekt ab: »Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficiert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft.« (AA IV, 452) Der Mensch als rationales Wesen objektiviert sich selbst nicht nur als intelligibles Wesen, sondern zugleich als Sinneswesen und damit als determiniert durch die Naturnotwendigkeit. Weil beides zusammenkommt, rückt das Sollen als eine »Art von Nothwendigkeit« an die Stelle Kausalität der Vernunft, es »drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist« (KrV, A 547/B575); das Sollen ist

»eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art, afficiert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich alleine thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.« (AA IV, 449)

Das Wollen bzw. der Wille als Kausalität weist das Erkenntnissubjekt und damit den Menschen als vernünftiges Wesen gleichfalls als determiniert aus – determiniert durch die eigene Vernunft, deren Ideen »durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben« und die ihre »gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage der Vernunft« haben.

28 Darüber, ob Kants Theorie der Willensfreiheit mit der Annahme der Naturkausalität vereinbar ist und damit zugleich über die Frage, ob Kants Freiheitstheorie konsistent ist, besteht in der Forschung Uneinigkeit. Vgl. exemplarisch für Kant als Vertreter eines freien Willens Allison 1990; für die Annahme der Kompatibilität von Willensfreiheit und Naturkausalität Hudson 1994; dagegen Bennett 1984, der, wie die meisten Interpreten der kantischen Freiheitstheorie, von einer Inkompabilität ausgeht und Kants Freiheitstheorie verwirft (vgl. Ward 1991).

Indem Kant die solchermaßen konzipierte Vernunft selbst zum Erkenntnisprinzip erhebt, wird nicht nur die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt als vom Menschen als einem vernünftigen Wesen *gedachte* Spaltung zwischen sich selbst als von Natur mit einem freien Willen begabten Vernunftwesen und sich selbst als durch die Naturnotwendigkeit determinierten Sinneswesen völlig offenbar, wodurch sein Denken gewissermaßen den Endpunkt des naturalistischen Paradigmas bildet, zugleich wird es auch zum Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Paradigmas, das die transzendente Konzeption der Vernunft – die einen objektiven Standpunkt behauptet, von dem aus der Mensch sich selbst objektiviert – überwindend die Autonomie des Menschen gewissermaßen zu Ende denkt.

2.2 Wissen vs. Macht: Beherrschung der Leidenschaften durch kollektiv(iert)e Vernunft

Im Wechsel zum naturalistischen Paradigma wird die Ganzheit der Wirklichkeit »zu etwas, was sich die menschliche Vernunft *entwirft* und *konstruiert*, um in das konkret Reale Ordnung und Sinn hineinzubringen« (Schmidinger 2006, 154; Herv. i. O.). Die Vernunft bildet nicht mehr ab, sie wird in ihrem Bereich »schöpferisch tätig« (ebd., 155). »Wahr und wirklich ist in der Folge nur mehr, was die Vernunft überhaupt erscheinen lässt.« (ebd., 156) Dabei geraten die beiden bereits im metaphysisch-theologischen Paradigma unterschiedenen Modi des Zugriffs auf die Welt bzw. Wahrnehmungsmodi (als rezeptive Modi des Zugriffs auf die Welt) in einen klaren Gegensatz. So wird in der Epoche der Neuzeit die Astronomie zum »Paradefall für die rationale Welterkenntnis, weil sie besonders klar und schroff den *Gegensatz* zwischen Rationalität und Sinnevidenz demonstriert. Die *Augen* sagen: Die Sonne geht auf bzw. unter, aber genau diesen Augenschein widerlegt die *Rationalität* als falschen Schein.« (Vietta 2012, 64; Herv. i. O.) Die Erkenntnis nunmehr nur noch der diesseitigen Welt, der Natur, bleibt so verstanden zweigeteilt und bildet die Unterscheidung zwischen seiender, nicht mehr transzendenter, weil durch die Vernunft als menschliches Vermögen transzendierter Welt einerseits und werdender sinnlicher Welt andererseits ab. Gesicherte Erkenntnis ist allein (natur-)wissenschaftliche Erkenntnis – unabhängig davon, ob sie empiristisch oder rationalistisch konzipiert wird –, sprich Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Natur, die nicht als gegeben, sondern als vom Menschen gedacht bzw. transzendiert verstanden werden und deren Kenntnis ihn in die Lage versetzt, die Natur und damit sich selbst zu beherrschen.

Für das politische Denken entscheidend aber ist, dass sich die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die sich daraus ergibt, dass der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung deren Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die er als Erkenntnissubjekt erkennen kann bzw. allererst entwirft und in der Folge beeinflussen bzw. steuern kann, sich mit Blick auf die Frage nach der Handlungsleitung in eine Spaltung zwischen Leidenschaften/Trieben und Vernunft als eine Spaltung zwischen erster und zweiter Natur übersetzt.²⁹ Mit weitreichenden Folgen: In seinem Handeln gilt das Individuum als

29 Der Sache nach ähnlich, wenn auch auf den Gegensatz Rationalität/Sinne rekurrend, hält Silvio Vietta fest: »Wenn der Konflikt zwischen Rationalität und Sinne sich aber *ins* Ich verlagert, so spaltet sich damit dieses Ich selbst«, spricht allerdings von einer »*Subjektsplaltung* zwischen ratio-

Teil der Natur durch seine Leidenschaften bestimmt, was in Konflikt mit dem von der Vernunft Geforderten gerät. Denken und Handeln, Theorie und Praxis, Werte- und Motivationstheorie geraten im naturalistischen Paradigma in Konflikt, weil das Gedachte seine transzendente, göttliche Verpflichtung und damit seinen handlungsleitenden Charakter verliert, jedoch nicht seinen Wahrheitsgehalt, der sich aus der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft ergibt. So generiert die Vernunft zwar Verbindlichkeit, ohne jedoch verpflichten zu können und damit unmittelbar handlungsleitend zu wirken. Mit der Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt korreliert folglich die neuzeitliche Trennung von Moral und Politik als Trennung zwischen vernünftigen (moralischem) Ideal und politischer Wirklichkeit. Die höhere Natur macht eine vernünftige Ordnung möglich, die niedere Natur das Eingreifen der Politik zur Garantie deren potentiellen bzw. annähernden praktischen Umsetzung nötig.

Der Auseinanderfall von Erkenntnissubjekt und -objekt wird im naturalistischen Paradigma theoretisch durch die Kollektivierung der Vernunft in Form einer entpersonalisierten bzw. technokratischen Herrschaft überwunden, die die beobachtbaren Schwächen der menschlichen Natur beherrschen soll und vor diesen zu schützen ist. Indem »Natur« zur Referenzgröße wird, kann der Mensch nicht länger das göttliche Potential *in* sich entfalten, vielmehr muss der Mensch (als Erkenntnissubjekt) seine erste Natur bzw. genau genommen können die Menschen nur kollektiv ihre erste Natur, die aufgrund der Annahme stets gleicher, natürlicher Gesetzmäßigkeiten selbst keine Entwicklung zulässt, durch eine *äußere* vernünftige Ordnung beherrschen und sich so kollektiv ihrer höheren Natur, dem moralischen Ideal annähern. Die Vernunft ist nicht im politisch Handelnden zu verorten, sondern ist ein der politischen Ordnung (durch die politisch Denkenden) selbst einzuschreibendes Prinzip. Das heißt: Der Mensch (als Erkenntnissubjekt) muss sich vermittels der Errichtung einer rationalen Ordnung selbst (als Erkenntnisobjekt) beherrschen, die diesseitige Ordnung, die allein die (Selbst-)Verpflichtung gegenüber den durch die Vernunft gegebenen Handlungsmaximen garantieren kann, muss die göttliche Ordnung ersetzen.

Verpflichtung kann hier nur noch aus der menschlichen Vereinbarung entstehen – aber: Das, was vereinbart wird, bleibt dem Menschen durch Vernunft gegeben. Der daraus entstehende Widerspruch zwischen immanenter Handlungstheorie und (durch die Vernunft) transzendierter Wertetheorie ist dem naturalistischen Paradigma inhärent und wird auch da nicht überwunden, wo Kant die Verpflichtung aus der menschlichen (nicht göttlichen) Vernunft zu erklären versucht, weil hier die Vernunft selbst ein transzendentales Vermögen ist. Die Transzendentalphilosophie ist so als Neubegründung der Metaphysik, als Immanentisierung der Welt des Seienden auf Grundlage eines transzendenten Vermögens des Menschen, zu verstehen und damit als Reaktion auf die Probleme eines durch die menschliche Vernunft generierten Wissens, das (wie bei Hobbes und Locke) moralische Verpflichtung nach wie vor durch einen – wenn auch gedachten – Gott zu sichern gezwungen ist, eines Wissens, dessen Macht sich nicht ohne göttliches Zutun in Herrschaft übersetzen lässt. Der Mensch ist zwar (qua

nalem Denken und dem Rest-Ich andererseits: seinen Sinnen, Emotionen, Phantasien« (2012, 66; Herv. i. O.).

Vernunftkenntnis) moralisches Subjekt, politisch aber nur Objekt, weil er im politischen ›Handeln‹ (das eigentlich nur ein Sich-Verhalten ist) durch seine Leidenschaften determiniert ist.

Das politische Denken dreht sich im naturalistischen Denken um Freiheit (des Erkenntnisobjekts von Herrschaft) und Herrschaft – insbesondere deren Legitimation, weil sich diese nicht zwangsläufig aus dem Wissen-Macht-Komplex ergibt bzw. weil Wissen hier nicht unmittelbar als handlungsleitend gedacht ist bzw. weil Wissen und (Handlungs-)Macht sich entsprechend der Subjekt-Objekt-Spaltung aufspalten. Die Macht, die sich aus dem Wissen ableitet, liegt nach wie vor beim Erkenntnissubjekt, sie kann sich aber (so zumindest die Theorie) nicht unmittelbar in Herrschaft übersetzen, nicht nur, weil der *Machttrieb* der Einzelnen dem im Verständnis des naturalistischen Paradigmas in der politischen Realität de facto entgegensteht, sondern weil dieses individuelle Machtstreben durch die natürliche Freiheit gerechtfertigt ist. Die Vertragstheorie ist Ausdruck dessen: Sie soll zeigen, wie außendeterminierte Objekte das durch die Vernunft Geforderte aus Eigennutz und durch freiwilligen Verzicht auf ihre natürliche Freiheit bzw. durch freiwillige Beschränkung ihrer natürlichen Freiheit umzusetzen bereit sind, weil allein sie Herrschaft zu legitimieren vermögen, wo das göttliche Gesetz seinen verpflichtenden Charakter verloren hat. Damit aber ist zugleich das Eigeninteresse nicht länger Ausdruck politischer Unreife und schlechter Herrschaft, sondern wird mit dem Aufstieg des Erkenntnisobjekts zu der für das politische Handeln maßgeblichen Größe, wogegen das durch Vernunft einsehbare Gemeinwohl zum Ideal verkommt.

Im naturalistischen Paradigma wird der Zusammenhang zwischen Wissen und Macht verdunkelt, weil Denken und Handeln hier in Widerspruch geraten und das politische Subjekt unter das politische Objekt subsumiert wird. Die gleichwohl fortbestehende Macht des Erkenntnisobjekts übersetzt sich im naturalistischen Paradigma nicht unmittelbar in Herrschaft; doch es bleibt das Erkenntnisobjekt, das um das, was die kollektive Vernunft fordert, weiß; sodass es in der von ihm entworfenen Ordnung als Vernünftiger doch mittelbar zur Herrschaft gelangen kann. Während die Subjektposition nur noch dem Wissenschaftler bzw. dem politischen Theoretiker zukommt, ist für die Konstitution der politischen Ordnung nur der Mensch als (aus Sicht des Erkenntnisobjekts) Zu-Behandelnder, weil im ›Handeln‹ von Leidenschaften bestimmtes Individuum maßgeblich. Als politisches (autonom handelndes) Subjekt tritt der Mensch nicht in Erscheinung; der Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Erkenntnisobjekt wird im naturalistischen Paradigma eingeebnet, indem sich das Erkenntnisobjekt im Erkenntnisprozess vom Erkenntnisobjekt absplattet. So kann zwar die vernünftige Ordnung durch den politischen Theoretiker (als Wissenden) mittels Vernunft deduziert bzw. konstruiert werden, muss sich aber in der Praxis durch die Selbstsucht der ›handelnden‹ Menschen (als Erkenntnisobjekte) realisieren, weil das, was die Vernunft entwirft bzw. transzendiert, außerhalb der politischen Ordnung durch keine höhere Macht sanktioniert werden kann. Da dieser motivationale Teil der Vermittlung zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnisobjekt durch die Annahme, dass gerade die individuellen, diesseitigen Interessen als Handlungsmotiv das als vernünftig Gedachte kollektiv herzustellen vermögen, dem Erkenntnisobjekt zugeschrieben wird, wird dieser Teil der Dynamik in Kapitel 2.2.3 behandelt. Insoweit die Vernunft der

Natur oder der Geschichte als eine kollektive Macht (wie bei Kant) als treibende Kraft verstanden wird, erfolgt die Erörterung bereits hier.

2.2.1 Auseinanderfall von Wissen und Macht? (Hobbes)

Für Hobbes, so führt er es im ersten Teil des *Leviathan* aus, ist das Denken ein körperlicher Vorgang, die Vernunft ein schöpferisches Vermögen; Vorstellungen entstehen, indem Gegenstände auf die Werkzeuge unserer Sinne wirken: »[W]ir können uns nichts denken, wenn es nicht zuvor ganz oder zum Teil in einem unserer Sinne *erzeugt* war« (Hobbes, *Lev.*, ch. 1; Herv. F. H.). Empfindungen sind für Hobbes nichts anderes als »die Bewegung der Materie im Gegenstande« (ebd.). Ursprüngliche Vorstellungen und Empfindungen existieren folglich nicht an sich, sondern entstehen durch den Druck äußerer Gegenstände auf die menschlichen Sinnesorgane (vgl. ebd.). Hobbes grenzt sich dabei explizit von den Scholastikern ab, die in Nachfolge von Aristoteles davon ausgingen, der Grund des Erkennens sei »in gewissen *zu erkennenden Dingen* (d. h. Erscheinungen), die von der zu erkennenden Sache ausgehen« (ebd.; Herv. i. O.). Die menschliche Erkenntnis ist auf die diesseitige, endliche Welt beschränkt: »Es kann also der Mensch sich nur von dem einen Begriff machen, was einen Ort einnimmt, eine bestimmte Größe hat und geteilt werden kann« (ebd., ch. 3). Vernunft und Rede sind dabei unauflöslich verknüpft, Hobbes ist Nominalist: »*Mit Worten* wird alles *bezeichnet*, was gedacht oder vernünftig erwogen oder auch, um ein Ganzes zu bilden, zu anderem addiert oder subtrahiert werden kann.« (ebd., ch. 4; Herv. i. O.) Vernunft ist »eine Art von Rechnen« mit Begriffen (ebd., ch. 5). Mit diesem Verständnis verbunden ist die Möglichkeit sich zu verrechnen, »da uns die Natur mit keiner richtigen Vernunft ausgestattet hat« (ebd.).

Die Vernunft ist laut Hobbes nicht gleichermaßen angeboren wie Empfindungen; solange Kinder nicht sprechen können, sind sie nicht eigentlich vernünftig, sondern werden nur wegen ihrer Anlage dazu als vernünftige Wesen betrachtet (vgl. ebd.). Dabei erfolgt ein gewisser Grad an Vernunftgebrauch, wie Hobbes in *De corpore* konstatiert, mehr oder weniger automatisch; so ist »die Philosophie, d. h. *die natürliche Vernunft*, allen Menschen angeboren, denn ein jeder folgert bis zu einem gewissen Punkt und in bestimmten Angelegenheiten; wo es aber einer langen Kette von Begründungen bedarf, kommen die meisten mangels einer richtigen Methode [...] vom Weg ab und schweifen ab« (Hobbes, *De corp.* I, 1; Herv. i. O.). Mehr noch lassen viele Menschen die Vernunft für das gemeine Leben »ganz unbenutzt, wo sich einige besser, andere schlechter führen, je nachdem sie sich durch Erfahrung, Gedächtnis und Neigung voneinander unterscheiden [...]. *Wissenschaft* und feste Grundsätze sind ihnen so fremd, daß sie außer ihren Begierden keine anderen Lebensregeln kennen« (Hobbes, *Lev.*, ch. 5; Herv. i. O.). Diese nach einer Art von »natürlichen Klugheit« handelnde Gruppe ist noch besser dran als diejenigen, »welche entweder durch selbstgemachte oder durch angenommene unrichtige Schlüsse auf allgemeine, aber falsche und widersinnige Regeln verfallen« (ebd.). Diejenigen, die sich mit der Alltagserfahrung zufriedengeben und auf Philosophie (Vernunft) gänzlich verzichten, haben dabei ein gesünderes Urteil als diejenige, die ungeprüften Überzeugungen anhängen (vgl. Hobbes, *De corp.* I, 1).

Vernunft und wissenschaftliche Erkenntnis sind nicht durch Erfahrung, sondern durch anhaltenden Fleiß zu erwerben (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 5). Allein die Wissenschaft verfügt über gesicherte Erkenntnis. »Durch wissenschaftliche Kenntnis wird man in

den Stand gesetzt, das, was man einmal getan, nach Gefallen zu jeder anderen Zeit zu wiederholen; den sooft wir sehen, woher, woraus und wodurch gewisse Wirkungen entstehen, lernen wir auch, durch ähnliche Ursachen [...] ähnliche Wirkungen hervorzubringen.« (ebd.) Während durch lange Erfahrung Klugheit entsteht, so durch Wissenschaft Weisheit: »beide sind nützlich, die letztere aber unfehlbar« (ebd.). Zwar gibt es auch falsche Schlussfolgerungen, Klugheit als Erfahrungswissen aber liefert an sich keine allgemeingültigen Regeln: »Denn keiner ist imstande, von alledem, was er gesehen und erlebt hat, die zum Erfolge jedes Mal erforderlichen Umstände zu bemerken und sich derselben nachher zu erinnern.« (ebd.) Hobbes stellt die Klugheit der Weisheit, die Erfahrung der Wissenschaft, die Vernunft als den erworbenen Verstand dem natürlichen Verstand gegenüber: »Bei dem natürlichen guten Verstande denke man sich [...] dasjenige, was ganz ohne künstliche Anweisung, Bildung und Unterricht, bloß durch Erfahrung und einige Übung dem Menschen von selbst mit den Jahren zuteil wird.« (ebd., ch. 8) Die Vernunft zieht Schlussfolgerungen und rechnet mit Begriffen, der Verstand beruht auf Erfahrung und ist Nutzenabwägung, ohne moralischen Anspruch.

Der graduelle Unterschied zwischen Vernunft und natürlicher Vernunft einerseits und der qualitative Unterschied zwischen Weisheit/Wissenschaft/Vernunft als erworbenen Verstand und Klugheit/Erfahrung/natürlichem Verstand andererseits markiert die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und politischem Subjekt bzw. Erkenntnisobjekt und weist Hobbes zugleich als Rationalist aus.³⁰ Die Naturgesetze als die Gesetze der rechten Vernunft kann zwar jedermann, »welcher die Fähigkeit des *rechten* Vernunftgebrauchs sich zu erhalten sucht« (Hobbes, *De cive* III, 25; Herv. F. H.), also all diejenigen, die nichts tun, »was den Geist in seinem natürlichen Zustande stört« (ebd.) durch einen einfachen Perspektivwechsel einsehen,³¹ spricht dafür reicht die natürliche Vernunft – aber der wissenschaftlich Ungeübte ist weder in der Lage, die richtigen Schlussfolgerungen daraus zu ziehen, noch danach zu handeln, er handelt auf Grundlage von Leidenschaften und Erfahrung (vgl. III.2.3.1). Der Mensch im Naturzustand handelt auf Grundlage von Erfahrungswissen, das nützlich, aber fehlbar ist.

Weil nicht alle die Vernunft gleichermaßen ausbilden (auch wenn alle zur Einsicht in das Naturgesetz fähig sind), bleibt die Position des Erkenntnissubjekts dem Wissenschaftler vorbehalten (was mit der natürlichen Gleichheit des Menschen als Teil der erschlossenen Welt im Rahmen des politischen Denkens in einen logischen Widerspruch geraten muss). Die Wissenschaftler sind die neuen Philosophen, doch: Ihre Herrschaft

30 Vgl. dazu Dennert 1970; Goldsmith 1974; Weiß 1980; oftmals wird davon ausgegangen, dass Hobbes sich weder dem Empirismus noch dem Rationalismus klar zuordnen lasse, vgl. dazu Höffe 2010, 12; in der Tat finden sich bei Hobbes empiristische und rationalistische Ansätze, er privilegiert jedoch ganz klar Vernunft und Weisheit, die dem Erkenntnissubjekt und Wissenschaftler zukommen, vor Erfahrung und Klugheit, die dem ›Handeln‹ bzw. Sich-Verhalten der politisch Zuhandelnden zugrunde liegen.

31 Hobbes hält fest, dass zwar Leidenschaften an der Kenntnis der Gesetze hindern können, »indes hat doch jedermann auch ruhige Zeiten, und dann kann selbst der ungelehrte und rohe Mensch sie ganz leicht erkennen, und zwar allein nach der Regel, daß er bei jedem Zweifel, ob er das, was er dem andern tun will, mit natürlichem Recht tue oder nicht, sich vorstelle er sei an jenes Stelle« (De cive III, 26).

ist mittelbar, sie herrschen nicht selbst, sondern indem sie diejenige Ordnung konstruieren, die die menschlichen Leidenschaften bestmöglich beherrscht und damit zugleich diejenigen Menschen, denen die entsprechende Weisheit fehlt: »Die Wissenschaft, wie Staaten gegründet und erhalten werden müssen, hat ebenso bestimmte und ausgemachte Regeln, wie die Arithmetik und Geometrie; und die Praxis macht dabei nicht die einzige Richtschnur aus.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 20) Das Erkenntnissubjekt wird selbst politisch nicht tätig, Macht übersetzt sich hier nicht unmittelbar in Herrschaft, weil Theorie und Praxis, Denken und Handeln auseinanderfallen, die Legitimation politischer Herrschaft wird dadurch zum theoretischen Problem, dessen Antwort (auch) die Vertragstheorie ist. Bei Hobbes bleibt die Annahme eines überlegenen Wissens und überlegener Wissenenden dabei nicht im Dunkeln, vielmehr erhofft er sich von einer wissenschaftlichen Moral- und Staatslehre erklärtermaßen Erkenntnisse für die Herstellung des Friedens (vgl. Hobbes, *De corp.* I, 7). Auch die Rolle des Erkenntnissubjekts für die Organisation der Herrschaft macht Hobbes explizit: »Es ist daher zur Errichtung eines Staates [...] ein geschickter Meister erforderlich, wenn ein solcher Staat dauerhaft sein und weder die jetzigen Bürger noch deren Nachkommen durch seinen Sturz mit zugrunde richten soll.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 29)

Weniger explizit muss Hobbes mit Blick auf den allmächtigen Herrscher, da absolute Herrschaft in seinen Augen keine Willkürherrschaft bedeutet, letztlich auf eine Herrschaft des Vernünftigen setzen, der entsprechend der Gebote des Naturgesetzes handelt. Hier aber scheint ein metaphysisch-theologischer Vernunftbegriff auf. Denn Hobbes setzt zuletzt – entgegen seiner strikt naturalistischen Motivationstheorie – auf die Verpflichtung (zumindest dieses Einzelnen) gegenüber einer transzendenten Ordnung (und bei Hobbes scheint es sich in der Tat noch um eine transzendente, nicht eine von der menschlichen Vernunft transzendierte Ordnung zu handeln):

»Die Aufgaben und Pflichten des Oberherrn, sei es eine einzelne Person oder eine Gesellschaft, ergeben sich deutlich aus dem Zweck, zu welchem jeder Staat errichtet wird, nämlich dem *Wohl des Volkes*. Dieses nach Möglichkeit zu fördern, *macht ihm das Gesetz der Natur zu Pflicht, und hierüber hat er nur Gott allein Rechenschaft abzulegen.*« (ebd., ch. 30; erst Herv. i. O., zweite Herv. F. H.)

Hier wirkt ein anderes Erkenntnisprinzip, das die Verpflichtung der/des Herrschenden und die Legitimität der Herrschaft verbürgt, der wechselseitige Rechtsverzicht der gleichen Individuen dient dagegen nur deren eigener Verpflichtung. Dafür spricht auch der Umstand, dass bei Hobbes neben den »institutionellen (durch Vertrag errichteten) Staat der »Eroberungs-Staat« tritt (ebd., ch. 20), »in dem die Oberherrschaft gewaltsamerweise [...] erworben ist« und beide sich »nur dadurch [unterscheiden], daß die Bürger in diesem *aus gegenseitiger Furcht*, die Bürger in jenem aber *aus Furcht vor einem einzigen* sich unterworfen haben« (ebd.; Herv. F. H.).³²

32 Vgl. dazu Ottmann 2006, 293: »Die auf die Vertragslehre fixierten Deutungen scheinen diesen Weg zum Staat glatt zu übersehen, so als ob er für Hobbes nicht erheblich gewesen wäre. Aber von diesem Staat heißt es, daß die Rechte und Folgen der Souveränität in beiden Fällen die gleichen seien« (Lev. c. 20).

2.2.2 Die Macht gedachter Verpflichtung (Locke)

Die Vernunft ist auch für Locke, wie er in *An Essay Concerning Human Understanding* darlegt, diejenige Fähigkeit, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet, als »ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle unsere übrigen geistigen Fähigkeiten« (Locke, *Essay* IV, 17 §2); sie umfasst vier Stufen: das Auffinden von Wahrheiten, die Einteilung dieser Wahrheiten, ihren Zusammenhang und das Schlussfolgern; der Maßstab ist auch hier ein naturwissenschaftlicher: »Diese verschiedene Stufen sind bei jeder mathematischen Beweisführung festzustellen.« (ebd. §3) Wissen wird allein durch die Sinne erlangt; Locke weist die Möglichkeit eines von der Erfahrung unabhängigen Wissens zurück:³³

»Nehmen wir also an, der Geist sei, wie man sagt, ein unbeschriebenes Blatt, ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen; wie werden ihm diese dann zugeführt? [...] Woher hat er all das *Material* für seine Vernunft und für seine Erkenntnis? Ich antworte darauf mit einem einzigen Wort: aus der *Erfahrung*. Auf sie gründet sich unsere gesamte Erkenntnis, von ihr leitet sie sich schließlich her.« (ebd. II, 1 §2; Herv. i. O.)

Die menschliche Erkenntnis und damit das menschliche Wissen sind auf die Ideen des menschlichen Geistes beschränkt (vgl. ebd. IV, 1 §1), die Ideen sind nicht angeboren, aber sind durch die Erfahrung gegeben, wobei Locke äußere Erfahrung (*sensation*) und innere Erfahrung (*reflection*) unterscheidet.³⁴ Ideen beweisen nicht die Existenz von Dingen (vgl. ebd. II, 17 §4). Bei Locke ist die Vernunft zwar schöpferisch tätig, insofern die Ideen keine vom Denken unabhängige Existenz besitzen; doch entstehen Ideen nicht willkürlich: »Gewisse Ideen stellen sich im Verstand eines jeden Menschen ein« (ebd. I, 3 §23). Die Vernunft ist ein wenn auch schöpferisches, so doch von der Erfahrung abhängiges und damit in einer gewissen Gesetzmäßigkeit funktionierendes, determiniertes Vermögen: »In dem Maße, wie wir selber die Wahrheit und die Vernunft betrachten und erfassen, besitzen wir auch reale und wahre Erkenntnis.« (ebd. §24) Aus der Erfahrung ergeben sich einfache Ideen, bei deren Aufnahme sich der Geist rein passiv verhält, die er aber durch Denken in komplexe Ideen umwandeln kann; darüber hinaus gibt es kein Wissen:

»Unsere Beobachtung, die entweder auf äußere sinnlich wahrnehmbare Objekte gerichtet ist oder auf innere Operationen des Geistes, die wir wahrnehmen und über die wir nachdenken, liefert unserm Verstand das gesamte *Material* des Denkens. Dies sind die beiden Quellen der Erkenntnis, aus denen alle Ideen entspringen, die wir haben und naturgemäß haben können.« (ebd. II, 1 §2; Herv. i. O.)

Die Ideen der Reflexionen werden erst später oder in manchen Fällen auch bei Erwachsenen nicht in völliger Klarheit ausgebildet, weil sie Aufmerksamkeit, sprich eine bewusste Auseinandersetzung erfordern (vgl. ebd. §7). Die Wahrnehmung von Ideen ist auch für Locke »für die Seele dasselbe wie die Bewegung für den Körper; es ist nicht ihr Wesen, sondern eine ihrer Operationen« (ebd. §10), wobei die Seele nicht immer denkt.

Die Vernunft aber hat Grenzen, es gibt nicht nur Vernunftgemäßes und Vernunftwidriges, sondern auch die Vernunft Übersteigendes (vgl. ebd. IV, 17 §23). Letzteres bildet den eigentlichen Gegenstand des Glaubens durch Offenbarung, wobei Vernunft und

33 Für »Locke's Theory of Knowledge« vgl. Woolhouse 1994.

34 Zum Konzept der Idee bei Locke vgl. Chappell 1994b.

Offenbarung zwei Quellen der Erkenntnis sind. Die Offenbarung kann den Menschen dieselbe Wahrheit enthüllen wie die Vernunft, allerdings nicht mit gleicher Gewissheit (vgl. ebd. IV, 18 §4); geoffenbarte Sätze können gleichwohl nicht anerkannt werden, wenn sie widervernünftig sind (vgl. ebd. §5). »Vernunft ist natürliche Offenbarung, durch die der ewige Vater des Lichts und der Quell aller Erkenntnis den Menschen denjenigen Teil der Wahrheit vermittelt, den er ihren natürlichen Fähigkeiten zugänglich gemacht hat« (ebd. IV, 19 §4; Herv. i. O.) – wobei gerade diese Fähigkeiten, wie bereits gezeigt, Gottes Existenz beweisen, weil der Mensch durch sie Gott denken kann – »Offenbarung ist natürliche Vernunft, erweitert durch eine Reihe neuer Entdeckungen, die Gott unmittelbar kundgegeben hat und für deren Wahrheit die Vernunft die Bürgschaft übernimmt, indem sie ihren göttlichen Ursprung bezeugt und beweist.« (ebd.; Herv. i. O.) Vor diesem Hintergrund ist es auch zu verstehen, wenn Locke – in Anmutung an die metaphysisch-theologische Konzeption – der Vernunft in den *Essays on the Law of Nature* eher die Rolle als Entdeckerin denn als Schöpferin der Naturgesetze zuschreibt: »since reason does not so much establish and pronounce this law of nature as search for it and discover it as a law enacted by a superior power and implanted in our hearts« (Locke, *Law of Nature*, ch. I). Denn mit der Gottesidee verbunden ist zwangsläufig die Idee der Vernunft als eine das göttliche Gesetz Entdeckende. Doch: Die Vernunft bleibt oberste Richterin und Führerin in allen Dingen, die Gottesidee und die ihr entsprechende Art der Erkenntnis generiert keine höhere Gewissheit, jedoch eine höhere Verpflichtung als die Vernunft, stellt diese doch keine strafende Instanz dar und wird noch dazu nicht von allen gleichermaßen genutzt.

Zwar existiert in der Tat, worauf C. B. Macpherson verweist, ein Widerspruch in Lockes Denken, doch dieser beruht wie bei Hobbes auf der dem naturalistischen Paradigma eigenen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, wird jedoch bei Locke nicht durch einen Rückgriff auf metaphysisch-theologische Begründungsmuster und einen daraus resultierenden Widerspruch zweier widerstreitender paradigmatischer Argumentationen verschärft:

»What should Locke have said, and what could he have meant by saying, both that men on the whole are rational and that most of them are not; both that the state of nature is rational, peaceable, and social, and that it is not. If we cannot explain this we can scarcely claim to have understood Locke's political theory. All these, and more, contradictions and ambiguities in the theory can be explained, [...] by Locke having read back into the nature of men and society certain preconceptions about the nature of seventeenth-century man and society which he generalized quite unhistorically, and compounded, rather unsystematically, with traditional conceptions such as those to which he assented in his frequent invocations of Hooker.« (Macpherson 1962, 196/197)

Locke reagiert anders als Hobbes auf die dem naturalistischen Paradigma inhärente Spaltung, nämlich indem er versucht, die Verpflichtung der durch die Vernunft gegebenen Naturgesetze durch die Integration der Gottesidee in seine Erkenntnistheorie zu retten; die Verpflichtung des Naturrechts ist bei Locke aber (anders als bei Hobbes) nicht durch eine transzendente höhere Ordnung begründet, sondern in letzter Konsequenz eine vom Menschen nur gedachte.

Dass der Gottesidee und der Offenbarung als Quelle der Erkenntnis, gerade auch mit Blick auf die aus dem Vernunftgebrauch resultierende Ungleichheit, eine instrumentelle Funktion zukommt, zeigt sich mit Blick auf das Naturrecht, das gleichermaßen durch Vernunft und Offenbarung erkannt werden kann (vgl. Locke 1824, 146), sodass Vernunft und (christliche) Religion über das Naturrecht miteinander verbunden sind. In seiner späten Schrift *The Reasonableness of Christianity* [1695] hält Locke fest, »that under the law of works, is comprehended also the law of nature, knowable by reason, as well as the law given by Moses« (Locke 1824, 13).³⁵ Die Vernunft ist nur eine, allerdings die exklusive Quelle der Erkenntnis des Naturrechts. Während die Vernunft nur Wenige das Naturrecht erkennen lässt, bringt die Offenbarung der Masse die Einsicht:

»The greatest part of mankind want leisure or capacity for demonstration; nor can carry a train of proofs, which in that way they must always depend upon for conviction, and cannot be required to assent to, until they see the demonstration. Wherever they stick, the teachers are always put upon proof, and must clear the doubt by a thread of coherent deductions from the first principle, how long, or how intricate soever they be. And you may as soon hope to have all the day-labourers and tradesmen, the spinsters and dairy-maids, perfect mathematicians, as to have them perfect in ethics this way. Hearing plain commands, is the sure and only course to bring them to obedience and practice. The greatest part cannot know, and therefore they must believe.« (ebd., 146)

Auch hier wird die auf mangelnder vernünftiger Einsicht beruhende Ungleichheit ganz deutlich: »The greatest part cannot know« – auch wenn die auf die gleiche und freie Zustimmung beruhende Herrschaftslegitimation durch den Gesellschaftsvertrag etwas anderes suggeriert: Die Wissenschaftler sind im naturalistischen Paradigma die Wissenden, sie haben die Macht, wenn sie sich auch nicht unmittelbar – personell – in Herrschaft übersetzt; bei Locke ist die Religion mächtige Gehilfin, weil sie den Unwissenden vernünftiges Wissen als verpflichtend offenbart und so die unterbrochene Verbindung zwischen Denken und Handeln überbrückt.

2.2.3 Hoffnung durch vernünftige Selbstermächtigung (Kant)

Bei Kant wird die Vernunft als höhere »Natur« selbst zum Erkenntnisprinzip, wie das bereits unter 2.2.1 behandelt wurde. Im Folgenden liegt der Fokus auf dem Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt auf Grundlage ihrer Spaltung (sprich auf Dimension 2b des anthropologischen Arguments), insoweit die List der Natur als regulative Idee dem Erkenntnissubjekt in seiner Zugehörigkeit zur erschlossenen Welt die Einsicht in eine Entwicklung ermöglicht, die es als politisches Objekt nicht zu beeinflussen in der Lage ist.

35 Wolfgang Leidhold hält treffend fest, dass, »da die philosophisch, also rational begründete Moral den einfachen Menschen nicht erreicht, [...] das Christentum die Grundlage für die allgemeine Moral der Gesellschaft liefern [muss]. Der Glaube fungiert als Ersatz für die Rationalität, die in Sachen Moral den entscheidenden Maßstab abgibt. Damit kehrt er [Locke] das traditionelle Verhältnis von Philosophie und Religion um: Vormalig hatte die Philosophie die Aufgabe, zu zeigen, wie weit die natürliche Vernunft an die Wahrheit der Offenbarung heranreicht; nun will sie zeigen, ob die Religion mit der Rationalität der Philosophie übereinstimmt. Die *Reasonableness of Christianity* prüft daher, ob das Christentum vernunftgemäß ist. Die Antwort lautet: Ja« (2006, 160).

Kant selbst gibt sich zwar überzeugt, dass sich, indem die Ideen der spekulativen Vernunft in Ansehung der Objekte der praktischen Vernunft Realität erlangen, zwei vermeintliche Inkonsistenzen auflösen:

»nämlich einerseits, im theoretischen Erkenntniß geleugnete und im praktischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, andererseits die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen.« (AA V, 6)

Doch entgegen Kants hier zum Ausdruck kommender Zuversicht spitzt sich mit der Trennung zwischen reiner und praktischer Vernunft bzw. der Annahme, der ›Naturanlage der Vernunft‹, die selbst nicht Gegenstand der Erkenntniskritik ist, der Dualismus zwischen Seiendem und Werdendem als Spaltung *im* Menschen, zwischen Vernunft- und Naturwesen, zu, die Kant selbst treffend auf den Punkt bringt:

»Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. [...] Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, *erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception* und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieses Vermögen Verstand und Vernunft; *vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden*, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.« (KrV, A 546, 547/B 574, 575; Herv. F. H.)

Ist hier auch die Situierung der Vernunft bzw. ihrer Ideen bereits angelegt, sind die Ideen der reinen Vernunft doch als widerspruchsfrei denkbare *wahr*, auch wenn sich ihre Wahrheit nur praktisch erweisen, nicht aber theoretisch erkennen lässt. Das aber bezeichnet Kant als eine Schwäche der Vernunft nicht der Ideen, »ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann« (AA IV, 463). Doch auch wenn die Ideen der spekulativen Vernunft nur mittels der praktischen Vernunft zur Realität gelangen, kann das die Kluft zwischen Vernunftwesen und Naturwesen nicht überbrücken. Denn wenn Kant auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Freiheit des Menschen als Vernunftwesen postuliert, bleibt die Natur doch – mit der *Kritik der reinen Vernunft* – das Reich der Kausalität und damit der Mensch als Naturwesen dieser ausgeliefert.

Kant löst die doppelte Objektivierung des Menschen, wie sie kennzeichnend für das naturalistische Paradigma ist, nicht auf. Er spitzt sie, indem er sie als Selbstobjektivierung zeigt, vielmehr zu und führt so den darin enthaltenen Widerspruch überdeutlich vor Augen:

»Denn, daß ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne afficierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).«
(AA IV, 457)

In dieser Offenlegung der doppelten Selbstobjektivierung, die darin zum Ausdruck kommt, dass bei Kant das Erkenntnissubjekt selbst Objekt der Vernunft ist (»Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet« [KrV, A 682/B 710]), wovon Kant die Betrachtung der körperlichen Natur als rein durch sinnliche Anschauung geleitet, abgrenzt (vgl. KrV, A 684/B 712), liegt der Keim für das gesellschaftliche Paradigma. Kant selbst konterkariert die Erkenntniskritik durch die transzendente Konzeption der Vernunft, die zuletzt einen von der durch sie erschlossenen Welt losgelösten Status besitzt, wobei sich der Mensch als Vernunftwesen im Prozess der Erkenntnis von sich selbst als Sinneswesen notwendig absplattet, sodass, was die Vernunft gebietet, nur das Sollen vorgibt, das in Widerspruch gerät zum Handeln des Menschen als Erscheinung der Sinnenwelt. Der Mensch *denkt sich* als Vernunftwesen als frei, im Sinne von autonom; doch sofern er nach den der Vernunft *von Natur* gegebenen Gesetzen handelt und *als Naturwesen* im Handeln ›noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art«, bestimmt ist, *ist er von außen* (doppelt) determiniert.

Allerdings stellt sich die Spaltung und damit der Versuch ihrer Überwindung bei Kant differenzierter dar, es ist nicht eigentlich eine Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und mittelbarem Erkenntnisobjekt als Naturwesen, wie insbesondere bei Hobbes, vielmehr tritt in der Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« das handelnde Subjekt in Erscheinung, zunächst nur als moralisches, doch durch die Frage »Was darf ich hoffen?« mit Blick auf Freiheit und Recht, die die Geschichtsphilosophie behandelt, zugleich das politische Subjekt. Das politische Subjekt überbrückt die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt gewissermaßen, indem das Wollen des Erkenntnissubjekts (›das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre‹) angesichts der Naturnotwendigkeit, durch die das Erkenntnisobjekt bestimmt ist, zum Sollen wird (›für Wesen, die wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich alleine tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen‹), sodass sich das politische Subjekt weder aus der Vorherrschaft des Erkenntnissubjekts lösen kann, noch als Naturwesen seine Leidenschaften jemals überwinden kann, aber indem es tut, was es soll, hoffen darf. Während Hobbes und Locke das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt nur vom Menschen als einem politisch Zu-Behandelnden aus denken, der nur aus Eigennutz tut, was er tun soll (das gilt auch bei Kant), transzendiert Kant diese Dynamik und damit die Überwindung der Spaltung *zusätzlich* durch die Garantie der Natur und sichert sie dadurch ab. Der Mensch erkennt sich nicht nur als wider die Vernunft Handelnden, sondern zugleich die List der Natur, die dazu führt, dass

das selbstsüchtige Handeln kollektiv das durch die Vernunft Geforderte ermöglicht. Bei Kant stellt die Zweckmäßigkeit der Natur als regulative Idee gewissermaßen eine Brücke dar, durch die das Erkenntnissubjekt sich vom politischen Objekt emanzipiert bzw. von seiner Determination durch die Naturnotwendigkeit und als politische Subjekt konstituiert, als das es hoffen darf.³⁶ Die *Kritik der Urteilkraft* stellt insofern eine Verbindung her zwischen den Kritiken und den politischen Schriften.

Das menschliche Dasein ist laut Kant gekennzeichnet durch die »ungesellige Geselligkeit« (AA VIII, 20), das heißt, die Menschen können »das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden« (AA VII, 331). Diesen Widerspruch zu überwinden, dient Kant die Zweckmäßigkeit der Natur als regulative Idee, sodass man laut Kant davon ausgehen kann, dass »ihre Naturbestimmung im kontinuierlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe« (AA VII, 324). Der Mensch ist durch die Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, doch er muss zum Guten erzogen werden (vgl. AA VII, 324 f.). Auch Kant kann, in der Logik des naturalistischen Paradigmas, nicht auf die moralische Verbesserungsfähigkeit des Sinneswesens setzen. Die Naturanlagen, »die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind«, können sich so laut Kant »nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln« (AA VIII, 18). Die gedachte Garantie dafür liefert laut Kant die Natur bzw. die transzendierte Dynamik, die die Menschen kollektiv als beständig auf dem Umweg ihrer unveränderlichen Triebnatur doch zum Besseren Getriebene zeigt, sodass »die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen« (AA VIII, 360) emporkommen lässt. Die Garantie der Natur bezieht sich also auf eine Situation, in der der Mensch seine Rechtspflicht nicht erfüllt. In diesem Fall bringt der »Mechanismus der Natur« den Menschen dazu, das zu tun, was die Vernunft erfordert. Der Antagonismus führt sowohl im Verhältnis der Menschen als auch der Staaten auf Dauer zur Verrechtlichung der Beziehungen.

Kants teleologische Geschichtsbetrachtung ist keineswegs unstrittig (vgl. u. a. Ebling 1996, 87–94), doch ist die Garantie der Natur für Kant erklärtermaßen kein theoretischer Beweis für die Erreichbarkeit des Friedens:

»Übrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein; nur daß sie es sein wird, läßt sich nicht a priori aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte mit so weit begründeter Erwartung schließen, als nötig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Bessern nicht zu verzweifeln, sondern mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.« (AA VII, 328/329)

Die Natur als solche hat keine Absicht, nur die vom Menschen interpretierte Natur, es handelt sich also um eine gedachte, durch den Menschen transzendierte Absicht der Natur. Die Naturgarantie ist lediglich die aus der Zweckmäßigkeit menschlicher Handlung

36 Für eine Leseart, die – entgegen der Annahme, die Frage nach den Zielen menschlichen Handelns und dem Glück sei bei Kant von nur sekundärem, untergeordnetem Interesse – die Freiheit als grundlegendes Ziel menschlichen Handelns in den Mittelpunkt der Interpretation der Kantischen Moralphilosophie stellt, als Ziel, das gleichwohl nur durch die Einhaltung des Sittengesetzes gefördert werden kann vgl. Guyer 2000.

gen abgeleitete Denkbarkeit ihrer Praktikabilität und verpflichtet so zu einer den Rechtsprinzipien folgenden moralischen Politik: »Die moralische Verpflichtung ist in die Argumentation eingebaut; hält man sich hier nicht für verpflichtet, so entfällt auch der Grund zur Annahme, daß der ewige Friede durch die Natur ›garantiert‹ wird.« (Kleingeld 1995, 65) Hier also tritt so etwas wie ein individuelles politisches Subjekt in Erscheinung, das sich durch die regulative Idee der Naturgarantie für verpflichtet hält und damit zugleich auf die Annäherung an das Ziel hoffen darf. Verwirklichen lässt es sich aber dennoch nur in der Gattung, die gewissermaßen als kollektives politisches Subjekt fungiert, wobei ›ein jeder, so viel an ihm ist‹, zur Annäherung beiträgt. Auch bei Kant rückt folglich die Macht als politisches Konzept in den Hintergrund bzw. wird die Macht des Erkenntnissubjekts verdunkelt, weil das Verhältnis zwischen Denken und Handeln zuletzt unterbrochen bleibt und das Vernünftige nur über den Umweg der Kollektivierung der Vernunft – in der Gattung durch die zunehmende Verrechtlichung garantiert durch die List der Natur – politisch realisiert werden kann.

Die Spaltung soll in der Praxis durch eine kollektive bzw. institutionalisierte Vernunft in Form der Verrechtlichung aller menschlicher Beziehungen (vgl. AA VIII, 349 FN) überwunden werden, die das (auch) von Naturnotwendigkeit bestimmte Individuum unter ein äußeres Gesetz der Vernunft stellt, wodurch es als selbst gesetzgebend gedacht wird (III.2.3). Dabei stellt sich nicht nur das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, sondern dadurch zugleich das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bei Kant differenzierter dar als bei Hobbes oder Locke. Die Theorie bleibt für die Praxis in Form der regulativen Ideen handlungsleitend, die regulativen Ideen vermitteln zwischen Theorie und Praxis (wie auch zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, insofern sie den Menschen als politisches Subjekt bzw. die Menschheit als kollektiven Akteur adressieren). Zwar können die von der Vernunft geforderten Prinzipien nie ganz realisiert werden, so bleibt der ewige Friede unerreichbares, wenngleich stets anzustrebendes Ziel für die politische Praxis; doch die rechtsphilosophische und die empirische Ebene stehen nicht beziehungslos nebeneinander, vielmehr entwickelt Kant seine konkreten Vorschläge aus der Theorie im Abgleich mit den empirischen Gegebenheiten, denn »die Theorie kann unvollständig und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen« (AA VIII, 275). So lässt sich auch in *Zum ewigen Frieden* neben rechtsphilosophischen Prinzipien und praktischen Erwägungen eine dritte Ebene ausmachen, die zwischen dem allgemeinen Kern der praktischen Vorgaben und der ›reinen Theorie‹ vermittelnd überzeitliche Grundsätze für die praktische Umsetzung des Friedens aufzeigt. Diese benennen den größtmöglichen Annäherungspunkt an das theoretische Ideal des ewigen Friedens in der Praxis. Sie bleiben jedoch allgemein, insofern sie von den konkreten Erfordernissen der Praxis abstrahierend selbst nur formale Vorgaben formulieren, das heißt sie nehmen gegenüber der Vielfalt praktischer Umsetzungsmöglichkeiten den Status einer regulativen Idee ein (vgl. Höntzsch 2017).

An Kants Einlassungen zur republikanischen Staatsform lässt sich das Gesagte exemplarisch verdeutlichen:

»Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt,

gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen einmal errungen worden, qualificiert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten« (AA VII, 90/91; erste Herv. F. H.; zweite und dritte Herv. i. O.).

Das Ideal, die reine Republik, »wo das Gesetz selbtherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt« (AA VI, 341), ist in der Praxis nicht umsetzbar: »Im – völlig unmöglichen Fall – dass Partizipation als ein direktes Wahrnehmen der legislativen, exekutiven und judikativen Funktion durch die Basisgemeinschaft effektiv stattfände, wäre dies eine völlige Abschaffung der Gewaltenteilung, eine absolute Monarchie des Kollektivs.« (Cheneval 2004, 12) Die Republik in der Erscheinung muss, repräsentativ verfasst sein. Die wahre Republik (in der Erscheinung) »kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten [...] ihre Rechte zu besorgen« (AA VI, 341). Die Theorie ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar handlungsleitend, nicht für das einzelne Individuum, sondern für das politische Kollektiv, auch wenn es sich in der Praxis nie völlig und nur auf Umwegen realisiert. Ein »süßer Traum« der Philosophen, wie Kant einleitend zur Diskussion stellt, ist der ewige Friede in Anbetracht dessen keineswegs, die Irrelevanz der Philosophie für die politische Praxis kann so nur ironisch verstanden werden.

2.3 Herrschaft(slegitimation): Individuen der gleichen Gattung

Im naturalistischen Paradigma wird die dritte Dimension des anthropologischen Arguments zur politisch maßgeblichen Dimension: Weil der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung implizit immer schon Teil der erschlossenen Welt als einzig existierenden Welt gesetzt ist, wird die dritte, das Erkenntnisobjekt betreffende Dimension des anthropologischen Arguments aufgewertet und erlangt normativen Status. Das Erkenntnisprinzip »Natur« bestimmt den Menschen über seine Zugehörigkeit zur biologischen Gattung, das naturalistische Paradigma betrachtet den Menschen folglich als Individuum der Gattung Mensch. Ausgangspunkt des politischen Denkens ist der Mensch als Individuum neben anderen Individuen, das heißt, er wird als isoliert, auf sich selbst bezogen und strukturell gleich angenommen.

Während der Mensch im metaphysisch-theologischen Paradigma als Teil einer konkreten Gesellschaft in den Blick gerät, wird im naturalistischen Paradigma widersprüchlicher Weise der *abstrakte* Mensch als Teil der *erschlossenen* Welt erkannt und damit das Individuum vor jeder Welterschließung als mittelbares Erkenntnisobjekt zum Ausgangspunkt des politischen Denkens. Die Menschen werden als Individuen als von Natur frei bestimmt, in dem Sinne, dass sie qua ihrer Bestimmung als Individuen von Natur in kein Herrschaftsverhältnis eingebunden sind; sie sind insofern als Individuen derselben

Gattung in dieser Selbstherrschaft als von Natur gleich zu *denken*, was die Annahme ungleicher Begabungen nicht leugnet, sie aber politisch für irrelevant erklärt. Dabei ist die Selbstherrschaft auf unterschiedliche Art und Weise und in unterschiedlichem Umfang mit der Vernunftfähigkeit verbunden, sodass die Gleichheit des Menschen als Erkenntnisobjekt an die Anlage zum Erkenntnissubjekt, die den Menschen über die restliche tierische Natur erhebt, rückgebunden ist. Auch die Theoretiker des naturalistischen Paradigmas, die die »natürliche« Gleichheit als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen setzen, konstatieren durchaus die Ungleichheit menschlicher Fähigkeiten, nehmen diese aber nicht zum Maßstab für politische Über- oder Unterordnung und damit als Grundlage für die Legitimation von Herrschaft. Die Annahme natürlicher Gleichheit im Sinne der Gleichheit der Fähigkeiten findet sich in keiner Theorie; bei der Annahme der natürlichen Gleichheit handelt es sich folglich immer schon um eine normativ(iert)e Kategorie.

Insofern im naturalistischen Paradigma der Mensch als natürliches Wesen bzw. als abstraktes Individuum *in seiner Gespaltenheit* als Vernunftwesen und Naturwesen in den Blick gerät, aufgrund der *doppelten Objektivierung* also, entsteht aus der anthropologischen Argumentation ein für das politische Denken inhärenter Widerspruch: Die Gleichheit, die auf der gleichen Vernunftfähigkeit beruht (und also auf der Bestimmung des Menschen als Erkenntnisobjekt), gerät, weil sie dem Menschen als Erkenntnisobjekt zugesprochen wird, in einen unauflöselichen Widerspruch zur Ungleichheit der Menschen, die sich aus der unterschiedlichen Realisierung des gleichen Potentials ergibt. Der Mensch als Ausgangspunkt der politischen Ordnung ist gleich als Gattungswesen und damit als Individuum – aufgrund der den Menschen auszeichnenden natürlichen Anlage, der Vernunftfähigkeit; das heißt, er wird als Erkenntnisobjekt (als Teil der erschlossenen Welt) als gleich gesetzt aufgrund der gleichen Anlage, die ihn potentiell als Erkenntnissubjekt (als einen die Welt Erschließenden) auszeichnet, die aber im Gebrauch, weil sie nicht gleichermaßen realisiert wird, zu Ungleichheit führt. Der Mensch ist *als Individuum* gleich und ungleich zugleich. Gleichheit wird in der erschlossenen Welt durch die Bindung an ein die Menschen als Individuen einendes moralisches Potential zur innerweltlichen Möglichkeit, deren Verwirklichung jedoch an der die Menschen entzweierenden Triebnatur bzw. der individuellen Natur zu scheitern droht.

Wie die moralische Gleichheit, so bleibt auch die Kennzeichnung des Menschen als Kollektivwesen im naturalistischen Paradigma gegenwärtig, allerdings ebenfalls als (für das Erkenntnisobjekt nicht handlungsleitende) Erkenntnis des Erkenntnissubjekts – in Form eines moralischen Ideals einer durch die Vernunft gegebenen natürlichen Gemeinschaft der Menschen, dem die individuellen Leidenschaften, die in der politischen Wirklichkeit handlungsleitend sind, zwar gegenüberstehen und widerstreiten, dem sich die Menschen aber dennoch gerade durch die Selbstsucht bzw. das wohlverstandene Eigeninteresse kollektiv annähern. Das vom Erkenntnissubjekt Erkannte spielt in der politischen Praxis nur mittelbar eine Rolle; die politischen »Handelnden« sind in ihrem »Handeln« auf ihre Leidenschaften beschränkt und folglich Zu-Behandelnde.

Im naturalistischen Paradigma rückt aufgrund der Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt neben der Freiheit die Herrschaftslegitimation in den Fokus. Die Gleichheit der Individuen und die Freiheit als deren Garantie bedarf aufgrund der individuellen Leidenschaften der äußeren Gewährleistung, die aber, weil das Erkannte nicht handlungsleitend ist, der Legitimation durch die von Leidenschaften

getriebenen politisch ›Handelnden‹ bedarf. Im naturalistischen Paradigma kann es eine wie auch immer geartete transzendente und damit gleichsam »natürliche« Legitimation der Herrschaft nicht geben; höchstens eine durch die menschliche Vernunft transzendierte Legitimation, die aber, weil sie nicht zu verpflichten vermag, der Zustimmung der Individuen bedarf. Herrschaft ist im Ausgang von dem als gleich gedachten im Sinne von ›von Natur keiner Herrschaft unterworfenen‹ freien Individuum nur über die Zustimmung eines jeden zu legitimieren, auch wenn entsprechend der beschriebenen Spaltung die aus dem Wissen um die vernünftige Ordnung entstehende Macht aktuell bleibt. Die aus dem Wissen um die vernünftige Ordnung entstehende Macht übersetzt sich theoretisch nur indirekt in Herrschaft, insofern die Erkenntnissubjekte die vernünftige, entpersonalisierte Herrschaft entwerfen.

Die Vermittlung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die eigentlich Gegenstand der Dimension 2b ist, wird hier auf Ebene des Erkenntnisobjekts verhandelt, weil das zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt vermittelnde handelnde Subjekt sich hier in moralisches Subjekt und politisches Objekt aufspaltet. Da das von der Vernunft Erkannte (das sich im moralischen Subjekt personifiziert) in der politischen Praxis keine Rolle spielt, weil hier allein die Leidenschaften handlungsleitend sind, gilt es zu zeigen, wie die gleichen Individuen freiwillig, aus eigenem Nutzen, dazu gelangen, der vernünftigen vom Erkenntnissubjekt zu erkennenden Herrschaft wechselseitig zuzustimmen – ohne über diese Erkenntnis zu verfügen bzw. obwohl die Leidenschaften dieser Erkenntnis widerstreben. Aufgrund des Verlusts einer dem Menschen äußeren Legitimationsquelle muss (bzw. müsste) die Herrschaft konsequenterweise machtteilig organisiert sein. Die drei hier als naturalistische Denker behandelten Autoren unterscheiden sich in der Ausprägung bzw. im Umgang mit diesem Widerspruch, sodass sich die Herrschaftsorganisation in Abhängigkeit davon, welche Legitimationsstrategie sich durchsetzt, unterschiedlich gestaltet.

2.3.1 (Er-)Mächtig(t)er Herrscher (Hobbes)

Hobbes' Menschenbild ist neben der Bestimmung des Menschen als *zoon politicon* und *zoon logon echon* das wohl wirkmächtigste in der Geschichte des politischen Denkens und wird dem aristotelischen gewöhnlich kontrastierend gegenübergestellt (vgl. Kersting 2005; Münkler 2014).³⁷ Dabei ist die Rezeption im vorliegenden Verständnis durch eine Vermischung zweier Dimensionen des anthropologischen Arguments gekennzeichnet, insofern hier dem Erkenntnisobjekt Eigenschaften zugeschrieben werden, die Hobbes dem Erkenntnissubjekt vorbehält. So wird der Mensch des Hobbesschen Naturzustands in der Forschung meist als rationaler, egoistischer Nutzenmaximierer dargestellt und damit als mustergültige Ausformulierung des »homo oeconomicus«. Das soll inhaltlich nicht angezweifelt werden, jedoch unterscheidet eine solche Interpretation nicht klar zwischen dem vom Erkenntnissubjekt Erkannten und der Handlungsmotivation der Erkenntnisobjekte. Besonders deutlich ist die Vermischung der Ebenen bei Wolfgang

37 Für eine Interpretation, die Hobbes zugleich als revolutionären Antiaristoteliker wie als dem aristotelischen Denken verhaftet versteht vgl. Riedel 1981; für eine die gängige Kontrastierung infrage stellende Interpretation, die Hobbes als Aristoteliker in den Blick nimmt, vgl. Iorio 2008.

Kersting, der Vernunft, die wissenschaftliche Erkenntnis ermöglicht, einerseits und Klugheit, die aus Erfahrung resultiert, andererseits gleichsetzt:

»Hobbes' Vernunft ist die Vernunft eines globalen Maximierers, der auf der Grundlage erfahrungsbelehrteter Folgenabschätzung mit Blick auf zukünftige Bedürfnislagen situationsabhängige Kosten-Nutzen-Rechnungen hinsichtlich aller zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen erstellt, um die erfolgreichste Strategie zu ermitteln und die beste Handlung auszurechnen.« (Kersting 2005, 84)

Herfried Münkler dagegen verweist explizit auf die Annahme, »Hobbes' Menschenbild sei stärker heuristischer Art, als dass es empirisch gehaltvolle Aussagen über das Verhalten von Menschen enthalte« (vgl. Münkler 2014, 87). Damit sind zwei Dimensionen des anthropologischen Arguments angesprochen: Während das heuristische Modell den Menschen als vom Erkenntnissubjekt konstruiertes ideales politisches Subjekt in den Blick nimmt (Dimension 2b), das für die tatsächliche Dynamik des Naturzustands keine Rolle spielt, ist für die Dynamik des Naturzustandes allein die Handlungsmotivation der Erkenntnisobjekte (Dimension 3) von Interesse und damit Hobbes' empirische Beobachtungen. »Homo hominus lupus est«, die Annahme also, dass es *vernünftig* ist, sich im Naturzustand als Feind des anderen zu verstehen, ist bereits Reflexion des Erkenntnissubjekts, also des Wissenschaftlers (Hobbes). Den tatsächlich politisch »Handelnden« subsumiert Hobbes dagegen unter Dimension 3, der politisch »Handelnde« ist bei Hobbes immer schon ein Zu-Behandelnder. Er handelt gerade nicht rational, er verhält sich lediglich aus Erfahrung klug.

Der Mensch als Erkenntnisobjekt wird bei Hobbes als gleiches Individuum zum Ausgangspunkt seiner politischen Theorie. Hobbes unterscheidet sich von Locke und Kant nicht nur hinsichtlich der Begründung, sondern auch der Bewertung der Gleichheit (was sich auch im Status der durch den Herrschaftsvertrag erfolgenden Legitimation zeigt). Da die Gleichheit bei Hobbes nicht in der dem Menschen spezifischen Anlage zur Vernunft gründet, ist sie auch keine zu bewahrende, sondern eine zu überwindende. Hobbes begründet letztlich eine dem göttlichen Gebot unterstehende Herrschaft, die, soll sie keine Willkürherrschaft sein, auf der Annahme der überlegenen Vernunftfähigkeit des Herrschers gründen muss, aus einer radikal individualistischen Anthropologie. Der Widerspruch, der sich aus der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ergibt, stellt sich in der Hobbesschen Theorie als Widerspruch zwischen kollektiver Wertetheorie und naturalistischer Motivationstheorie dar.

Laut Hobbes sind die Menschen von Natur aus gleich, insofern sie einander gleich gefährlich sind und deshalb die berechnete Hoffnung haben, über den je andere zu obliegen. Die Annahme des Aristoteles, es gebe von Natur aus zum Herrschen bestimmte Menschen, widerspricht laut Hobbes nicht nur der Vernunft, sondern auch der Erfahrung: »Denn erstens ist kaum jemand so stumpfsinnig, daß er es nicht für richtiger hielte, sich selbst zu bestimmen, als sich von andern leiten zu lassen, und sodann sind bei einem Streite zwischen den Klügern und den Stärkern jene nicht immer oder auch nur häufig diesen überlegen.« (Hobbes, *De cive* III, 13) Entsprechend sind »die bürgerlichen Gesellschaften nicht bloß natürliche Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge notwendig sind« (ebd. I, 2 Anm. 1). Von Natur strebt der Mensch nach Macht und Herrschaft: »Zwar können die Annehmlichkeiten dieses Lebens

durch gegenseitig Unterstützung vermehrt werden; allein dies kann viel besser durch die Herrschaft über andere als durch die Verbindung mit ihnen erreicht werden« (ebd. I, 2). Die von Natur aus bestehenden, körperlichen und geistigen, Unterschiede sind vernachlässigbar, da sie keine Auswirkung auf die gleiche Hoffnung auf das Erreichen der Wünsche haben (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 13): »Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.« (Hobbes, *De cive* I, 3)

Die politisch relevante Gleichheit also ist bei Hobbes nicht die moralische Gleichheit aufgrund der den Menschen spezifischen Vernunftfähigkeit. Hobbes leugnet nicht bestehende und auch nicht natürliche Ungleichheiten, der eine ist klüger, der andere stärker, das aber ist für die Herrschaftslegitimation durch den Vertrag irrelevant. Relevant für die Herrschaftslegitimation durch den Vertrag (die gleichwohl nur der Verpflichtung der Vertragsschließenden dient und folglich instrumenteller Natur ist) ist die *gedachte* Gleichheit aufgrund der tatsächlichen Gleichgefährlichkeit:

»Sind also die Menschen von Natur gleich, so muß man diese Gleichheit anerkennen; sind sie ungleich, so müssen sie, da sie um Herrschaft streiten werden, zur Erlangung des Friedens *als gleich angesehen werden*; darum ist es achtens ein Gebot des Naturgesetzes, daß jeder *als von Natur gleich* mit dem anderen *erachtet werde*.« (ebd. III, 13; Herv. F. H.)

Die Gleichheit wird so zum natürlichen Gebot. An anderer Stelle spricht Hobbes vom Naturzustand, in dem »bei der Gleichheit der Natur alle erwachsenen Menschen für gleich gelten müssen« (ebd. IX, 2).

Da die Menschen die Gebote der Vernunft zwar erkennen können, ihnen aber zuwider handeln, und zwar – das konstatiert das Erkenntnissubjekt – vernünftigerweise, weil solange keine Wechselseitigkeit herrscht, nicht alle also dem Gebot der Gleichheit folgen, es ihr Verderben bedeuten würde (vgl. ebd. III, 26), bedarf es um diesen Zustand auf Dauer zu stellen eines unabhängigen Schiedsrichters: »Denn von jedem Menschen nimmt man an, daß er das für ihn Gute von Natur, das Rechte aber nur des Friedens wegen und zufällig erstrebt; deshalb kann er jene vom Naturgesetz gebotene Gleichheit nicht so genau innehalten wie ein Dritter.« (ebd. III, 21) Dass die Menschen dem Naturgesetz im Naturzustand rationaler Weise zuwiderhandeln, sagt aber nicht, dass sie dies auf Grundlage einer rationalen Entscheidung tun, das ist vielmehr bereits eine Reflexion des Wissenschaftlers, der das Erkenntnisobjekt als politisches Subjekt konzeptualisiert. Handlungsleitend aber ist gerade nicht die Vernunft, sondern sind die Leidenschaften sowie Erfahrung und Klugheit, sprich der natürliche Verstand (in Abgrenzung zur Vernunft als erworbenen Verstand):

»Einen guten Verstand schreibt man auch dem zu, der, wenn er etwas vorhat und darüber nachdenkt, gar leicht bemerkt, wie dieses oder jenes zu seinem jetzigen oder einem jeden anderen Vorhaben nützlich angewendet werden kann. Dies hängt immer auch von Erfahrung und Rückerinnerung an viele ähnliche Fälle, die ähnliche Folgen hatten, ab. Und hierin finden sich bei den Menschen weniger Unterschied als in Hinsicht auf die Überlegung und die Vorstellungskraft, weil bei Menschen von gleichen Jahren die Summe ihrer Erfahrungen nicht sehr ungleich sein wird und nur die ver-

schiedene Art derselben aus den verschiedenen Lagen, worin sie sich befanden, resultiert.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 8)

Wie oben dargestellt, erkennt der Einzelne die Naturgesetze mittels natürlicher Vernunft, er handelt aber nicht danach bzw. er kann nicht danach handeln, weil er nicht über wissenschaftlich geprüfte Erkenntnis und damit über die Kenntnis von »Ursachen und Regeln« (ebd.) verfügt; er handelt aus »naturall prudence«: »For as for *Science*, or certain rules of their actions, they are so farre from it, that they know not what it is.« (ebd., ch. 5; Herv. i. O.) In allen Angelegenheiten, »whereof a man has not infallible *Science* to proceed by«, was für den normalen Menschen und schon gleich den Naturzustandsbewohner wohl schwerlich der Fall sein dürfte, bleibt nur das »natural judgement«:

»And even those men themselves, that in Councells of the Commonwealth, love to shew their reading of Politiques and History, very few do it in their domestique affaires, where their particular interest is concerned; having Prudence enough for their private affairs; but in publique they study more the reputation of their owne wit, than the successe of anothers businesse.« (ebd.)³⁸

Der politisch »Handelnde« ist von seinen Leidenschaften determiniert, er verfügt nur über Erfahrung, natürlichen Verstand und Klugheit, das Erkenntnissubjekt über wissenschaftliche Erkenntnis, Vernunft und Weisheit, die den Vertragsschluss rationalisieren und rechtfertigen.

Vor diesem Hintergrund scheint mir der Einschätzung, die Unerträglichkeit des Naturzustands verdanke sich einem »grundlegenden Rationalitätstheoretischen Widerspruch: Ein Höchstmaß an subjektiver, individueller Rationalität erzeugt ein Höchstmaß an objektiver, kollektiver Irrationalität« (Kersting 2007, 215; zuvor 2005), eine ungenaue Begrifflichkeit zugrunde zu liegen bzw. eine mangelnde Unterscheidung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt bzw. dem vom Erkenntnissubjekt konzipierten politischen Subjekt oder anders: zwischen Handlungsmotivation und aus der Natur des Menschen abgeleiteter wissenschaftlicher Erkenntnis. Anders gesagt: Den Widerspruch erkennt das Erkenntnissubjekt für das Erkenntnisobjekt, für dessen Verhalten er aber keine Rolle spielt. Der Mensch im Naturzustand, Hobbes' Erkenntnisobjekt, ist zwar egoistisch auf den eigenen Nutzen bedacht, er handelt aber gerade nicht rational, im Hobbesschen Verständnis von Vernunft als »erworbenen Verstand« (»As for *acquired Wit*, (I mean acquired by method and instruction,) there is none but Reason; which is grounded in the right use of Speech; and produceth the Sciences« [Hobbes, *Lev.*, ch. 8]), dann nämlich würde er den Naturgesetzen folgen. Er handelt klug, auf Grundlage von Erfahrung, im Sinne von Nützlichkeitsabwägungen. Nur der Wissenschaftler (also

38 Ich zitiere hier und an weiteren Stellen das Original, da mir die deutsche Übersetzung ungenau erscheint; in der deutschen Reclam-Ausgabe heißt es: »Unter denen, die in Staatsversammlungen so gern ihre ausgearbeiteten Kenntnisse in der Regierungskunst und der Geschichte zutage legen, werden nur wenige, sobald die Rede von ihren eigenen Angelegenheiten ist, sich dieser Lieblingsneigung überlassen; weil jeder bei seinen eigenen Angelegenheiten die nötige Klugheit anwendet. Bei öffentlichen Geschäften hingegen denkt man gewöhnlich mehr an den zu erlangenden Nutzen als an die Geschäfte selbst« (Hobbes, *Lev.*, ch. 5).

Hobbes) stellt weiterführende, im strengen Sinne rationale Kosten-Nutzen-Rechnungen an. So ist zwar richtig: »Der Naturzustand ist eine Klugheitsfalle – und nur darum ist er nicht ohne jede Hoffnung. Denn die Klugheit, durch die die Menschen in die Falle geraten sind, führt sie wieder heraus«, nicht aber: »Wäre nicht die Vernunftnatur des Menschen verantwortlich für den Konfliktcharakter des Naturzustandes, sondern eine wölfisch grundierte aggressive Triebnatur, dann müsste Hobbes' leviathanisches Befriedungskonzept notwendig scheitern.« (Kersting 2007, 215)

Hoffnung und Furcht, als erfahrungsbasierte Leidenschaften, die auf dem Umstand der Gleichheit gründen, sind verantwortlich für den Konfliktcharakter des Naturzustands; er ist eine *Klugheitsfalle*, weil jeder in Betrachtung seiner Fähigkeiten – also indem er gerade aus Erfahrung handelt und nicht rational, auf Grundlage verallgemeinerbarer, wissenschaftlicher Erkenntnis – eine begründete Hoffnung auf Befriedigung seiner Wünsche hegt: »Sooft daher zwei ein und dasselbe wünschen, dessen sie aber beide nicht zugleich teilhaftig werden können, so wird einer des anderen Feind« (Hobbes, *Lev.*, ch. 13); er ist eine *Klugheitsfalle* zugleich, weil der Mensch im Naturzustand aus Furcht – die in Abgrenzung zum Schrecken aus dem »Voraussehen von kommendem Unheil« (Hobbes, *De cive* I, 2 Anm. 2) entsteht, also auf der Erfahrung beruht – dem anderen zuvorkommen versucht (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 13). Zugleich sind es auch Hoffnung (sich die für ein glückliches Leben erforderlichen Dinge dauerhaft zu sichern) und Furcht (insbesondere vor einem gewaltsamen Tod), die »die Menschen zum Frieden untereinander geneigt machen können« (ebd.) und also den Weg aus dem Naturzustand weisen; insbesondere die Furcht hindert den Menschen nach Herrschaft zu streben (vgl. Hobbes, *De cive* I, 2). Der Grund für die Furcht liegt »teils in der natürlichen Gleichheit der Menschen, teils in ihrem Willen sich gegenseitig Schaden zuzufügen; deshalb kann man weder von andern Sicherheit erwarten, noch vermag man sie sich selbst zu verschaffen« (ebd. I, 3). Auch der Wille, einander Übles zu tun, erwächst aus der natürlichen Gleichheit bzw. ihrer Missachtung, weil »der sich für höher hält als alle übrigen, will, daß ihm allein alles erlaubt sei« (ebd. I, 4), bei ihm entsteht der Wille zu schaden aus Überschätzung, bei dem anderen aus der Notwendigkeit, sich zu verteidigen.

So lehrt die Erfahrung den Menschen im Naturzustand, was die Vernunft des Wissenschaftlers deduziert, nämlich, dass vor dem Hintergrund der Gleichgefährlichkeit nur eine absolute Macht den Einzelnen, nicht aber Gesetze und Verträge an und für sich, daran hindern kann, »soviel als möglich durch Stärke und Klugheit für seine Sicherheit zu sorgen« (Hobbes, *Lev.*, ch. 17). Nur die Unterwerfung unter eine Gewalt, welche sich die Handlungsmotivation zunutze machend »die Leidenschaften durch Furcht vor Strafe gehörig einschränken kann und auf die Haltung der natürlichen Gesetze« dringt, die den natürlichen Leidenschaften ansonsten gänzlich zuwider sind (ebd.), kann den Kriegszustand beenden.

Entsprechend folgt bei Hobbes auch aus der natürlichen Gleichheit kein gleicher Herrschaftsanspruch aller, sondern vielmehr ist es gerade die Gleichheit, die aufgehoben werden muss, um die schädliche Dynamik des Naturzustands zu durchbrechen, weil »der Zustand der Gleichheit der Kriegszustand ist und [...] die Ungleichheit deshalb mit Einwilligung aller eingeführt worden ist« (Hobbes, *De cive* X, 4). Denn auch wenn der Kriegszustand aus Unvernunft resultiert, verlassen die Menschen den Naturzustand nicht aus Vernunft, um dem Naturgesetz in seiner gottgegebenen Verbindlichkeit

Genüge zu tun, sondern getrieben von Furcht, die den wechselseitigen Verzicht auf die natürliche Freiheit aus der Erfahrung heraus, dass man über die anderen nicht dauerhaft obsiegen kann, als einzigen Ausweg erscheinen lässt:

»Die Absicht und Ursache, warum die Menschen bei all ihrem natürlichen Hang zur Freiheit und Herrschaft sich dennoch entschließen konnten, sich gewissen Anordnungen, welche die bürgerliche Gesellschaft trifft, zu unterwerfen, lag in dem Verlangen, sich selbst zu erhalten und ein bequemes Leben zu führen; oder mit anderen Worten, aus dem elenden Zustande eines Krieges aller gegen alle gerettet zu werden.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 17)

Die Menschen tun damit nicht den Naturgesetzen genüge, die in Hobbes' Denken für den Einzelnen im Naturzustand keine Verbindlichkeit besitzen können. Der Einzelne geht die wechselseitige Verpflichtung nicht aus vernünftiger Einsicht oder moralischer Verpflichtung ein, sondern aus Erfahrung, die ihn die anderen und deshalb um sein Leben fürchten lässt.

Bei Hobbes resultiert aus der Annahme der menschlichen Triebnatur als der die Handlungen leitenden Kraft keine entpersonalisierte Herrschaft. Der allmächtige Herrscher muss sich, wie bereits oben angeführt, durch die höhere Ordnung verpflichtet fühlen, soll keine Willkürherrschaft folgen, er muss also vernünftig im Sinne der natürlichen Gesetze handeln (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 30). Hobbes' Vertrauen auf einen vernünftigen Herrscher hält Locke insofern zu Recht entgegen: »Wer nämlich glaubt, absolute Gewalt reinige der Menschen Blut und ändere etwas an der Niedrigkeit der menschlichen Natur, der braucht nur in der Geschichte des jetzigen oder irgendeines anderen Zeitalters nachzulesen, um von dem Gegenteil überzeugt zu werden.« (Locke, *ST*, §92) Hobbes' Leviathan lässt sich nur auf Grundlage eines göttlichen Naturgesetzes rechtfertigen, die individualistische Anthropologie ist nur Motivationstheorie und erklärt, warum die Unvernünftigen dennoch das Vernünftige wählen. Der Vertrag legitimiert die Herrschaft nur für die Einzelnen, die er verpflichtet, die Verpflichtung des Herrschers erwächst aus dem göttlichen Gesetz, der so zugleich eine höhere Legitimation besitzt, um die nur er (und der politische Theoretiker) weiß.

2.3.2 Freiwilliger Verzicht auf Selbstherrschaft (Locke)

Anders als Hobbes sieht Locke nicht die Gleichheit selbst als Problem, sondern den Umstand, dass die gleichen natürlichen Rechte, die durch die Vernunft erkannt werden können, im Naturzustand »durch die Niedrigkeit der menschlichen Natur« durch Selbstsucht korruptiert werden. Locke stellt nicht die Verbindlichkeit und auch nicht den verpflichtenden Charakter des traditionellen Naturrechts, wohl aber seine metaphysisch-theologische Begründung und damit zugleich seine handlungsleitende Kraft in Frage. Anders als bei Hobbes ist der wechselseitige Rechtsverzicht unverzichtbare Voraussetzung für die Legitimation von Herrschaft.³⁹ Wenn Jürgen Sprute (2006) die These vertritt, dass der Gesellschaftsvertrag für Locke nur ein Mittel sei, das durch das Naturgesetz Geforderte zu realisieren, die Legitimität aber aus der Übereinstimmung mit dem Naturgesetz erwachse, dann wird das Lockes differenzierter Position nicht gerecht. Weil Locke das

39 Zur Legitimation von Herrschaft bei Locke vgl. Rehm 2013.

Naturgesetz, anders als Hobbes, *nicht* metaphysisch-theologisch begründet, sondern in letzter Konsequenz durch die menschliche Vernunft, ist die Funktion des Vertrags für die Legitimation von Herrschaft anders als bei Hobbes nicht instrumenteller Natur. Die Quelle der Legitimation ist auch bei Locke das Naturgesetz, das der Mensch qua Vernunft als verbindlich erkennen kann, dessen Umsetzung aber an der Triebnatur des Menschen scheitert, sodass der Herrschaft Legitimität erst durch die wechselseitige Verpflichtung erwächst, dem als verbindlich erkannten Gesetz auch Folge zu leisten, durch die das Naturgesetz also als handlungsleitend gesetzt wird; bei Hobbes verpflichtet das Naturgesetz den Herrscher unmittelbar, sodass der wechselseitige Rechtsverzicht, der den Willen des Herrschers absolut setzt, in der Tat nur instrumenteller Natur ist.

Für Locke ist der Naturzustand, dessen Charakteristika er in Kapitel 2 des *Second Treatise* darlegt, nicht nur ein Zustand vollkommener Freiheit, sondern »überdies ein Zustand der Gleichheit, in dem alle Macht und Rechtsprechung wechselseitig sind, da niemand mehr besitzt als ein anderer« (Locke, *ST*, §4). In der nachfolgenden Begründung wird die Normativierung der natürlichen Gleichheit durch die Gleichsetzung von Mensch und Individuum deutlich: »Ist doch nichts offensichtlicher, als daß *Lebewesen von gleicher Art und gleichem Rang*, die unterschiedslos zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch der gleichen Fähigkeiten geboren sind, auch *gleichgestellt leben sollen*, ohne Unterordnung oder Unterwerfung« (ebd.; Herv. F. H.) Das heißt: Insofern der Mensch über die Zugehörigkeit zur Gattung bestimmt ist, ist der Mensch als Individuum gleich. Die natürliche Gleichheit beruht auf der gleichen natürlichen Ausstattung und dem Gebrauch derselben Fähigkeiten. Alle Menschen besitzen Vernunft, die Unterschiede ergeben sich aus dem unterschiedlichen Gebrauch der Fähigkeiten (vgl. Locke, *Essay* I, 3 §23). Entsprechend dürfe man nicht annehmen, so Locke, »daß ich darunter jede Art von Gleichheit verstehe«; Alter und Tüchtigkeit können einen Vorrang verleihen, hervorragende Talente und Verdienste einzelne hervorheben und auch Geburt, Verwandtschaft oder Wohltaten können zu Ehrerbietung verpflichten, das alles aber ist vereinbar »mit der Gleichheit aller Menschen in bezug auf die Rechtsprechung und die Herrschaft des einen über den anderen« (Locke, *ST*, §54). Natürliche Unterschiede werden hier gleichermaßen angenommen wie im metaphysisch-theologischen Paradigma, sie verlieren aber ihre politische Relevanz, weil das Individuum zwar auch das Besondere, das im je unterschiedlichen Gebrauch der gleichen natürlichen Ausstattung und Fähigkeiten liegt, aber *zugleich* das Menschliche selbst verkörpert und damit als moralisches Subjekt zugleich den Maßstab für die ideale Ordnung liefert.

Locke begründet die »natürliche« Gleichheit (und Freiheit) durch die Gattungszugehörigkeit, die wiederum durch die Vernunft gekennzeichnet ist, die die Einsicht in das Naturgesetz ermöglicht: »Durch dieses ihnen allen gemeinsame Gesetz bilden er und alle übrigen Menschen eine einzige Gemeinschaft und formen eine Gesellschaft, die sich deutlich von allen übrigen Lebewesen abhebt.« (ebd., §128) Die Menschen gehören von Natur und durch die vernünftige Einsicht in das Naturgesetz einer universellen Gemeinschaft an:

»Gott hat den Menschen so geschaffen, daß es nach seinem eigenen Urteil nicht gut für ihn war, allein zu sein. Er stellte ihn unter den starken Zwang von Bedürfnis, Annehm-

lichkeit und Neigung, um ihn in die Gesellschaft zu lenken und stattet ihn zugleich mit Verstand und Sprache aus, daß er in ihr verbleibe und sich ihrer erfreue.« (ebd., §77)

Das individuierende trennende Element bilden auch bei Locke die Leidenschaften, sie sind das entscheidende Moment für die politische Theorie. Zwar findet sich auch bei Locke als Folge der Bestimmung des Menschen über die Vernunft als eines graduellen Vermögens das Motiv der Entmenschlichung: Denjenigen, der einem den Krieg erklärt, darf man töten »aus demselben Grund, aus dem man einen Wolf oder einen Löwen tötet. Ein solcher Mensch nämlich ist nicht gebunden durch das gemeine Gesetz der Vernunft und kennt keine anderen Regeln als die der bloßen Stärke und Gewalt« (ebd., §16). Doch ist die Vernunft auch bei Locke nicht länger handlungsleitend. Auf die Frage, weshalb die Menschen auf die Selbstherrschaft verzichten sollten, antwortet Locke: »[D]a alle Menschen gleich sind und der größere Teil von ihnen sich nicht streng an Billigkeit und Gerechtigkeit hält, ist der Besitz seines Eigentums in diesem Zustand höchst unsicher und höchst ungewiß« (ebd., §123). Die Selbstsucht der Menschen macht, weil sie die Voraussetzungen der universellen Gemeinschaft gefährdet, in der politischen Praxis dauerhaft und alternativlos kleinteilige Zusammenschlüsse nötig:

»Und wenn nicht die Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen wäre, würde man kein Verlangen nach einer anderen haben, es läge keinerlei Notwendigkeit vor, daß sich die Menschen von dieser großen und natürlichen Gemeinschaft trennen sollten und sich durch positive Vereinbarungen zu kleineren oder Teilgemeinschaften zusammenschließen.« (ebd., §128)

Die universelle Gemeinschaft ist für Locke als Erfüllung des Naturgesetzes moralisches Ideal, aber, um Gleichheit und Freiheit zu garantieren, müssen sich die Menschen in der politischen Wirklichkeit von der natürlichen Gemeinschaft »trennen«. Die kleineren Zusammenschlüsse sind gleichwohl legitim, »denn es verletzt nicht die Freiheit der übrigen« (ebd., §95).

Die Dynamik ist dabei allerdings eine andere als bei Hobbes, da das Naturgesetz, gleichwohl es sich wie gezeigt in letzter Konsequenz der Erkenntnistheorie als menschengedacht erweist, als göttliches Gesetz und damit als verpflichtend für jeden Einzelnen (nicht nur für den Herrschenden) zu denken ist. Die Selbsterhaltung und die Erhaltung anderer ist Pflicht:

»Alle Menschen nämlich sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, denn sie sind sein Werk, von ihm geschaffen, daß sie so lange bestehen, wie es ihm gefällt, nicht aber, wie es ihnen untereinander gefällt.« (ebd., §6)

Das Problem ist in der Folge weniger die fehlende moralische Verpflichtung als die fehlende unabhängige Sanktionsmacht, die angesichts der abweichenden Handlungsmotivation die Pflichterfüllung überwacht; weil die Einzelnen trotz Einsicht in bzw. Glaube an das Naturgesetz dazu neigen, wo sie selbst Richter sind, parteiisch zu sein:

»Da jeder in diesem Zustand sowohl Richter als auch Vollstrecker des Naturgesetzes ist, die Menschen aber sich selbst gegenüber parteiisch sind, ist es leicht möglich, daß

Leidenschaft und Rachsucht sie in ihren eigenen Angelegenheiten zu weit und zu hitzig mit sich fortreißen, auf der anderen Seite aber Nachlässigkeit und Unbeteiligtsein sie zu gleichgültig gegenüber den Angelegenheiten anderer machen.« (ebd., §125)

Die politische Herrschaft ändert an diesem Umstand nichts, sie hegt ihn ein. Die Menschen verzichten freiwillig auf die Selbstherrschaft, weil sie der höchsten Verpflichtung, sich selbst und andere zu erhalten, die sie qua Vernunft oder qua Offenbarung erkennen, aufgrund der ungezügelter Leidenschaften im Naturzustand nicht gerecht werden können; die Menschen im Naturzustand liegen im Widerstreit auch mit sich selbst. Es ist eine Entscheidung für eine Ordnung, die allein in der Lage ist, die eigene und die niedere Natur der anderen zu beherrschen, und die dem höheren Recht zur Durchsetzung verhelfen kann. Handlungsleitende Kraft ist zwar das Eigeninteresse, die Individuen aber erkennen das durch die höhere Vernunft Gebotene als in ihrem Interesse liegend und verhelfen dem Naturgesetz, sei es, dass sie es erkennen oder dass sie daran glauben, bewusst zur Durchsetzung. Sie handeln nicht wie bei Hobbes auf Grundlage erfahrungsbasierter Furcht und unterwerfen sich entsprechend nicht absolut. So weist Peter Niesen zu Recht darauf hin, dass die Begrenzung politischer Herrschaft das vorrangige Thema des *Second Treatise* bildet (vgl. Niesen 2013c);⁴⁰ denn die Notwendigkeit der Begrenzung politischer Herrschaft ist ihrer Legitimation bei Locke eingeschrieben.

2.3.3 Gedachte Zustimmung zur Herrschaft des Rechts (Kant)

Für die Frage nach dem Menschen als Objekt der Politik bei Kant sind neben dem letzten Kapitel der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* vor allem die rechts- und geschichtsphilosophischen Schriften von Interesse. Kants Rechts- und Staatsphilosophie hat weit weniger Beachtung gefunden als seine Kritiken (vgl. Höffe 2000, 208 f.).⁴¹ Unabhängig davon, ob dies in ihrer geringeren philosophischen Qualität liegt oder nicht,⁴² sind sie für die anthropologische Argumentation jedenfalls von Bedeutung, weil hier nicht nur in aller Deutlichkeit die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt bzw. der Versuch ihrer Überwindung zutage tritt, sondern damit zugleich auch Kants Menschenbild in seiner für das naturalistische Paradigma kennzeichnenden Widersprüchlichkeit. Auch bei Kant lassen sich unmittelbares und mittelbares Erkenntnisobjekt nicht klar trennen, der politisch Handelnde ist auch hier in gewisser Hinsicht zugleich der politisch Zu-Behandelnde. Die das mittelbare Erkenntnisobjekt betreffenden Bestimmungen sind dabei weniger für die Ausgestaltung der Rechtsordnung von Interesse als für den Nachweis

40 Peter Niesen führt überzeugend aus, dass »Lockes konstruktive Theorie politischer Institutionen« zu wenig gewürdigt werde: »Dennoch liegen hier zwei der wichtigsten Innovationen Lockes begründet: eine Konzeption verfassungsgebender Volkssouveränität und ein Modell funktionaler Gewaltenteilung mit Gesetzesbindung der Exekutive« (2013c, 131).

41 Für eine umfassende Interpretation der Kantischen Rechtsphilosophie vgl. Kersting 1993; auch Batscha 1976.

42 Die bis heute weithin vertretene Ansicht der geringeren philosophischen Qualität der späten rechts- und geschichtsphilosophischen Schriften nimmt ihren Ausgangspunkt bei Schopenhauer, der konstatiert, die *Rechtslehre* »als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer« sei »nur aus Kants Altersschwäche erklärlich« (1977, 419).

ihrer Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit; die das unmittelbare Erkenntnisobjekt betreffenden Bestimmungen, das wurde bereits dargestellt (III.2.2), auch für die Anpassungen des Ideals in der Praxis, spricht für die Organisation von Herrschaft unter nicht-idealen Bedingungen – und damit nicht zuletzt für die Hoffnung, dass sich das Ideal in der politischen Praxis so weit als möglich realisiert.

Auch bei Kant gründet die Gleichheit, die in der Freiheit des Willens besteht, in der Eigenschaft des Menschen als Vernunftwesen, ist also an das Erkenntnisobjekt gebunden, wird aber auch hier naturalisiert bzw. dem Menschen als Individuum, sprich als Teil der Gattung Mensch, zugeschrieben. Anders als bei Hobbes und expliziter als bei Locke ist die moralische Gleichheit bei Kant unmittelbar Grundlage der politischen Gleichheit: »Die angeborene Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann« (AA VI, 237), sieht Kant schon »im Princip der angeborenen Freiheit« liegen und »von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden« (AA VI, 238). Hier wird die gleiche Würde, die noch im metaphysisch-theologischen Paradigma keine herrschaftspolitische Relevanz besitzt, weil sie durch die in Abhängigkeit zur Teilhabe an der höheren Ordnung unterschiedliche Vernunftfähigkeit gebrochen ist, zum Ausgangspunkt für die Nichtbeherrschung, deren Garantie vor dem Menschen als Naturwesen geschützt werden muss.

Bei Kant ist der Gegensatz zwischen moralischer Gleichheit und Geselligkeit und der durch die individuellen Leidenschaften bedingten Ungleichheit und Ungeselligkeit besonders schroff. Kant expliziert die irreversible Spaltung des Menschen und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten der Etablierung einer vernünftigen Ordnung von Menschenhand:

»der Mensch ist ein *Thier*, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, *einen Herrn nöthig hat*. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Es bedarf also einen *Herrn*, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; [...]. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht *für sich selbst* und doch ein *Mensch* sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.« (AA VIII, 23; Herv. F. H.)

Die Menschen sind laut Kant »mit einer moralischen Anlage begabte vernünftige Wesen« (AA VII, 329), wobei er die moralische Anlage als »angeborene Aufforderung der Vernunft [...], auch jenem Hange [übel gegeneinander gesinnt zu sein] entgegen zu arbeiten« (AA VII, 333), bezeichnet. Er geht davon aus, »daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlum-

mernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm [...] doch einmal Meister zu werden und dies auch von andern zu hoffen« (AA VIII, 355).

Wie bereits gezeigt, liegt die Lösung dieses Widerspruchs auch für Kant darin, dass der Eigennutz als Triebfeder individueller Handlungen zuletzt zu dem durch die Vernunft Geforderten führt – wobei Kant diese Lösung selbst als eine durch die Vernunft transzendierte Lösung konzipiert und damit nicht als ein sich zuletzt doch irgendwie durchsetzendes göttliches Recht, sondern als ein vom Menschen selbst der Natur zugeschriebenen Plan bzw. als Selbstüberlistung und damit als Sieg der kollektivierten Vernunft über die individuellen Leidenschaften. Auch bei Kant dient also die individuelle Differenz bzw. genauer: deren vom Erkenntnissubjekt transzendierte Dynamik, in Form der Garantie der Natur, als Katalysator. Die Natur bedient sich demzufolge des Kriegs, der den Menschen dazu bewegt, sich einer Rechtsordnung zu unterwerfen und bringt ihn so mittels seiner Triebnatur dazu, das zu tun, was ihm die Vernunft gebietet. Der Mensch bewegt sich selbst dazu, zu tun, was er soll, das heißt er motiviert sein Handeln selbst, indem er die Dynamik in Form der Garantie der Natur transzendiert und also auf die Umsetzung des vernünftig Gebotenen hoffen darf. Dass der Widerspruch der anthropologischen Argumentation des naturalistischen Paradigmas inhärent ist, zeigt sich darin, dass die individuelle Triebnatur der nur in der Gattung vollständig zu entwickelnden Vernunftnatur – trotz dieser List der Natur, die letztlich eine Selbstüberlistung des Menschen ist – dauerhaft entgegensteht. Die Garantie der Natur kompensiert »nicht eine mangelnde Fähigkeit des Menschen, die universale Rechtsgemeinschaft zu verwirklichen, sondern den widerstrebenden Willen Einzelner« (Cheneval 2002, 535). Deshalb auch bedarf es der bürgerlichen Verfassung und des ewigen Friedens, auf den hinzuwirken folglich eine Pflicht ist. Die Garantie der Natur beruht nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Mechanismus der sinnlichen Triebfedern des Menschen; doch es ist die Vernunft, die den Frieden als Ziel der Geschichte erkennt (vgl. Piepmeier 1987, 23 f.). Das moralische Ideal erlangt so vermittels der Garantie der Natur praktische Relevanz auch für das politische Handeln.

Legitimiert werden kann Herrschaft auch bei Kant nur durch die Zustimmung des Einzelnen, allerdings die gedachte Zustimmung des Einzelnen als moralischen Subjekts. Kant bindet alle legitime Herrschaft an die Achtung der Freiheit des Einzelnen. Nur im Rahmen der republikanischen Verfassung kann das angeborene Recht auf Freiheit verwirklicht werden, nur hier findet der Mensch seine Bestimmung, denn sie ist »aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen« (AA VIII, 351) und somit »die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen« (AA VIII, 366) ist. Die republikanische Verfassung als »ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung« (AA VII, 91) liegt auch dem Völker- und Weltbürgerrecht zugrunde. Als republikanische Verfassung definiert Kant, die »erstlich nach Principien der F r e i h e i t der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der A b h ä n g i g k e i t aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen) und drittens die nach dem Gesetz der G l e i c h h e i t derselben (a l s S t a a t s b ü r g e r) gestiftete Verfassung« (AA VIII, 349/350; Herv. i. O.). Republikanisch regieren bedeutet folglich regieren nach den Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit. Rechtliche Freiheit ist »die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können« (AA VIII, 350, Anm.). In diesem Sinn dient der als Idee zugrunde

gelegte ursprüngliche Kontrakt als Norm für die Organisation des Staats im Sinne der Selbstgesetzgebung des Volks; denn

»da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt [...]. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.« (AA VI, 313/314)

Unter ›Republikanism‹ versteht Kant »das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden«; dem steht der ›Despotism‹ als Prinzip »der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat« (AA VIII, 352) gegenüber. Die geforderte Gewaltenteilung muss mit einem repräsentativen System einhergehen, »weil der Gesetzgeber [anderenfalls] in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens [...] sein kann« (ebd.).⁴³ Sie garantiert eine das notwendig Allgemeine ausdrückende Gesetzgebung: »Das in der Legislative beschlossene (oder als so beschlossen denkbare) Gesetz ist also apriori der rechtliche Wille eines jeden Bürgers, wie immer es um seine eigene Meinung und seine Interessen bestellt ist; es repräsentiert seine notwendig gesetzmäßige Vernunft, nicht seinen (Lebens-)Willen.« (Brandt 1994, 89/90) Ist bei Locke dem Vorgang der Legitimation die machtteilige Ordnung eingeschrieben, so bei Kant der machtteiligen Ordnung ihre Legitimation, als gedachte Zustimmung des Menschen als eines vernünftigen Wesens; die Ordnung selbst wird zum Prinzip der Legitimation, das Verfahren wird zum Garanten der Rechtmäßigkeit seines Ergebnisses.

3. Der gesellschaftliche Mensch

Die anthropologische Argumentation des gesellschaftlichen Paradigmas war in Form der Erkenntniskritik bereits Gegenstand der Erörterung in Teil I dieser Arbeit. Während der Schwerpunkt dort auf der Darstellung der Kritik am vorausgehenden Paradigma lag und der Offenlegung der Struktur des anthropologischen Arguments galt, soll nun auch die anthropologische Argumentation des gesellschaftlichen Paradigmas in ihre drei Dimensionen zerlegt werden, um so nicht nur eine Vergleichbarkeit zwischen den paradigmatischen Menschen herzustellen, sondern zugleich auch das in Teil I nur in Ansätzen Dargelegte als anthropologische Argumentation sichtbar zu machen. Dadurch wird die These gestützt, dass anthropologische Argumente im gesellschaftlichen Paradigma nicht verworfen werden – was vor dem Hintergrund der dort getätigten erkenntnistheoretischen Überlegungen denkunmöglich ist –, sondern nur ihren Status ändern. Die Annahme, dass die anthropologischen Argumente ihren Status ändern, ist dabei durchaus wörtlich zu nehmen: Das gesellschaftliche Paradigma überführt *Stasis* in *Dynamis*. Während das metaphysisch-theologische und das naturalistische Paradigma den Menschen fixieren,

43 Zum Begriff der Repräsentation bei Kant vgl. Maus 1992, 191–202.

gelten die Menschen dem gesellschaftlichen Paradigma als stets in Veränderung begriffene bzw. als mit dem Vermögen der Veränderung ihrer selbst und der sie umgebenden Welt ausgestattete Wesen. Das gesellschaftliche Paradigma bestimmt in der Folge nicht *den* Menschen, sondern das *Menschsein* und versteht Freiheit ebenso wie Emanzipation (als Vermittlung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt) als unabschließbaren Prozess.

Auch dem gesellschaftlichen Paradigma liegt folglich ein objektivierendes Prinzip zugrunde, doch »Gesellschaft« als intersubjektives, dynamisches Konstrukt ermöglicht auf Ebene des Erkenntnissubjekts, sprich mit Blick auf die Objektivierung des Menschen als Welterschließenden nur eine formale Bestimmung (des Menschseins). Diese zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie sich – je nach gesellschaftlichen, menschengemachten Umständen – unterschiedlich materialisiert; eine inhaltliche Bestimmung *des* Menschen ermöglicht »Gesellschaft« als Erkenntnisprinzip folglich nur in Form von in ihrer Geltung begrenzten »Menschenbildern«. Die anthropologische Argumentation konzentriert sich im gesellschaftlichen Paradigma auf das handelnde Subjekt, das im gesellschaftlichen Paradigma als eigenständige Größe hervortritt, wodurch erst die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufgehoben wird und die drei Dimensionen des anthropologischen Arguments fast ununterscheidbar werden. Indem nicht länger der Mensch, sondern das Menschsein als ein in sich dynamisches Konzept im Mittelpunkt steht, fließen hier Erkenntnisprinzip einerseits und Erkenntnisvermögen und Erkenntnisinteresse andererseits ineinander bzw. stehen in einem Wechselverhältnis, weil Menschsein ein In-Gesellschaft-Sein und in der Folge *der* Mensch unbestimmbar ist. Die Darstellung der zweiten Dimension nimmt entsprechend in der Darstellung den größten Raum ein, die dritte Dimension den geringsten.

3.1 Freiheit: Der Mensch als Teil von Gesellschaft oder: Das Menschsein

Die Benennung als gesellschaftliches Paradigma verweist darauf, dass hier die Sozialwissenschaft(en) zur für die Erkenntnistheorie paradigmatischen Wissenschaft(sfamilie) avanciert. Die Benennung als gesellschaftliches Paradigma darf jedoch nicht falsch verstanden werden, weil das Erkenntnisprinzip hier nicht einfach die und auch nicht eine (konkrete) Gesellschaft ist, sondern »Gesellschaft« als formales Prinzip, verstanden als eine durch die denkenden und handelnden Subjekte stets im Entstehen begriffene, sprich als unabschließbarer Prozess. Das Erkenntnisprinzip des gesellschaftlichen Paradigmas ist ein in sich dynamisches Prinzip: »Gesellschaft« als *intersubjektiver* Prozess der Welterschließung. Auch hier haben wir es zwar mit einem dem Menschen äußerlichen Erkenntnisprinzip zu tun, doch mit einem, das selbst in sich nicht fixierbar ist und das insofern eine Objektivierung *des* Menschen als Teil der werdenden Welt verunmöglicht. Die *Intersubjektivität*, das wurde bereits gesagt, ist Grund für die Unfeststellbarkeit von »Gesellschaft« und damit *des* Menschen als Teil der erschlossenen Welt, zugleich aber für die Existenz eines nie völlig verfügbaren, weil *intersubjektiv* geschaffenen Äußeren, durch das der Einzelne als Teil einer konkreten Gesellschaft konstituiert ist und sich als solchen, und damit als durch eine je konkrete Gesellschaft determiniert, erkennen kann.

Der Dualismus zwischen werdender und seiender Welt wird hier nicht eigentlich aufgelöst, sondern umgekehrt. Maßgeblich ist erst im gesellschaftlichen Paradigma in

voller Konsequenz die diesseitige Welt, wodurch die seiende Welt endgültig zu einer nur vom Menschen sprachlich und damit intersubjektiv geschaffenen und im Denken fixierten Welt wird. *Das gesellschaftliche Paradigma, das sich von der Anthropozentrik zu lösen sucht, führt so den Menschen letztlich zu sich selbst.* Die Konzeption des dem Menschen spezifischen Erkenntnisvermögens – hier: des Denkens – hebt, indem es als sprachliches Vermögen immer schon intersubjektiv und als Handeln konzipiert ist, die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt auf, weil dadurch das Erkenntnisvermögen als Modus des Zugriffs auf die Welt ebenso wie das Erkenntnisinteresse, sprich die Vermittlung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, als menschengedacht verstanden wird.

Der Mensch gilt hier als (be)frei(t) durch die Erkenntnis, dass er immer schon durch die gesellschaftlichen Verhältnisse geprägt und damit determiniert ist; er ist autonom, indem er seine *selbstgedachte* Determiniertheit erkennt und handelnd und denkend die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt überwindet, jedoch nie völlig, sondern immer wieder aufs Neue oder anders: indem er immer wieder aufs Neue die Entfremdung von sich selbst, die in der Fixierung *des* Menschen liegt, aufhebt. Freiheit ist kein Zustand, sondern Praxis und muss immer wieder von Neuem ins Werk gesetzt werden. Anders gesagt: Stasis bedeutet Unfreiheit, ist aber unvermeidbar, weil der menschlichen Welterschließung eigen; die Erkenntnis der selbstgedachten Determiniertheit und damit deren Kontingenz ermöglicht Freiheit, die im stets erneuten Aufbrechen der Stasis gleichbedeutend mit Dynamis ist. *Erst im gesellschaftlichen Paradigma wird sich der Mensch vollends seiner Potenz – und zugleich seiner Grenzen – als Schöpfer seiner eigenen Welt bewusst*, was im naturalistischen Paradigma angelegt ist, aber hier aufgrund der angenommenen natürlichen Determiniertheit (des politisch Handelnden) mehr Ideal als Wirklichkeit darstellt.

Insofern Freiheit als Prozess verstanden ist, als im Handeln vollzogene Konstitution als politisches Subjekt und damit Überwindung der Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, setzt sie Emanzipation von jeglicher Fixierung voraus und ist in dieser Hinsicht Gegenstand von Kapitel III.3.2 bzw. wird im Rahmen der zweiten Dimension des anthropologischen Arguments erörtert. Erkenntnisprinzip einerseits und Erkenntnisvermögen und sein Interesse andererseits sind im gesellschaftlichen Paradigma unauflöslich miteinander verschränkt, insofern Gesellschaft als dynamischer, intersubjektiver Prozess konzipiert ist, als ein sich durch das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt immer wieder aufs Neue Konstituierendes. Das Erkenntnisprinzip wird im gesellschaftlichen Paradigma dynamisiert und zugleich völlig immanentisiert bzw. anthropologisiert; verstanden als Prinzip der Welterschließung ist es unauflöslich verknüpft mit den Menschen (im Plural) als Welterschließenden.

3.1.1 ›Freisein und Handeln sind ein und dasselbe‹ (Arendt)

Auch wenn Arendt in der *Vita activa* erklärtermaßen nicht über die »Menschen, die Welt, die Erde und das All« sprechen will, formuliert sie hier doch in gewisser Hinsicht eine Neuinterpretation der dem Menschen spezifischen Zwischenstellung.⁴⁴

44 George Kateb hält insofern treffend fest, Arendts »double passion is to differentiate man from nature and save man from phantasm« (1977, 143).

»Die Welt als ein Gebilde von Menschenhand ist, im Unterschied zur tierischen Umwelt, der Natur nicht absolut verpflichtet, aber das Leben als solches geht in diese künstliche Welt nie ganz und gar ein, wie es auch nie ganz und gar in ihr aufgehen kann; als ein lebendes Wesen bleibt der Mensch dem Reich des Lebendigen verhaftet, von dem er sich doch dauernd auf eine künstliche, von ihm selbst errichtete Welt hin entfernt.« (Arendt 2002, 9)

Aber sie zieht nicht nur mit der Weltlichkeit eine zwischen den Menschen als »erdgebundene Wesen« (Arendt 2002, 10) und »denkende Wesen« (Arendt 1998, 21) vermittelnde Ebene ein – Der Mensch muss sich seine Welt schaffen: »In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu hause, *das von Natur in der Natur* heimatlos ist« (Arendt 2002, 16; Herv. F. H.), menschliche Existenz ist angewiesen auf Gegenständlichkeit und Objektivität (vgl. ebd.) – mehr noch: Bei Arendt tritt das Handeln als die das menschliche (Zusammen-)Leben prägende, Welt erschließende Fähigkeit (vgl. Arendt 2012f, 204) an die Stelle des Erkennens (als eines dem Herstellen ähnlichen Prozesses). Damit gewinnt zugleich der Wille gegenüber der nach Erkenntnis strebenden Vernunft (sprich: des Verstandes) an Bedeutung (vgl. Arendt 1998, 259). Der Mensch bleibt bestimmt über seine Denkfähigkeit, Denken aber ist in Abgrenzung zum Erkennen sinnstiftendes Welterschließen, das in sich auf die jeweils anderen, auf die menschliche Pluralität verweist. Das Erkenntnisprinzip ist die Welterschließung selbst als intersubjektiver Prozess, wobei die Betonung bei Arendt – vielleicht überraschender Weise – auf der *Intersubjektivität* liegt (vgl. III.3.2).

Arendts Überlegungen zum Politischen sind, darauf wurde bereits in Teil I dieser Arbeit hingewiesen, in ihrer ganzen Tragweite nur verständlich vor dem Hintergrund ihres – im Vergleich zu ihrem restlichen Werk nur wenig beachteten⁴⁵ – Spätwerks, in dem sie ihre eminent antiessentialistische Denkweise expliziert (vgl. I.2.2.4).⁴⁶ Der Schwerpunkt liegt entsprechend im Folgenden auf *Vom Leben des Geistes* und damit auf Arendts Überlegungen zum Denken und auch zum Wollen – in ihrer Bedeutung für Arendts politi-

45 Wo das Spätwerk Beachtung findet, kreist die Beschäftigung, auch darauf wurde bereits hingewiesen, überwiegend um den dritten (auf Vorlesungsmanuskripten beruhenden) Teil zum Urteilen, weil dieser als zentral für die Verbindung zu Arendts politischer Theorie gilt (vgl. u. a. Saavedra 2002; Hermenau 1999; Meints 2011); einen größeren Raum nehmen Arendts Überlegungen zum Denken u. a. bei Young-Bruehl 1982, 277–305 und Opstaele 1999 ein. Tatsächlich bildet die Urteilskraft, die Arendt (2003, 98) mit Kant als Vermögen kennzeichnet, »an der Stelle jedes anderen [zu] denken« (AA V, 294) und sich über »die subjektiven Privatbedingungen des Urteils« (AA V, 295) hinwegsetzen zu können (wobei diese »politische Fähigkeit par excellence in Kants eigener politischer Philosophie« laut Arendt »kaum eine Rolle spielt« [Arendt 2003, 98]), die Brücke zwischen den als philosophisch bezeichneten Schriften Arendts und ihrem politischen Denken; doch auch die Urteilskraft als »erweiterte Denkungsart« ruht auf Arendts Überlegungen zum Denken auf.

46 Gleichwohl Hans Jonas' Einschätzung zur Konzeption von »Handeln, Denken und Erkennen« an Arendts radikalierter Erkenntniskritik vorbeigeht (vgl. FN 54), ist ihm doch beizupflichten, wenn er Arendts Denken über Politik als zentral bestimmt, aber festhält: »Immerhin blieb sie diesem Themenkreis auch in ihrem allgemeineren Philosophieren nahe genug; denn dieses hatte es ausschließlich mit dem Menschen zu tun, dem *animal politicum* selber, das aber mehr als nur das ist. Und wenn irgendein Etikett in dieser Dimension der Grundbesinnungen auf sie paßt, dann wäre es ›philosophische Anthropologie‹ — allerdings mit dem Zusatz, daß nicht die ›Natur‹, sondern das ›Handeln‹ des Menschen ihr Gegenstand ist« (1976, 922).

sches Denken. Für Arendt, das wird hier deutlich, ist die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem hinfällig (vgl. Arendt 1998, 20). Die Unterscheidung wird bei Arendt nicht eigentlich aufgehoben, vielmehr umgekehrt, entscheidend ist nicht das Sein, sondern die Erscheinung (vgl. ebd., 36 ff.), wodurch die Trennung obsolet wird (vgl. I.2.2.4). So ist laut Arendt »*Sein und Erscheinung dasselbe*« (ebd., 29; Herv. i. O.): »Mit anderen Worten, kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden. Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.« (ebd.; Herv. i. O.) Insofern Lebewesen, Menschen wie Tiere, Wahrnehmende und Wahrgenommene zugleich sind, sind sie »nicht bloß in der Welt, sie sind von *dieser Welt*« (ebd.; Herv. i. O.). Mit dieser Umkehrung ist die Überwindung der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, ist das Erkenntnisprinzip »Gesellschaft« als intersubjektiver Prozess, angesprochen: »Die Welthaftigkeit der Lebewesen bedeutet, daß kein Subjekt nicht auch Objekt ist und als solches einem anderen erscheint, das seine ›objektive‹ Wirklichkeit gewährleistet.« (ebd., 29/30)

Durch die Umkehrung von Sein und Erscheinung kehrt sich zugleich die traditionelle Hierarchie zwischen Erkennen und Handeln um. Wenn Arendt mit Blick auf das Handeln festhält: »Keine andere Fähigkeit außer der Sprache, aber weder Verstand noch Bewußtsein, unterscheidet uns so radikal von jeder Tierart« (Arendt 2012f, 204),⁴⁷ dann hat das zwei Effekte.

Erstens wird das Denken als über das Handeln bestimmte Tätigkeit der Vernunft in Abgrenzung zum Erkennen als Tätigkeit des Verstands neu konzipiert (vgl. III.3.2). Zwar ist allen geistigen Tätigkeiten »ein *Sich-Zurückziehen* aus der Welt, wie sie erscheint, und eine Rückwendung auf das Ich« gemeinsam (Arendt 1998, 32; Herv. i. O.), aber unsere »geistigen Tätigkeiten [...] sind sprachlich gefaßt, noch ehe sie mitgeteilt werden, doch Sprache soll gehört und Worte sollen verstanden werden von anderen, die auch der Sprache mächtig sind« (ebd., 41). Mehr noch: Indem der Einzelne denkend *mit sich selbst spricht*, ist er mit sich selbst zusammen und realisiert die spezifisch menschliche Differenz der Sprache (vgl. Arendt 2007, 77). Sprache und Denken sind unauflöslich verknüpft, »so haben denkende Wesen ein Bedürfnis zu sprechen, und sprechende Wesen ein Bedürfnis zu denken« (Arendt 1998, 104; Herv. i. O.). Die Person, als die zentrale anthropologische Kategorie in Arendts Denken (vgl. I.2.2.4), konstituiert sich im Denkprozess als ein Jemand (vgl. Arendt 2007, 85 und 93), sie enthüllt sich aber erst im Handeln und Sprechen (vgl. Arendt 2002, 213), indem der Jemand erscheint:

»Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche

47 Es ist laut Arendt nicht das bloße Bewusstsein seiner selbst, sondern dass sich dieses Bewusstsein seiner selbst im Denken in ein Zwiegespräch mit sich selbst übersetzt, was das Denken als Tätigkeit ausweist, die den Menschen ausmacht, also die Übersetzung in eine sprachliche, auf die anderen verweisende Tätigkeit: »Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, das er wohl mit den höheren Tieren gemeinsam hat, in eine Dualität während des Denkens überführt« (1998, 184).

Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.« (ebd., 217)

Handeln und Sprechen sind in diesem Sinne »die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart« (ebd., 214): »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren« (ebd., 219). Selbst wenn sich die Menschen denkend aus der Welt, wie sie erscheint, zurückziehen, sind sie doch nie nur Zuschauer, Gott gleich, sondern bleiben von dieser Welt (vgl. Arendt 1998, 32).

Zweitens wird dadurch zugleich der Wille als die für das Handeln maßgebliche geistige Kraft aufgewertet bzw. aus der Umklammerung der Vernunft befreit. In den Augen der Philosophen (die das Sein über die Erscheinung stellten) »hatte der Fluch der *Kontingenz* das Reich der bloß menschlichen Angelegenheiten stets zu einer ziemlich niedrigen Stellung in der ontologischen Hierarchie verurteilt« (Arendt 1998, 266; Herv. i. O.). In Arendts Augen dagegen sind die menschlichen Angelegenheiten, entsprechend der Umkehrung von Sein und Erscheinung, stets geprägt durch Kontingenz: »Alles, was sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten abspielt – jedes Ereignis, jedes Geschehnis, jedes Faktum – könnte auch anders sein, und dieser Kontingenz sind keine Grenzen gesetzt.« (Arendt 2013, 63) Die gesamte Philosophie vor Hegel habe abgelehnt, den Bereich menschlichen Handelns ernst zu nehmen: »Es hat sich immer darum gehandelt, das Es-hätte-auch-anders-kommen-Können, das allen Tatsachen inhärent ist, dadurch zu eliminieren, daß man eine ›höhere‹ Notwendigkeit konstruierte, die jenseits des rein Tatsächlichen die Ereignisfolge lenkt und ihr Sinn verleiht« (ebd., 63/64). Die Umkehrung von Sein und Erscheinung ändert das radikal, wie in folgender Gegenüberstellung deutlich wird: »Eines aber lässt sich nicht bezweifeln, nämlich daß die ursprüngliche Abneigung gegen Kontingenz, Partikularität und Willen – und der Vorrang der Notwendigkeit, der Universalität und des Verstandes – dem Angriff bis weit in die Neuzeit hinein standhielt.« (Arendt 1998, 270) Für Arendt ist die Kontingenz der Preis, den es für die Freiheit zu zahlen gilt, die den Philosophen, deren Geschäft in der Fixierung der Erscheinungen liegt, zuwiderläuft und die den Willen zur maßgeblichen geistigen Kraft werden lässt: »Das Wollen scheint unendlich viel mehr Freiheit zu besitzen als das Denken, das auch in seiner freiesten, spekulativsten Form dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit nicht entgehen kann.« (ebd., 247)

Das Denken (im herkömmlichen Verständnis) befasst sich mit dem, was ist oder gewesen ist, seine Ruhe liegt darin, »daß sich die Vergangenheit nicht aufheben lässt« (ebd., 275), denn

»die Perspektive der Rückschau, welche eine historische Perspektive ist, erzeugt eine optische bzw. eine existentielle Illusion: alles, was schließlich wirklich geschieht, schafft alle anderen, einer gegebenen Situation ursprünglich inhärenten Möglichkeiten aus der Welt; man kann sich nun nicht einmal mehr vorstellen, daß es auch hätte anders kommen können.« (Arendt 2013, 64)

Dagegen führt »die Fähigkeit des Willens, das Noch-nicht zu vergegenwärtigen« – als genaues Gegenteil der Erinnerung, die eine natürliche Affinität zu Denken hat, – zu Un-

ruhe und Anspannung: »Die Anspannung kann nur durch Handeln überwunden werden, also durch völlige Aufgabe der geistigen Tätigkeit« (Arendt 1998, 276). Das Wollen zeichnet sich als geistige Tätigkeit zwar durch eine Rückwendung auf das Ich aus, aber eine die sich unmittelbar ins Handeln übersetzt: Die »Zukunft als *Plan* des Willens *negiert* das Gegebene« (ebd., 275; Herv. i. O.), das heißt es verunmöglicht die Festlegung und Objektivierung. Die Akzeptanz der Kontingenz (oder anders gesagt die Aufgabe der Annahme, menschliche Angelegenheiten wären fixierbar) ist der Preis der Freiheit, die für Arendt in der Offenheit liegt, »etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist, auch nicht für die Einbildungskraft, und zwar deshalb, weil es als Gegebenes noch gar nicht bekannt ist«; Freiheit und Handeln fallen in eins: »Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und *Freisein* ein und dasselbe sind.« (Arendt 2012e, 206; Herv. i. O.) Insofern die Person sich handelnd und sprechend offenbart, wird *Freisein* zur Voraussetzung menschlicher Existenz.⁴⁸

Freiheit ist nicht vom Denken (im herkömmlichen Verständnis) her zu begreifen, weil zwischen den Erfahrungen des denkenden und des wollenden Ichs ein grundlegender Konflikt besteht (vgl. Arendt 1998, 246 und 425), sie muss vielmehr aus der Praxis verstanden werden:

»Professionellen Denkern [...] »passt nicht die Freiheit« und ihre unentrinnbare Zufälligkeit; sie wollen nicht den Preis der Kontingenz für das fragwürdige Gut der Spontaneität bezahlen [...]. Überlassen wir sie also sich selbst und halten wir uns an die Menschen der Praxis, die aus der Art ihrer Betätigung heraus an der Freiheit festhalten müßten, da sie ja »*die Welt verändern*« und nicht *interpretieren oder erkennen*.« (ebd., 425; Herv. F. H.)

Das aber bedeutet, so Arendt, (und auch das ist Folge der Umkehrung von Sein und Erscheinung bzw. des Primats der Erscheinung) einen Übergang von der philosophischen Freiheit, der Willensfreiheit, zur politischen Freiheit. Die Willensfreiheit ist, laut Arendt, nur von Bedeutung für Menschen, »die als einsame Individuen außerhalb politischer Gemeinschaften leben« (ebd.), das aber ist in Arendts Denken undenkbar, sodass die Willensfreiheit, als *gedachte* Freiheit, ein Widerspruch in sich ist. Arendt zitiert hier Montesquieu: »Die philosophische Freiheit besteht in der Betätigung des eigenen Willens oder zumindest, um es allen Systemen recht zu machen, in der Überzeugung, daß man seinen eigenen Willen betätige.« (Montesquieu 1994, 255; vgl. Arendt 1998, 425) Daraus folgert Arendt: »Die politische Freiheit unterscheidet sich also von der philosophischen Freiheit dadurch, daß sie eindeutig eine Sache des Ich-kann und nicht des Ich-will ist« (Arendt 1998, 426), weil Freiheit im Handeln liegt und damit in der »völlige[n] Aufgabe der geistigen Tätigkeit«, sich also von jeder (Vor-)Festlegung löst und insofern mit radikaler

48 Für die zentrale Rolle der Freiheit in Arendts Denken vgl. Kateb 1977, der festhält: »Freedom and worldliness can serve as the terms that stand for what Arendt prizes most. She regularly connects them; she sees them as dependent on each other. Freedom exists only when men engage in political action. Political action can take place only where there is a common commitment to the reality, beauty, and sufficiency of the world-of the world ›out there« (142); für Arendts Freiheitsverständnis vgl. auch Reist 1990.

Emanzipation in eins fällt. Sie kann sich zugleich nur im intersubjektiven Raum entfalten.⁴⁹ Die politische Freiheit ist die Freiheit der Menschen, nicht des Menschen, sie ist nur möglich vor dem Hintergrund menschlicher Pluralität, die »nicht bloß eine Erweiterung des dualen Ich-und-ich zu einem pluralen Wir«, sondern etwas qualitativ anderes ist; im Handeln ist ein Wir mit der *Veränderung* der gemeinsamen Welt beschäftigt, was »im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens« (ebd.) steht; im Denken ist lediglich im Keim angelegt, was sich nur in der wahren Pluralität des Handelns, im Wir, vollziehen kann.

3.1.2 ›Freiheit ist Praxis‹ (Foucault)

Arendts und Foucaults Denken unterscheiden sich zwar, wie bereits skizziert (vgl. I.2.2), durch die unterschiedliche zeitliche Ausrichtung auf die Zukunft bzw. die Vergangenheit, die Übereinstimmung hinsichtlich der paradigmatischen anthropologischen Argumentation aber schlägt sich in einer grundlegenden Übereinstimmung der prozessualen Konzeption von Freiheit und Macht und der Skepsis gegenüber jeder Form von Herrschaft nieder.⁵⁰ Der Vergleich zwischen beiden, insbesondere auch die unterschiedliche Gewichtung von ›Zwischen‹ und ›Subjektivität‹ im zentralen Verständnis von Gesellschaft als eines intersubjektiven Prozesses, kann so zugleich zu einer Schärfung der Interpretation beider Ansätze beitragen.⁵¹ Im vorliegenden Zusammenhang sind dabei, auch darauf wurde bereits hingewiesen (I.2.2.2), weniger Foucaults explorativen Bücher und nur in Ansätzen seine methodologischen Bücher (vgl. Foucault 2005a [1980], 53) als vielmehr die in den vierbändigen *Dits et Ecrits* editierten Aufsätze, Interviews, Vorworte und Reden von Interesse, in denen Foucault selbst – seine Erfahrungen begleitend und seine Methoden reflektierend – sein Denken und damit zentrale Aspekte der seinem Werk zugrundeliegenden anthropologischen Argumentation offenlegt.

Auch bei Foucault bildet die Sprache, wenn auch auf andere Weise, das zentrale Moment der Welterschließung. Das Verschwinden *des* Menschen – und damit im vorliegenden Verständnis der Wechsel vom naturalistischen zum gesellschaftlichen Paradigma – ist für Foucault unmittelbar mit Sprache verknüpft: »Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt.« (Foucault 1974, 461) Interessanterweise spricht Foucault an dieser Stelle in *Die Ordnung der Dinge* zugleich die »Gefahr« der Objektivierung der Sprache an: »In einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache wiederzufinden, könnte ebenso heißen, einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten

49 Vgl. Zerilli 2011, 279: »Diejenigen, die die Freiheit als Willensfreiheit verstehen und somit an der Illusion der Souveränität festhalten, werden nie frei. Denn frei sein heißt gerade auf Souveränität zu verzichten.«

50 Eine ausgezeichnete Darstellung des Foucaultschen Denkens liefert Thomas Schäfer in seiner Studie *Reflektierte Vernunft*, deren Ziel es ist, nachzuweisen, »daß in dem Werk Foucaults ein Denkmodell angelegt ist, das mit dem aufklärerischen Säkularismus wirklich Ernst macht« und »die deutlich macht, in welcher Weise es theoriepolitisch fundiert ist« (2016, 10/11).

51 Wo beide in Bezug zueinander gesetzt werden, geschieht das vor allem mit Blick auf Foucaults späte Schaffensphase und seinen Bezug auf das griechische Denken und die Sorge um sich Selbst (und damit zugleich die Rolle Heideggers); vgl. dazu Brunkhorst 1999 und Holme 2018.

Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.« (ebd., 371) Wie in Teil I skizziert, ist Letzteres der Fall sowohl im hermeneutischen Denken Heideggers wie auch bei Wittgenstein. Im gesellschaftlichen Paradigma dagegen strukturiert nicht die Sprache als etwas dem Menschen Äußerliches die Erkenntnis, sondern Gesellschaft als intersubjektives, sprachliches Handeln, das das Denken als sprachlich gefasste und als solche immer schon auf andere verweisende Tätigkeit in sich fasst.

Wirklichkeit ist für Foucault vornehmlich als sprachliches Gebilde bzw. als Gewebe von Diskursen zu verstehen:

»Es geht um das Interesse, das ich, den Diskurs betreffend, nicht so sehr der Sprachstruktur [...], sondern der Tatsache entgegenbringe, dass wir in einer Welt leben, in der es gesagte Dinge gegeben hat. Diese gesagten Dinge, eben in ihrer Wirklichkeit als gesagte Dinge, sind nicht, wie man mitunter allzu sehr anzunehmen geneigt ist, eine Art Windhauch, der vorübergeht, ohne Spuren zu überlassen, sondern in Wirklichkeit haben sie, so winzig diese Spuren auch sein mögen, Bestand, und wir leben in einer Welt, die ganz mit Diskursen, das heißt mit Aussagen durchzogen und durchwirkt ist, die wirklich ausgesprochen wurden, mit Dingen, die gesagt wurden, Behauptungen, Fragen, Diskussionen usw., die aufeinander folgten. Eben insofern kann man die geschichtliche Welt, in der wir leben, nicht von all den diskursiven Elementen abtrennen, die diese Welt bewohnten und noch bewohnen.« (Foucault 2005k [1984], 738)

Worte sind nicht Schall und Rauch, sie verändern die Welt, sie konstituieren sie. Die performative Kraft der Sprache verdeutlicht Foucault etwa mit Blick auf die Einforderung des Bekenntnisses von jemandem, der an Geisteskrankheit leidet, dass er verrückt sei, als Verfahren (»Wahrheitstherapie«) traditioneller Heilkunde: Der Psychiater »stützt sich auf die Annahme, dass der Wahnsinn als Wirklichkeit in dem Augenblick verschwindet, in dem der Patient die Wahrheit anerkennt und erklärt, dass er verrückt sei.« Das aber bezeichnet Foucault als »Umkehrung eines performativen Sprechakts. Die Aussage zerstört bei dem sprechenden Subjekt die Wirklichkeit, die dieselbe Aussage wahr gemacht hat.« (Foucault 2005b [1981], 208)

An diesem Beispiel zeigt sich, dass Sprache zwar determiniert: »Die bereits gesagte Sprache, die Sprache als eine, die bereits da ist, bestimmt auf eine gewisse Weise das, was man danach sagen kann, unabhängig oder innerhalb des allgemeinen sprachlichen Rahmens« (Foucault 2005k [1984], 738); Sprache aber enthält in sich die Voraussetzung für Emanzipation. Mit Blick auf Nietzsches unveröffentlichte Texte hält Foucault fest, man sehe, wie bei Nietzsche der Gedanke aufkomme, »dass Philosophie weder Spekulation noch die Theorie einer Praxis ist, sondern ein direkter Zugriff auf die Welt. Sprache und Diskurs spiegeln nicht die Welt wider. Sie sind Teil der Welt. Aber umgekehrt hat die Welt ihre Nervatur in dem, was in ihr über sie gesagt wird.« (Foucault 2005v [1967], 1026/1027) Damit aber ist die Sprache kein dem Menschen Äußerliches, Sprache ist vielmehr, indem der Mensch die Welt und das Selbst durch Sprache immer wieder neu konstituiert, ein Veränderliches. Sprache bildet die in sich veränderliche Nervatur der Welt. Um darüber zu verfügen, muss man die Mechanismen, die Ordnung der Dinge, die Ordnung des Diskurses offenlegen. Mit Blick auf die Sprache der Literatur hält Foucault beispielhaft fest, »dass sie ein Sein hat und dass man sie auf dieses Sein hin befragen muss« (Foucault 2001b [1964], 549). In der Offenlegung der Kontingenz des menschlichen als sprachlichen

Zugriffs auf die Welt liegt der Grund für Freiheit und Emanzipation von Festlegung auf eine Weltdeutung.

Aus dem Gesagten wird bereits deutlich, dass auch bei Foucault Freiheit nicht als Zustand zu verstehen ist: »Freiheit ist Praxis« (Foucault 2005f [1982], 330).⁵² Freiheit ist ein unabgeschlossener Prozess: »Es muss daher immer Projekte geben, die darauf abzielen, bestimmte Zwänge zu verändern, sie abzuschwächen oder ganz aufzuheben, doch keines dieser Projekte vermag jemals aus sich heraus zu garantieren, dass die Menschen gleichsam automatisch frei wären.« (ebd.) Freiheit also liegt im Handeln: »Die Freiheit der Menschen wird nie von Institutionen oder Gesetzen garantiert, deren Aufgabe es ist, Freiheit zu garantieren. Deshalb kann man die meisten dieser Gesetze und Institutionen drehen und wenden. Nicht weil sie mehrdeutig wären, sondern weil man ›Freiheit‹ nur *ausüben* kann.« (ebd.; Herv. F. H.) Deshalb gilt: »Nur Freiheit garantiert Freiheit.« (ebd.) Freiheit meint auch hier nicht Willensfreiheit, Voraussetzung der Freiheit ist es ganz im Gegenteil, zu erkennen, dass wir als denkende Wesen gerade nicht frei *sind* (im Sinne eines Zustands). Freiheit scheint auf, wenn Menschen im Sinne dieser Erkenntnis handeln, sprich sich handelnd von den unvermeidbaren Festlegungen lösen.

Entsprechend der zentralen Rolle der Geschichte und der Vergangenheit in Foucaults Denken (vgl. I.2.2.2) bewegt sich Freiheit dabei immer vor dem Hintergrund des bereits Gesagten, der Wahrheitsspiele, ein radikaler Neuanfang, ermöglicht durch die Geburt eines Jemand wie bei Arendt, ist nicht möglich. Dass die Praktiken der Freiheit immer einen gewissen Grad an Befreiung voraussetzen, räumt Foucault selbst ein (vgl. Foucault 2005r [1984], 877). Machtbeziehungen sind im menschlichen Miteinander unvermeidbar, es kann nichts »seinem Wesen und seiner eigentlichen Funktion nach radikal Befreiendes« geben (Foucault 2005f [1982], 330), es gilt vielmehr zu verhindern, dass Machtbeziehungen erstarren und zu Herrschaft werden: »Die Befreiung eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen, die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt.« (Foucault 2005r [1984], 878) Freiheit ist immer schon als eine auf die anderen verwiesene gedacht: »Wir können uns nicht aus dieser Situation *herausversetzen*, und wir sind nirgendwo frei von jeder Machtbeziehung. Aber wir können stets die Situation umgestalten. Ich habe also nicht sagen wollen, dass wir stets in der Falle sitzen, sondern im Gegenteil, dass wir stets frei sind.« (Foucault 2005s [1984], 916; Herv. i. O.)

52 Während die frühe Rezeption Foucault vorgeworfen hatte, vor dem Hintergrund seiner Machtkonzeption keinen Begriff der Freiheit konzipieren zu können (und das Subjekt eliminiert zu haben) (vgl. Honneth 1985; Habermas 1988; Taylor 1992), wurde dieses Bild mittlerweile korrigiert (vgl. Lemke 1997; Honneth 2003 (s. FN 68); Saar 2007, insb. Kap. 6). Freiheit gilt in der Foucault-Rezeption trotz dieser Korrektur noch immer nicht als gleichermaßen zentrales Konzept seines Denkens wie Macht (sie wird etwa im Foucault-Handbuch als Konzept nicht eigens behandelt), dabei ist Freiheit ebenso wie Macht unmittelbar mit Foucaults Subjektivierungstheorie verknüpft. Für einen Sammelband, der gegenüber der einseitigen Fokussierung auf Macht das Konzept der Freiheit stark macht, vgl. Mazumdar 2015; vgl. für ausführliche Auseinandersetzungen mit Foucaults Freiheitsverständnis Rajchman 1985; Dumm 1996; Oksala 2005; für eine Rekonstruktion der »sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault« vgl. Schubert 2018, der Freiheit im Anschluss »konzipiert als Fähigkeit der reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung« als Resultat freiheitlicher Subjektivierung in politischen Institutionen (16).

Mit Blick auf die Stellung des Menschen in der Welt und damit zugleich die Freiheit ist Foucaults »Einführung« zu Binswangers *Traum und Existenz* von Interesse, nicht zuletzt, weil in dieser bereits 1954 verfassten Schrift vieles enthalten ist, was vermeintlich erst der späte Foucault formuliert hat.⁵³ Die Einführung enthält – und das ist terminologisch im vorliegenden Zusammenhang bemerkenswert – eine »Kosmogonie des Traums« als »der Ursprung der Existenz selbst« (Foucault 2001a [1954], 139). Die Spezifik der Traumerfahrung liegt für Foucault darin, dass der Traum die Subjekt-Objekt-Spaltung aufhebt bzw. präziser, dass hier das Subjekt in seiner Transzendenz vor aller Gemeinschaft ganz bei sich ist, hier liegt der Ursprung der Existenz in ihrer Einsamkeit vor aller Objektivität, vor aller Welterschließung:

»Es ist nicht möglich, auf den Traum die klassischen Dichotomien der Immanenz und der Transzendenz, der Subjektivität und der Objektivität anzuwenden; die Transzendenz der Traumwelt [...] lässt sich nicht in der Begrifflichkeit einer Objektivität definieren, und vergeblich würde man sie im Namen ihrer ›Subjektivität‹ auf eine mystifizierte Form von Immanenz zurückführen wollen. *Der Traum in seiner Transzendenz und durch seine Transzendenz enthüllt die ursprüngliche Bewegung, durch die sich die Existenz in ihrer irreduziblen Einsamkeit auf eine Welt hin entwirft, die sich als Ort ihrer Geschichte konstituiert*; der Traum enthüllt in ihrem Ursprung jene Ambiguität der Welt, die zugleich die Existenz bezeichnet, die sich auf sie hin entwirft und sich zu ihrer Erfahrung der Form der Objektivität entsprechend abschattet. *Indem der Traum mit dieser Objektivität bricht, die das wache Bewusstsein fasziniert, und dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit zurückerstattet, enthüllt der Traum paradoxerweise die Bewegung der Freiheit hin zur Welt, dem Ursprungspunkt, von dem her die Freiheit Welt wird*. Die Kosmogonie des Traumes ist der Ursprung der Existenz selbst.« (ebd., 138/139; Herv. F. H.)

Der Traum stellt, so lässt sich das verstehen, eine Erfahrung vor aller durch das Denken als Akt der Subjektivierung bzw. als Akt der Konstitution des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vollzogenen Objektivierung dar und damit einen Ort radikaler Freiheit. Das Paradox liegt darin, dass indem menschliche Existenz in ihrem Ursprung radikal frei ist, sich zugleich zeigt, dass der Mensch sich die Welt erschließen muss, wodurch er den Prozess der Subjektivierung vollzieht, die ihn zugleich zum Objekt macht; so spricht Foucault von

53 Foucaults »Einführung« findet in der Forschung nur wenig Beachtung. Im Foucault Handbuch hält Hans-Dieter Gondek fest: »Im eigenen Werkzusammenhang kommt ihr eine absolut singuläre Stellung zu, weil sie Themen in einem Stil behandelt, die ohne jede Fortführung bleiben; bestenfalls lassen sich im späten Antikenprojekt [...] ferne Anklänge ausmachen.« (2014, 17) Diese Einordnung übersieht völlig die fundamentalen Bezüge zu Foucaults Freiheits- und Subjektkonzeption in diesem frühen Text. Vor diesem Hintergrund scheint vielmehr für die »Einführung« die These der Kontinuität des Foucaultschen Denkens zu gelten, die Colin Gordon mit Blick auf *Wahnsinn und Gesellschaft* (in Kombination mit Foucaults *Einführung in Kants Anthropologie*) vertreten hat: »one can discern the matrix and anticipation of every phase of his subsequent work, down to the most recent posthumous publications which are continuing to expand our understanding of his overall project. Whereas for a time Foucault's successive displacements of perspective seem to present themselves as shifts away from the starting point, later it seems more that the curve of the spirals leads back to recurrences and new contrapuntal resonances of his opening themes, now within a more ample, complex and extensive conceptual topology, whose challenges and possibilities we are still in the process of exploring« (2013, 84/85).

der »originäre[n] Bewegung der Freiheit, die Geburt der Welt genau in der Bewegung der Existenz« (ebd., 139). Hier zeigt sich zugleich, auch bei Foucault, eine Verbindung von Freiheit und Zukunft: »Der Traum ist bereits diese werdende Zukunft, der erste Moment der sich befreienden Freiheit, die noch geheime Erschütterung einer Existenz, die sich im Ganzen ihres Werdens wieder erfasst.« (ebd., 149)

Foucault beendet seine »Einführung« zu Binswangers *Traum und Existenz* mit dem Hinweis auf eine Anthropologie des Ausdrucks, die noch grundlegender sei als die Anthropologie der Imagination: »Deshalb ist der Primat des Traumes für die anthropologische Erkenntnis des konkreten Menschen absolut; doch die Überwindung dieses Primats ist eine Zukunftsaufgabe für den wirklichen Menschen – eine ethische Aufgabe und eine geschichtliche Notwendigkeit« (ebd., 173/174). Die radikale Freiheit geht mit dem Bezug zur Welt notwendig verloren, Freiheit kann in der erschlossenen Welt nur darin liegen, Fixierungen des Menschen durch bewusste Selbstkonstitution aufzubrechen; aufruhend auf der Einsicht, dass Subjektivität nicht fixierbar ist, sondern sich mit der Erfahrung verändert.

Die Traumerfahrung ist für Foucault nicht von Interesse aufgrund der Enthüllung geheimer Neigungen und Begierden; Freiheit beruht auch bei Foucault nicht auf Rationalität, radikale Freiheit markiert gewissermaßen den Moment vor jeder Objektivierung, vor jedem Akt des Denkens und – das unterscheidet ihn von Arendt – vor jeder Intersubjektivität. Radikale Freiheit ist in einer bereits vorfindlichen Welt niemals völlig zu erhalten, weil hier der Mensch durch den Akt der Welterschließung, im Denken, das immer schon auf die anderen verweist, notwendig determiniert ist. Bei Foucault steht also das determinierende Moment der *Intersubjektivität* im Vordergrund – das Subjekt konstituiert sich nicht im Denkprozess, um dann handelnd und sprechend zu erscheinen, Subjektivierung ist bei Foucault gewissermaßen immer schon *Intersubjektivierung* – die ursprüngliche Freiheit endet mit dem Eintritt in die Welt, die Intersubjektivität, die immer Machtbeziehung ist. Freiheit bedeutet hier, Machtbeziehungen dynamisch zu halten, Festlegungen *des* Menschen aufzubrechen. Das durch die Erkenntnis der eigenen Determiniertheit befreite Individuum kann frei sein nur, indem es sich immer wieder von Neuem von sich selbst losreißt.

Politische Freiheit lässt sich vor diesem Hintergrund nur als Widerstand gegen das Gegebene fassen. Politisch frei können die Menschen nur sein, indem sie Widerstand gegen die Erstarrung von Machtbeziehungen zu Herrschaft üben: »[W]enn es keinen Widerstand gäbe, gäbe es keine Machtbeziehungen. Weil alles einfach eine Frage des Gehorchens wäre. [...] Der Widerstand kommt also als Erstes, und er bleibt sämtlichen Kräften des Prozesses überlegen; er nötigt mit seiner Wirkung die Machtverhältnisse dazu, sich zu verändern.« (Foucault 2005s [1984], 916) Auch mit Blick auf die kollektive Freiheit als Widerstand also gilt, dass sie von einem Gegebenen ausgeht, sprich keine radikale, ursprüngliche Freiheit sein kann: »Der Widerstand stützt sich stets, in Wirklichkeit, auf die Situation, die er bekämpft.« (ebd., 917)

3.1.3 ›Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz‹ (Rorty)

Rorty bildet im Rahmen der hier behandelten Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas einen Sonderfall, insofern er sich, wie bereits in Teil I dieser Arbeit gezeigt, auf Ebene der Erkenntniskritik dem gesellschaftlichen Paradigma zuordnen lässt, die

Erkenntniskritik jedoch in Widerspruch zu seinem Eintreten für einen politischen (Sozial-)Liberalismus gerät. Rorty versucht diesen Widerspruch durch eine Unterscheidung und Trennung zwischen privater Idiosynkrasie und öffentlicher Solidarität aufzulösen, was ihm im vorliegenden Verständnis nicht gelingen kann. Dabei gilt für Rortys Denken insgesamt, was Richard Bernstein mit Blick auf *Kontingenz, Ironie und Solidarität* konstatiert: »Although there is plenty to criticize in this new book [...] nevertheless, it is a disturbingly challenging book. It is too easy to attack and dismiss it.« (1990, 35) *Kontingenz, Ironie und Solidarität* bildet auch den für die anthropologische Argumentation zentralen Bezugspunkt, insofern Rorty hier die wesentlichen Punkte seiner Erkenntnistheorie wie auch seiner politischen Theorie entfaltet, die er später in unzähligen Texten erläutert, ergänzt und verteidigt. Die Widersprüche in Rortys Denken sind der Sache nach wiederholt und überzeugend vorgetragen worden (vgl. insbesondere Bernstein 1990 und Habermas 1996; vgl. auch Brandom 2000; Schäfer/Tietz/Zill 2001). Die drei Dimensionen des anthropologischen Arguments im politischen Denken fügen dem inhaltlich nicht viel Neues hinzu, sie ermöglichen es aber, Gründe und Struktur dieses Widerspruchs in Rortys Denken genauer zu verorten.

In Rortys Denken finden sich zwei parallele Erkenntnisprinzipien. Während sich die Forderung nach privater Idiosynkrasie aus dem Erkenntnisprinzip »Gesellschaft« als sprachliches, intersubjektives Gebilde herleitet, liegt der Forderung der öffentlichen Solidarität als Erkenntnisprinzip eine konkrete, sprachlich definierte Gesellschaft bzw. »Sprache« zugrunde. Auf die mit dem für den privaten Bereich gültigen Erkenntnisprinzip verbundene Relativität antwortet Rorty, anders als Arendt und Foucault, nicht mit einem Konzept von Verbindlichkeit und Verpflichtung, das auf Vereinbarung beruht (vgl. 2.3.2), sondern führt das Konzept des Ethnozentrismus ein, wodurch Gesellschaft als spezifisches, liberales ›Wir‹ eine konkrete Form annimmt. Rorty fixiert bzw. objektiviert im öffentlichen Bereich Gesellschaft als eine spezifische sprachliche Gemeinschaft mit abschließendem Vokabular und damit auch die darin lebenden Menschen bzw. mehr noch geht er davon aus, dass uns nichts anderes übrigbleibt, als im öffentlichen Bereich ein spezifisches ›Wir‹ zum Ausgangspunkt zu nehmen. Der Mensch als Individuum kann autonom sein, wenn er sich von seinen blinden Prägungen löst und selbst erschafft, politisch aber ist er determiniert durch die vorfindliche Gemeinschaft. Der Dualismus zwischen Subjekt und Objekt bleibt bestehen.

Dreh- und Angelpunkt von Rortys Ansatz und dem darin enthaltenen Widerspruch bildet eine ambivalente Konzeption der Sprache: Dem Nebeneinander zweier Begriffe von Gesellschaft liegt bei Rorty ein Verständnis von Sprache zugrunde, das sowohl als Grundlage der Kontingenz menschlicher Überzeugungen und damit für Autonomie dienen kann wie auch als Grundlage der menschlichen Determiniertheit und damit Sprache als ein dem Menschen Äußerliches konzipiert, das die Objektivierung des Menschen ermöglicht. Rorty geht zwar von der Möglichkeit der Erfindung eines neuen Vokabulars aus, das er auch für sich selbst und sein Denken in Anspruch nimmt, wenn es ihm erklärtermaßen nicht darum geht, »Argumente gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, zu liefern. Statt dessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, daß es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann« (Rorty 1992, 31); zugleich aber auch von der Annahme eines »abschließende[n] Vokabular[s]« jedes Einzelnen auf Grundlage der Zugehörigkeit zu einer

Wir-Gruppe, das den Menschen determiniert: »Es ist ›abschließend‹ [*final*] insofern, als dem Nutzer keine Zuflucht zu nicht-zirkulären Argumenten mehr bleibt, wenn der Wert seiner Wörter angezweifelt wird. Über diese Wörter hinaus kann er mit Sprache nicht kommen; jenseits davon kann er sich nur in hilflose Passivität oder in Gewalt retten.« (ebd., 127)

Dabei besitzt genau genommen auch die sprachliche Innovation, der potentiell ein emanzipatives Moment innewohnt, zumindest im öffentlichen Bereich einen instrumentellen Charakter, weil sie nicht selbst Neues *schafft*, sondern der Neubeschreibung von etwas bereits Gegebenen dient, nämlich der liberalen Moral. In der Abgrenzung des liberalen Metaphysikers von der liberalen Ironikerin kommt der instrumentelle Charakter der Neubeschreibung im öffentlichen Bereich zum Ausdruck: »Die liberale Ironikerin möchte nur, daß unsere *Chancen, freundlich zu sein* und die Demütigung anderer zu vermeiden, durch Neubeschreibung erhöht werden.« (ebd., 156; Herv. i. O.) Das Ziel steht fest, die Neubeschreibungen sollen die Wahrscheinlichkeit seiner Umsetzung erhöhen. In Rortys autobiographischen Essay »Wilde Orchideen und Trotzki« erhärtet sich der Eindruck, als zielten Neubeschreibungen auf die Herstellung von Kohärenz einer bereits gegebenen, nur mit dem existierenden Vokabular nicht mehr überzeugend zu vertretenden Doktrin. Hier legt Rorty dar, wie er zu der Einsicht gelangte, der Test für philosophische Wahrheiten sei ihre Gesamtkohärenz, Kohärenz aber bedeute nicht mehr als Widerspruchsvermeidung, womit philosophisches Talent darin bestünde, »dass man, sobald man in einer solchen Klemme gefangensaß, das umgebende intellektuelle Gelände derart neu beschrieb, dass die vom Gegner benutzten Begriffe irrelevant, trugschlüssig oder fade wirkten. Wie sich herausstellte, hatte ich eine Begabung zu derlei Neubeschreibungen.« (Rorty 2001d, 146) Zwar ist der Annahme der Möglichkeit eines neuen Vokabulars eine Offenheit inhärent, die Rorty auch selbst anspricht:

»Ebensowenig wie es eine Instanz gibt, die das abschließende Vokabular einer Person oder einer Kultur für gültig erklärt, gibt es etwas implizit in diesem Vokabular, das diktierte, wie es bei hoher Belastung neu zu weben wäre. Wir können nur mit dem abschließenden Vokabular arbeiten, das wir einmal haben, und dabei die Ohren offenhalten für Hinweise, wie man es erweitern oder revidieren könnte.« (Rorty 1992, 318)

Doch auch hier hat die Neubeschreibung im öffentlichen Bereich nicht die politische Ordnung selbst zum Gegenstand. Selbst die Konfrontation mit anderen abschließenden Vokabularen dient der liberalen Moral:

»Meine Privatzwecke, der Teil meines abschließenden Vokabulars, der für mein öffentliches Handeln nicht von Bedeutung ist, müssen dich nicht kümmern. Da ich aber auch ein Liberaler bin, verlangt der Teil meines abschließenden Vokabulars, der für solches Handeln Bedeutung hat, daß ich erkenne, auf wie viele verschiedene Weisen andere Menschen, auf die mein Handeln sich vielleicht auswirkt, gedemütigt werden können. Deshalb braucht eine liberale Ironikerin soviel einfallsreiche Bekanntschaft mit alternativen abschließenden Vokabularen wie möglich, nicht zur eigenen Bildung, sondern um wirkliche und mögliche Demütigungen der Menschen zu verstehen, die diese alternativen Vokabulare benutzen.« (ebd., 156/157)

Dem politischen Bereich also liegt als Erkenntnisprinzip ein konkretes, sprachlich definiertes ›Wir‹ bzw. »Sprache« zugrunde, was eine Objektivierung *des* Menschen vor dem Hintergrund der liberalen Gesellschaft zur Folge hat, sprich nicht nur der Mitglieder der liberalen Gesellschaft selbst; »Sprache« ersetzt hier »Natur« als Erkenntnisprinzip.

Auch bei Rorty vollzieht sich zwar eine Umkehrung des Dualismus zwischen seiender und werdender Welt, doch der Dualismus wird durch die Umkehrung nicht hinfällig, sondern in Form der Trennung von privat und öffentlich neu konzipiert. Zwar hält Rorty fest: »Gerade in dem Maß, in dem wir die Zeit in unser Denken einbeziehen, sind wir Philosophen gezwungen, den Vorrang der Kontemplation vor dem Handeln aufzugeben« (Rorty 2001b, 15), doch Denken und Handeln bleiben, wie im naturalistischen Paradigma, getrennt. Das Denken wird zur Privatsache, für das gemeinsame Handeln entscheidend ist die sprachlich definierte Wir-Gruppe, deren Moral nicht durch philosophische und damit kontingente Überzeugungen, die nur im Rahmen der eigenen Wir-Gruppe durch zirkuläre Begründungen zu beweisen sind, zum Sieg verholfen werden kann, sondern nur durch die Konditionierung der Gefühle, die zur Grundlage politischen ›Handelns‹ werden. Rorty also nimmt gewissermaßen die im naturalistischen Paradigma angenommene zentrale Rolle der Leidenschaften für das Handeln der Menschen ernst, versucht aber nicht den Widerspruch des Handelns zum von der Vernunft Erkannten durch rationale Überzeugung oder durch Zwang aufzulösen, sondern durch die Konditionierung der Gefühle. Was sich bei Rorty vollzieht, ist so verstanden der Versuch der Rettung der politischen Implikationen des naturalistischen Paradigmas vor dem Hintergrund der erkenntnistheoretischen Annahmen des gesellschaftlichen Paradigmas, die Rorty dazu privatisiert. Die Spaltung zwischen dem durch die Natur determinierten Erkenntnisobjekt und dem diese Natur beherrschenden Erkenntnissubjekt bzw. die darin implizite Trennung zwischen privat und öffentlich erhält hier eine neue Ausrichtung bzw. eine Umkehrung. Autonom ist zwar weiterhin das Erkenntnissubjekt, und zwar, wie für das gesellschaftliche Paradigma kennzeichnend, durch die Erkenntnis der Kontingenz der eigenen Determiniertheit; doch diese Erkenntnis und die daraus erwachsende Autonomie ist eine rein private Angelegenheit, während der Mensch im öffentlichen Bereich gewissermaßen nur als Erkenntnisobjekt auftritt, genau genommen als durch Sprache in seiner rationalen Welterkenntnis determiniertes, aber mittels Gefühlen zu konditionierendes Erkenntnisobjekt.

Entsprechend des fortdauernden Dualismus findet sich bei Rorty ein Nebeneinander zweier Freiheitsverständnisse. So versteht Rorty zwar »Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz« (Rorty 1992, 56), diese Freiheit übersetzt sich aber nicht in einen intersubjektiven, ergebnisoffenen Prozess, sie ist für das Handeln nur im privaten Bereich von Interesse, im öffentlichen Bereich aber nur zur Erkenntnis der Vielzahl der Formen der Demütigungen dienlich. McCarthy weist vor diesem Hintergrund zu Recht darauf hin, dass Rorty nirgends »eine befriedigende Analyse freier *Begegnungen* oder der *politischen* Freiheit« liefere: »Stattdessen bewegt sich seine Auseinandersetzung beinahe ausschließlich auf der Ebene des isolierten Individuums; Strukturen der Intersubjektivität oder institutionelle Einrichtungen werden dabei kaum thematisiert.« (McCarthy 1993c, 53; Herv. i. O.) So bleibt das Freiheitsverständnis des naturalistischen Paradigmas im politischen Bereich intakt: Im öffentlichen Raum erfährt die Freiheit als Ideal der liberalen Gesellschaft (vgl. Rorty 1992, 110) eine spezifische – liberale –

Festlegung über ihre Grenzen: »Für eine ideale liberale Gemeinschaft, in der [...] Idiosynkrasien und Besonderheiten allgemein respektiert sind, bleibt als erstrebenswertes Freiheitsziel einzig Isaiah Berlins ›negative Freiheit‹ – in Ruhe gelassen zu werden, *being left alone*.« (Rorty 2001c, 42/43; Herv. i. O.) Die Grenzen der Freiheit ergeben sich bei Rorty nach wie vor aus einer menschlichen Universalie, wenn auch nicht auf Grundlage der Bestimmung des Menschen über die Vernunft, sondern in Gestalt der spezifisch menschlichen Verletzbarkeit durch Demütigung. Die Freiheit endet, wo andere Menschen gedemütigt werden. Dieser negativ bestimmten Freiheit liegt zugleich mit der privaten Idiosynkratie eine neue Ausformulierung der durch die negative Freiheit zu schützenden individuellen Autonomie zugrunde.

3.2 Wissen ohne Macht: Emanzipation von der Vernunft oder: Ausgang aus der selbstgedachten Unmündigkeit

Das gesellschaftliche Paradigma nimmt seinen Ausgang in einer radikal(isiert)en Erkenntniskritik, wie das bereits im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung dargestellt wurde, die in einer radikalen Vernunftkritik gründet und den Logozentrismus der traditionellen Philosophie zu überwinden trachtet. Im gesellschaftlichen Paradigma tritt das Denken an die Stelle der Vernunft. Das Denken ist anders als die Vernunft im metaphysisch-theologischen und im naturalistischen Paradigma als sprachliches ein nicht von der erschlossenen Welt zu lösendes, immer schon auf die anderen verweisendes Vermögen. Zentrales Moment der dynamischen, weil intersubjektiven Konzeption von Gesellschaft und der daraus folgenden Neukonzeption des Denkens bildet folglich die Sprache, die im gesellschaftlichen Paradigma nicht nur Grund für die Determiniertheit des Menschen durch die Beschränkung des Sag- und Denkbaren durch die Sprache, sondern zugleich Grundlage für die Emanzipation vom Gegebenen ist. Menschliche Entwicklung als Emanzipation vollzieht sich im auf der Erkenntnis der selbstgedachten Determiniertheit beruhenden bewusst selbstkonstituierenden Handeln und Denken.

Denken und Handeln, die im metaphysisch-theologischen Paradigma unauflöslich verknüpft sind – wobei das Denken als göttliches, den Handelnden verpflichtet – und die im naturalistischen Paradigma mit dem Wegfall der transzendenten Ordnung auseinanderfallen – sodass das Handeln dem Denken widerstreitet – sind im gesellschaftlichen Paradigma wieder vereint, wobei das Denken nun über das Handeln bestimmt ist. Das Denken wird als sprachliche Tätigkeit selbst als produktives Welterschließen verstanden, wenn auch nach wie vor als die den Menschen kennzeichnende welterschließende Tätigkeit. So bleibt hier die Kontinuität des anthropologischen Arguments zwar gewahrt, das Denken bleibt auch hier ein Vermögen, das dem Menschen spezifisch ist. Allerdings ist das Denken als sprachliches Vermögen über das Handeln bestimmt, sodass es sich hier eigentlich um eine Kritik des Denkens, soweit es als Vorgang der Fixierung und Selbstobjektivierung verstanden wird, handelt, aus der aber keine inhaltlichen Wahrheiten abgeleitet werden können, weshalb Verbindlichkeit *und* Verpflichtung erst aus bzw. in der Interaktion erwachsen.

Gleichwohl ist auch die dieser Kritik inhärente Erkenntnis eine Erkenntnis, die der Mensch erst erlangen muss und die folglich die Möglichkeit impliziert, dass nicht alle diesen Zusammenhang durchschauen. Auf Ebene des Erkenntnissubjekts führt

das Wissen um die menschengemachte Determiniertheit als Grundlage für Autonomie, das nicht alle gleichermaßen besitzen, zumindest potentiell zu Ungleichheit. Das gesellschaftliche Paradigma überwindet aber das ideologische Denken, insofern die aus diesem formalen Wissen resultierende Macht gerade nicht – und auch nicht nur vorübergehend – in Herrschaft übersetzt wird bzw. sich nicht in Herrschaft übersetzen lässt, weil sie hier wirkungslos bliebe. Sie kann erst im Handeln realisiert werden und stellt sich so als Ermächtigung eines jeden dar, mündet also in politische Egalität. Zwar handelt es sich um ein überlegenes Wissen, das aber nicht auf Macht, sondern auf Ermächtigung als Befreiung und Überwindung der Entfremdung zielt, weil es die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt als menschengedacht erkennt und das Verhältnis zwischen Denken und Handeln dadurch umgekehrt wird. Der Mensch muss sich handelnd vom Denken genauer: von seiner gedachten Fixierung lösen. *Das gesellschaftliche Paradigma befreit das politische Subjekt – aus der Vorherrschaft des Erkenntnissubjekts ebenso wie aus der Subsumierung unter das politische Objekt.* Im gesellschaftlichen Paradigma rückt die Dimension 2b des anthropologischen Arguments in den Fokus: *Das politische Subjekt tritt hier erstmals als eigenständige Größe in Erscheinung* und erlangt, ausgestattet mit einem selbstständigen Willen und befreit aus der Vorherrschaft bzw. der Fixierung durch das Erkenntnissubjekt, Autonomie. Entsprechend der Verschiebung des Fokus auf die Dimension 2b rückt das Konzept der Macht in den Fokus, die nun aber aufgrund ihrer Verknüpfung mit dem Handeln *vom Wissen gelöst und mit der Freiheit verbunden wird, sprich als Ermächtigung gefasst wird.* Macht erwächst nicht aus Wissen, sondern aus Handeln.

Im gesellschaftlichen Paradigma ist die Emanzipation folglich strukturell angelegt, insofern die Erkenntnis der Selbstobjektivierung auf die Emanzipation von Fremdbestimmung zielt, die niemals vollständig gelingen kann, sondern selbst als Prozess zu verstehen ist. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass Emanzipation selbst ein formales Ziel ist, sprich inhaltlich ebenso wandel- und damit unbestimmbar wie *der Mensch* und *die Gesellschaft*. Mit Blick auf das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt stellt sich das gesellschaftliche Paradigma in gewisser Weise als Synthese der beiden vorausgegangenen Paradigmen dar. Der Hauptunterschied zwischen metaphysisch-theologischem und gesellschaftlichem Paradigma liegt in der Frage nach der grundsätzlichen Wandelbarkeit des Menschen. Während das metaphysisch-theologische Paradigma die Realität als eine durch ein höheres Ordnungsprinzip vorgegebene akzeptiert, versteht das gesellschaftliche Paradigma die vorgefundene gesellschaftliche Existenz als eine von Menschen (sprachlich) konstruierte, und das ist neu: als de- und rekonstruierbare Realität. Im in der De- und Rekonstruierbarkeit implizierten Verständnis des Menschen als eines durch diese Erkenntnis autonomen Subjekts liegt die Parallelität zum naturalistischen Paradigma, wobei es sich genau genommen um die Einlösung einer im naturalistischen Paradigma zwar enthaltenen, aber durch die Objektivierung des Menschen durch »Natur« blockierten Annahme handelt.

Das gesellschaftliche Paradigma enthält zwar »nur« eine formale Bestimmung des Menschseins, die die menschliche Existenz als eine stets neue Konstitution des Menschen durch den Menschen selbst kennzeichnet, diese formale Bestimmung hat jedoch starke normative Implikationen, insofern sie die in der Autonomie des Menschen als eines vernünftigen Wesens begründete moralische Gleichheit des Menschen bei Kant

gewissermaßen zu Ende denkt. Das gesellschaftliche Paradigma lässt sich so als *Vollendung des aufklärerischen Projekts* des Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit *als Ausgang aus der selbstgedachten Unmündigkeit* verstehen. Der Mensch ist gleichwohl gerade nicht autonom im Sinne Kants. Autonomie, die auf der Annahme eines, wenn auch nur gedachten, rationalen, selbstbestimmten Individuum beruht, kann es nicht geben. *Der Mensch ist autonom*, im Sinne von Eigengesetzlichkeit bzw. Selbstbestimmung, *indem er erkennt, dass er durch die von ihm selbst geschaffenen Umstände determiniert ist* und entsprechend dieser Erkenntnis *handelt*. Autonomie also realisiert sich (immer wieder aufs Neue) im Handeln, aber sie beruht auf der Erkenntnis des das Menschensein bestimmenden formalen Welterschließungsprozesses. Freies Handeln beruht also auf einer vernünftigen Einsicht (des Erkenntnissubjekts und damit zumindest des jeweiligen Theoretikers), wenn auch nur formaler Natur. Das heißt die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt wird als menschengedacht erkannt, die Unterscheidung zwischen beiden aber bleibt unüberwindbar, insofern der Mensch gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich im Welterschließungsprozess notwendig selbst objektiviert. Die Erkenntnis der menschengemachten Determiniertheit bzw. der Selbstobjektivierung *ermöglicht* Autonomie, im Sinne von Eigengesetzlichkeit bzw. Selbstbestimmung, die die Menschen aber nur in der Praxis (indem sie sich von der Fremdbestimmung stets aufs Neue lösen) und niemals alleine *leben* können. Dennoch bleibt die, in der Bestimmung des Menschen über seine Vernunft-/Denkfähigkeit angelegte Gleichheit und die in der unterschiedlichen Realisierung dieser Fähigkeit begründete Ungleichheit durch die Unterscheidung in Erkennenden und Erkannten erhalten (vgl. III.3.3).

3.2.1 Ermächtigung des handelnden Subjekts (Arendt)

Gleichwohl Arendt die Existenz letzter Wahrheiten bestreitet, so bleiben die Menschen und bleibt *der Mensch* doch bestimmt über ihre/seine Denkfähigkeit bzw. Denktätigkeit, die die/den Menschen zugleich als auf andere bezogene/s Wesen ausweist, wenn auch die spezifische Konzeption des Denkens als »wirkliche Tätigkeit« in der Folge eine *inhaltliche* Bestimmung des Wesens des Menschen unmöglich macht: »So stark auch unsere Denkweisen in dieser Krise betroffen sein mögen, unsere *Denkfähigkeit* steht nicht zur Diskussion; *wir sind das, was die Menschen immer gewesen sind – denkende Wesen.*« (Arendt 1998, 21; erste Herv. i. O., zweite Herv. F. H.) Durch die Umkehrung von Sein und Erscheinung (vgl. III. 3.1) ist das Handeln nicht länger dem Denken nachgeordnet, vielmehr ist das Denken über die ihm spezifische Dualität mit dem Handeln verknüpft: »Diese *Dualität* zwischen mir und mir macht das Denken zu einer wirklichen Tätigkeit« (ebd., 184; Herv. i. O.). Wie alle geistigen Tätigkeiten ist Denken sprachlich gefasst: »Denken ohne Sprache ist unvorstellbar« (ebd., 41). Sprache so Arendt diene auch der Verständigung zwischen Menschen, nötig werde sie dazu aber nur, »weil die Menschen denkende Wesen sind und als solche ihre Gedanken mitteilen müssen«; um stattfinden zu können, müssen Gedanken nicht mitgeteilt, aber ausgesprochen werden – »stumm oder hörbar im Gespräch« (ebd., 104). Das Denken ist zum Erscheinen bestimmt und verweist in sich auf die Pluralität. Das aber heißt auch: Denken als solches, allein, für sich muss in der Welt ohnmächtig bleiben.

In Anschluss an Kant unterscheidet Arendt das Erkennen als Tätigkeit des Verstands vom Denken als Tätigkeit der Vernunft; Kant so Arendt habe das Denkvermögen befreit

(vgl. ebd., 24), denn: »Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn.« (ebd., 25; Herv. i. O.) Wir Menschen müssen uns die Welt erschließen, ihr dadurch Sinn verleihen; tun wir dies nicht, bleiben wir Fremde in einer Welt, die uns nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Der Fehler der professionellen Denker, der »Grundirrtum, dem alle speziellen Trugschlüsse nachgeordnet sind, besteht darin, den Sinn nach Art der Wahrheit aufzufassen« (ebd.). Das »nicht im fachbezogenen Sinne« (Arendt 2007, 76) verstandene Denken dagegen, das Denken als »geistige[s] Zwiegespräch« (Arendt 1998, 184) »kann aus jedem Ereignis entstehen« (Arendt 2007, 75). Es ist

»endlos wie das Leben, das es begleitet [...]. Gedankengänge durchdringen das Gesamte menschlicher Existenz, jedes, auch das primitivste menschliche Leben, ist von ihnen gleichsam durchpflügt, und dies Denken hat weder Anfang noch Ende, es sei denn den Anfang, der mit der Geburt, und das Ende, das mit dem Tode gegeben ist.« (Arendt 2002, 206)

Es ist »sicherlich nicht das Vorrecht irgendeiner Art von Menschen, Philosophen oder Wissenschaftler etc.«, allerdings ist, so Arendt, nicht zu leugnen, »daß es weit weniger häufig anzutreffen ist, als Sokrates annahm« (Arendt 2007, 76). Man kann sich durchaus »weigern zu denken«, auch wenn die Gefahr groß ist, »nicht nur für mich selbst, dessen Rede die höchste Aktualisierung des menschlichen Sprachvermögens eingebüßt hat und deshalb bedeutungslos wird, sondern auch für Andere, die gezwungen werden, mit einer möglicherweise hochintelligenten und doch gänzlich gedankenlosen Kreatur zusammenzuleben« (ebd.).

Das Denken lässt sich vor diesem Hintergrund als »geistiges Handeln«, im Gegensatz zum Erkennen als »geistigem Herstellen« als Tätigkeit der professionellen Denker verstehen (die logischen Verstandestätigkeiten schließlich sind laut Arendt »Tätigkeiten, in denen das menschliche Gehirn eine Art »Kraft« entfaltet, die der Arbeitskraft, die sich aus dem Stoffwechsel des Menschen mit der Natur ergibt, sehr ähnlich« ist [Arendt 2002, 207]). Arendt unterscheidet bekanntlich mit Blick auf die Menschen drei Tätigkeiten, die jeweils einer Grundbedingung menschlicher Existenz entsprechen, das Arbeiten dem Leben, das Herstellen der Weltlichkeit und das Handeln dem »Faktum der Pluralität« (ebd., 17), wobei alle Tätigkeiten noch einmal »in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert« sind, »daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet« (ebd., 17/18). Erkennen (als Geschäft der professionellen Denker und der klassischen Philosophie in Abgrenzung zum Denken als wirklicher Tätigkeit) lässt sich, wie gesagt, vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung als ein dem Herstellen ähnlicher Prozess verstehen (vgl. ebd., 207), für das der Menschen nicht der Präsenz des anderen bedarf und durch das der Mensch Dauerhaftigkeit und Objektivität schafft: Die »wissenschaftlichen Resultate, die durch Erkennen gewonnen werden, können wie alle anderen Dingprodukte der menschlichen Welt hinzugefügt und in ihr untergebracht werden« (ebd., 107). Denken dagegen als geistiges Handeln hat »weder ein Ziel noch einen Zweck außerhalb seiner selbst« (ebd., 206; Herv. F. H.). So hält Arendt mit Blick auf Heidegger fest: »Heidegger denkt nie »über« etwas; er denkt etwas« (Arendt 2012b, 184), das heißt, so lässt sich das verstehen, *Denken als wirkliche Tätigkeit objektiviert nicht*. Das Ziel des Denkens liegt in der Sinnstiftung, es ist als geistiges Handeln kontingent. Denken ist so verstanden nicht länger kontemplative (»untätige«), weltenthobene

Schau, sondern aktive, welterschließende, selbstkonstituierende Tätigkeit. Denken ist geistiges Handeln und damit frei, aber nur dort, wo es sich von dem Ziel der Festlegung löst und Sinn stiftet, denn »die Wahrheit zwingt, und der Mensch ist nur frei, weil er die Antwort auf die letzten Fragen nicht weiß« (Arendt 1998, 261). Freiheit liegt im Handeln, auch im Denken, weil wir Menschen die Wahrheit nicht kennen. So ist zwar richtig, dass Arendt Handeln und Denken unterscheidet, dennoch scheint der zentrale Punkt für das Verständnis von Arendts Denken gerade nicht der Unterschied zwischen beiden zu sein, sondern dass Arendt das Denken (in Abgrenzung zum Erkennen) über das Handeln versteht und neukonzipiert, wodurch die Trennung zwischen beiden gerade aufgehoben wird.⁵⁴

Das Denken neigt zwar zur Objektivierung, da es in die »fortdauernde Gegenwart« des Geistes etwas hineinzieht, »was entweder ist oder zumindest gewesen ist« (ebd., 273) und insofern »alle Gedanken [...] nachträgliche Gedanken« sind, doch »Denken ist im Gegensatz zur Kontemplation, mit der es allzu häufig gleichgesetzt wird, wirklich eine Tätigkeit« (Arendt 2007, 92). Während der, »der denkt, sich selbst als eine Person oder Persönlichkeit konstituiert« (ebd., 93), und der »Denkprozeß selbst [...] mit allen anderen Tätigkeiten unvereinbar« ist, »muß der Künstler, aber auch der *schreibende* Philosoph« »gerade den reinen Denkprozeß, den eigentlichen Gedankengang [...] unterbrechen, wenn er das Gedachte so verwandeln will, daß es sich einer *schriftlich-verdinglichenden* Darstellung eignet« (Arendt 2002, 206; Herv. F. H.). Der Ort des Denkens als Tätigkeit (das in Abgrenzung zum Erkennen nach Sinn sucht), der Platz des denkenden Ichs, ist die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, »jenes geheimnisvolle und schlüpfrige Jetzt, eine bloße Lücke in der Zeit, auf die nichtsdestoweniger die festeren Zeitformen der Vergangenheit und der Zukunft insofern hingeordnet sind, als sie das bezeichnen, was nicht mehr *ist*, und was noch nicht *ist*« (Arendt 1998, 204; Herv. i. O.) – wo, so ließe sich das verstehen, der Geist weder erkennt noch will, wo wir Menschen beidem so weit entrückt sind,

»daß wir dazu gut sind, ihren Sinn zu finden, die Stellung des ›Schiedsrichters‹ einzunehmen, des Richters und Beurteilers der vielfältigen, nie endenden Geschäfte der menschlichen Existenz in der Welt, eine Stellung, die nie zu einer endgültigen Lösung

54 Wo Denken und Handeln in der Arendt-Forschung in Bezug zueinander gesetzt werden, wird meist der Unterschied zwischen beiden hervorgehoben; so hält etwa Jerome Kohn fest: »It is difficult to imagine the distinction between the activities of thinking and acting more sharply drawn than it is by Arendt. It is not a question of two ways of life, an old story, or of the relation of theory and practice, a modern variant. It is rather that the two experiences have nothing in common: doing something in the world that is irrevocable, and 'nothing' in the world, in fact that have been followed as soon as the thinking process ceases« (1990, 130); ähnlich hält Hans Jonas fest: »Hier nun senkt sich eine seltsame ›Unsichtbarkeit‹ über die Insel des Denkens und macht sie zum äußersten Gegensatz der eminenten, der strahlenden Sichtbarkeit des Handelns«, um abschließend als vorgeblich von Arendt nicht mitgedacht zu kritisieren, was meines Erachtens Arendts Neukonzeption des Denkens gerade ausmacht: »Und demnach, wer immer zu dieser Tradition beigetragen, ihr das Seine hinzugefügt hat, hat gehandelt. Und damit schließt sich wieder der breite Spalt, den der Gegensatz von sichtbarer Handlung und unsichtbarem Gedanken geöffnet hatte.« (ebd., 934) Eine Ausnahme bildet Roger Berkowitz (2010), der die zentrale Rolle des privaten Bereichs und der dort vollzogenen Tätigkeit des Denkens für den politischen Raum betont.

dieser Rätsel verhilft, die aber immer neue Antworten auf die Frage bereit hat, um was es bei alledem wohl gehe.« (ebd., 205)

Zwar ist das Denken zu verstehen als »das höchste und vielleicht reinste Tätigsein, von dem die Menschen wissen« (Arendt 2002, 17); so kann Arendt mit Blick auf das Denken die *Vita activa* mit einem Rekurs auf Cato beschließen mit den Worten: »Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist« (ebd., 415); doch auch das Denken als geistiges Handeln bleibt entrückt, im doppelten Sinn. Zum einen führt es, selbst wenn die Pluralität im Denken im Keim angelegt ist, auch unter den günstigsten Umständen, in denen das Zwiegespräch den anderen einschließt, »nie zum Wir, der wahren Pluralität des Handelns« (Arendt 1998, 427); zum anderen kann diese metaphorische, rastende Annäherung an den Ort des Denkens »nur auf dem Gebiet der geistigen Erscheinungen Gültigkeit haben« – und hierher gehört auch die in Teil I herausgearbeitete antiessentialistische Essenz des Menschseins, die Arendt mit Blick auf den Ort des Denkens zuspitzt: »Nur sofern der Mensch denkt, und das heißt nach Valéry, sofern er nicht ist, lebt *der* Mensch – ›er«, wie ihn Kafka so treffend nennt, nicht etwa ›jemand‹ – in der vollen Aktualität seines konkreten Seins, in dieser Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, in dieser Gegenwart, die zeitlos ist.« (ebd., 205; erste Herv. i. O., zweite Herv. F. H.) Nur insoweit *der* Mensch sich im Denken nicht als Jemand konstituiert und insofern er nicht als Person erscheint, also nicht ist, weil das Denken, wie man mit Aristoteles sagen könnte, ›ein Denken des Denkens‹ ist, existiert *der* Mensch.

Wo sich der Mensch im Denken selbst konstituiert, wird er zur Person, die handelnd und sprechend erscheint und gerade nicht fixierbar ist. Dauerhaft objektivieren, sprich inhaltlich bestimmen lässt sich weder das Wesen der einzelnen Person, solange sie lebt und handelnd und sprechend immer wieder neu erscheint, noch das Wesen des Menschen. Eine inhaltliche Bestimmung dessen, »was der Mensch ist«, muss laut Arendt scheitern, weil »die *differentia specifica* des Menschseins ja gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist und daß wir dies Jemand-Sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen und qua Wer-Sein gegen keine andere Art des Wer-Seins absetzen können« (Arendt 2002, 223). Man könnte auch sagen, weil die Besonderheit *des* Menschen in seiner auf der Fähigkeit zu Denken als einer sprachlichen Tätigkeit begründeten Nicht-Objektivierbarkeit liegt. *Den* Menschen gibt es nicht bzw. er lässt sich sprachlich nicht fixieren, die Sprache versagt »vor dem lebendigen Wesen der Person, das sich im Verlauf des Sprechens und Handelns dauernd zeigt« (ebd.).

Die Umkehrung von Sein und Erscheinung und die damit verbundene Bestimmung des Denkens über das Handeln macht das Politische als »Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen« (Arendt 2003, 9) zur existentiellen Voraussetzung des Menschseins. Die Person ist existentiell darauf angewiesen, in einem Beziehungssystem zu leben. Die Situation der Staatenlosen zeigt dies besonders deutlich: »Sie waren politisch (aber natürlich nicht personal) der Fähigkeit beraubt, Überzeugungen zu haben und zu handeln. Es stellte sich heraus, daß diese Fähigkeiten selbst nur funktionieren können, wenn sie durch ein Recht gesichert sind« (Arendt 1986, 614). Diese Fähigkeit nur personal zu besitzen, das heißt sich denkend als Person zu konstituieren, reicht nicht aus. So mussten die Wenigen, die in Nazi-Deutschland vollkommen heil und schuldlos blieben,

weil sie sich – im Unterschied zur »Gedankenlosigkeit«, zum »Fehlen des Denkens«, die Arendt im Eichmann-Prozess beobachtet (vgl. Arendt 1998, 14) – als Personen denkend konstituierten und infolgedessen sagten ›Das kann ich nicht tun., in der Welt ohnmächtig bleiben (vgl. Arendt 2007, 51 ff.). Der Unterschied zwischen Denken und Handeln ist für Arendt, entsprechend ihres Konzepts der Person, mit Ohnmacht und Macht gleichzusetzen: »Macht kann bei menschlichen Wesen, die nicht allmächtig sind, nur in einer der viele Formen der menschlichen Pluralität ihren Wohnsitz haben, wogegen jede Art der menschlichen Singularität per definitionem ohnmächtig ist.« (ebd., 93)

Entsprechend der Neubestimmung des Denkens lösen sich bei Arendt Wissen und Macht. Macht gründet im Handeln, genau genommen im Miteinander-Handeln: »Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.« (Arendt 2011, 45; Herv. i. O.) Gewalt dagegen ist gewissermaßen gleichbedeutend mit dem traditionellen, ideologischen Machtverständnis des metaphysisch-theologischen wie naturalistischen Paradigmas, das Macht an Wissen bindet und daraus die Legitimation ableitet, die so legitimierten Unterwerfungsverhältnisse aufgrund des Absolutheitsanspruchs des Wissens auch gewaltsam umzusetzen, das also davon ausgeht, »daß Gewalt nichts weiter ist als die eklatanteste Manifestation von Macht« (ebd., 36). Insofern spricht Arendt der Gewalt einen instrumentellen Charakter zu: »Gewalt ist ihrer Natur nach instrumental; wie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zwecks, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt. Und das, was eines anderen bedarf, um gerechtfertigt zu werden, ist funktioneller, aber nicht essentieller Art.« (ebd., 52) Gewalt verweist auf Erkennen, das eben diesen Zweck produziert, Macht auf Handeln, das sich so als Ermächtigung verstehen lässt und auf einer radikalen Emanzipation des Denkens und Handelns beruht.

Die Neukonzeption des Denkens als geistiges Handeln impliziert ein radikales (das heißt an die Wurzel gehendes) nicht an (eine bestimmte oder unbestimmte) Praxis gebundenes Konzept der Emanzipation⁵⁵: eine radikale Emanzipation von jeglicher anthropologischen Festlegung, wie sie die traditionelle Philosophie vorgenommen hat und die sich mit Arendt als Entpolitisierung verstehen lässt. *Eine Emanzipation gewissermaßen des Menschseins von dem Menschen*. Zu Beginn der *Vita activa* hält Arendt fest: »Jede wie auch immer geartete ›Idee vom Menschen überhaupt‹ begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells und bestreitet damit von vornherein und implicite die Möglichkeit des Handelns.« (Arendt 2002, 17) So kann das Handeln erst befreit werden durch die Verabschiedung von der Idee des Menschen überhaupt. Vor diesem Hintergrund erst scheint Arendts Kennzeichnung des Handelns als Neuanfang, als »Geburt des Jemands« (ebd., 217), vollumfänglich verständlich: »Philosophisch gesprochen ist Handeln die Antwort des Menschen auf das Geborenwerden als eine Grundbedingung seiner Existenz: Da wir alle durch Geburt, als Neukömmlinge und als Neu-Anfänge auf die Welt kommen, sind wir fähig, etwas Neues

55 Arendt selbst spricht im vorliegenden Zusammenhang nicht von »Emanzipation«; dieser Umstand und die »nur« formale Konzeption scheint der Grund, dass das Konzept der Emanzipation in der Arendt-Forschung kaum (bzw. nur im Zusammenhang mit der Emanzipation der Juden) Beachtung findet.

zu beginnen« (Arendt 2012f, 204). Freiheit setzt bei Arendt reale Emanzipation nicht voraus, die Emanzipation liegt in der Umkehrung und damit Auflösung der Zwei-Welten-Lehre und damit der Umkehrung des Bestimmungsverhältnisses zwischen Denken und Handeln. Es handelt sich um eine Emanzipation des Denkens und Handelns selbst, eine Befreiung von aller gedachten Festlegung; gerade nicht, wie im Fall ideologischen Denkens, um eine »Emanzipation des Denkens von erfahrener und erfahrbarer Wirklichkeit« (Arendt 1986, 965).

Der Grund für diese radikale Konzeption der Emanzipation und damit der Grund für Autonomie liegt in der – mit Blick auf die zentrale Rolle der Pluralität in Arendts Denken vielleicht zunächst überraschenden – Betonung der *Intersubjektivität* der sprachlich konzipierten Welterschließung. Zwar verweist die Sprachfähigkeit darauf, dass die Menschen nur in Mehrzahl existieren – »Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind« (Arendt 2002, 11) – und damit auf die *Intersubjektivität*, also auf die Angewiesenheit der Person auf ein Beziehungsnetz, in dem sie allererst erscheinen und also nur sein kann. Doch Arendt betont mit dem Konzept des Neuanfangs die *Intersubjektivität*, ebenso wie durch ihr Verständnis von Sprache als schöpferisches (weniger denn als determinierendes) Vermögen: »Sprechen [...] entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit« (ebd., 217). Anders gesagt: Bei Arendt erscheint die Person, deren Konstitution im Denkprozess, diesem Erscheinen vorgeordnet ist. Die Konstitution der Person ist, wenn auch kein von dieser Welt losgelöster, jedoch selbst zunächst kein inter-, sondern ein *intersubjektiver* Prozess: »Was wir üblicherweise Person oder Persönlichkeit – im Unterschied zu einem bloß menschlichen Wesen oder einem Niemand – nennen, entsteht gerade aus diesem wurzelschlagenden Denkprozess.« (Arendt 2007, 85) Das Subjekt *konstituiert* sich nicht in der Interaktion mit den anderen, sondern im geistigen Zwiegespräch mit sich selbst, doch dieser Prozess verweist auf die Pluralität, auf die anderen: ohne dass das Subjekt, die Person erscheint, ist es nicht (vgl. Arendt 1998, 184).

Das emanzipative Potential bzw. das Potential, sich die Welt neu anzueignen, liegt mit Blick auf der dem Handeln vorgängigen Konstitution der Person im Denkprozess in der Sprache. Entsprechend der Vorrangigkeit der Subjektivität bzw. der *Inneraktion* vor der Interaktion verbürgt auch die Sprache bei Arendt in erster Linie Autonomie, sie determiniert nie absolut: »Keine Sprache besitzt einen fertigen Wortschatz für die Bedürfnisse des Geistes; stets werden Wörter geborgt, die ursprünglich entweder eine Sinneserfahrung oder eine andere Alltagserfahrung bedeuteten.« (Arendt 1998, 107) Das schöpferische Potential der philosophischen wie des größten Teils der dichterischen Sprache liegt für Arendt in ihrem metaphorischen Charakter, in dem Sinn, dass sie – hier zitiert Arendt Shelly – »die bisher unbemerkten *Beziehungen* der Dinge herausstellt und dieser Auffassung Dauer verleiht« (Hervorhebung H. A.)« (ebd.). Die Sprache überbrückt so »die Kluft zwischen dem Reich des Unsichtbaren und der Welt der Erscheinungen« (ebd., 113). Genau genommen wird im schöpferischen Potential der metaphorischen Sprache des Denkens dessen Weltlichkeit erst völlig offenbar:

»Wenn die Sprache des Denkens wesentlich metaphorisch ist, so folgt, daß die Erscheinungswelt in das Denken auch ganz abgesehen von den Bedürfnissen unseres Körpers und den Ansprüchen unserer Mitmenschen hineinkommt, welche uns ohnehin wieder

in sie zurückholen. [...] *Es gibt nicht zwei Welten, denn die Metapher vereinigt sie.*« (ebd., 114; Herv. F. H.)

Die spezifische, unauflösbare Zweiseitigkeit der Intersubjektivität des Menschseins spiegelt sich in zwei einander gegenüberstehenden Interpretationen der Konzeption des Politischen bei Arendt. Während die deliberative Lesart das partizipatorische, assoziative, kommunikative Moment in Arendts Denken betont (vgl. Benhabib 1992; 2006; Habermas 1976; 1998, 182–186), rückt die agonistische Lesart stärker das Partikulare, die Differenz und den Konflikt in den Fokus (vgl. v. a. Honig 1988; 1993; 1995; auch Villa 1996; 1999).⁵⁶ Die anthropologische Argumentation zeigt die Verschränkung beider Perspektiven, insofern das Partikulare, das Besondere, die menschliche Differenz dem Assoziativen vorausgeht, gleichwohl ohne Letzteres nicht in Erscheinung treten und also nicht sein könnte. *Das Miteinander-Handeln und -Sprechen ist so verstanden die Ermöglichungsbedingung der im Handeln und Sprechen zum Ausdruck kommenden Differenz, die sich im Denken konstituiert, aber zum Erscheinen des politischen Raums bedarf.* Das assoziative Moment ist Bedingung für das agonale Moment des Politischen als Ausdruck menschlicher Differenz. Es liegen so verstanden bei Arendt keine einander widersprechenden Konzepte politischen Handelns vor (vgl. Villa 1996, 56) und auch keine Entwicklung von einer durch die Antike inspirierten agonalen Perspektive der *Vita activa* zu einer stärker partizipatorisch geprägten Perspektive in den späteren Schriften, vor allem in *On Revolution* (vgl. Parekh 1981, 174 f.; Benhabib 1992, 78). Vielmehr ist Arendts Denken der Versuch, Verschiedenheit und Gleichheit (bzw. das Individuelle und das Allgemeine des Menschseins, deren Verhältnis alles anthropologische Denken beschäftigt und in der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt im naturalistischen Paradigma mündet), im Konzept des (sprachlichen) Handelns selbst, als der maßgeblichen menschlichen Tätigkeit, durch die die Person, die sich zuvor im Denkprozess konstituiert, erst den anderen erscheint, zu versöhnen. So ist Bonnie Honig einerseits zustimmen, wenn sie konstatiert: »Arendt's actors [...] presuppose an unstable, multiple self that seeks its, at best, episodic self-realization in action [...]. This self is not, ever, one. It is itself the site of an agonistic struggle« (Honig 1995, 141/142). Andererseits aber bedeutet das, dass, anders als Honig an anderer Stelle (1993) konstatiert, der Agonismus (im vorliegenden Verständnis genauer: die menschliche Differenz und nur in zweiter Linie der Agonismus als politischer Ausdruck der Differenz) des Miteinander-Handelns als seiner Ermöglichungsbedingung bedarf: »Es ist der tiefe, über alles im gewöhnlichen Sinne Politische hinweggreifende Sinn des Öffentlichen, daß [...] dies Personenhafte in einem Menschen, nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt.« (Arendt 2012a, 92)

Mit dem radikalen, formalen Konzept der Emanzipation, das sich zugleich als Emanzipation von der Entpolitisierung der philosophischen Tradition fassen lässt und der damit verbundenen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung korreliert ein formales Kon-

56 Für die unterschiedlichen Lesarten, die Arendt gleichermaßen vereinseitigen vgl. Straßenberger (2015, insb. Kap. 5); Grit Straßenberger betont demgegenüber den »performativen Charakter von Arendts dramaturgischer Handlungstheorie«, der nicht nur für die kommunikativ-assoziative Dimension des politischen Handelns gelte, sondern auch auf der expressiv-agonale Ebene deutlich hervortrete (170 f.).

zept der Entfremdung.⁵⁷ Die Funktion unhörbaren Sprechens mit sich selbst im Rahmen der Tätigkeit des Denkens, so Arendt, sei die Bewältigung dessen, was im Rahmen der Alltagserscheinungen unseren Sinnen gegeben sei: »[D]as Bedürfnis der Vernunft besteht darin, *Rechenschaft zu geben* [...]. Dieses Bedürfnis entspringt nicht dem Erkenntnisdrang [...], sondern aus dem Sinnstreben« und vor dem Hintergrund der metaphorischen Sprache fährt sie fort: »Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der *Aneignung* und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja jeder als Neuling und Fremder hineingeboren wird.« (Arendt 1998, 104/105; Herv. i. O.) Damit verbunden ist zugleich die Möglichkeit der verfehlten, nämlich der nur erkennenden, nicht Sinn schaffenden Aneignung der Welt. So verweist Arendt in der Einleitung zur *Vita activa* auf die ihre Untersuchung anleitende Praxis; die Besinnung auf die Bedingungen, unter denen die Menschen bisher gelebt haben, sei geleitet »von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation« (Arendt 2002, 13) (Arendt erwähnt die Mondlandung, die Schaffung künstlichen Lebens, die Automation [vgl. ebd., 7–13]) und damit sei die Absicht der historischen Analysen, »die neuzeitliche Weltentfremdung in ihrem doppelten Aspekt: der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein, in ihre Ursprünge zu verfolgen« (ebd., 15). Gewissermaßen, so lässt sich das verstehen, sind die zeitgeschichtlichen Entwicklungen nur Ausdruck des Grundwiderspruchs des vorausgegangenen Paradigmas: Der Mensch macht sich selbst zum Schöpfer und ist doch Teil dieser seiner Schöpfung:

»Sollte sich herausstellen, daß Erkennen und Denken nichts mehr miteinander zu tun haben, daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in die Falle gegangen sein, bzw. Sklaven [...] unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein« (ebd., 11).

Vor dem Hintergrund politikwissenschaftlicher Anthropologie ist Entfremdung bei Arendt nicht nur als Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt, sondern in letzter Konsequenz *als absolute Objektivierung unserer selbst* zu verstehen und damit als Verlust unserer Denkfähigkeit, die erst den Jemand konstituiert; entsprechend kritisiert Arendt die Entwicklung hin zur Arbeitsgesellschaft, die sich nur noch auf die Tätigkeit der Arbeit versteht: »[D]iese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die sinnvolleren und höheren Tätigkeiten, um derentwillen die Befreiung [von den Fesseln der Arbeit] sich lohnen würde« (ebd., 13).

3.2.2 Dynamisierung des Wissen-Macht-Komplexes (Foucault)

Auch bei Foucault bildet die Neukonzeption des Denkens das zentrale Moment der anthropologischen Argumentation. Entsprechend hält er auf die Frage von Rux Martin nach der Bedeutung des Titels seines Lehrstuhls am Collège de France »Professor für die Geschichte der Denksysteme« nicht nur fest: »Mein Arbeitsfeld ist die Geschichte des Denkens«, sondern auch: »*Der Mensch ist ein denkendes Wesen.*« (Foucault 2005u

57 Das Konzept der Entfremdung in Arendts Denken wurde nur selten ausführlich behandelt; Ausnahmen bilden Jaeggi 1997 und Sörensen 2015.

[1984], 960; Herv. F. H.) Auch bei Foucault ist das Denken nicht von der diesseitigen Welt zu lösen, das Denken ist nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Umständen zu verstehen: »Die Art, wie er [der Mensch] denkt, hängt mit der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft und der Geschichte zusammen, aber auch mit allgemeinen, universellen Kategorien und formalen Strukturen.« (ebd.) Diese Synthese scheint für Foucault die Eigenheit des Denkens auszumachen, es ist weder durch das eine noch durch das andere alleine zu erklären; einerseits ist das Denken »etwas anderes als gesellschaftliche Interaktion«, andererseits ist es aber auch nicht als rein theoretische Angelegenheit zu betrachten: »Die Art, wie Menschen *wirklich denken*, lässt sich nicht angemessen mit universellen logischen Kategorien erschließen.« (ebd.; Herv. F. H.) Zwischen beidem zu vermitteln, darin liegt die Aufgabe für Foucault: »Zwischen der Sozialgeschichte und den formalen Analysen des Denkens gibt es eine Straße – vielleicht nur eine sehr schmale –, die der Historiker des Denkens nimmt.« (ebd.)

Hier wird nicht nur deutlich, dass das Denken im gesellschaftlichen Paradigma nie als von der diesseitigen Welt zu lösende Tätigkeit zu verstehen ist, zugleich bleibt eine *formale* Analyse des Denkens möglich, die für die Darstellung der anthropologischen Argumentation von besonderem Interesse ist. Wenn »man unter Denken den Akt versteht, der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt« (Foucault 2005m [1984], 777), dann rückt dadurch die Dimension 2b des anthropologischen Arguments in den Fokus und damit die Frage nach Wissen und Macht. Zunächst aber kommt in dieser Bestimmung des Denkens die Nicht-Objektivierbarkeit *des* Menschen zum Ausdruck; der Mensch kann, indem er denkt, nicht anders als sich zu objektivieren, das aber verweist auf die Nicht-Feststellbarkeit des Menschen, auf die Vielfalt möglicher Beziehungen, in die sich der Mensch zu sich selbst setzen kann. In einer Erläuterung der berühmten Stelle zum »Tod des Menschen« hält Foucault fest,

»dass die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstruieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre.« (Foucault 2005a [1980], 94)

Die Subjektivität ist nicht fixierbar, sondern verändert sich mit der Erfahrung;⁵⁸ so konstatiert Foucault, »dass das Subjekt nicht eins ist, sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion« (Foucault 2001e [1969], 1003). Das Subjekt »ist keine Substanz. Es ist eine *Form*, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch« (Foucault 2005r [1984], 888; Herv. F. H.). Das formale Bild vom Menschen wird gerade durch die Doppelidentität des Menschen als Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bestimmt:

»Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Er tritt ständig in einen Prozeß ein, der ihn als Objekt konstituiert und ihn dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und ihn

58 Thomas Schäfer spricht mit Blick auf Foucaults Konzeption von »anarchische[r] Subjektivität«: »als ›anarchisch‹ ist sie deshalb zu bezeichnen, weil ihre Gesetzlosigkeit darin besteht, sich kritisch gegen jede Form des Daseins zu verhalten, sich keiner Lebens-, Denk- oder Sprechweise verpflichtet zu wissen, kurz: der Welt nicht verfallen zu wollen« (2016, 54).

als Subjekt umgestaltet. *Das war es, was ich sagen wollte, als ich undeutlich und vereinfachend vom Tod des Menschen sprach; aber ich gebe nichts Grundsätzliches auf.*« (Foucault 1996, 85; Herv. F. H.)

Denken also heißt Selbstobjektivierung: So ist »eine kritische Geschichte des Denkens eine Analyse der Bedingungen, unter denen bestimmte Beziehungen von Subjekten zu Objekten in dem Maße geformt und verändert werden, wie diese konstitutiv für ein mögliches Wissen sind« (Foucault 2005m [1984], 777).

Auch bei Foucault sind Denken und Handeln unauflöslich verknüpft:

»Wir alle sind lebende und denkende Subjekte. Wogegen ich mich wende, ist die These, dass zwischen der Sozialgeschichte und Geistesgeschichte ein Bruch bestehe. Demnach soll die Sozialgeschichte beschreiben, wie Menschen handeln ohne zu denken, und die Geistesgeschichte soll beschreiben, wie Menschen denken ohne zu handeln. Aber jeder Mensch handelt und denkt zugleich. Das Handeln und die Reaktionen von Menschen sind mit ihrem Denken verknüpft, und natürlich ist das Denken mit der Tradition verbunden.« (Foucault 2005u [1984], 964; vgl. auch Foucault 2005c [1981], 221/222)

Das Denken bleibt bei Foucault jedoch (obwohl selbst Praxis) Praxis beherrschend bzw. wird, wie Foucault im Vorwort zu *Sexualität und Wahrheit* festhält, »als die *eigentliche Form des Handelns* betrachtet, als das Handeln, insofern es das Spiel des Wahren und des Falschen, die Annahme oder die Zurückweisung der Regel, das Verhältnis zu sich und zu den anderen impliziert« (Foucault 2005i [1984], 710; Herv. F. H.). Entsprechend, so Foucault hier weiter, werde die Untersuchung der Erfahrungsformen »ausgehend von einer Analyse der diskursiven und nicht-diskursiven ›Praktiken‹ geschehen, wenn man damit die verschiedenen Handlungssysteme bezeichnet, insofern sie von dem so verstandenen *Denken beherrscht* werden« (ebd.; Herv. F. H.). Als denkende Wesen sind wir Objekte unserer selbst, alles Handeln ist von den je durch das Denken konstituierten Subjekt-Objekt-Verhältnissen determiniert bzw. findet vor diesem Hintergrund statt. Foucault fasst das Denken als Handeln neu, er dreht aber die Hierarchie zwischen Denken und Handeln nicht gleichermaßen um wie Arendt, das Denken determiniert als »*eigentliche Form des Handelns*« vielmehr weiterhin das Handeln.

Auf die Frage, wie bewusste Veränderung möglich sei, antwortet Foucault: »Ich weiß nicht, wie sie auf den Gedanken kommen, ich hielte Veränderung für unmöglich, denn was ich untersucht habe, war immer mit politischem Handeln verbunden. *Überwachen und Strafen* ist ein einziger Versuch, diese Frage zu beantworten und zu ermitteln, wie sich neue Denkweisen bildeten.« (Foucault 2005u [1984], 964) Noch einmal wird hier deutlich, dass Foucault stärker als Arendt auf der Seite des Denkens bleibt, Veränderungen gehen vom Denken, von neuen Denkweisen aus, die durch Erfahrungen bzw. Problematisierungen herbeizuführen sind, also durch kritische Geschichtsschreibung. Freiheit liegt im Handeln, aber wie die Menschen handeln, ist nicht unabhängig von Denkweisen und Denkweisen sind nicht unabhängig vom zuvor Gedachten und Gesagten. Freiheit geht vom Denken aus, insofern Denken selbst ein Handeln ist. Man könne, so Foucault, keinen Gegensatz herstellen »zwischen Kritik und Veränderung, zwischen ›ideeller‹ Kritik und ›realer‹ Veränderung« und auch hier wird der Vorrang der Kritik

deutlich, die bereits Veränderung bedeutet: »Kritik heißt nicht, dass man lediglich sagt, die Dinge seien nicht gut so, wie sie sind. Kritik heißt herausfinden, auf welchen Erkenntnissen, Gewohnheiten und erworbenen, aber nicht reflektierten Denkweisen die akzeptierte Praxis beruht.« (Foucault 2005c [1981], 221) Das Handeln beruht auf Denkweisen, die selbst Praxis sind und die man nicht als wahr oder falsch kritisieren, sondern aufgrund der darin enthaltenen Festlegung durch neue Erfahrungen infrage stellen muss. Wir konstituieren uns im Denken (und Handeln) als Subjekt und Objekt, das ist unhintergebar, die inhaltlich leere Form des Menschseins; das Ziel ist es, die dadurch unvermeidlich entstehenden Machtbeziehungen flexibel zu halten und so selbst zu kontrollieren; anders gesagt, das Ziel ist Handeln (und Denken als eigentliche Form des Handelns) auf Grundlage der durch die kritische Geschichte des Denkens ermöglichten fundamentalen Erkenntnis des Menschseins als ständigen Prozesses der Subjektivierung und damit zugleich der (Selbst-)Objektivierung.

Foucaults Ziel sind dann auch Erfahrungen, ist eine Grenzerfahrung, »die das Subjekt von sich selbst losreißt« (Foucault 2005a [1980], 54) und den Menschen vor Augen führt, »dass sie weit freier sind, als sie meinen« (Foucault 2005u [1984], 960); es geht ihm also darum, eine Erfahrung zu ermöglichen, aus der das Subjekt verändert hervorgeht. Foucaults (politisches) Denken dreht sich um die Offenlegung der Kontingenz: »Ich möchte zeigen, dass viele Dinge, die Teil unserer Landschaft sind – und für universell gehalten werden –, das Ergebnis ganz bestimmter geschichtlicher Veränderungen sind. Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein.« (ebd., 961) Die dynamische Konzeption des Menschseins und damit die Emanzipation, die dem gesellschaftlichen Paradigma eingeschrieben ist, wird bei Foucault besonders deutlich, insofern es ihm explizit um die Kontingenz der *unvermeidbaren* Subjektivierungen geht. Darin ist zugleich das Ziel enthalten, Subjekt und Objekt zu versöhnen, was aber nie völlig gelingen kann. Dem kritischen Denken, das die formale Struktur des Denkens offenlegt, ist die Emanzipation eingeschrieben, die Arbeit des Denkens führt nicht zu Pessimismus, im Gegenteil:

»Es ist die Bindung an den Grundsatz, dass der Mensch bis in seine stummsten Praktiken hinein ein denkendes Wesen ist, und dass das Denken nicht das ist, was uns veranlasst, an das zu glauben, was wir denken, und auch das zuzugeben, was wir tun; sondern das, was uns dazu bringt, genau das zu problematisieren, was wir selbst sind. Die Arbeit des Denkens besteht nicht darin, das Übel zu entlarven, das allem, was existiert, im Geheimen innewohnen würde, sondern die Gefahr zu erahnen, die in allem droht, was gewöhnlich ist, und alles das zur Frage zu machen, was festgefügt ist.« (Foucault 2005l [1984], 751)

Hier ist eine völlige Offenheit angesprochen, das problematisierende Denken enthält keine Handlungsanweisung; der Optimismus liegt in dem Umstand, »dass es kein goldenes Zeitalter gibt« (ebd.):

»So gesehen beruht meine ganze Forschung auf dem Postulat eines unbedingten Optimismus. Ich unternehme meine Analysen nicht, um zu sagen: Seht, die Dinge stehen so und so, ihr sitzt in der Falle. Sondern weil ich meine, dass das, was ich sage, geeignet

ist, die Dinge zu ändern. Ich sage alles, was ich sage, damit es nützt.« (Foucault 2005a [1980], 115/116)

Anders als bei Arendt meint Emanzipation bei Foucault immer Befreiung vom Gegebenen,⁵⁹ allerdings genauer: nicht von konkret gegebenen Festlegungen, sondern von der dem Menschsein, insofern sich der Mensch im Denken als Subjekt und Objekt konstituiert, *inhärenten*, unvermeidbaren Festlegung *an sich*, die zu analysieren und aufzudecken Ziel seines Schaffens ist. Emanzipation meint explizit nicht Befreiung von konkreten historischen Formen der Unterdrückung, da das in Foucaults Augen *ex negativo* immer ein Bild der befreiten, wahren Identität implizieren würde (was er der Frankfurter Schule vorwirft), die es für ihn aber gerade nicht geben kann. An die Stelle einer solchen »bestimmten Negation«, so hat das Hauke Brunkhorst bezeichnet, tritt bei Foucault die »vollkommen *unbestimmte* Negation [...] der Kampf als Selbstzweck« (Brunkhorst 1999, 228; Herv. i. O.).⁶⁰ Im vorliegenden Verständnis ließe sich präziser von einer »formalen Negation« sprechen, die sich auf derselben Ebene wie die Bestimmung des Menschseins bewegt und sich unmittelbar aus ihr ableitet. Kampf ist dann keineswegs Selbstzweck, sondern Ausübung der Freiheit vor dem Hintergrund der spezifischen Form der menschlichen Welterschließung, vor dem Hintergrund des Menschseins. Gleichwohl ist richtig, dass – infolge der Foucaultschen Konzeption des Denkens bzw. der fortbestehenden Hierarchie zwischen Denk(weis)en und Handeln

59 Für den Zusammenhang von Unfreiheit, Befreiung und Freiheit vgl. Schäfer 2016, 44 f.

60 Foucault ist in der Rezeption der 1980er und teils 1990er Jahre immer wieder die Ausklammerung normativer Fragen bzw. die fehlende Explikation des eigenen normativen Standpunkts vorgeworfen worden. Besonders prominent bei Charles Taylor, für den sich Foucault in die Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie einzufügen scheint, sich aber paradoxerweise »von der scheinbar unausweichlichen Folgerung distanzieren« möchte, »daß nämlich die Negation oder die Überwindung dieser Zustände ein Gutes fördert« (1992, 188) und bei Jürgen Habermas, der ihm vor allem die mangelnde Reflexion der eigenen Position vorwirft, wenn er festhält, Foucault denke »seine *eigene* genealogische Geschichtsschreibung nicht genealogisch« (1988, 316; Herv. F. H.). Mittlerweile scheinen solche Grundsatzfragen in der Foucault-Forschung kaum mehr eine Rolle zu spielen, sie rühren aber aus Sicht einer politikwissenschaftlichen Anthropologie am Grundanliegen der kritischen Geschichte des Denkens, nämlich der formalen Emanzipation bzw. der Freiheit angesichts der unvermeidbaren Selbstdetermination, vor deren Hintergrund sie konsequenterweise keine inhaltlichen Vorgaben machen kann. Das scheint aber, wie in Teil I am Beispiel Max Horkheimers verdeutlicht wurde, gerade ihre Stärke gegenüber der Gesellschaftskritik der frühen Frankfurter Schule auszumachen. Gleichwohl trifft Habermas' Kritik zu, denn die kritische Geschichte des Denkens ist in der Tat nicht nur notwendigerweise selbst in einer spezifischen Wissensformation situiert, sie konstituiert auch ein, wenn auch nur formales, Subjekt- bzw. Subjektivierungsverständnis; wie bereits in Teil I dieser Arbeit ausgeführt, muss die kritische Geschichte des Denkens selbst in formaler Hinsicht als *die* Geschichte des Denkens verstanden werden, sprich als »wahr« im Sinne der Wissensformation, aus der Foucault heraus argumentiert. Sie beweist damit, was sie voraussetzt, indem sie Geschichte als Geschichte kontingenter Subjektivierungsprozesse konzipiert. Foucault scheint sich der Problematik durchaus bewusst, wenn er festhält: »Das Problem der Wahrheit dessen, was ich sage, ist für mich ein sehr schwieriges, ja sogar das zentrale Problem.« (2005a [1980], 55) Im vorliegenden Verständnis erklärt sich Foucaults Position und die Kritik daran aus dem Umstand, dass auch Foucaults Subjektivierungstheorie durch das übergeordnete Erkenntnisprinzip bestimmt und so nur eine anthropologische Argumentation unter anderen ist, was sie selbst nicht zu reflektieren in der Lage ist.

– Emanzipation anders als bei Arendt nie vollkommen sein kann, *weil das Denken sich selbst nicht emanzipieren kann*: Freiheit im Sinn der Lösung von jeglicher Festlegung, die bei Arendt auf der Umkehrung und damit Einebnung des Bestimmungsverhältnisses von Denken und Handeln beruht (auch wenn sie auch bei Arendt mit dem Handeln endet und nicht auf Dauer gestellt werden kann) und insofern eine Emanzipation des Denkens ist, ist mit Foucault im wahrsten Sinne des Wortes *undenkbar*. Im vorliegenden Verständnis ist Foucaults formale Negation vor dem Hintergrund der genealogischen Geschichtsschreibung durchaus konsequent, wenn auch die daraus folgende Theorie der Subjektivierung ebenso wie die in ihrem Rahmen negierten Fixierungen des Subjekts durch das zugrundeliegende Erkenntnisprinzip strukturiert ist, was Foucault selbst zu reflektieren nicht in der Lage ist.

Von der aufgrund der zentralen Bedeutung der Geschichte und damit der Vergangenheit untilgbaren Bindung der Freiheit an die (wenn auch in einem abstrakten Sinne verstandene) Befreiung zeugt auch der Begriff der Erfahrung.⁶¹ Foucault sieht die zentrale Trennlinie, die die französische Philosophie auch in seiner Zeit prägt, als eine »zwischen einer Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts und einer Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs« (Foucault 2005t [1985], 944). Nicht Handeln ist der zentrale Begriff mit Blick auf die Emanzipation, sondern Erfahrung, die das denkende Subjekt vollzieht und der insofern ein Grad an Determiniertheit, nämlich die dem Denken inhärente Determiniertheit, die in seiner formalen Struktur liegt, stets eingeschrieben ist. Die durch Erfahrungen möglich werdende Reflexion der Denkweisen muss konsequenterweise selbst, wenn auch nur auf formaler Ebene, eine Festlegung vornehmen; auch das Denken des Denkens impliziert eine Subjekt-Objekt-Konstitution bzw. impliziert Foucaults Subjektivierungstheorie. Das im französischen Ausdruck »*expérience*« mitschwingende Experimentelle bezieht sich nicht auf die Form des Denkens selbst, die uns notwendig festlegt. So impliziert das durch die Erfahrung zu ermöglichende Losreißen zugleich stets eine konkrete Form der Festlegung, von dem der Einzelne sich losreißen kann/muss, um sich erneut festzulegen.

Die unhintergehbare Determiniertheit des Menschen als Teil der erschlossenen Welt betrifft auch und besonders den Körper, der bei Foucault stets – und das verweist darauf, dass auch Foucault die Trennung zwischen werdender und seiender Welt nicht auflöst, sondern umkehrt – als objektivierter in Erscheinung tritt. Der Körper (oder Leib) spielt keine Rolle »als privilegiertes Medium der Weltwahrnehmung«, aber »eine zentrale Rolle sowohl als Gegenstand disziplinärer Interessen wie als Ort gesellschaftlicher Praktiken« (Schneider 2019, 294). Vor allem ist der Körper kein Fixpunkt für die Bestimmung des Menschen: »Nichts am Menschen – und auch nicht an seinem Leib – ist so unveränderlich, dass man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen wieder erkennen könnte.« (Foucault 2002 [1971], 179) Vielmehr ist er selbst Produkt der Geschichte und insofern lässt sich von *dem* Leib ebenso wenig sprechen wie von *dem* Menschen. Foucault will erklärtermaßen zeigen, »wie die Machtverhältnisse materiell in die eigentliche

61 Auf diesen zentralen Unterschied hinsichtlich der Funktion der Geschichte für das Denken zwischen Horkheimer und Foucault einerseits und Arendt und Rorty andererseits und dem damit einhergehenden Fokus auf die Befreiung bzw. die Freiheit wurde bereits in Teil I dieser Studie hingewiesen (vgl. I.2.2).

Dichte der Körper übergehen können, ohne dass sie durch die Vorstellung der Subjekte übertragen werden müssen. Wenn die Macht den Körper trifft, so nicht, weil sie zunächst im Bewusstsein der Leute verinnerlicht wurde« (Foucault 2003 [1976], 302). Das Denken als Akt der Subjekt-Objekt-Konstitution bzw. der Konstitution von Machtbeziehungen konstituiert nicht nur die Seele, sondern auch den Körper, aber sie trifft ihn unmittelbarer bzw. unbewusst und damit umso wirksamer:

»Der Leib: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen (während die Sprache sie markiert und die Ideen sie auflösen); Ort der Zersetzung des Ich (dem er die Schimäre einer substantiellen Einheit zu unterstellen versucht); ein Körper, der in ständigem Zerfall begriffen ist. Die Genealogie stellt als Analyse der Herkunft eine Verbindung zwischen Leib und Geschichte her. Sie soll zeigen, dass der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird.« (Foucault 2002 [1971], 174)

Der Leib wird zerstört, wie *der* Mensch verschwindet, die Prägung durch die Geschichte enthält die Möglichkeit der Emanzipation.

Foucault versucht den Macht-Wissen-Komplex auf andere Weise als Arendt zu »erschlagen«. Für ihn ist die Verbindung unüberwindbar, weil im Denkkakt selbst enthalten, aber durch ihre Erkenntnis können wir Herr über sie werden und also Autonomie erlangen, wenn auch nur indem wir die Verbindung dynamisch halten. Auch aus diesem Wissen entspringt also Macht als Ermächtigung. Machtbeziehungen sind nicht statisch, sie ergeben sich – zwangsläufig – im Prozess der Welterschließung als Prozess der Objektivierung und Subjektivierung. So hält Foucault fest: »Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.« (Foucault 2005e [1982], 270)⁶² Insofern es Foucault folglich nicht eigentlich um Macht, sondern um Machtbeziehungen geht,⁶³ wählt er mit seinem Forschungsansatz erklärtermaßen »als Ausgangspunkt den jeweiligen Widerstand gegen die verschiedenen Formen von Macht«, weil erst der Widerstand die Machtbeziehungen sichtbar macht bzw. Macht als Machtbeziehungen zeigt (ebd., 273). Das Subjekt ist, weil es sich durch den Akt des Denkens als eines intersubjektiven Vorgangs konstituiert, nur vor dem Hintergrund von Macht zu verstehen.

62 Dieses Bedingungsverhältnis wird in der Forschungsliteratur (sofern sie sich mit Foucaults Erfahrungsbüchern befasst, die primär Machtanalysen anstellen, nachvollziehbarerweise) oftmals verkannt bzw. verkehrt; (Wissen und) Macht erscheint in der Folge als das zentrale Konzept in Foucaults Denken; so hält Hannelore Bublitz unter dem Stichwort »Subjekt« im Foucault-Handbuch fest, entgegen der Annahme, Foucault habe das Subjekt eliminiert, könne man »geradezu behaupten, das Subjekt sei *das* Thema von Foucaults *machthistorischer Analyse* gewesen« (Bublitz 2014, 293; erste Herv. i. O.; zweite Herv. F. H.); auch Thomas Lemke berücksichtigt zwar »Foucaults Interesse für Subjektivierungsprozesse« versteht sie aber als »das Ergebnis und die Konsequenz seiner Beschäftigung mit Machtpraktiken«, auch in seinen Augen stellt also Macht das zentrale Konzept in Foucaults Denken dar. Das »repräsentiert nicht eine Aufgabe seiner Machtanalytik, sondern ihre Erweiterung. Es handelt sich weniger um einen Abschied von der Machtproblematik als um eine Korrektur, die in einer Kontinuität mit seinen früheren Arbeiten steht und sie zugleich präzisiert und relativiert. Diese theoretische Veränderung betrifft vor allem die Form der Konzeptionalisierung von Macht« (1997, 29); Freiheit, die gleichermaßen mit der Theorie der Subjektivierung verknüpft ist und die im vorliegenden Verständnis Ziel der Machtanalysen ist, findet dagegen weit weniger Beachtung (vgl. FN 52).

63 Zur Relationalität des Foucaultschen Machtbegriffs vgl. Deleuze 2019, 99 ff.

Mit Blick auf das anthropologische Argument ist das erklärbar aus dem Umstand, dass das im Rahmen der zweiten Dimension konzeptualisierte Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnis den Kern von Foucaults Denken bildet. Indem er Subjektivierung dynamisch und das Subjekt als Produkt des Subjekt-Objekt-Verhältnisses fasst, ist es zwangsläufig mit der Frage nach der Macht verknüpft. »Subjekt« hat laut Foucault zwei Bedeutungen und das bildet zwei Formen der Machtbeziehung ab, eine äußere und eine innere. Gegen beide kann man ankämpfen, nur mit Blick auf letztere ist Autonomie möglich:

»Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.« (ebd., 275)

Der Kampf gegen Letzteres, gegen die Formen der Objektivierung, gewinne an immer größerer Bedeutung, auch wenn der Kampf gegen Herrschaft nicht verschwunden sei (vgl. ebd., 276). Auch bei Foucault tritt das politische Subjekt als eigenständige Größe in Erscheinung, gleichwohl es anders als bei Arendt um seine Autonomie kämpfen muss, im ständigen Kampf liegt mit dem Erkenntnissubjekt, das es fixieren und beherrschen will, und dem Erkenntnisobjekt, das es vergessen und der Welt verfallen, sich der Notwendigkeit hingeben will.

Machtbeziehungen sind dem Menschsein inhärent, weil sie für Foucault dem Prozess der (Inter-)Subjektivierung inhärent sind; sie sind überall und unhintergebar: »Wir können uns nicht aus dieser Situation herausversetzen, und wir sind nirgendwo frei von jeder Machtbeziehung.« (Foucault 2005s [1984], 916; Herv. i. O.) Macht verstanden als Machtbeziehung aber impliziert Ermächtigung, weil Macht als Beziehung gestaltbar ist: »Aber wir können stets die Situation umgestalten. Ich habe also nicht sagen wollen, dass wir stets in der Falle sitzen, sondern im Gegenteil, dass wir stets frei sind.« (ebd.) Macht und Handeln⁶⁴, Macht und Freiheit sind, wie bei Arendt, wenn auch auf andere Weise unauflöslich verbunden:

»Macht kann nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden, insofern sie ›frei‹ sind – und damit seien hier individuelle und kollektive Subjekte gemeint, die jeweils über mehrere Verhaltens-, Reaktions- oder Handlungsmöglichkeiten verfügen. Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehung geben.« (Foucault 2005e [1982], 287)

Macht und Freiheit stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander, nicht nur ist »Freiheit die Voraussetzung von Macht [...], zugleich muss die Freiheit sich einer Machtausübung widersetzen, die letztlich danach trachtet, vollständig über sie zu bestimmen« (ebd.), mit anderen Worten: Widerstand ist geboten, um die Fixierung von *Machtbeziehungen* in Herrschaftszustände zu verhindern. Wie Arendt unterscheidet Foucault Macht und Gewalt, wenn auch Macht nicht durch *gemeinsames* Handeln definiert

64 Vgl. Foucault 2005e [1982], 286: Machtausübung »ist ein Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten, und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte. [...] stets richtet sie sich auf handelnde Subjekte, insofern sie handeln und handeln können. Sie ist auf Handeln gerichtetes Handeln«.

ist: »In Wirklichkeit sind Machtbeziehungen definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt.« (ebd., 285) Gewalt dagegen ist dadurch gekennzeichnet, dass sie Handeln verhindert – »Gewaltbeziehungen wirken auf Körper und Dinge ein. Sie zwingen, beugen, brechen, zerstören. Sie schneiden alle Möglichkeiten ab. Sie kennen als Gegenpol nur die Passivität, und wenn sie auf Widerstand stoßen, haben sie keine andere Wahl als den Versuch, ihn zu brechen« (ebd.) – und instrumentell ist: Gewalt ist ein »Mittel [...], nicht aber Prinzip oder Wesen der Machtausübung« (ebd., 286).

Die Offenlegung des Denkens als ›Akt [...], der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt‹ und der damit einhergehende Fokus auf das Verhältnis von Wissen und Macht enthält ein emanzipatives Potential, das aber selbst eine Erkenntnis voraussetzt, die man verfehlen kann und die so auch die Möglichkeit der Entfremdung impliziert. Foucault grenzt sich zwar vom Begriff der Entfremdung als Begriff der marxistischen Tradition ab, weil er einen marxistischen Humanismus impliziert und damit die Befreiung des eigentlichen Wesens, mithin die Aufhebung der Entfremdung von diesem eigentlichen Selbst. Der Frankfurter Schule gehe es um die Befreiung unserer gefangenen Natur, nicht um die Schöpfung von etwas ganz anderem (vgl. Foucault 2005a [1980], 92/93): »Auf diese Weise erklärt sich ihre spezielle Anknüpfung an bestimmte Freud'sche Begriffe, etwa das Verhältnis zwischen Entfremdung und Repression, zwischen Befreiung und der Aufhebung von Entfremdung und Ausbeutung.« (ebd., 92) Doch in seiner »Einführung« zu Binswangers *Traum und Existenz* scheint noch ein anderer Begriff von Entfremdung auf. Die Traumerfahrung ist für Foucault von Interesse, weil sie »die Bewegung der Freiheit im echten Sinne wiederherstellt, weil sie darlegt, auf welche Weise sie sich gründet oder sich entfremdet, auf welche Weise sie sich als radikale Verantwortlichkeit in der Welt konstituiert bzw. wodurch sie sich vergisst und sich dem Sturz in die Kausalität preisgibt« (Foucault 2001a [1954], 140; Herv. F. H.). Die Welterschließung, das Denken als Akt der Subjektivierung kann bewusst und verantwortlich erfolgen oder unbewusst und sich damit der vermeintlichen Notwendigkeit ausliefern. Entsprechend stellt Foucault gegläckten Ausdruck (»Ausdruck ist Sprache, Kunstwerk, Ethik: sämtliche Stilprobleme und geschichtlichen Momente, deren objektives Werden konstitutiv ist für diese Welt, deren ursprünglichen Moment und deren für unsere Existenz leitenden Bedeutungen der Traum uns zeigt« [ebd., 173]) und Entfremdung gegenüber und verbindet sie mit Glück und Unglück:

»Man kann also, indem man im Herzen der Imagination der Bedeutung des Traumes begegnet, die Grundformen der Existenz wiederherstellen, ihre Freiheit darlegen, ihr Glück und Unglück bezeichnen, denn stets trägt das Unglück sich in die Entfremdung ein, das Glück indes kann in der Erfahrungswelt nur gegläckter Ausdruck sein.« (ebd., 174; Herv. F. H.)

Damit aber ist ein formales Ziel menschlicher Existenz bezeichnet: Die bewusste Subjektivierung bzw. die bewusste Selbstobjektivierung, die um ihre eigene Kontingenz wissend immer in Bewegung gehalten wird, als Übernahme radikaler Verantwortlichkeit in der Welt.

3.2.3 Die Macht der Gefühle (Rorty)

Steht bei Arendt und Foucault die Neukonzeption des Denkens als sprachliches und damit intersubjektives Vermögen im Mittelpunkt der Erkenntniskritik, bildet bei Rorty die Sprache selbst den Ausgangspunkt und damit etwas dem Menschen Äußerliches und nicht gleichermaßen Verfügbares. Auch bei Rorty ändert sich der Fokus, maßgeblich ist nunmehr die diesseitige Welt, doch geht damit bei Rorty der Verlust der gedachten Welt einher, insofern er das Denken als spezifische menschliche Tätigkeit nicht neu konzipiert, sondern infolge der Vernunftkritik lediglich den absoluten Geltungsanspruch rationaler als sprachlicher Erwägungen verneint. Dadurch überwindet Rorty, entgegen seinem eigenen Dafürhalten, den Dualismus zwischen Denken und Handeln nicht. So hält Thomas McCarthy treffend fest, es sei »keine geringe Ironie, die darin liegt, daß dieser Bruch zwischen einer entpolitisierten Theorie und einer von Theorie gesäuberten Politik das Endergebnis eines Vorhabens darstellen soll, das sich selbst als neopragmatischen Versuch zur Überwindung der Dichotomie zwischen Theorie und Praxis versteht« (McCarthy 1993b, 40). Die Spaltung zwischen Denken und Handeln bleibt bestehen und mit zwei Modi des Zugriffs auf die Welt – Vernunft und Gefühl – verknüpft. Während die Vernunft privatisiert wird, wertet Rorty das Gefühl im Rahmen seines politischen Denkens auf und begründet dadurch den universellen Geltungsanspruch der liberalen Moral durch ein allen Menschen gemeinsames Gefühl. Dem durch Kontingenz geprägten privaten Bereich bzw. einer idiosynkratischen Wertetheorie steht bei Rorty eine auf Grundlage des Gefühls universalisierte Moral bzw. Handlungstheorie im öffentlichen Bereich gegenüber.

Erkenntnis, rationale Begründungen, Philosophie werden bei Rorty zur Privatangelegenheit und auch wenn Rorty betont, das Gemeinsame habe keinen überlegenen Status, so wird das Denken dadurch doch zugleich degradiert, weil er ihm jegliche Verbindlichkeit und Verpflichtung für das gemeinsame Handeln abspricht. Versuchten die Denker des naturalistischen Paradigmas, das durch die Spaltung von Denken und Handeln auftretende Problem des Auseinanderfalls von Verbindlichkeit und Verpflichtung durch die Rettung der kollektiven Vernunft zu überwinden, nimmt Rorty der Vernunft jegliche kollektive Verbindlichkeit. Zwar hält Rorty zunächst scheinbar ganz im Sinne des gesellschaftlichen Paradigmas fest, »dass es beim Streben nach Objektivität nur darum geht, soviel intersubjektive Zustimmung zu erlangen, wie man kriegen kann« (Rorty 2001d, 153), doch er traut der intersubjektiven Verständigung über Werte nicht zu, Verpflichtung zu generieren, vielmehr ist er der »Überzeugung, dass die Philosophie im Umgang mit Nazis und sonstigen brutalen Kerlen nicht nützt« (ebd.). Die durch intersubjektive Zustimmung geschaffene Verpflichtung reicht nur so weit wie das abschließende Vokabular, das heißt, Verpflichtung durch Vereinbarung ist nur möglich, wo die sprachlichen Voraussetzungen dafür gegeben sind.

Rorty vertritt jedoch nur einen rationalen, nicht aber einen moralischen Relativismus (er selbst spricht von Ethnozentrismus).⁶⁵ Die zentrale Frage scheint für Rorty entspre-

65 Bezeichnungen, wie »kommunitarischer Universalismus« (Müller 2014, 489 ff.) oder »Klientenuniversalismus« (Köhl 2004) weisen zwar richtigerweise auf Rortys universalistischen Anspruch hin, greifen aber zu kurz, weil sie die zugrundeliegende universalistische anthropologische Begründung übersehen.

chend zu sein, wie sich die richtige liberale Moral ohne Rückgriff auf rationale Argumente und philosophische Systeme wirksam verteidigen und ausweiten lässt.

»Unsere moralische Anschauung ist nach meiner festen Überzeugung sehr viel besser als jede Konkurrenzanschauung, obwohl es viele Menschen gibt, die sich nie dazu bekehren lassen werden. Es ist *eine* Sache, die falsche Behauptung aufzustellen, zwischen uns und den Nazis gebe es keinen Unterschied. Eine ganz *andere* Sache ist es, die richtige Behauptung zu vertreten, dass es keinen neutralen gemeinsamen Boden gibt, auf den sich ein philosophischer Nazi und ich zurückziehen können, um unsere Meinungsverschiedenheiten auszudiskutieren. Diesem Nazi und mir wird es immer so vorkommen, als setze der andere stets voraus, was er beweisen will, und verwende nur zirkuläre Argumente.« (ebd., 152; Herv. i. O.)

Philosophie besitzt keinerlei Aussagekraft über den privaten Bereich hinaus, auch wenn bestimmte philosophische Vorstellungen besser mit der öffentlichen Moral harmonieren als andere. Der Test für philosophische ›Wahrheiten‹ sind keine logischen Ableitungen aus anderen Wahrheiten, sondern allein ihre Kohärenz. Kohärent aber können die unterschiedlichsten Ansichten sein (vgl. Rorty 2000a, 16), weil Kohärenz und Wahrheit von der jeweiligen Gemeinschaft abhängig sind; mit anderen Worten, sie sind kontingent. Nicht so die liberale Moral, denn sie beruht laut Rorty auf der allen Menschen gemeinsamen Verletzbarkeit durch Demütigung und Schmerz. Moralischer Fortschritt ist folglich nicht durch Überzeugung zu erreichen, da »ein Gefühl der moralischen Verpflichtung nicht so sehr von Einsicht abhängig ist, sondern von *Konditionierung*« (Rorty 2001d, 151/152; Herv. F. H.).

Bei Rorty stehen zwei Modi des Zugriffs auf die Welt in Konkurrenz. Zum Ausdruck kommt das sowohl im Gegensatz zwischen traditionellen und Dichterphilosophen – »Die bedeutenden Philosophen unseres Jahrhunderts sind jene, die versuchen, den romantischen Dichtern zu folgen, indem sie mit Platon brechen und Freiheit als Erkennen der Kontingenz verstehen« (Rorty 1992, 56) – wie zwischen liberalem Metaphysiker und liberaler Ironikerin:

»Der liberale Metaphysiker möchte unseren *Wunsch, freundlich zu sein*, durch ein Argument gestützt sehen, das eine Selbstbeschreibung enthält; diese Selbstbeschreibung soll ein Glanzlicht auf ein allen Menschen gemeinsames Wesentliches werfen, das mehr ist als die uns gemeinsame Fähigkeit, Demütigung zu erleiden. Die liberale Ironikerin möchte nur, daß unsere *Chancen, freundlich zu sein* und die Demütigung anderer zu vermeiden, durch Neubeschreibungen erhöht werden. Sie meint, die Erkenntnis, daß uns die Verletzbarkeit durch Demütigung gemeinsam ist, sei das *einzigste* soziale Band, das wir brauchen.« (ebd., 156; Herv. i. O.)

Entscheidend ist dabei nicht, welcher Weltzugang der richtige ist, sondern welcher Weltzugang nützlich ist (was abhängig von der jeweiligen historischen Situation ist), welche Beschreibungen zum gewünschten Ergebnis führen, das selbst nicht in Zweifel steht. So ist, wie in Teil I ausführlich dargestellt (vgl. I. 2.2.3), die

»Ausdehnung der Reichweite des gegenwärtigen ›Wir‹ eine der beiden Unternehmungen, von denen ein ironistischer Liberaler annimmt, sie seien für sich schon Ziele; die

andere ist die Selbst-Erfindung. (Mit ›Ziel für sich‹ meinen diese Liberalen aber nur ›ein Unternehmen, dessen Verteidigung auf der Grundlage eines nichtzirkulären Arguments ich mir nicht vorstellen kann.‹)« (ebd., 115, FN 24)

Laut Rorty bleibt nichts übrig, als das gegebene Wir zum Ausgangspunkt zu nehmen – was schon an sich problematisch ist, weil es eine Objektivierung der Mitglieder einer Gesellschaft erlaubt, aber durch das Ziel der Ausweitung der Wir-Gruppe endgültig in Widerspruch zur eigenen Erkenntnistheorie gerät. Damit es ein allen Menschen gemeinsames Ziel geben kann, muss Rorty das zirkuläre, abschließende Vokabular einer Wir-Gruppe (wenn auch nur für den öffentlichen Bereich) transzendieren, wodurch es zu einem dem Menschen äußerlichen Erkenntnisprinzip wird, das es bei Rorty nicht nur erlaubt die Mitglieder der liberalen Gesellschaft, sondern *den* Menschen zu objektivieren.

Eine Projektion des Privaten ins Öffentliche, wie bei Foucault, der »seinen Wunsch nach privater nietzschischer Autonomie in die öffentliche Sphäre hinausprojiziert« (Rorty 1988a, 8), jedoch lehnt Rorty strikt ab. Den Versuch, Handeln und (philosophisches) Denken in Einklang zu bringen, hält Rorty für zum Scheitern verurteilt: Für Rorty handelt es sich dabei um das vergebliche »Bemühen, sich als Inkarnation von etwas zu begreifen, was größer ist als man selbst« (Rorty 2001d, 150). Dieses Bemühen bzw. Versprechen

»suggeriert, dass wir hinter den Kulissen, hinter den Erscheinungen zu einem verborgenen Ort vordringen können, um dort – zum ersten Mal – das zu werden, was wir sind. Eine solche Theorie würde, wenn sie denn existierte, ein für alle Mal und für jedermann etwas bewirken, von dem man meinen sollte, dass es eigentlich nur jede Person für sich selbst leisten kann: Sie würde uns Autonomie geben.« (Rorty 2001c, 44)

Autonomie kann es nur im privaten Bereich geben, weil es keinen zentralen Kern des Menschen gibt, der nicht der Konditionierung widersteht:

»Wenn wir diese Idee aufgeben, dann benötigen wir jene Unterscheidung von ›öffentlich‹ und ›privat‹, die ich immer wieder betont habe. Denn in diesem Fall verstehen wir Autonomie nicht als Aktualisierung eines gemeinsamen menschlichen Potentials, sondern als Selbstschaffung: als den Kampf um die Befreiung von unserem besonderen Erbe, um die Folgen der idiosynkratischen ›blinden Prägungen‹ zu bewältigen.« (ebd., 42)

Der Fehler liege darin, anzunehmen, das Universelle bzw. Gemeinsame sei besser als das Nicht-Gemeinsame, worauf der Versuch, das dem Einzelnen Eigene dem Gemeinsamen unterzuordnen, beruhe; vielmehr so Rorty müsse man akzeptieren, dass beides unvereinbar sein. Das aber – und das ist im vorliegenden Kontext entscheidend – leugnet die Existenz des Universellen nicht, präziser gesprochen leugnet diese Feststellung nur die Existenz einer universellen Werte-, jedoch nicht einer universellen Handlungstheorie. »Sie sehnen sich nach einer Möglichkeit, Realität und Gerechtigkeit in einer einzigen Vision zusammenzubannen. [...] Sie glauben immer noch, [...] dass das Rechthaben in philosophischen Angelegenheiten wichtig ist für das *richtige* Handeln.« (Rorty 2001d, 157; Herv. F. H.) Richtiges Handeln ist möglich, aber aus Rortys Sicht fallen Theorie und Praxis, Denken und Handeln auseinander. Philosophen sind Ideenspezialisten, aber ohne

daraus das richtige Handeln ableiten zu können, sie sind nicht zuständig, »wenn man eine Bestätigung dafür will, dass die Dinge, die man von ganzem Herzen liebt, maßgeblich sind für den Aufbau der Welt oder dass das eigene Gefühl moralischer Verantwortung nicht ›bloß‹ ein Ergebnis der Erziehung, sondern etwas ›Rationales und Objektives‹ ist« (ebd., 158). Doch letztlich findet sich auch bei Rorty ein Vermittlungsversuch zwischen privater Autonomie und öffentlicher Solidarität, die aus der Erziehung der Gefühle erwachsen soll und folglich gerade nicht die Autonomie zur Voraussetzung politischer Verbindlichkeit macht, sondern umgekehrt die durch die Konditionierung der Gefühle zu garantierende öffentliche Solidarität zur Voraussetzung der privaten Autonomie.

Rorty kehrt die Hierarchie der anthropologischen Argumentation des naturalistischen Paradigmas spezifischen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt um – entscheidend ist nicht länger die Vernunft, sondern sind die Gefühle, weil die Vernunft nicht mehr leistet als die kohärente Begründung der im Rahmen einer Wir-Gruppe geteilten Überzeugungen, während das Gefühl die richtige Moral zu realisieren in der Lage ist. Denn: Im öffentlichen Bereich sind wir determiniert – durch unser abschließendes Vokabular, aber auch (und das ist entscheidend) im Handeln durch unser Gefühl. Moralische Überzeugungen sind Produkt der Erziehung durch Konditionierung der Gefühle: »Wir Anständigen, Liberalen, Humanitären [...] haben nicht mehr Einsicht, sondern einfach mehr Glück gehabt als die brutalen Kerle, die wir bekämpfen.« Die darin implizierte Wertung macht Rorty im Anschluss, wie bereits zitiert, noch expliziter. »Unsere moralische Anschauung« ist nicht nur nach Rortys »Überzeugung sehr viel besser« (ebd., 152; Herv. i. O.), sie ist in Rortys Augen zugleich Ausdruck einer gemeinsamen Anlage des Menschen, wenn auch keiner menschlichen Essenz: »Wir sind heute in der Lage, die letzten Spuren des Gedankens zu tilgen, wonach der Mensch sich eher durch die Fähigkeit zur Erkenntnis auszeichnet als durch die Fähigkeit zur Freundschaft und gruppenüberschreitenden Verbindungen, eher durch eine strenge Rationalität als durch ein flexibles Gefühlsleben.« (Rorty 1996, 164) In Anschluss an Darwin und Freud (vgl. I.2.2.3) zieht Rorty einen Unterschied zwischen »uns und den Tieren«, wenn auch »keinen scharfen Unterschied, keinen Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen«: »Vielmehr erblickt der Pragmatist unseren Unterschied in einem sehr viel höheren Grad von Flexibilität, besonders in einer sehr viel größeren Flexibilität der Ich-Grenzen und der reinen Quantität der Beziehungen, die zur Konstitution des menschlichen Ichs beitragen können.« (Rorty 2013c, 79) Rorty versucht, die mit der Vernunftkritik endgültig verloren gegangene moralische Verpflichtung durch eine gemeinsame Anlage des Menschen auf Ebene der Emotionen zu ersetzen. Rorty, das wurde bereits dargestellt, objektiviert den Menschen im Rahmen seines politischen Denkens bzw. muss ihn aufgrund der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der liberalen Doktrin objektivieren.

Seine eigene Forderung eines Wechsels vom »Ideal der universellen Geltung zum linguistischen Historismus«, über dessen Folgen er festhält: »Es wäre nicht mehr möglich, die Verminderung von Schmerz und Erniedrigung mit der Idee der ›Transformation des menschlichen Wesens‹ zu vereinbaren« (Rorty 2001c, 45), ist vor diesem Hintergrund tatsächlich nur noch eine Frage der (Neu-)Beschreibung, der Versuch ein neues Vokabular zu etablieren – alter Wein in neuen Schläuchen:

»Der Pragmatist sieht das Ideal der menschlichen Brüderlichkeit weder darin, daß etwas Empirischem etwas Nichtempirisches, noch darin, daß etwas Natürlichem etwas Nichtnatürliches aufgezwungen wird, sondern er sieht es im Höhepunkt eines *Prozesses der Anpassung, der zugleich ein Prozeß der Umgestaltung des Menschengeschlechts* ist.« (Rorty 2013c, 79; Herv. F. H.)

So konterkariert er zugleich die in seiner Erkenntnistheorie und dem Verständnis von Freiheit als Erkenntnis von Kontingenz angelegte emanzipative als eine schöpferische Kraft, die in folgender Äußerung zum Ausdruck kommt:

»Sobald man den Begriff ›Emanzipation‹ von Vorschlägen zur Aufhebung bestimmter Unterdrückungsformen [...] ablöst und zum Ziel eines ahistorischen ›Menschheitsinteresses‹ macht, verbindet er sich mit der Idee, es gebe tatsächlich eine sogenannte ›menschliche Natur‹ oder ›Menschheit an sich‹, die emanzipiert werden müssten.« (Rorty 2001c, 41)

Rorty emanzipiert *den* Menschen von seiner *rationalen* Beschreibung, ein Wesen des Menschen gibt es nicht; er liefert aber zugleich mit seiner Neubeschreibung eine universelle, empiristische anthropologische Grundlage für die liberale Moral.

Das privatisierte Erkenntnissubjekt beherrscht bei Rorty nur noch sich selbst bzw. wird autonom, indem es seine gesellschaftliche Determiniertheit erkennt. Freiheit besteht nur im Denken, während der Mensch als ›Handelnder‹ determiniert bleibt und folglich objektiviert wird. Der so zum Erkenntnisobjekt degradierte Mensch als Teil der erschlossenen öffentlichen Welt ist ein politisch Zu-Behandelnder, denn die moralische Universalität wird ja gerade nicht durch (nun privatisierte) Erkenntnis, sondern durch die Konditionierung der Gefühle verbürgt, wobei die so beförderte Solidarität wiederum den Schutz privater Autonomie ermöglicht. Das heißt, das richtige Handeln erwächst aus der moralischen Konditionierung der Gefühle als Voraussetzung privater Autonomie, die in der *Erkenntnis* der Kontingenz liegt. Wie im naturalistischen Paradigma bleibt die Macht des Erkenntnissubjekts – des Theoretikers – im politischen Bereich im Dunkeln; des Theoretikers, der für die seiner rationalen Überzeugung entsprechende richtige Moral eine von einer solchen Überzeugung unabhängige Neubeschreibung gefunden hat. In der Praxis kommt die Macht damit der liberalen Wir-Gruppe zu, die – so die Neubeschreibung – historisch zufällig, moralisch am weitesten fortgeschritten ist und nun durch das Menschenrechtsregime versuchen muss, die eigene Wir-Gruppe auszuweiten, wenn auch nicht durch Überzeugung.

Die Herrschaft der liberalen Wir-Gruppe lässt sich auf Grundlage dieser Neubeschreibung nicht legitimieren; die damit verbundene Macht wandelt ihr Gesicht. Im weitesten Sinne ließe sie sich mit dem von Joseph S. Nye erstmals 1980 eingeführten und später weiterentwickelten Begriff der »soft power«, in Abgrenzung zur »hard power« beschreiben, dem es sinniger Weise auch um, so der programmatische Untertitel, »The Means of Success in World Politics« (2005; Herv. F. H.) geht: »The skeptics who want to define power only as deliberate acts of command and control are ignoring the second, or ›structural‹ face of power – the ability to get the outcomes you want without having to force people to change their behavior through threats or payments.« (Nye 2005, 15) Gleichwohl die Übertragbarkeit begrenzt ist, da die relevanten Akteure bei Nye Staaten

sind und »soft power« in erster Linie auf »attraction« setzt, so trifft doch auch auf Rorty zu: »Soft power rest on the ability to shape the preferences of others« (ebd., 5), wenn auch in einem grundlegenden Sinne, der Konditionierung der Gefühle. Gewalt wäre mit Rorty Ausdruck von Zwang auf Grundlage der eigenen rationalen Überzeugung, »soft power« in Form der Konditionierung der Gefühle eine Strategie, um ohne Zwang auf Grundlage der gemeinsamen Anlage, füreinander zu fühlen, der liberalen – im Rahmen der liberalen Wir-Gruppe rational begründbaren – Moral zur Ausweitung zu verhelfen.

3.3 Herrschaft(sskepsis): Gleiche gesellschaftliche Ungleichheit

Anthropologische Argumente im Sinne einer inhaltlichen Bestimmung *des* Menschen als mittelbares Erkenntnisobjekt sind im Rahmen des gesellschaftlichen Paradigmas undenkbar. Vor dem Hintergrund der antiessentialistischen Bestimmung des Menschseins sind inhaltlich nur Menschenbilder denkbar, sprich zeitlich und kulturell bedingte Aussagen über *den* Menschen. Zwar ergeben sich anthropologische Aussagen über das mittelbare Erkenntnisobjekt aus der an im Rahmen der beiden anderen Dimensionen geäußerten Kritik, diese werden jedoch, weil das gesellschaftliche Paradigma gerade auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung zielt, kaum expliziert (nur Arendt buchstabiert sie aus). Entsprechend fällt dieses Unterkapitel weniger umfangreich aus als die Erörterung der beiden anderen Dimensionen.

Die formale Bestimmung des Menschen als eines sich im Denken und Handeln selbst konstituierenden Wesens und die damit verbundene Konzeption des Denkens als eines intersubjektiven auf die anderen verweisenden Vermögens setzen die Menschen als bereits sozialisierte Wesen und damit als einander Ungleiche voraus, wobei die jeweilige Form der Ungleichheit (und die jeweiligen Machtverhältnisse und die so legitimierte Herrschaft) aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erwächst, also menschengemacht ist.

Insofern der Mensch in Folge der formalen Bestimmung des Menschseins wesenhaft, in seiner Eigenschaft als denkendes Wesen aufgrund der spezifischen Konzeption des Denkens, auf andere verwiesen ist, handelt es sich nicht um eine rein deskriptive Aussage: *Der* Mensch als gesellschaftliches Wesen ist im Erkenntnisprinzip impliziert, wenngleich es sich auch hierbei um eine formale Bestimmung handelt, die eine ein für alle Mal gültige inhaltliche Festlegung verunmöglicht. Gesellschaft und Mensch stehen im gesellschaftlichen Paradigma in einem Wechselverhältnis, wodurch der Mensch implizit als ein auf andere verwiesenes Wesen bestimmt ist. Das gesellschaftliche Paradigma setzt den Menschen als gesellschaftliches Wesen und versteht vor diesem Hintergrund Ungleichheit als menschengemachte bzw. menschengedachte Ungleichheit, die insofern unvermeidbar ist bzw. sich aus der formalen Bestimmung notwendig ergibt. Sie wird entsprechend nur dort kritisiert, wo sie aufgrund der Verstetigung bzw. Fixierung eines spezifischen Ungleichheitsverhältnisses als Entfremdung des Erkenntnisobjekts vom Erkenntnissubjekt gekennzeichnet werden kann, sprich wo der Mensch unzulässig – weil dem Menschsein als einem dynamischen Prozess unterbrechend und deshalb Unfreiheit generierend – festgelegt wird. Auch bei der Bestimmung der Menschen als sozial Ungleiche handelt es sich um eine universelle Bestimmung, wenn auch ebenfalls nur auf formaler Ebene.

Wie mit Blick auf das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt lässt sich das gesellschaftliche Paradigma auch mit Blick auf die Bestimmung des Erkenntnisobjekts gewissermaßen als Synthese aus den vorausgegangenen Paradigmen und zugleich als Reaktion auf den paradigmatischen Widerspruch des naturalistischen Paradigmas verstehen. Wird als Ausgangspunkt die jeweilige sprachlich strukturierte und deshalb in sich wandelbare, jedenfalls nicht objektivierbare Gesellschaft gesetzt, dann werden die Menschen primär als aufeinander verwiesene Teile eines Kollektivs begriffen. Insofern sie durch die durch die soziale Umwelt vorgegebene Struktur geprägt sind, werden sie als ungleich angenommen. Der entscheidende Unterschied zum metaphysisch-theologischen Paradigma liegt in der (Un-)Verfügbarkeit des prägenden Prinzips und damit der Ungleichheit. Ungleichheit wird in der Folge nicht an sich kritisiert, da Menschsein Ungleichheit impliziert, Menschen sind einander ungleich; kritisiert wird nur die Ungleichheit, die auf unerkannter Determiniertheit gründet bzw. die Festschreibung bestimmter Ungleichheitsverhältnisse, insbesondere in Form politischer Herrschaft; sprich überwunden werden soll nicht die Ungleichheit, sondern die Entfremdung des Menschen vom Menschsein, durch die die Menschen unterdrückt, das heißt auf ein spezifisches Ungleichheitsverhältnis festgelegt werden. In der Verfügbarkeit des Erkenntnisprinzips, die erst die Menschen als autonome Subjekte ihrer Handlungen denkbar macht, liegt die Parallelität zum naturalistischen Paradigma (wo die Autonomie unvollständig bleibt), ohne sie jedoch wie im naturalistischen Paradigma aus ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit zu lösen.

Herrschaft widerspricht als Form der Verstetigung, Festlegung, Fixierung dem dynamischen Konzept des Menschseins; sie ist zwar unvermeidbar, weil Folge der dem Menschen spezifischen Welterschließung (und dem damit verbundenen Hang zur Objektivierung als Stabilisierung), aber als Fixierung nur einer konkreten Welterschließung in ihrer Kontingenz immer wieder aufs Neue in Frage zu stellen. Herrschaft kann, wenn überhaupt, nur durch intersubjektive Vereinbarung legitimiert sein, und insofern immer nur vorübergehend, nie aber auf Dauer, weil es nicht *die* (aus *der* menschlichen Natur abgeleitete) wahre Herrschaft gibt. Jede konkrete Form der Herrschaft muss deshalb immer wieder aufs Neue der Kritik und Veränderung ausgesetzt werden. Das Politische ist dynamisch, Herrschaft als Zustand ist so verstanden Ausdruck von Entpolitisierung.

3.3.1 Machtteilung und intersubjektive Vereinbarung (Arendt)

Bei Arendt wird die in der Konzeption des Denkens angelegte Bestimmung des Menschen als eines immer schon auf die anderen verwiesenen Wesens am deutlichsten. Im *Denktagebuch* spricht Arendt von unserer »kreatürlichen Pluralität« (Arendt 2016, 220). Die Pluralität ist für Arendt nicht nur ein »Faktum« (Arendt 2002, 17), sondern dem Menschen wesentlich: »Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, das er wohl mit den höheren Tieren gemeinsam hat, in eine Dualität während des Denkens überführt.« (Arendt 1998, 184; Herv. i. O.; vgl. auch Arendt 2007, 78) Interessant ist, dass Arendt hier die für anthropologische Argumentation typische Abgrenzung vornimmt: »[E]rst in dieser vermenschlichten Form wird dann das Bewußtsein zum wesentlichen Kennzeichen des Menschen im Unterschied zum Gott und zum Tier« (Arendt 1998, 186). Dabei ist laut Arendt »in der Singularität oder Dualität des Denkprozesses

Pluralität wie im Keim gegeben [...], insofern nämlich, als ich nur denken kann, indem ich mich, obwohl ich Einer bin, in Zwei aufteile« (Arendt 2007, 93). Doch die Person, die sich im Denken konstituiert, muss sich sprechend und handelnd offenbaren, damit sie erscheint und also ist. Auch durch das tätige Denken gelangt man »nie zum Wir, der wahren Pluralität des Handelns« (Arendt 1998, 426). Vielmehr ist

»vom Standpunkt der menschlichen Pluralität aus gesehen [...] dieses Zwei-in-Einem gerade mal eine Spur von In-Gesellschaft-Sein [...], die nur deshalb so ungeheuer wichtig wird, weil wir Pluralität entdecken, wo wir sie am wenigsten erwartet hätten. Was jedoch das Mit-Anderen-Zusammensein angeht, so muß es [das Zwei-in-Einem] immer noch als eine Randerscheinung angesehen werden.« (Arendt 2007, 93/94)

So bezeichnet es Arendt als »recht häufigen Fehler moderner Philosophen, die in der Kommunikation eine Wahrheitsgarantie sehen«, zu meinen, »die Innerlichkeit des Zwiesgesprächs, das ›innere Handeln‹ [...], könne als Vorbild in der politischen Sphäre dienen« (Arendt 1998, 427). Das verweist auf die Verkürzung einer deliberativen Lesart: Pluralität als Grundbedingung des Handelns erwächst aus der unhintergehbaren *Differenz*, die gleichwohl im Handeln und Sprechen erscheint. So hält Arendt fest: »Menschen sind nur darum zur Politik *begabte* Wesen, weil sie mit Sprache *begabte* Wesen sind« (Arendt 2002, 11; Herv. F. H.) und:

»Was den Menschen zu einem politischen Wesen *macht*, ist seine Fähigkeit zu handeln; sie befähigt ihn, sich mit seinesgleichen zusammensetzen, gemeinsame Sache mit ihnen zu machen, sich Ziele zu setzen und Unternehmungen zuzuwenden, die ihm nie in den Sinn hätten kommen können, wäre ihm nicht diese Gabe zuteilgeworden: etwas Neues zu beginnen.« (Arendt 2012f, 204; Herv. F. H.)

Um das, was das Menschsein ausmacht, zu realisieren, sind wir auf die anderen angewiesen, Aristoteles' Bestimmung des Menschen als politischen Wesens bekommt hier eine neue existentielle Bedeutung (vgl. Brunkhorst 2015, 30). So greift auch die agonale Lesart in ihrer Einseitigkeit zu kurz: Der Mensch ist nicht nur für die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse existentiell auf andere angewiesen und auch nicht nur für das gute Leben als Erfüllung seines Telos, sondern viel grundlegender: um das zu realisieren, was die Person ausmacht, das »Wesen einer Person – nicht die Natur des Menschen überhaupt [...] und auch nicht die Endsumme individueller Vorzüge und Nachteile, sondern das Wesen dessen, wer einer ist« (Arendt 2002, 242), also *um das Menschsein in seiner individuellen Vielfalt* zu ermöglichen. Die Person vereint in sich das Individuelle und das Allgemeine, weil der artbildende Unterschied *des* Menschseins gerade in der Tatsache der Unmöglichkeit der Artbildung und damit der Unmöglichkeit, *den* Menschen auf den Begriff zu bringen, liegt. Wenn es etwas gibt, was man der Person garantieren muss, dann das: »in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird« (Arendt 1986, 614), also die Möglichkeit als Person im Handeln und Sprechen in Erscheinung zu treten; ohne dass sich daraus eine konkrete Ordnungsvorstellung ableiten ließe: »Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.« (Arendt 2003, 11) Ein solches Beziehungssystem muss von den Menschen selbst hergestellt werden. Auch das grundlegende »Recht, Rechte zu haben«, lässt sich nur im Miteinander realisieren:

»Gleich allen anderen Rechten kann auch dieses eine Menschenrecht nur durch gegenseitige Vereinbarung und Garantie sich realisieren.« (Arendt 1949, 769/770)

Politische Gleichheit als Voraussetzung der Differenz, der einzigartigen Individualität (als das Gleiche des Menschseins) muss folglich gerade erst hergestellt werden. Der Mensch isoliert ist gerade nicht gleich, sondern »das allerallgemeinste und das aller-spezialste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt« (Arendt 1986, 624). Die von den Menschenrechten behauptete naturgegebene Gleichheit des Menschen sagt nicht mehr, als dass die Einzelnen »dem Menschengeschlecht in der gleichen Weise zugehören, wie Tiere der ihnen vorgezeichneten Tierart« (ebd., 623). Das Gleiche, das Spezifische des Menschen liegt gerade in der Differenz, in der einzigartigen Individualität, die sich nur im Austausch ausdrücken und in ein Gemeinsames übersetzen lässt, ansonsten aber stumm bleibt, wodurch die Menschen ihres Menschseins beraubt werden. Insofern ist »das abstrakte Menschenwesen [...] das genaue Gegenbild des Staatsbürgers, dessen Ungleichheit und Differenziertheit [...] von dem großen Gleichmacher aller Unterschiede, der Staatsbürgerschaft eingeebnet werden« (ebd.).⁶⁶ Anders gesagt: »Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren.« (ebd., 622) Das heißt, Gleichheit ist menschengemacht bzw. soll menschengemacht werden: Arendts formale Bestimmung des Menschseins läuft auf die Forderung rechtlicher Gleichheit hinaus. Allerdings einer politisch vereinbarten, politisch legitimierten und damit einer politisch in Abhängigkeit von den je kontingenten Umständen unterschiedlich materialisierbaren rechtlichen Gleichheit. Das ›Recht, Rechte zu haben‹, das sich als einziges Recht aus Arendts antiessentialistischer Anthropologie ableiten lässt, ist inhaltlich unbestimmt, es fixiert selbst nicht, sondern formuliert die formale Bedingung, derer es bedarf, um das Menschsein zu ermöglichen.

Das ›Recht, Rechte zu haben‹, ist so gleichsam die Antwort auf Arendts ›problème fondamental‹: *Das Menschsein bedarf eines rechtlichen Rahmens, um Handeln zu ermöglichen, ohne das Handeln durch eine rechtliche Fixierung ›des‹ Menschen zu verunmöglichen.* »Alle Gesetze im Sinne positiven Rechts sind stabilisierende Faktoren für die ewig sich ändernden Umstände, für die notwendige Unbeständigkeit menschlicher Angelegenheiten, in denen menschliches Handeln sich in einer ständigen Bewegung hält und ständig neue Bewegung hervorruft.« (ebd., 949) Dagegen ersetzt laut Arendt der Terror in der totalitären Herrschaft »den Zaun des Gesetzes, in dessen Umhegung sich Menschen in Freiheit bewegen können, durch ein eisernes Band, das die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird. Terror ist gleichsam das ›Gesetz‹, das nicht mehr übertreten werden kann.« (ebd., 955) Arendt hält Gesetzherrschaft für unvermeidbar und auch für wünschenswert, aber in der konkreten Form stets nur als vorübergehende Stabilisierung, die Handeln und Veränderung nicht verunmöglicht, sondern durch die Garantie der Gleichheit gerade ermöglicht. Mit Blick auf den zivilen Ungehorsam hält Arendt nicht nur fest: »Veränderung ist ein fester Bestandteil

66 Die Person bildet dabei gewissermaßen das vermittelnde Element bzw. wie Macready anmerkt, »straddle the public and the private and stand in the intermediary position between the human as such and the citizen« (2018, 101).

der ›condition humaine‹ (Arendt 2012g, 302), sie definiert zugleich den Bereich der Veränderung als Bereich des Handelns, des Politischen im Gegensatz zum Recht: »Natürlich kann das Recht Veränderungen, wenn sie einmal vollzogen sind, stabilisieren und legalisieren, doch die Veränderungen an sich sind immer das Ergebnis von Handlungen außerrechtlicher Natur.« (ebd., 304) Auch hier wird deutlich, dass Arendt Differenz und Gleichheit zusammen denkt; nie habe »der Mensch über dem Appetit auf Veränderung sein Bedürfnis nach Stabilität eingebüßt«: »Offensichtlich verfügt der Mensch weder zur Veränderung noch zur Erhaltung eines Zustands über unbegrenzte Fähigkeiten, wobei das erstere Bestreben durch die Verlängerung der Vergangenheit in die Gegenwart eingeschränkt [...] und letztere durch die Unvorhersehbarkeit der Zukunft begrenzt wird.« (ebd., 302)

Arendt muss Herrschaft vor dem Hintergrund ihres intersubjektiven Verständnisses von Macht als eines mit Handeln und Freiheit verbundenen Konzepts an sich skeptisch gegenüberstehen bzw. Herrschaft kann, soll sie legitim sein, mit Blick auf die wesenhafte Pluralität und die Angewiesenheit der Person auf ein Beziehungssystem nur machtteilig organisiert sein und auf intersubjektiver Vereinbarung beruhen. Herrschaft bedeutet Fixierung und Verstetigung und ist, so sie nicht machtteilig verfährt, als Entpolitisierung zu verstehen. In Zusammenhang mit der Erörterung der Freiheit in »Freiheit und Politik« hält Arendt mit Blick auf die totale Herrschaft fest, dass es ein Missverständnis sei,

»daß in ihr eine totale Politisierung des Lebens erfolgt, durch die Freiheit zerstört wird. Das gerade Gegenteil ist der Fall; wir haben es mit Phänomenen der Entpolitisierung zu tun, wie in allen Diktaturen und Despotien, nur daß die Entpolitisierung hier so radikal auftritt, daß sie das politische Freiheitselement in allen Tätigkeiten vernichtet und sich nicht nur damit zufriedengibt, das Handeln, also die politische Fähigkeit par excellence, zu zerstören.« (Arendt 2012e, 204)

Den totalitären Bewegungen liegt der Anspruch zugrunde, »ein Menschengeschlecht herzustellen, das aktiv handelnd Gesetze verkörpert, die es sonst nur passiv, voller Widerstände und niemals vollkommen erleiden würde« (Arendt 1986, 949). Das lässt sich so verstehen, dass hier die Handlung selbst fixiert werden soll; hier dienen die übermenschlichen Gesetze von Geschichte und Natur nicht wie im Fall des Naturrechts oder göttlichen Rechts der Stabilisierung, sondern sollen, so Arendt, am Menschen exekutiert werden (vgl. ebd., 948 f.). Die Gewaltenteilung dagegen ist für Arendt das verfassungstechnische Mittel, Demokratie zu »ermöglichen und die Macht des Volkes, sein Recht selbst zu erzeugen, [zu] verstetigen und [zu] steigern. Der Zweck der Gewaltenteilung ist scheinbar paradox: Machterhalt und Machtsteigerung durch Teilung und Verdopplung der Macht in viele Mächte« (Brunkhorst 2011, 297).

Herrschaft ist nur durch intersubjektive Vereinbarung legitimierbar – sie ist folglich fragil und bedarf der stetigen Erneuerung, sie muss machtteilig organisiert sein, um wahre Pluralität des Handelns, durch das allein sich das Wesen der Person offenbart, durch die also der Mensch als Jemand erscheint und also ist, zu ermöglichen. Arendts antiessentialistische Essenz des Menschseins begründet eine politische Ordnungsvorstellung, die gleichwohl gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass auch hier nur formale Vorgaben gemacht werden, die konkreten Materialisierungen sich aber mit den Umständen wandeln.

3.3.2 Widerstand als politische *conditio sine qua non* (Foucault)

Auch in Foucaults Verständnis des Denkens bzw. der Welterschließung als Akt, »der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt« (Foucault 2005m [1984], 777) und der eine Machtbeziehung konstituiert, ist das Bild des Menschen als eines gesellschaftlichen, kollektiven Wesens enthalten. Paul Veyne hält mit Blick auf Foucaults Subjektverständnis fest: »Es gibt kein [...] Subjekt im ›Naturzustand‹; ein solches Subjekt wäre nicht ursprünglich, sondern leer. [...] Die Soziologen sagen es auf ihre Weise: Das Individuum gibt es nur als bereits sozialisiertes« (2003, 43) – und man kann hier mit Blick auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Annahme präzisieren: als ein im Vorgang der Welterschließung notwendig ›sich selbst sozialisierendes‹. Menschsein bedeutet, sich zur Welt in Beziehung zu setzen, sich als Subjekt und Objekt zu konstituieren und damit zugleich sich zu sozialisieren – auch wenn der Mensch sich davon losreißt, so doch nur, um sich erneut zu sozialisieren. Der Mensch als Teil der erschlossenen Welt, als Erkenntnisobjekt, also ist ein immer schon sozialisiertes und damit ein in vielfältige Machtbeziehungen eingebundenes Wesen. Die »Existenz in ihrer irreduziblen Einsamkeit« existiert nur in der Imagination des Erkenntnisobjekts, bevor sie »sich auf sie [die Welt] hin entwirft und sich zu ihrer Erfahrung der Form der Objektivität entsprechend abschattet« (Foucault 2001a [1954], 138). Nur die Traumwelt ist »über den Urmodus der ganz mir gehörenden Welt, insofern sie mir meine eigene Einsamkeit verkündet, konstituiert« (ebd.).

Entsprechend ist die (soziale als menschengemachte) Ungleichheit als Ausdruck der im Denken als Welterschließung des Menschen sich konstituierenden Machtbeziehungen unvermeidbar, *dem* Menschsein inhärent. Ursprüngliche Freiheit ist nur dem einsamen Individuum möglich, im Übergang in die Welt aber ergeben sich daraus zwangsläufig Machtbeziehungen:

»Machtbeziehungen besitzen in den menschlichen Beziehungen eine außerordentlich große Ausdehnung. Dies soll nicht besagen, dass die politische Macht überall ist, sondern dass in den menschlichen Beziehungen ein ganzes Bündel von Machtbeziehungen existiert, die zwischen den Individuen, innerhalb der Familie, in einer pädagogischen Beziehung oder im politischen Körper wirksam werden.« (Foucault 2005r [1984], 878)

Die Menschen als Teil der erschlossenen Welt also sind notwendig ungleich, allerdings anders als bei Arendt nicht nur als Personen aufgrund ihrer individuellen Einzigartigkeit, bei Foucault sind die Menschen *notwendig politisch und sozial ungleich*, anders gesagt: Politische Gleichheit ist auch durch Vereinbarung nicht realisierbar. Die menschliche Gleichheit liegt bei Foucault, wie bei Arendt, im Denkakt selbst, doch konstituiert sich dadurch nicht nur das Subjekt, sondern zugleich das Objekt. Auch bei Arendt ist die Person, insofern sie erscheint, Objekt, doch auch als solches nicht fixierbar, das Wesen einer Person zeigt sich, wenn überhaupt, im Nachhinein, das heißt nach dem Tod. Bei Foucault ist dem konstituierten Subjekt in der erschlossenen Welt das Dynamische nicht wie Arendts Person inhärent, der Mensch als in einer konkreten Gesellschaft Situierter muss die Dynamik aktiv herbeiführen bzw. aufrechterhalten, weil die Betonung bei Foucault auf der *Intersubjektivität* (nicht wie bei Arendt auf der *Intersubjektivität*) liegt. Die politische bzw. soziale Ungleichheit ist dem Menschsein bei Foucault inhärent und solange

unproblematisch, solange die Menschen frei sind, diese Machtbeziehungen zu verändern, und das heißt, solange Machtbeziehungen, die ihnen eigene Dynamik, die sich aus der Selbstkonstitution ergeben, nicht verlieren.

Wie Arendt muss Foucault vor diesem Hintergrund Herrschaft als solcher skeptisch gegenüberstehen; mehr noch lässt sich bei Foucault Herrschaft in keiner Form legitimieren bzw. Herrschaft muss, insofern sie anders als bei Arendt nicht nur eine Entpolitisierung, sondern stets per definitionem einen Verlust von Freiheit – verstanden als Dynamisierung von Machtbeziehungen – darstellt, in jeder ihrer Formen widerstanden werden. Diese Abweichung manifestiert sich in Foucaults Verständnis von Herrschaftszuständen, die worauf der Begriff bereits hindeutet, dadurch gekennzeichnet sind, dass in ihnen »die Machtbeziehungen, anstatt veränderlich zu sein und den verschiedenen Mitspielern eine Strategie zu ermöglichen, die sie verändern, vielmehr blockiert und erstarrt sind« (ebd.). In diesem Fall muss die Befreiung der Freiheit vorausgehen, um sie allererst zu ermöglichen. Befreiung führt dabei nicht zu einem befreiten Zustand, sondern »eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen, die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt« (ebd.). Entsprechend kann Herrschaft als eine verstetigte, fixierte Machtbeziehung und damit letztlich als Leugnung bzw. Vernichtung der Kontingenz als Grundlage der Freiheit in keiner Form legitimiert werden.

Legitim bzw. im politischen Bereich unverzichtbar dagegen ist Widerstand, weil Widerstand die Machtbeziehungen dynamisch hält: »Ich gehe also davon aus, dass der Terminus ›Widerstand‹ das wichtigste Wort, das *Schlüsselwort* dieser Dynamik ist.« (Foucault 2005s [1984], 916; Herv. i. O.) *Das Politische also muss Politik ständig infrage stellen.* In seiner »Wortmeldung zu den Rechten des Menschen« konkretisiert Foucault das gewissermaßen und spricht hier von einem »neue[n] Recht«: »Ich begründe ein absolutes Recht, sich zu erheben und sich an diejenigen zu wenden, die die Macht innehaben.« (Foucault 2005q [1984], 874)⁶⁷ Dieses Recht lässt sich mit Foucaults Theorie der Subjektivierung rechtfertigen: Wenn Menschsein durch den Akt der Welterschließung als Akt der Konstitution des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt definiert ist, das sich als Machtbeziehung verstehen lässt und Machtbeziehungen des Widerstands als dynamischen Elements bedürfen, dann muss in der Tat – um das Menschsein zu ermöglichen – das Recht auf Widerstand absolut gelten.

Gefragt, ob er ein libertärer Anarchist sei, antwortet Foucault: »Nein, ich identifiziere mich nicht mit dem libertären Anarchisten, weil es eine bestimmte libertäre Philosophie gibt, die auf die Grundbedürfnisse des Menschen vertraut.« Es handelt sich folglich um eine Zurückweisung auf erkenntnistheoretischer Ebene, es geht weniger um die politische Konsequenz als um die mit der anthropologischen Festlegung verbundene Unfreiheit: »Ich habe keine Lust, ich weise es vor allem zurück, durch die Macht identifiziert, lokalisiert zu werden...« (Foucault 2005o [1984], 823). In diesem Sinne kann Foucault in einem weiteren Sinne durchaus als Anarchist bezeichnet werden, insofern er den Widerstand zur politischen *Conditio sine qua non* erhebt, in jedem Fall aber kann er nicht als libertär bezeichnet werden, weil sein Verständnis von Freiheit ein dynamisches, kein statisches ist.

67 Für eine Darstellung der Politik der Rechte bei Foucault vgl. Golder 2015.

3.3.3 Herrschaft der Brüderlichkeit (Rorty)

Auch in Rortys Verständnis des Lebens als »Ausarbeitung einer komplexen idiosynkratischen Phantasievorstellung«, die nicht vollendet werden kann, »weil es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetz, das neu gewoben werden muß, ein Netzwerk, das die Zeit jeden Tag vergrößert« (Rorty 1992, 83), ist die Annahme des Menschen als eines auf andere bezogenen Wesens enthalten. Die formale Bestimmung des menschlichen Lebens, die zahlreiche Konkretisierungen zulässt, liegt darin, »alles menschliche Leben als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben eines solchen Netzes zu denken« (ebd.). Auch bei Rorty ist auf Ebene der individuellen Idiosynkrasie, darauf verweist die Begriffswahl, eine Ungleichheit impliziert, weil es gerade der einzelne Mensch ist, der die je eigenen (Selbst-)Beschreibungen vornimmt. So plädiert Rorty dafür, »den Menschen nicht als ein Wesen zu sehen, das man irgendwann akkurat beschreiben zu können hofft, sondern als den Erzeuger von Beschreibungen« (Rorty 1987, 409). Die Menschen sind ungleich im privaten Bereich als Individuen, die sich selbst erschaffen, diese Ungleichheit aber ist durch öffentliche Gleichheit zu garantieren, die auf einer universellen menschlichen Anlage, sprich auf natürlicher Gleichheit des Menschen im Gegensatz zum Tier beruht; diese Anlage ist allerdings anders als im naturalistischen Paradigma nicht die Vernunft, sondern ein spezifisch menschliches Gefühl.

Auf Ebene der öffentlichen Solidarität tritt Rorty, anders als Foucault und Arendt, entsprechend seines universalistischen moralischen Anspruchs explizit für die Bekämpfung bestehender sozialer Ungleichheiten ein, die er aufgrund des universalistischen Maßstabs als falsch klassifizieren kann. Rorty sieht soziale Ungleichheit, die auf einer nur rechtlichen Gleichheit beruht, als Gefahr für die Durchsetzung der liberalen Moral. Rorty versucht – so lässt sich das vor dem Hintergrund der politikwissenschaftlichen Anthropologie interpretieren –, den dem naturalistischen Paradigma inhärenten Widerspruch, der dem liberalen Denken zugrunde liegt und der darin besteht, dass die individuelle Freiheit zu Ungleichheit führt, die die individuelle Freiheit selbst gefährdet, aufzulösen, und zwar indem er dem liberalen Ideal der individuellen Freiheit eine Moral der Solidarität und Brüderlichkeit zur Seite stellt und damit eine Gefühlsmoral, die in universellen (nicht essentialistischen, sondern empirischen) anthropologischen Annahmen gründet. Tatsächlich weist Rorty so zwar einen Weg, Freiheit und Gleichheit mittels der Forderung nach Solidarität zu versöhnen und damit das Versprechen der französischen Revolution nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einzulösen, er muss dazu aber auf Annahmen zurückgreifen, die seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen, auf die sich die These der individuellen Idiosynkrasie stützt, widersprechen.

Auf Ebene des mittelbaren Erkenntnisobjekts, des Menschen als Teil der erschlossenen Welt (bei Rorty: des Menschen als Teil des öffentlichen Lebens), wird völlig offensichtlich, was sich in der Umkehrung des Dualismus von Gefühl und Vernunft bereits angedeutet hat: Rorty vertritt für den öffentlichen Bereich eine universalistische Moral, die zu einer Unterscheidung zwischen gut und böse führt, wenngleich gut oder böse zu sein weder auf dem Besitz einer Erkenntnis beruht, noch in der Verantwortung des Einzelnen liegt. Vielmehr betont Rorty immer wieder, wie bereits zitiert, die Kontingenz *unserer* moralischen Überlegenheit, die nicht unser Verdienst, sondern abhängig von äußeren, »kontingenten« Umständen ist: »Wir Anständigen, Liberalen, Humanitären [...] haben nicht mehr Einsicht, sondern einfach mehr Glück gehabt als die brutalen Kerle, die wir

bekämpfen.« (Rorty 2001d, 152; vgl. auch 1996, 160) Es handelt sich also nicht um einen Mangel an Wahrheit oder sittlicher Einsicht, produktiver sei es, so Rorty, anzunehmen, dass es sich um einen Mangel an zwei konkreten Dingen handle: »Sicherheit und Sympathie«. Unter Sicherheit versteht Rorty »Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdung sind, so daß die Unterschiede zwischen uns und anderen unwesentlicher werden« (Rorty 1996, 160). Das heißt, Sicherheit und Sympathie hängen zusammen bzw. Sicherheit ist die Voraussetzung für Sympathie, wie auch für Frieden und ökonomische Produktivität:

»Je härter die Lebensbedingungen sind, [...] desto weniger Zeit oder Mühe können wir darauf verwenden, über die Frage nachzudenken, wie es wohl Menschen ergehen mag, mit denen wir uns nicht unmittelbar identifizieren. Die Erziehung der Gefühle wirkt nur bei Menschen, die sich lange genug entspannen können, um zuzuhören.« (ebd., 160/161)

Damit mögen die äußeren Umstände historisch kontingent sein, das schließt aber ihre normative Bewertung nicht aus: So führt Rorty den sittlichen Fortschritt Europas und Nordamerikas auf die Tatsache zurück, dass diese Weltregionen »im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert eine außerordentliche Zunahme des Reichtums, der Bildung und der Freizeit erlebten« (ebd., 153), wobei die damit einhergehende moralische Entwicklung Rorty als Beleg für die außergewöhnliche Formbarkeit des Menschen gilt. So werden soziale Sicherheit und damit ein »hinreichendes« Maß an sozialer Gleichheit (und zwar nicht nur innerhalb einer Gesellschaft, sondern aller Menschen) zur Voraussetzung der Erziehung der Gefühle als effektiven Wegs zur Umsetzung der universellen liberalen Moral. In einem ursprünglich in der FAZ erschienenen Essay »Das kommunistische Manifest 150 Jahre danach« hält Rorty fest:

»Wir sollten unsere Kinder so erziehen, daß sie es unerträglich finden, wenn wir FAZ-Leser, die wir hinter unseren Schreibtischen sitzen und an unseren Tastaturen herumfingern, zehnmal mehr verdienen als die Menschen, die sich beim Reinigen unserer Toiletten die Finger schmutzig machen, und hundertmal mehr als jene, die in der Dritten Welt unsere Tastaturen zusammenbauen. Wir sollten dafür sorgen, daß es ihnen Sorge und Kummer bereitet, wenn die Länder, die sich zuerst industrialisiert haben, hundertmal reicher als jene sind, die noch nicht industrialisiert sind. Unsere Kinder sollten von früh an begreifen lernen, daß die Ungleichheit zwischen ihrem Glück und dem Unglück anderer Kinder weder einem göttlichen Willen entspringt, noch der notwendige Preis wirtschaftlicher Effizienz ist, sondern eine vermeidliche Tragödie. Sie sollten so früh wie möglich anfangen, sich Gedanken darüber zu machen, wie die Welt so verändert werden kann, daß niemand mehr hungern muß, während andere an Übersättigung fast ersticken.« (Rorty 1998, 13/14)

Das Ziel steht bei Rorty zu keiner Zeit infrage, die Frage ist, wie die im Menschen angelegte universelle Moral am besten zu verwirklichen ist. Moralische Gleichheit beruht auf der menschlichen Gemeinsamkeit, Schmerz und Demütigung zu empfinden und vermeiden zu wollen; die liberale Ironikerin geht davon aus, dass sie »nur durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die *die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demüti-*

gung« (Rorty 1992, 158; erste Herv. i. O., zweite Herv. F. H.); die Hoffnung, sie zu verwirklichen, gründet in der Formbarkeit *des* Menschen, seiner »sehr viel höheren Flexibilität der Ich-Grenzen«, die die Konditionierung der Gefühle als geeignete Strategie erscheinen lässt. Entsprechend ergibt sich moralischer Fortschritt (gleichwohl nur unter Bedingungen, die einer Konditionierung der Gefühle förderlich sind) für Rorty aus der »Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede [...] vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (ebd., 310) bzw. »daß die Übereinstimmungen zwischen uns und ganz andersartigen Menschen weit größeres Gewicht haben als die Unterschiede« (Rorty 1996, 161).

Herrschaft lässt sich auf Grundlage von Rortys Neubeschreibung nur im Rahmen einer Wir-Gruppe über die Herstellung von Kohärenz legitimieren. Ausgehend von dieser Annahme lässt sich Rortys Denken verstehen als Versuch, über den beschränkten ethnozentrischen Rahmen hinaus, alternative Wege der Durchsetzung der von ihm als richtig erachteten liberalen Moral zu finden, die durch Überzeugung in seinen Augen nicht zu leisten ist. Rortys normative Forderung lautet auf eine »Herrschaft der Brüderlichkeit«. Liberale rechtliche Freiheit ist so zwar Voraussetzung der individuellen Idiosynkrasie als nützlichen privaten Lebensweise, der zentrale Wert im Bereich des Öffentlichen ist aber mit der Brüderlichkeit kein rechtlicher, sondern ein moralischer Wert, den Rorty explizit mit Blick auf soziale Gleichheit definiert als »eine Neigung, die aus dem Herzen kommt und die in dem, der viel besitzt, während andere wenig haben, ein Gefühl der Scham hervorruft« (Rorty 1997, 6), die also die soziale Gleichheit als Verwirklichungsbedingung der individuellen Idiosynkrasie ermöglicht. Individuelle Freiheit und Brüderlichkeit stützen sich gegenseitig. Damit legt Rorty seinen politischen Forderungen eine Beschreibung der menschlichen Natur zugrunde, die voraussetzt, was sie garantieren soll und ist damit letztlich ironischerweise in der Tat zirkulär.

Ausblick: Paradigmatische Menschen im politischen Deutungskampf

Sinn und Zweck der vorliegenden Analyse war es nicht, anthropologische Argumentationen als richtig oder falsch auszuweisen, sondern allein, anthropologische Argumentationsmuster im politischen Denken so weit als möglich offenzulegen und die Politikwissenschaft so, im Sinne einer politiktheoretischen Grundlagenarbeit, über die ihrem Gegenstand, dem Politischen und der Politik, impliziten anthropologischen Annahmen aufzuklären.

Zu diesem Zweck wurden im ersten Teil dieser Arbeit die herkömmlichen Verständnisse »politischer Anthropologie« wie die »Anthropologiekritik« einer Kritik unterzogen. Die Kritik »politischer Anthropologie« zeigt, dass Anthropologie im Singular in ihrem Alleinvertretungsanspruch, den Menschen zu bestimmen, immer schon politisch ist. Zur politischen *Wissenschaft* kann Anthropologie so verstanden erst durch die Systematisierung der differierenden fachspezifischen Selbstobjektivierungen des Menschen werden. Anders gesagt: Anthropologie ist politische Wissenschaft nur als Metawissenschaft. Als »politische Wissenschaft von den Wissenschaften vom Menschen« weist sie Anthropologien als ihren Gegenstand in ihrer Pluralität als politisch aus und macht sie, indem sie die anthropologischen Argumente im politischen Denken systematisiert, der Kritik zugänglich. Der vorliegende Ansatz baut folglich auf der Anthropologiekritik auf, insofern er ohne die Annahme der Existenz verschiedener Anthropologien nicht denkbar wäre. Er geht aber über diese hinaus, indem die Kritik der Anthropologiekritik diese als eine infolge eines Paradigmenwechsel radikalisierte Erkenntniskritik und damit selbst als – gleichwohl formale – politische Anthropologie zeigt. Die Historisierung des Denkens im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert lässt sich dabei als Grundlage bzw. als Zwischenparadigma auf dem Weg zum gesellschaftlichen Paradigma verstehen, die die Wertrelativität zur unhintergehbaren Voraussetzung des Denkens macht, aber in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht konsequent mit dem naturalistischen Paradigma bricht, weil hier »Geschichte« als ein dem Menschen nach wie vor äußerliches Erkenntnisprinzip an die Stelle von »Natur« tritt. Erst die in Anschluss an Nietzsche radikalisierte Erkenntniskritik im Rahmen des gesellschaftlichen Paradigmas, die sich als Vollendung des Kantischen Projekts verstehen lässt, begründet die Relativität der Werte im

Welterschließungsprozess selbst und versteht sie damit als menschengedacht. Die Kritik der Anthropologiekritik führt durch die Offenlegung des die Selbstobjektivierungen des Menschen formal strukturierenden und inhaltlich bestimmenden Erkenntnisprinzips, die dieses selbst als kontingent ausweist, zu einer politikwissenschaftlichen Anthropologie, deren Kern das anthropologische Argument bildet.

Das anthropologische Argument, das in Teil II der vorliegenden Arbeit dargestellt wurde, bezeichnet die formale Struktur, die jeglicher anthropologischen Argumentation und damit jeglichem Menschenbild zugrunde liegt. Dabei lassen sich drei einander bedingende Dimensionen und deren politischen Implikationen unterscheiden. Auf formaler Ebene lassen sich die Dimension 1) des Erkenntnisprinzips, 2) des Erkenntnissubjekts (objektiviert als a) Erkenntnisvermögen und in seinem Verhältnis zur Welt und zu sich selbst als Erkenntnisobjekt als Ausdruck des b) Erkenntnisinteresses) und 3) des Erkenntnisobjekts unterscheiden. Das Erkenntnisprinzip antwortet auf die Frage nach der Beschaffenheit der den/die Menschen umgebenden Welt und die Verortung des/der Menschen darin. Damit verbunden ist die Frage nach dem Zugriff des/der Menschen auf die Welt, wobei das Erkenntnissubjekt in Form des Erkenntnisvermögens als Modus des Zugriffs auf die Welt des/der Menschen objektiviert wird, wodurch zugleich sein Verhältnis zur Welt und damit zu sich selbst als unmittelbaren Erkenntnisobjekt, sprich als Handelnden bzw. moralischen und politischen Subjekt, festgelegt wird. Im Rahmen der dritten Dimension schließlich wird der Mensch in Abhängigkeit der Setzungen im Rahmen der ersten beiden Dimension als Teil der erschlossenen Welt und damit als mittelbares – als ein dem Erkennenden äußerliches – Erkenntnisobjekt bestimmt. Die Unterscheidung der drei Dimensionen des anthropologischen Arguments ermöglicht eine Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken. Die Aufschlüsselung des anthropologischen Arguments zeigt zugleich noch einmal, dass es sich bei anthropologischen Annahmen stets um Setzungen oder anders um politische Argumente handelt und Anthropologie erst durch die Systematisierung dieser Setzungen zur politischen *Wissenschaft* werden kann.

Den drei Dimensionen des anthropologischen Arguments entsprechen drei anthropologische Konfliktlinien im politischen Denken, die die Konzeption zentraler politischer Konzepte bedingen. Das heißt, in der Folge der inhaltlichen Bestimmung des Erkenntnisprinzips und daraus abgeleitet des Erkenntnissubjekts und -objekts positionieren sich politische Theorien auf für das politische Denken zentralen Konfliktlinien, womit zugleich die Konzeption zentraler politischer Konzepte vorgegeben ist. Mit der Setzung des Erkenntnisprinzips verbunden ist die Festlegung 1) des Grads der angenommenen Autonomie/Determination des Menschen, wodurch die Frage nach der Konzeption der *Freiheit* angesprochen ist. Aus der Konzeption des Erkenntnisvermögens, das die Frage nach Art und Umfang menschlichen *Wissens* beantwortet, und der damit verbundenen Konzeption des Verhältnisses des Erkenntnissubjekts zur Welt und zu sich selbst, das festlegt, wie sich *Wissen in Macht* übersetzt, ergibt sich 2) der Grad der Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses. Mit der Bestimmung des (mittelbaren) Erkenntnisobjekts verbunden ist die Festlegung 3) des Grads der anfänglichen (als ›natürlich‹ bezeichneten) a) Gleichheit/Ungleichheit und b) Individuation/Sozialisation, wodurch die Frage nach der Legitimation (a) und Organisation (b) von *Herrschaft* adressiert wird.

Die aus der Setzung eines spezifischen inhaltlichen Erkenntnisprinzips (»Kosmos«/»Gott«, »Natur«, »Gesellschaft«) sich ergebenden paradigmatischen anthropologischen Argumentationen bzw. paradigmatischen (Vorstellungen *des*) Menschen wurden im dritten Teil dieser Arbeit dargestellt. Sie lassen sich entlang der zuvor offengelegten drei Dimensionen des anthropologischen Arguments systematisieren und an exemplarischen Theorien plausibilisieren. So lässt sich zeigen: Durch die inhaltliche Bestimmung des Erkenntnisprinzips wird/werden der/die Mensch/en als Teil der kosmischen/göttlichen, der natürlichen oder von gesellschaftlicher Ordnung gesetzt. Die dem jeweiligen Erkenntnisprinzip entsprechende Konzeption des Erkenntnisvermögens als entdeckendes, erkennendes oder konstituierendes Vermögen bestimmt das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zu sich selbst als Teil der von ihm erschlossenen Welt als Entfaltung eines göttlichen Potentials, als Beherrschung der ersten durch die zweite Natur oder als Emanzipation von der selbstgedachten Determination. Schließlich werden je nach Erkenntnisprinzip und Konzeption des Erkenntnisvermögens die Menschen als ungleiche politische Wesen, als Individuen der gleichen Gattung oder als gleichermaßen gesellschaftlich Ungleiche zum Ausgangspunkt politischen Denkens. Die sich so abzeichnenden paradigmatischen Menschen – der metaphysisch-theologische, der naturalistische sowie der gesellschaftliche Mensch – erweisen sich dabei zugleich als spezifisches ideengeschichtliches Deutungsschema, das einzelne Autor*innen und Strömungen wie Umbrüche und Kontinuitäten in ein neues Licht rückt und klassische Interpretationen in der Folge hinterfragt oder stärkt. Darin deutet sich eine (durch) paradigmatische (Vorstellungen *des* Menschen strukturierte) Ideengeschichte an, die aber nur ein Nebenprodukt der vorliegenden Arbeit ist.

Die vorliegende Arbeit skizziert eine politikwissenschaftliche Anthropologie, die anthropologische Argumente im politischen Denken systematisiert und dadurch zugleich einen Kampf um die Vorherrschaft über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des politischen Denkens abbildet. Sie hat so verstanden einen aufklärerischen Anspruch. Im Rahmen der skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie werden drei Ebenen der Abstraktion anthropologischer Annahmen im politischen Denken unterschieden: das (formale) anthropologische Argument, inhaltlich bestimmte paradigmatische Menschen, die sich aus der Setzung eines inhaltlich bestimmten Erkenntnisprinzips ergeben und konkrete Menschenbilder im Rahmen einzelner Theorien. Die Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken generiert so ein politikwissenschaftliches Analyseinstrument – nicht den »homo politicus«, sondern miteinander konkurrierende paradigmatische (Vorstellungen *des*) Menschen. Die skizzierte politikwissenschaftliche Anthropologie bzw. die in ihrem Rahmen offengelegten *paradigmatischen Menschen* sind dabei selbstverständlich selbst nur *ein* Deutungsschema, dessen politikwissenschaftlicher Erkenntnisgewinn (auch über die Ideengeschichte hinaus) nun abschließend skizziert werden soll, wofür zunächst noch einmal die Koexistenz verschiedener paradigmatischer Argumentationen verdeutlicht werden soll.

Anthropologische Annahmen als politische Argumente Die Offenlegung des anthropologischen Arguments und der daraus in Abhängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisprinzip abgeleiteten paradigmatischen Argumentationen zeigt, dass alle anthropologischen Argumente jederzeit im politischen Denken gegenwärtig sind. Es handelt sich bei

den je paradigmatischen anthropologischen Argumentationen folglich nur um eine Veränderung der Zuschreibung politischer Relevanz bestimmter, dem/den Menschen zugesprochener Merkmale und folglich um Setzungen und damit um im politischen Deutungskampf konkurrierende anthropologische Argumente. Der Pool anthropologischer Argumente bleibt im Rahmen aller Paradigmen derselbe: Der/die Mensch/en wird/werden in allen Paradigmen als vernunftbegabt bzw. denkfähig oder allgemeiner als zur geistigen Abstraktion fähig vorgestellt (Dimension 2a), wobei das, was unter Vernunft/Denken zu verstehen ist, in Abhängigkeit vom Erkenntnisprinzip einem Wandel unterliegt und zugleich über das Verhältnis der Vernunft zu den Sinnen und Emotionen bzw. zwischen geistigen und körperlichen Vermögen entscheidet und das Verhältnis von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bestimmt. Der/die Mensch/en wird/werden im Rahmen aller Paradigmen als (mit Blick auf sein/ihr Selbstverhältnis) ›entwicklungsfähig‹ vorgestellt, wobei Art und Umfang der ›Entwicklung‹ differieren und je unterschiedlich als Entfaltung eines bereits vorhandenen Potentials, als Beherrschung der triebhaften durch die vernünftige Natur oder als Emanzipation von der selbstgedachten Determination gefasst werden (Dimension 2b). Mit Blick auf den/die Menschen als mittelbare/s, zu behandelnde/s Erkenntnisobjekt/e bleiben die Merkmale sogar inhaltlich identisch: Die Menschen werden in allen Paradigmen in gewisser Hinsicht als einander gleich (als Erkenntnissubjekte, hinsichtlich ihrer Vernunftbegabung/Denkfähigkeit) und in gewisser Hinsicht als ungleich (als Erkenntnisobjekte, hinsichtlich ihrer individuellen Begabungen und realisierten Fähigkeiten) vorgestellt sowie in gewisser Hinsicht als Individuen (hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Begabungen in der erschlossenen Welt) und in gewisser Hinsicht als soziale Wesen (beruhend auf den Einsichten ihrer gemeinsamen Vernunftbegabung bzw. Denkfähigkeit) (Dimension 3), wobei auch hier in Abhängigkeit vom Erkenntnisprinzip und der Konzeption des Erkenntnisvermögens je nur ein Pol der Konfliktlinie als politisch relevant gesetzt wird.

Die anthropologischen Argumente werden in Abhängigkeit von dem je vorherrschenden Erkenntnisprinzip unterschiedlich inhaltlich konzeptualisiert bzw. in Abhängigkeit vom vorherrschenden Erkenntnisprinzip werden je andere anthropologische Argumente als politisch relevant gesetzt oder irrelevant verworfen. Die Beständigkeit der anthropologischen Argumente bestätigt nicht nur die fundamentale Bedeutung des Erkenntnisprinzips für die inhaltlich zu unterscheidenden paradigmatischen anthropologischen Argumentationen, sie belegt darüber hinaus die Existenz einer formalen Struktur des anthropologischen Arguments, das in Teil II herausgearbeitet wurde. Und schließlich weist die Koexistenz anthropologischer Argumente die jeweiligen Setzungen in jeder ihrer Formen als politisch aus.

Der Verweis auf die Beständigkeit der anthropologischen Argumente kann zugleich das dieser Arbeit zugrundegelegte Paradigmenverständnis noch einmal verdeutlichen: Die im Rahmen dieser Arbeit skizzierten grundlegenden, erkenntnistheoretischen Paradigmen und die jeweiligen Paradigmenwechsel gründen in einem Wechsel des Erkenntnisprinzips, das einer je paradigmatisch wirkenden Wissenschaft(sfamilie) entnommen ist, der die Paradigmen auch ihren Namen verdanken. Dabei handelt es sich nicht um einander ablösende Paradigmen insoweit, dass die jeweiligen anthropologischen Argumente nur für die Dauer des jeweiligen Vorherrschens eines Paradigmas existent wären, sondern nur insoweit, dass die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen je einer

Wissenschaft bzw. Wissenschaftsfamilie vorherrschend sind und so die jeweils in einem bestimmten Zeitraum vorherrschende anthropologische Argumentation bedingen und entsprechend das Verständnis *der* politischen Anthropologie bestimmen. Es gibt jedoch selbstverständlich zu jeder Zeit auch politische Denker*innen, die von der je vorherrschenden paradigmatischen Position abweichende Positionen vertreten (die im Rahmen dieser Arbeit jedoch keine Beachtung finden konnten), wenngleich die jeweiligen Argumentationen das je vorherrschende Paradigma bis zu einem gewissen Grad zu adaptieren scheinen.

Die Koexistenz anthropologischer Argumente und damit der Umstand, dass es sich bei den je paradigmatischen Argumentationen um Setzungen handelt, soll hier in aller Kürze beispielhaft am Fortleben der anthropologischen Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas angedeutet werden, wobei mir mit Blick auf weitergehende Untersuchungen besonders auch die Frage nach den Wandlungen der je paradigmatischen Argumentation vor dem Hintergrund des je vorherrschenden Paradigmas von Interesse schiene.

Die anthropologische Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas bleibt auch unter dem Vorherrschen des naturalistischen und gesellschaftlichen Paradigmas aktuell. Sie findet sich insbesondere im konservativen Denken, besonders anschaulich etwa in Edmund Burkes Kritik der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Der Mensch wird hier als Teil einer höheren göttlichen Ordnung verstanden, durch die er determiniert ist: »Unser politisches System steht im richtigen Verhältnis und vollkommenen Ebenmaß mit der Ordnung der Welt und mit den Gesetzen, die der Existenz einer bleibenden Masse, gebildet aus vorübergehenden Teilen, vorgeschrieben sind«, von einer »überschwänglichen Weisheit« ineinandergewebt, sodass das Ganze »in einem Zustande unwandelbarer Gleichförmigkeit fortlebt und dahintreibt« (Burke 2009, 81). Die Staatsweisheit kann so nur eine nachahmende Kunst sein, die nur durch Erfahrung zu erlangen ist, die aber ein Einzelner niemals zu erwerben in der Lage ist (vgl. ebd., 121): »Indem wir *diese göttliche Methodik der Natur nachahmen*, sind wir in dem, was wir an unserer Staatsverfassung besser, nie gänzlich neu, indem, was wir beibehalten, nie gänzlich veraltet.« (ebd., 81; Herv. F. H.) In der Annahme der Ordnung der Welt, der »göttliche[n] Methodik der Natur« und der kollektiven Erfahrung ist die Umkehrung des Verhältnisses von Teleologie und Theologie erkennbar, die sich im mittelalterlichen Denken vollzieht und einen Unterschied zum antiken Denken markiert bzw. der Einfluss des naturalistischen Paradigmas, insofern nicht die göttliche Ordnung selbst, sondern die natürliche als von Gott geschaffene Ordnung als Erkenntnisprinzip fungiert, die zu erkennen der fehlbare Einzelne nicht in der Lage ist. Dennoch bleibt auch hier Erkenntnis Einsicht in die höhere Ordnung: »Dieses System ist das Resultat eines tiefen Nachdenkens, oder besser, es ist der glückliche Lohn derer, die im Wege der Natur wandeln, auf welchem Weisheit ohne tiefes Nachdenken und höher als alles Nachdenken liegt.« (ebd., 80) Die Menschen geraten entsprechend des dem Menschen äußerlichen, unverfügbaren Erkenntnisprinzips als ungleiche Kollektivwesen in den Blick:

»ein beschütztes, zufriedenes, tätiges, gehorsames Volk, das *die* Glückseligkeit gekannt und gesucht hätte, die als Lohn der Tugend in jedem Stande zu finden ist – diese wahre moralische *Gleichheit der Menschen*, weit entfernt von jener phantastischen Grille, wel-

che dem, der den dunkeln Weg eines arbeitsamen Lebens wandeln soll, falsche Ideen und eitle Erwartungen vorspiegelt, und ihm *die reelle, unvermeidliche Ungleichheit* erschwert und verbittert, die die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft mit gleich wohlthätiger Hand *für den zur Niedrigkeit Bestimmten und für den zu einem höheren, aber darum nicht glücklicheren Stande Berufenen* vorschrieb.« (ebd., 85/86; erste beiden Herv. i. O.; letzte beiden Herv. F. H.; vgl. auch ebd., 278/288)

Burke geht also nicht nur davon aus, dass Ungleichheit unvermeidlich ist, sondern zugleich davon, dass diese Ungleichheit durch die höhere Ordnung vorgegeben ist, durch die der Mensch als Teil eines Kollektivs determiniert ist und setzt dadurch den Menschen in seiner Eigenschaft als ungleiches Kollektivwesen als politisch relevant voraus.

Die metaphysisch-theologische Argumentation lässt sich auch in gegenwärtigen politischen Zusammenhängen nachweisen. Beispielhaft kann das an einem Positionspapier der Wertekommission der CDU Deutschlands unter dem Vorsitz von Christoph Böhr mit dem Titel »Die neue Aktualität des christlichen Menschenbilds« aus dem Jahr 2001 aufgezeigt werden. Der Mensch wird hier über seine Zwischenstellung bestimmt: »[E]r bildet die Mitte zwischen Gott und Natur« (Böhr 2001, 45). Er gilt zwar nicht im selben Maße determiniert wie bei den im Rahmen dieser Arbeit behandelten Denkern des metaphysisch-theologischen Paradigmas; vielmehr sind hier Elemente des gesellschaftlichen Paradigmas aufgenommen, wenn der Mensch als »weltoffenes Wesen« verstanden wird: »Sein Selbst-, Welt- und Sozialbezug ist nicht einfach durch die Natur vorgegeben und unmittelbar, sein Handeln nicht durch vorgegebene Regeln festgelegt.« (ebd., 30) Doch Ziel ist die »Teilhabe an der Welt« (ebd., 32) und der Mensch wird an Gott gemessen: »Der Mensch lebt unter göttlichem Vorbehalt, denn nur Gott ist Fülle und Vollendung. Menschen werden schuldig, Menschen irren, sie bleiben hinter ihren Möglichkeiten zurück.« Der Christ »verstehet dies als Aspekt einer natürlichen Ordnung, in der Gott vollkommen und der Mensch unvollkommen ist« (ebd., 41).

Der Maßstab ist dementsprechend das Gewissen (vgl. ebd.), gesellschaftliche Übereinkünfte können dagegen keine letzte Verbindlichkeit besitzen »und seien sie auch noch so formal korrekt vollzogen oder auf breitem Konsens beruhend« (ebd., 44). Entsprechend der Fehlbarkeit des Einzelnen gilt die Subsidiarität als angemessenes Ordnungsprinzip: »Der Mensch soll tun können, wozu er kraft seiner Freiheit und vermöge seiner Fähigkeiten und Talente in der Lage ist. Erst bei dem, wozu er nicht in der Lage ist, hilft die Gemeinschaft.« (ebd., 42) Der Begriff der Freiheit bleibt, wenn auch nicht völlig expliziert, an eine vernünftige, gottgefällige Ausübung gebunden, so gibt eine christliche Gesellschaft den Bürgern »den Vertrauensvorschuss [...], dass sie ihre Freiheit *richtig* anwenden« (ebd.; Herv. F. H.). Freiheit steht unter dem Vorbehalt der Verantwortung vor Gott: »Wer frei ist, darf seine Freiheit in Verantwortung vor Gott und den Menschen ausschöpfen und sie nicht an andere und die Gemeinschaft zwecks besserer Sachwaltung abgeben.« (ebd.)

Diesen Annahmen liegt ein »anthropologischer [...] Realismus« zugrunde, das bedeutet zum einen, »dass der Mensch die Befähigung zur Vernunft besitzt«, wobei die Fähigkeit zur Unterscheidung von richtig und falsch, »aber stets auch Neigungen, Trieben, Bedürfnissen, Launen, Emotionen und anderen nicht-vernünftigen und ungerichteten Regungen« unterliegt, zum anderen, »dass sich deren Gleichheit nicht auf die Begabung,

auf die Leistungsfähigkeit und die Neigungen bezieht und das ›Chancengleichheit‹ nur die Illusion gleicher Ergebnisse suggeriert« (ebd., 32). Gleichheit wird hier verstanden als Gleichwürdigkeit: »Auch bei den größten inneren und äußeren Unterschieden zwischen den Menschen sind sie als Geschöpfe einander gleichwertig. Leistungen und Besitz können nicht endgültige Wertmaßstäbe bilden« (ebd., 41). Zwar soll die Gleichwürdigkeit bzw. die Verknüpfung von Würde und Freiheit im Begriff der Person die Anschlussfähigkeit garantieren: »Das christliche Bild vom Menschen hat – unabhängig von seinen Ursprüngen – eine allgemeine und verbindliche Bedeutung, weil und insoweit es die Achtung jedes einzelnen Menschen als Person verlangt« (ebd., 5); doch die Ungleichheit bleibt das politisch maßgebliche anthropologische Argument: »Entscheidend ist die Unterscheidung zwischen Gleichheit und Gleichwertigkeit: die Gleichheit vor Gott, also die Gleichwertigkeit der Menschen untereinander, bedeutet nicht Unterschiedslosigkeit. Aus ihr ist kein egalitäres, kollektivistisches Gesellschaftsmodell ableitbar.« (ebd., 43)

Auch wenn also die metaphysisch-theologische Argumentation vor dem Hintergrund des je vorherrschenden Paradigmas Abänderungen erfährt, bleiben die Grundannahmen, die den Menschen als Teil einer höheren, göttlichen Ordnung als ein zur Teilhabe an der göttlichen Vernunft fähiges, aber doch fehlbares und ungleiches Kollektivwesen setzen, bestehen und bestimmen dementsprechend die Konzeptionen von Freiheit, Macht und Herrschaft.

Paradigmatische Menschen als politikwissenschaftliches Analyseinstrument Der Mehrwert einer solchen Offenlegung der Gleichzeitigkeit verschiedener paradigmatischer Argumentationen ebenso wie der Beständigkeit des Pools der zur Verfügung stehenden inhaltlichen Argumentationen, die die Wahl der je paradigmatischen Argumente als durch das jeweilige Erkenntnisprinzip strukturiert und die anthropologischen Argumente damit als vom Menschen gesetzt und »politische Anthropologie« als Argument im politischen Deutungskampf ausweist, für die Untersuchung politikwissenschaftlicher Fragestellungen soll im Folgenden kurz skizziert werden. Insofern das anthropologische Argument bzw. die paradigmatischen Argumentationen als Analyseinstrument der Ideengeschichte bereits durch die Darstellung der exemplarischen Theorien deutlich geworden sein sollte, soll ihr Mehrwert als Deutungsschema der politischen Ideengeschichte nur strukturiert zusammengefasst werden; der im Rahmen der Darstellung der paradigmatischen Menschen ebenfalls bereits angeklungene Mehrwert in politik-theoretischer Hinsicht, der darin liegt, die normativen Grundlagen politischer Ordnungsvorstellungen aufzuzeigen, soll mit Blick auf die derzeit viel diskutierte Krise der liberalen Demokratie veranschaulicht werden. Insbesondere aber soll der systematische Mehrwert der paradigmatischen Menschen als Analyseinstrument politischer Diskurse am Beispiel der Menschenrechte verdeutlicht werden. Die Menschenrechte scheinen dazu ein besonders geeigneter Gegenstand zu sein: nicht nur weil es sich um ein politikwissenschaftliches Querschnittsthema handelt, sondern auch weil wir es hier mit einem Diskurs zu tun haben, in dem das Nebeneinander verschiedener paradigmatischer Argumentationen besonders deutlich vor Augen tritt und die Offenlegung der einander widerstreitenden paradigmatischen Argumentationen den Weg für eine produktive Lösung freimachen könnte.

Paradigmatische Menschen als Deutungsschema der Ideengeschichte Mit Blick auf die politikwissenschaftliche Analyse ideengeschichtlicher Positionen hält der Vergleich zwischen den Paradigmen wie der Autor*innen eines Paradigmas eine Erklärung für Kontinuitäten und Umbrüche im Rahmen der Geschichte des politischen Denkens und mit Blick auf das politische Denken einzelner Autor*innen bereit, was hier nur noch einmal an besonders prägnanten Beispielen kursorisch gezeigt werden soll.

Vor dem Hintergrund paradigmatischer Argumentationen rücken Ähnlichkeiten zwischen Autor*innen deutlicher in den Fokus; etwa die Gemeinsamkeiten platonischen und aristotelischen Denkens. So zeigt sich – entgegen der häufig vollzogenen Kontrastierung beider in Anschluss an die durch Aristoteles selbst vorgenommene Abgrenzung – nicht nur, dass Platon in anthropologischer Hinsicht gerade keinen strikten Dualismus vertreten hat und auch die Ideenschau immer schon auf die Praxis verweist; auch kann die These, dass bereits bei Platon der Mensch als politisches Wesen zu begreifen ist, auch wenn das erst durch Aristoteles völlig expliziert wird, durch die paradigmatische Position erklärt und damit plausibilisiert werden. Auch zeigt sich eine bislang vergleichsweise wenig beachtete Gemeinsamkeit zwischen Arendt und Foucault, deren paradigmatisches Denken sich zwar durch die zeitliche Fokussierung auf die Zukunft bzw. die Vergangenheit unterscheidet, sich aber in der prozessualen, mit dem Handeln verknüpfte Konzeption von Freiheit und dem daraus verbundenen Verständnis von Macht als Ermächtigung und der Skepsis gegenüber jeder Form von Herrschaft gleicht.

Auch Umbrüche im politischen Denken ebenso wie Widersprüche in einzelnen Theorien lassen sich auf Verschiebungen in der paradigmatischen Argumentation bzw. die Gleichzeitigkeit einander widerstreitender anthropologischer Argumentationen zurückführen. So zeigt sich etwa die zentrale Bedeutung des mittelalterlichen Denkens, insbesondere in Gestalt des Prinzips der Individuation, für den Übergang vom metaphysisch-theologischen zum naturalistischen Paradigma, wobei die damit verbundenen Strukturähnlichkeiten des mittelalterlichen mit dem liberalen Denken bislang nicht ausreichend Beachtung gefunden haben. Ebenso kann umgekehrt auch das Fortwirken metaphysisch-theologischer Begründungen im naturalistischen Paradigma mit dem Wegfall einer nicht nur Verbindlichkeit schaffenden, sondern zugleich Verpflichtung generierenden Kraft erklärt werden, weshalb in der Folge die Gottesbezüge (etwa bei Hobbes oder Locke) nicht notwendig als zeithistorisch bedingte Rücksichtnahmen verstanden werden müssen, sondern als argumentationslogische Rücksichtnahmen verstanden werden können. Der Widerspruch zwischen Motivations- und Wertetheorie in Hobbes' Denken lässt sich vor diesem Hintergrund zugleich durch den Widerstreit zweier unversöhnlicher paradigmatischer Argumentationen infolge der fehlenden Auseinandersetzung mit transzendenten Fragen vor dem Hintergrund einer naturalistischen Erkenntnistheorie erklären. Auch der oft kritisierte Widerspruch in Rortys Denken als Versuch angesichts der Annahme der Kontingenz der Sprache und damit des Selbst eine durch die naturalistische Argumentation begründete liberale Staatsordnung zu retten, lässt sich auf zwei divergierende Erkenntnisprinzipien zurückführen. Kant wiederum lässt sich vor dem Hintergrund des anthropologischen Arguments als Kipppunkt vom naturalistischen zum gesellschaftlichen Paradigma verstehen, in dessen Denken durch die Hinwendung zum Subjekt zwar einerseits die Infragestellung menschlicher Erkenntnis bereits angelegt ist, zugleich aber die für das naturalistische

Paradigma kennzeichnende Spaltung auf die Spitze getrieben wird, indem die Vernunft selbst nicht konsequent innerweltlich konzipiert ist. Das politische Denken des gesellschaftlichen Paradigmas lässt sich vor diesem Hintergrund als mit Nietzsche radikalisierte Fortführung der kantischen Erkenntniskritik und damit Vollendung des aufklärerischen Projekts des Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit als Ausgang aus der selbstgedachten Unmündigkeit verstehen.

Zugleich wird das Vorherrschen bzw. die Dominanz bestimmter *politischer Konzepte* im politischen Denken verschiedener geschichtlicher Epochen und Strömungen bzw. umgekehrt die Blindheit für bestimmte politische Konzepte aus der jeweiligen paradigmatischen anthropologischen Argumentation erklärbar. So steht im metaphysisch-theologischen Paradigma die Frage nach der Organisation von Herrschaft im Vordergrund, genau genommen die Frage nach der guten, der gerechten Herrschaft, während Freiheit und Macht (und im Anschluss auch die Legitimation von Herrschaft) weit weniger thematisiert werden bzw. für das politische Denken eine nur geringe Relevanz besitzen, weil Macht und damit die Legitimation von Herrschaft ebenso wie Freiheit ganz selbstverständlich an die Realisierung der Vernunftfähigkeit, sei sie theoretisch oder praktisch gefasst, gebunden werden. Da es sich beim Erkenntnisprinzip des metaphysisch-theologischen Paradigmas um ein dem Menschen äußeres, für ihn nicht beeinflussbares Prinzip – eine höhere Macht – handelt, determiniert es nicht nur seine Erkenntnis, sondern verpflichtet zugleich absolut. Freiheit im Sinne von Autonomie ist vor diesem Hintergrund ebenso wenig denkbar wie eine von dem höheren Prinzip unabhängig zu legitimierende politische Macht. Im naturalistischen Paradigma gerät in Folge der Immanentisierung und Individuation des Menschen die Frage nach der Freiheit und damit der Legitimation von Herrschaft in den Mittelpunkt, da »Natur« als Erkenntnisprinzip zwar vermittels der Vernunft als eines transzendierenden bzw. transzendentalen Vermögens Verbindlichkeit generieren kann, nicht aber gleichermaßen zu verpflichten vermag wie »Gott«. Insofern das politische Subjekt mit dem politischen Objekt gleichgesetzt wird, der politisch Handelnde sich angesichts seiner der Vernunft widerstrebenden Leidenschaften als Zu-Behandelnder offenbart, bleibt die Frage nach der durch Wissen generierten Macht dagegen gewissermaßen ein blinder Fleck bzw. wird die Macht des Erkenntnissubjekts verdunkelt, gleichwohl sie nicht nur in der Theorie fortbesteht, sondern sich notwendigerweise auch in der politischen Praxis Geltung verschafft. Im gesellschaftlichen Paradigma schließlich rückt, indem der Welterschließungsprozess selbst an die Stelle des Erkenntnisprinzips tritt, wodurch sich der Fokus auf das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt verlagert, die Frage nach der Macht in den Mittelpunkt, die zugleich die Frage nach der Freiheit völlig neu rahmt bzw. Freiheit, als Freiheit des politischen Subjekts, von Erkenntnis löst und damit erst das politische Subjekt als eigenständige Größe denkt. Herrschaft dagegen kann im gesellschaftlichen Paradigma im engeren Sinne nicht als Teil des Politischen, sondern muss im Gegenteil als Ausdruck der Entpolitisierung verstanden werden.

Paradigmatische Menschen als Analyseinstrument in politik-theoretischer Hinsicht In politik-theoretischer Hinsicht lassen sich die paradigmatischen anthropologischen Argumentationen nutzen, um gegenwärtige politische Problemstellungen auf die ihnen zugrundeliegenden argumentativen Prämissen zu befragen. So lässt sich etwa die derzeit vielfach

beschworene Krise der liberalen Demokratie (vgl. Galston 2018; Grayling 2018; Levitsky/Ziblatt 2018; Mounk 2018; Runciman 2018) als Krise des individualistischen Liberalismus verstehen, die auf einem paradigmatischen Widerspruch des naturalistischen Menschen beruht (vgl. Höntzsch 2020b). Die Krise wird dabei verschärft durch die Kluft zwischen der dem Denken zugrundeliegenden und der im Rahmen der bestehenden Institutionen verstetigten paradigmatischen Argumentation.

Der individualistische Liberalismus, dessen anthropologische Argumentation dem naturalistischen Paradigma entstammt, ist geprägt von der dem naturalistischen Paradigma inhärenten Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bzw. theoretischem Anspruch und praktischer Umsetzung. Er beruht auf der Annahme, dass der Mensch als Erkenntnissubjekt zwar qua Vernunft die Notwendigkeit der Machtteilung erkennen kann, die konkrete politische Zusammenarbeit aber vor dem Machttrieb als dem handlungsleitenden Motiv der politisch Handelnden (der Erkenntnisobjekte) geschützt werden muss. Deshalb ist die liberale Herrschaft eine entpersonalisierte Herrschaft, es sind nicht Menschen, sondern Verfahren und Institutionen wie Gewaltenteilung oder verfassungsrechtlich garantierte Grundrechte, die den Machtmissbrauch verhindern sollen. Es sind aber nicht nur Menschen, die die Verfahren und Institutionen entwerfen – die liberalen Theoretiker*innen –, sondern auch Menschen, die diese Institutionen und Verfahren am Laufen halten. So muss sich die Spaltung zwischen Vernunft und (Macht-)Trieb in der Praxis zwangsläufig in eine Spaltung zwischen einer die liberalen Ideale schützende, vernünftige Elite und einer von dieser Elite angeleiteten zur Irrationalität neigenden Masse übersetzen. Dem Liberalismus liegt, wie jeder Ideologie, die Annahme einer höheren Wahrheit und damit eine elitäre Tendenz zugrunde, die auf einer Spaltung zwischen den um die jeweilige Wahrheit Wissenden und den (noch) Unwissenden beruht. Im Fall des Liberalismus gerät die auf der ideologischen Wahrheit beruhende Spaltung zwischen Herrschenden und Beherrschten in Widerspruch zu dessen eigener Forderung nach gleicher Freiheit, zu deren Umsetzung er deshalb notwendig eine Verbindung mit der demokratischen als egalitären Herrschaftsform eingehen muss.

Im Rahmen der repräsentativen Demokratie wird die dem Liberalismus inhärente Spaltung neutralisiert beziehungsweise in eine nur temporäre Spaltung zwischen Repräsentanten als Sachverständigen der Politik und Repräsentierten als der Masse der durch diese Politik Behandelten übersetzt, sodass politische Gleichheit durch den potentiellen Wechsel zwischen Regierenden und Regierten garantiert wird. Das System muss in die Krise geraten, wo der für die repräsentative Demokratie zentrale Wechsel zwischen Regierten und Regierenden durch die aus der unterschiedlichen Nutzung der individuellen Freiheit resultierende soziale und ökonomische Ungleichheit ausgehebelt wird. Wird die soziale und ökonomische Ungleichheit nicht – wie lange Zeit der Fall – durch wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen abgemildert (wenn auch nicht gelöst), kommt der ideologische Charakter des Liberalismus zum Tragen, der entgegen der eigenen Forderung nach gleicher Freiheit die Herrschaft einer vermeintlich vernünftigen Elite begünstigt, zuungunsten der demokratischen Mitbestimmung der vermeintlich Unvernünftigen. Die aus dem individualistischen Liberalismus notwendig folgende soziale und ökonomische Ungleichheit übersetzt sich dann in politische Ungleichheit. Vor dem Hintergrund eines entfesselten, globalen Kapitalismus tritt der dem auf der naturalistischen Argumentation aufruhende paradigmatische Widerspruch des individualis-

tischen Liberalismus unverstellt zu Tage: Der individualistische Liberalismus offenbart sich als Ideologie, die aus einem überlegenen Wissen Macht ableitet und entgegen der eigenen Forderung nach gleicher Freiheit paradoxerweise eine elitäre, wenn nicht gar autoritäre Politikvorstellung begünstigt.

Versteht man die Krise der liberalen Demokratie in diesem Sinne als Krise eines auf einem paradigmatischen Grundwiderspruch beruhenden individualistischen Liberalismus, stellt sich die Frage nach der Lösung dieser Krise neu. Dann kann es nicht darum gehen, Ungleichheiten zu bekämpfen, demokratische Institutionen zu erneuern oder ähnliches, dann muss es in erster Linie darum gehen, die Konzepte von Demokratie und Liberalismus in eine neue Balance zu bringen, indem man Freiheit so konzipiert, dass sie den Schutz des individuellen Bereichs vor staatlicher Willkür ebenso wie den Schutz der politischen Zusammenarbeit vor individueller Willkür umfasst, indem man die negative Freiheit also um eine soziale Dimension erweitert, damit sich der theoretische Anspruch der gleichen Freiheit in der Praxis nicht in eine Herrschaft der vernünftigen Erkenntnis-subjekte und damit einen liberalen Autoritarismus verkehrt.

Paradigmatische Menschen als Analyseinstrument politischer Diskurse Neben einer solchen Analyse normativer Ordnungsvorstellungen anhand der ihnen zugrundeliegenden paradigmatischen Argumentation lassen sich die paradigmatischen Menschen als Analyseinstrument im Rahmen der Politikwissenschaft in systematischer Hinsicht vor allem auch nutzen, um (konträre) Positionen in politischen Diskursen auf unterschiedliche paradigmatische Argumentationen zurückzuführen und so der Kritik zugänglich zu machen und unproduktive Kontroversen zu vermeiden. Das lässt sich besonders anschaulich für den Diskurs der Menschenrechte zeigen. Die den Diskurs von Anfang an begleitende Frontstellung zwischen universalistischer Rechtfertigung und relativistischer Kritik prägte auch die Entstehung der modernen Ausformulierung der Menschenrechte im Rahmen der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR).¹ Das lässt sich vor dem Hintergrund der skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie auf den Umstand zurückführen, dass die Mütter und Väter der AEMR in Reaktion auf die totalitäre Erfahrung die Menschenrechte in ihrer naturalistischen Begründung zur Vollendung führen wollten, die Menschenrechte aber unter den Voraussetzungen des gesellschaftlichen Paradigmas implementiert wurden, also zu einem Zeitpunkt als die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des naturalistischen Paradigmas in Reaktion auf eben jene Erfahrung theoretisch als hinfällig galten. Durch diese inhärente Spannung zwischen der der Begründung zugrundeliegenden und der zum Zeitpunkt der Implementierung

1 Die frühen Kritiken von Marx (1976; vgl. dazu auch Lohmann 2012) und Bentham (2013, 167–186; vgl. dazu auch Hoffmann 2012a; für die bleibende Bedeutung von Benthams Kritik vgl. Niesen 2013a und 2013b) einerseits und Burke (2009; vgl. dazu auch Jörke 2012) andererseits lassen sich vor dem Hintergrund der politikwissenschaftlichen Anthropologie als auf einer historistischen bzw. metaphysisch-theologischen Argumentation aufruhende, sprich als paradigmatische Kritiken verstehen, diejenige von Olympe de Gouges (1999; vgl. dazu auch Blättler 2012) dagegen als Kritik an der mangelnden Konsequenz der naturalistischen Position bzw. dem ihr inhärenten Widerspruch; die Einwände der *Association of American Anthropology* (1947) gegen den Entwurf der AEMR dagegen als eine auf einer kulturalistischen anthropologischen Argumentation (vgl. 1.1) aufruhende Kritik.

sich durchsetzenden paradigmatischen anthropologischen Argumentation lässt sich zugleich die bis in die Gegenwart fortdauernde Ambivalenz zwischen Begründungsproblemen und Menschenrechtspraxis als Divergenz zwischen theoretischer Infragestellung und institutionalisierter Praxis und damit als Krisensymptom beschreiben. Wie auch im Fall der Krise der liberalen Demokratie besteht also eine Kluft zwischen der dem Denken zugrundeliegenden und der im Rahmen der bestehenden Institutionen (in diesem Fall der Menschenrechte) verstetigten paradigmatischen Argumentation. Im Fall der AEMR ist dieser Umstand besonders frappierend, weil die Institutionalisierung zu einem Zeitpunkt erfolgte, zu dem ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen – vor dem gemeinsamen historischen Hintergrund – infrage gestellt wurden.

Auch im Aushandlungsprozess der AEMR selbst lassen sich verschiedene paradigmatische Argumentationen nachweisen (was hier nicht weiter ausgeführt werden kann), dominant aber war und durchgesetzt hat sich letztlich die naturalistische Argumentation.² Die Berufung auf die Tradition der Rechteerklärungen und damit die naturalistische Argumentation ist im gesamten Aushandlungsprozess präsent. Sie hat nicht nur symbolischen Charakter, vielmehr dient sie der Legitimation der AEMR. Die Berufung auf die früheren Rechteerklärungen lässt sich dabei als Versuch verstehen, die durch den Nationalsozialismus eindrücklich vor Augen geführte, fehlende Verbindlichkeit höheren Rechts, durch historische Kontinuität und die damit verbundene Autorität der Tradition bzw. der Geschichte zu überwinden. So konstatiert René Cassin (Frankreich), Mitglied des von der Menschenrechtskommission eingesetzten »Drafting Committees«³ im Plenum der Generalversammlung:

»In common with the 1789 Declaration, it was founded upon the great principles of liberty, equality and fraternity; but it was adapted to the present epoch in which individualism had been condemned by facts, but in which the Mechanization of mankind under the tyranny of powerful groups was also abhorrent.« (A/PV.180, 865)⁴

-
- 2 Die Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas ist nicht nur im Aushandlungsprozess selbst präsent, auch ließen sich die »Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam« wie auch in der »Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker« als von einer solchen Argumentation geprägt verstehen, ohne dass dies hier weiter untersucht werden kann. Mit Blick auf die Afrikanische Erklärung hält Harding diese These bestätigend fest: »Auch wenn im Detail sehr viele Unterschiede hervorstechen, war vielen nicht-islamischen und nicht-christlichen Gesellschaften in Afrika gemeinsam, dass sie den Menschen in Abhängigkeit von einem Schöpfergott, von anderen Göttern, von Geistern und von der Natur und ihren Kräften sahen. Er war ein Teil der Schöpfung, in das Geflecht von Kräften aller anderen Teile der Schöpfung, der belebten und unbelebten Natur, eingebunden« (2006, 286; vgl. auch 297).
 - 3 Das »Drafting Committee« wurde in der ersten Sitzung der Menschenrechtskommission ins Leben gerufen; ihm gehörten unter der Leitung von Eleanor Roosevelt (USA) zunächst Peng-chun Chang (China) und Charles Malik (Libanon) an, unterstützt von John Humphrey (Kanada), dem Leiter der Abteilung für Menschenrechte des UN-Sekretariats, der auch den ersten Entwurf formulierte; einen Monat später wurde das »Drafting Committee« um fünf weitere Mitglieder erweitert: Alexander Bogomolov (UDSSR), René Cassin (Frankreich), Charles Dukes (United Kingdom), William Hodgson (Australien), Hernán Santa Cruz (Chile).
 - 4 Ich zitiere hier und im Folgenden aus den Protokollen der »Kommission für Menschenrechte« (E/CN), des »Drafting Committees« (E/CN/AC), der 3. Sitzung der 3. Kommission der Generalversamm-

Mit Blick auf die zeitgenössische Situation äußert Charles Malik (Libanon) im Rahmen der 9. Sitzung der Menschenrechts-Kommission:

»Today, men had no need for protection against kings or dictators, but rather against a new form of tyranny: that exercised by the masses and by the State. Mention must therefore be made in the international bill of human rights of this tyranny of the State over the individual, whom it was the duty of the Commission to protect. If the international bill of human rights did not stipulate the existence of the Individual and his need for protection in his struggle against the State, the Commission would never achieve its intended purpose.« (E/CN.4/SR.9, 3)

Im abschließenden Plenum der Generalversammlung hält Malik fest, dass »that declaration had been inspired by opposition to the barbarous doctrines of nazism and fascism« (A/PV.180, 857). Die veränderten Umstände werden im Aushandlungsprozess der AEMR gewissermaßen als eine Steigerung derjenigen Situation verstanden, aus der heraus die früheren Rechteerklärungen entstanden, als ein Unterschied der Intensität weniger als der Qualität. Suggestiert wird damit, dass man dem Grauen des Nationalsozialismus vom Gleichen mehr gegenüberstellen könne. Der chinesische Vertreter im »Drafting Committee« Peng-chun Chang zieht, ebenfalls im Plenum, sogar explizit eine Parallele zum Absolutismus:

»In the eighteenth century, when solemn declarations of the rights of man had been made in the west, the emphasis had been laid on human rights as contrasted with the divine right claimed by kings. [...] The first condition for defence of the rights of man was tolerance towards the various opinions and beliefs held throughout the world. Uncompromising dogmatism had caused much harm, by accentuating disputes, and lending them an ideological basis. In the present times, and more particularly during the years following the First World War, there had been a tendency to impose a standardized way of thinking and a single way of life. With that approach, equilibrium could be reached only at the cost of moving away from the truth, or employing force. But, however violent the methods employed, equilibrium achieved in that way could never last. If harmony was to be maintained in the human community and humanity itself was to be saved, everyone had to accept, in a spirit of sincere tolerance, the different views and beliefs of his fellow men.« (A/PV.182, 895)

Durch diese Behauptung einer Parallele zum Kampf gegen den Absolutismus wird eine Übertragbarkeit der historischen Situation suggeriert, die von den Autor*innen des gesellschaftlichen Paradigmas gerade durch die konstatierte historische Diskontinuität bzw. den konstatierten Traditionsbruch infrage gestellt wird. Die AEMR übernimmt folglich auch mit Blick auf das Verständnis der Geschichte die paradigmatische Argumentation des naturalistischen Paradigmas. Dies wird deutlich, wenn die AEMR nicht nur in die Tradition der französischen und amerikanischen Rechteerklärungen des 18. Jahrhunderts gestellt wird, sondern mehr noch im Sinne eines geschichtsphilosophischen Fortschrittsgedankens als weiterer Entwicklungsschritt gedeutet wird. So stellt

lung (A/C) und des 3. Plenums der Generalversammlung (A/PV), die sämtlich auf den Seiten der Vereinten Nationen abrufbar sind unter: research.un.org/en/undhr (15.09.2022).

etwa Malik fest, »that the declaration was destined to mark an important stage in the history of mankind« (A/PV 180, 857). Noch deutlicher wird der Fortschrittsgedanke und die diesem zugrundeliegende Annahme einer kollektiven Vernunft in folgender Äußerung des syrischen Vertreters Kayaly im Plenum der Generalversammlung:

»It was not the first time that human rights had been declared; they had often been proclaimed in the course of history; those earlier declarations had not all been perfect and they had not all been applied; civilization had progressed slowly, through centuries of persecution and tyranny, until, finally, the present declaration had been drawn up. It was not the work of a few representatives in the Assembly or in the Economic and Social Council; it was the achievement of generations of human beings who had worked towards that end. Now at last the peoples of the world would hear it proclaimed that their aim had been reached by the United Nations.« (A/PV.183, 922)

Die paradigmatische Kontinuität spiegelt sich nicht nur in der Einschätzung der historischen Bedeutung der AEMR als (vorläufigen) Endpunkt der Entwicklung der Menschheit, sondern schlägt sich auch in der Ausformulierung der Rechte nieder. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Diskussion um den ersten Absatz der Präambel (»Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world«) sowie mehr noch um Artikel 1 (»All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood«) von Bedeutung. Die genannten Prinzipien werden als missachtet und wieder einzusetzend verstanden; so möchte Cassin die »dem Menschen inhärente Gleichheit« gestärkt sehen: »That expression was all-inclusive and had the further advantage of stressing the inherent equality of human beings, a concept which had recently been attacked by Hitler and his ideological disciplines.« (E/CN.4/SR. 50, S. 10) Die Bestimmungen des Artikel 1 verknüpft Chang unmittelbar mit der anthropologischen Argumentation des naturalistischen Paradigmas:

»Mr. CHANG (China) thought that the basic text of article 1 [...] would be acceptable to the Committee if it were understood on the basis of eighteenth century philosophy. [...] The eighteenth century thinkers, whose work had led to the proclamation of the principles of liberty, equality and fraternity in France and, in the United States, to the Declaration of Independence, had realized that although man was largely animal, there was a part of him which distinguished him from animals. That part was the real man and was good, and that part should therefore be given greater importance. There was no contradiction between the eighteenth century idea of the goodness of man's essential nature and the idea of a soul given to man by God, for the concept of God laid particular stress on the human, as opposed to the animal, part of man's nature.« (A/C.3/SR.98, 113/114; Herv. F. H.)

Chang thematisiert hier nicht nur die doppelte Objektivierung des Menschen im naturalistischen Paradigma, die die Denker des 18. Jahrhunderts »erkannt« (*realized*) hätten, sondern indirekt auch die Kontinuität bzw. die im Rahmen dieser Arbeit wiederholt thematisierte Strukturähnlichkeit zwischen naturalistischem und metaphysisch-theologischem Paradigma.

Auch wenn sich die explizite Bezugnahme auf die frühen Erklärungen und ihre naturalistische Argumentation durch alle Verhandlungen zieht, so waren sich die Mütter und Väter der AEMR, wie das in Changs Einlassung anklingt, doch der Problematik einer universalistischen Begründung bewusst. Die Lösung lag letztlich in der Aussparung bzw. Nicht-Nennung problematischer Konzeptionen (bzw. im vorliegenden Verständnis: der Nicht-Nennung des Erkenntnisprinzips), wodurch aber die zugrundeliegende anthropologische Argumentation nicht etwa verworfen, sondern lediglich verschleiert wurde. So wurde die zentrale Begrifflichkeit »inherent«, »in« und »born« beibehalten, dagegen die strittige Formulierung »by nature« gestrichen; allerdings nicht etwa weil die Richtigkeit in Frage gestellt wurde, sondern weil die Alternative ein von der brasilianischen Delegation vorgeschlagener Gottesbezug war (»Created in the image and likeness of God, they are endowed with reason and conscience, and should act towards one another in a spirit of brotherhood.« [vgl. A/C.3/215]). Besonders deutlich wird das in Mr. Changs Forderung, »that the Committee should not debate the question of the nature of man again but should build on the work of the eighteenth century philosophers. [...] If the words ›by nature‹ were deleted, those who believed in God could still find in the strong opening assertion of the article the idea of God, and at the same time others with different concepts would be able to accept the text.« (A/C.3/SR.98, 114)

Doch wie Changs Rekurs auf die Philosophie des 18. Jahrhunderts deutlich macht, bleibt die Begründung durch »Natur« erhalten, es handelt sich also um ein rein strategisches, kein inhaltliches Zugeständnis. Die anthropologischen Argumente selbst, die maßgeblich Argumente des naturalistischen Paradigmas sind, werden inhaltlich nicht verworfen. So hält Malik fest: »The first Article of the Declaration on Human Rights should state those characteristics of human beings which distinguished them from animals, that is, reason and conscience« (E/CN.4/SR.50, 12) und der syrische Vertreter Kayaly pflichte im Rahmen der 3. Sitzung der 3. Kommission der Generalversammlung bei: »He agreed with the representative of China that the words ›endowed with reason and conscience‹ should be retained as they served to differentiate man from animals.« (A/C.3/SR.99, 118) Zwar weist der französische Vertreter in der 3. Kommission der Generalversammlung Mr. Grumbach gewissermaßen auf die anthropologische Setzung der französischen Menschenrechtserklärung hin: »The men who had drafted the Bill of the Rights of Man of 1789 had fully realized the existence of inequality and social injustice, but they had felt it essential to affirm their belief in man's inherent right to equality and freedom« (A/C.3/SR.99, 116), doch die Geltung scheint außer Frage zu stehen, wenn der britische Vertreter Mr. Wilson (United Kingdom) »agreed that men were endowed by nature with reason and conscience, but thought that it was self-evident« (E/CN.4/SR.50, 12).

Dass die Entscheidung gegen die Nennung des Erkenntnisprinzips »by nature« bzw. gegen den Verweis auf »Gott« eine rein strategische war, wird auch deutlich in der Diskussion im Rahmen der Commission. Hier hält Mr. Santa Cruz (Chile) fest: »Since the Brazilian amendment had been withdrawn, however, the words ›by nature‹ should certainly be deleted from the second sentence of the article and no mention should be made of the origin of man's reason and conscience« (A/C.3/SR.100, 120) und auch der sowjetische Vertreter Alexei Pavlov schlägt vor, die Formel zu übernehmen »without mentioning

the agent« (E/CN.4/SR.50, 14). Ähnlich lautete die Position von Mr. Jiménez de Aréchaga (Uruguay):

»Referring to the words ›by nature‹, he said that rights were derived from the nature of man and not from the acts of States. As it stood, the article could give rise to objections on dogmatic grounds. It might be thought to imply nature as distinct from God. No reference to a godhead should be made in a United Nations document, for the philosophy on which the United Nations was based should be universal. The declaration was a legal document and therefore no transcendental source of rights should be stated.« (A/C.3/SR.96, 101)

Johannes Morsink beschreibt die AEMR vor diesem Hintergrund treffend als »a secular document by intent« und hält fest: »And so it happened that Article 1 of the Universal Declaration makes no reference to either God or nature, capitalized or not. This does not mean, however, that the drafters saw no connection between human rights and human nature.« (1999, 289)

Dieser durch die naturalistische anthropologische Argumentation geprägten Ausformulierung der Menschenrechte im Rahmen der AEMR steht die Kritik an der universellen Geltung der Menschenrechte gegenüber, wie sie alle drei der hier behandelten Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas, wenn auch in unterschiedlichem Umfang und aus unterschiedlichen Anlässen, formuliert haben (vgl. Rorty 1996; Foucault 2005q [1984]; Arendt 1949; 1986). Die AEMR ist von Anfang an mit einem Widerstreit zweier paradigmatischer Argumentationen verbunden, da in ihrem Rahmen Menschenrechte im Geiste des naturalistischen Paradigmas formuliert wurden, die vor dem Hintergrund des mit dem Traditionsbruch sich vollends durchsetzenden gesellschaftlichen Paradigmas implementiert wurden. In der Logik des gesellschaftlichen Paradigmas kann es, weil es *den* Menschen nicht gibt, keine Rechte geben, die *dem* Menschen zukommen; die Menschenrechte sind in diesem Verständnis Ausfluss *eines* Menschenbilds unter anderen (bzw. im vorliegenden Verständnis: einer paradigmatischen anthropologischen Argumentation) und können so keinen universellen Status beanspruchen. Alle drei hier behandelten Denker*innen kritisieren die Menschenrechte, wie sie in der AEMR formuliert werden, die Kritik richtet sich aber in erster Linie gegen den universellen Status der Menschenrechte. Aus Platzgründen soll hier beispielhaft nur Hannah Arendts Kritik (vgl. dazu Rosenmüller 2012; Höntzsch 2020a) skizziert werden, die aus der Darstellung ihrer Position in Kapitel III folgt. Arendts Position scheint deshalb am geeignetsten, weil Arendt ihre Kritik nicht nur unmittelbar in Reaktion auf die AEMR entwickelt, sondern auch weil sie ausführlicher ist als Foucaults und konsequenter als Rortys Kritik, der zwar rationale Begründungen verwirft, aber auf die Umsetzung der Menschenrechte durch die allen Menschen gemeinsame höhere Flexibilität der Ich-Grenzen und Gefühle setzt.⁵

Auf zwei Parallelen soll jedoch hingewiesen werden, die zeigen, dass die Darstellung von Arendts Position hier als exemplarisch zu verstehen ist. Zum einen besteht zwischen dem von Arendt im Rahmen ihrer Kritik formulierten ›Recht, Rechte zu haben‹ und dem

5 Zu Foucaults Kritik vgl. Lemke 2001; im Zusammenhang mit einer Politik der Rechte Golder 2015; zu Rortys Kritik vgl. Hoffmann 2012b.

von Foucault im Rahmen seiner Wortmeldung »Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen« formulierten »neue[n] Recht« – »Ich begründe ein absolutes Recht, sich zu erheben und sich an diejenigen zu wenden, die die Macht innehaben« (Foucault 2005q [1984], 874) – eine formale Gemeinsamkeit hinsichtlich ihres Status. Beide entziehen sich einer Einordnung in positives Recht und formulieren ein Recht, das das Menschsein – in der je unterschiedlichen Ausformulierung – erst ermöglicht. Entsprechend der unterschiedlichen Ausformulierung des Menschseins ist für Arendt auch das »Recht, Rechte zu haben«, nur im Miteinander zu realisieren (vgl. Arendt 1949, 769/770), dagegen erwächst das »neue Recht« bei Foucault aus einer Widerstandspraxis – als ein Recht, das zivilgesellschaftliche Initiativen geschaffen haben: »das Recht der privaten Individuen, wirksam in den Bereich der Politiken und der internationalen Strategien einzugreifen« (Foucault 2005q [1984], 874). Indem Arendt mit ihrem »Recht, Rechte zu haben«, explizit keine Rechtfertigung für die Menschenrechte liefern, sondern ihnen Sinn verleihen will, hat ihre Kritik (wie auch Foucaults) eine Gemeinsamkeit mit der von Rorty,⁶ der der Ansicht ist, »daß begründungsorientierte Projekte veraltet seien. Wir sehen unsere Aufgabe darin, unserer eigenen Kultur – der Menschenrechtskultur – mehr Selbstbewußtsein zu geben und sie zu stärken« (1996, 149).

Für Arendt sind die als »Menschenrechte« bezeichneten »Rechte« Rechte, die nur aus der Gemeinschaft mit anderen erwachsen können und gerade keine Rechte, die sich aus der Natur des Menschen – vor jeder Gemeinschaft – ableiten (vgl. Arendt 1986, 616; vgl. dazu auch Arendt 2002, 272/273). Der Mensch isoliert, als Individuum, der Ausgangspunkt der Menschenrechte, ist gerade nicht gleich, sondern »das allerallgemeinste und das allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt« (Arendt 1986, 624). Die von den Menschenrechten behauptete naturgegebene Gleichheit des Menschen sagt nicht mehr, als dass die Einzelnen »dem Menschengeschlecht in der gleichen Weise zugehören wie Tiere der ihnen vorgezeichneten Tierart« (ebd., 623). Das Gleiche als das Spezifische des Menschen liegt gerade in der Differenz, in der einzigartigen Individualität, die sich nur im Austausch ausdrücken und in ein Gemeinsames übersetzen lässt, ansonsten aber stumm bleibt, wodurch die Menschen ihres Menschseins beraubt werden. Insofern ist das abstrakte Menschenwesen das »Gegenbild des Staatsbürgers«, dessen Ungleichheit gerade durch die Staatsbürgerschaft eingegeben wird (ebd.). Anders gesagt: »Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren.« (ebd., 622) Das gilt auch für das »Recht, Rechte zu haben«: »Gleich allen anderen Rechten kann auch dieses eine Menschenrecht nur durch gegenseitige Vereinbarung und Garantie sich realisieren.« (Arendt 1949, 769/770) Diese Feststellung ist unabhängig davon, von welcher Instanz es garantiert wird.

Es ist folglich weniger der Inhalt als der Status der Menschenrechte, den Arendt kritisiert: Auch die Kategorien »Menschheit« oder »Person« stellen keine Rechtfertigungsversuche im klassischen Sinne dar. Ganz im Gegenteil verweisen sie gerade auf die Unbegründbarkeit der Menschenrechte, insofern in der Person Einzigartigkeit bzw. Natalität und Verwiesenheit bzw. Pluralität unlösbar verschränkt sind. Das Entscheidende an Arendts Kritik ist, dass der Status von Arendts Fürsprache für die Menschenrechte – in

6 Vgl. für die Parallelität zwischen den Positionen Rortys und Arendts auch Förster 2009.

Folge der aus der Überwindung der klassischen Philosophie erwachsenden antiessentialistischen Anthropologie der Person – ein völlig anderer ist. Arendt entzieht sich in der Tat, wie Seyla Benhabib richtig feststellt, aber im vorliegenden Verständnis zu Unrecht kritisiert, weil in Arendts nachessentialistischer Denkhaltung völlig konsequent, dem klassischen Rechtfertigungsdiskurs:

»Sie widersetzt sich dem rechtfertigenden politischen Diskurs, widersetzt sich mithin dem Versuch eines Nachweises der Rationalität und Gültigkeit für unseren Glauben an die Universalität der Menschenrechte, an die Gleichheit der Menschen und an die Verpflichtung, andere respektvoll zu behandeln. Obwohl sich Hannah Arendts Auffassung von Politik und vom Politischen ohne eine normative Position, die stark in universalistischen Menschenrechten, Gleichheit und Respekt wurzelt, kaum nachvollziehen oder überhaupt verstehen läßt, kann man in ihren Schriften nicht feststellen, daß sie sich um eine normative Rechtfertigung bemüht.« (Benhabib 2006, 302)

Benhabibs Kritik bewegt sich selbst noch in dem von Arendt kritisierten Diskurs, der von der Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte ausgeht.⁷ Das aber ist – vor dem Hintergrund des Traditionsbruchs und der Verabschiedung der Metaphysik – für Arendt im wahrsten Sinne des Wortes *undenkbar*. Denken und Erkennen sind »zwei völlig verschiedene geistige Tätigkeiten« (Arendt, 1998, 24); die Gegenstände des Denkens und des ihm entsprechenden Vermögens, der Vernunft, sind »unerkennbar, aber für den Menschen von größtem existentiellstem Interesse«: »Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach der Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe. Der Grundirrtum, dem alle speziellen metaphysischen Trugschlüsse nachgeordnet sind, besteht darin, den Sinn nach der Art der Wahrheit aufzufassen.« (ebd., 25; Herv. i. O.) Arendt *kann* die Menschenrechte auf Grundlage dieser Diagnose nicht länger begründen, sie verleiht ihnen aber, so läßt sich das verstehen, mit ihrer antiessentialistischen Anthropologie der Person, die Einzigartigkeit und Pluralität impliziert, Sinn: »Es ist der tiefe, über alles im gewöhnlichen Sinne Politische hinweggreifende Sinn des Öffentlichen, daß [...] dies Personenhafte in einem Menschen [...] nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt.« (Arendt 2012a, 92) Dafür aber sind die Menschen aufeinander bzw. auf die wechselseitige Garantie eines Rechts auf Rechte angewiesen. Arendt leitet aus ihrer anthropologisch gewendeten Anthropologiekritik eine humanistische Grundvoraussetzung des Menschseins ab, die darauf zielt, den Sinn der Menschenrechte offenzulegen und so ihre Unverzichtbarkeit, wenn nicht zu beweisen, so doch angesichts der »Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten« (Arendt 2002, 234) umso deutlicher vor Augen zu führen: Den anderen menschlich zu behandeln, heißt, ihn als Person ernst zu nehmen.

Der den Diskurs der Menschenrechte prägende Konflikt zwischen universalistischer Begründung und relativistischer Kritik beruht auf widerstreitenden paradigmatischen

7 Ähnliches gilt für Balibars Feststellung, Arendt entwickle »one of the most radical critiques of the idea of an anthropological foundation of rights, and the classical doctrine of ›human rights‹ themselves as a foundation of the political, while pushing to the extreme the vindication of some rights as unconditional and assimilating their neglect to a virtual or actual destruction of the human as such« (2007, 728).

Argumentationen. Das offenzulegen, könnte den Weg frei machen, für eine produktive Debatte über den Status der Menschenrechte. Vielleicht indem man ihren universalistischen Gehalt auf ein formales Recht des Menschseins beschränkte, was eine Auseinandersetzung mit der Frage, was es bedeutet, Mensch zu sein, erzwingen und ermöglichen würde, ohne den Anspruch zu erheben, je zu einer universell und überzeitlich gültigen Antwort gelangen zu können; im Sinne der Forderung nach einer stetigen (inner- und interkultureller) Selbstvergewisserung, deren Ergebnis historisch notwendig wandelbar ist.

Anthropologische Politikwissenschaft In der Hoffnung, den Erkenntnisgewinn einer über die anthropologischen Grundlagen ihres Gegenstands informierten Politischen Theorie und in der Folge auch Politikwissenschaft deutlich gemacht zu haben, bleibt zuletzt noch die Frage nach der anthropologischen Argumentation der politikwissenschaftlichen Anthropologie selbst. Die politikwissenschaftliche Anthropologie baut auf dem gesellschaftlichen Paradigma auf, sodass auch der Darstellung verschiedener anthropologischer Paradigmen die Annahme zugrunde liegt, dass der Mensch sich selbst Objekt ist und seine Verortung in der Welt infrage stellen kann. Alle Wissenschaft ruht so verstanden letztlich auf diesem Bewusstsein unserer selbst auf, insofern sie auf die dadurch aufgeworfenen Fragen antwortet. Dadurch dass der Mensch sich seiner selbst bewusst ist, objektiviert er sich notwendig selbst als Teil dieser Welt und wirft damit zugleich die Frage nach seiner Stellung in dieser Welt und der Beschaffenheit dieser Welt selbst auf. Die inhaltlichen Antworten verschiedener Wissenschaften auf die Frage nach der Beschaffenheit der Welt unterscheiden sich und differenzieren sich mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften aus, doch die Struktur des diesen verschiedenen Antworten zugrundeliegenden anthropologischen Arguments bleibt dieselbe. Die differierenden Antworten sich ausdifferenzierender Wissenschaften bzw. Wissenschaftsfamilien und die sich in diesem Prozess abzeichnenden paradigmatischen Menschen ergeben sich aus dem je paradigmatischen Erkenntnisprinzip und implizieren, dass Welterschließung immer vor dem Hintergrund vorausgehender Welterschließungen stattfindet und selbst wieder zukünftige Welterschließung vorstrukturiert. In der Darstellung der drei Paradigmen zeichnet sich in diesem Sinne eine Bewegung des Menschen zu sich selbst ab, die zwar als Fortschreiten, aber nicht notwendig als Fortschritt, zwar als Immanentisierung, aber nicht notwendig als Ausdruck von Anthropozentrik verstanden werden muss. In der Logik der sich abzeichnenden fortschreitenden Immanentisierung des menschlichen Weltbezugs ließe sich prognostisch das Aufkommen eines psychologistischen Paradigmas denken.

Auch eine politikwissenschaftliche Anthropologie nimmt ihren Ausgangspunkt in der Annahme des menschlichen Selbstbewusstseins. Der Mensch ist so verstanden Subjekt und Objekt zugleich, weil er ein sich selbst bewusstes und in diesem Sinne denkendes Wesen ist. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie überwindet die Dualität von Denken und Handeln folglich nicht, sie kann sie nicht überwinden. Sie versteht den Menschen durch den ihm spezifischen, durch das Bewusstsein seiner selbst (aufgegebenen, Weltbezug, wobei sie den Weltbezug als abhängig vom Erkenntnisprinzip als je anders vermittelt offenlegt. Dadurch weist sie nicht nur das gesellschaftliche Paradigma als eine anthropologische Argumentation unter anderen und damit die einander widerstrei-

tenden anthropologischen Argumentationen als *politisch* aus, sondern erweist sich – in der Offenlegung des Erkenntnisprinzips als für die Struktur des anthropologischen Arguments fundamentalen Prinzips der Selbstobjektivierung – zugleich als *politikwissenschaftliche Anthropologie*.

Einer politikwissenschaftlichen Anthropologie verstanden als politikwissenschaftlichen Betrachtung der wissenschaftlichen Betrachtung des Menschen, die diese als notwendig plural und damit die differierenden wissenschaftlichen Betrachtungen des Menschen als politisch ausweist, liegt ein anthropologisches Konzentrat zugrunde bzw. ein solches folgt aus ihr: Der Mensch ist ein denkendes Wesen, im weiten Sinne des Denkens als eines von der Welt abstrahierenden Vorgangs, als immer neuer Versuch sich seiner selbst bzw. der Welt und seines Ortes in ihr zu versichern. Über den Menschen als Gegenstand seiner selbst, also über Anthropologie, nachzudenken, bedeutet dann, das Denken selbst zu ergründen. Erkenntnistheorie ist in diesem Verständnis wie vor ihr Metaphysik und nach ihr Sozialphilosophie im eigentlichen Sinne Anthropologie als *prima philosophia*. So verstanden hat das Denken viele Anfänge, aber kein Ende. Das Denken unserer selbst bildet in seiner Unabgeschlossenheit das – nur vermeintlich verlorengegangene – Fundament menschlicher Existenz.

Literatur

- Abels, Heinz (2009): *Einführung in die Soziologie*, Bd. 2: Die Individuen und die Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag.
- Adorno, Theodor W. (2001): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2010): *Probleme der Moralphilosophie*, hrsg. v. Thomas Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Aertsen, Jan A./Speer, Andreas (1996) (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Aertsen, Jan A. (1996): »Einleitung: Die Entdeckung des Individuums«, in: ders./Andreas Speer (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/New York: de Gruyter, IX-XVII.
- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anter, Andreas (2006): »Ordnungsdanken in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Wertordnung, Ordnungsmacht und Menschenbild des Grundgesetzes«, in: Robert Chr. van Ooyen/Martin H. W. Möllers, *Handbuch Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden: Springer.
- Aquin, Thomas von (1936): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 3: Gott der Dreieinige, I, 27–43. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (1937): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 6: Wesen und Ausstattung des Menschen, I, 75–89. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (o. J.): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 9: Ziel und Handeln des Menschen, I-II, 1–21. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (1951): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 8: Erhaltung und Regierung der Welt, I, 103–119. Salzburg; Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (1953): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 18: Recht und Gerechtigkeit, II-II, 57–79. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.

- Aquin, Thomas von (o. J.): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 19: Die Tugend der Gottesverehrung, II-II, 80–100. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (1955): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 10: Die menschlichen Leidenschaften, I-II, 22–48. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (1982): *Summe gegen die Heiden*, Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aquin, Thomas von (1990): *Summe gegen die Heiden*, Bd. III/1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aquin, Thomas von (2004a): *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 12: Die Sünde I-II, 71–89. Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (2004b): *Über die Herrschaft des Fürsten*. Reclam: Stuttgart.
- Aquin, Thomas von (2007): *De ente et essentia. Über das Seiende und das Wesen*, Lateinisch/Deutsch. Freiburg u. a.: Herder.
- Aquin, Thomas von (2009): *Quaestiones disputatae*, Bd. 11: *Vom Übel I/De Malo I*, q. 1–7. Hamburg: Meiner.
- Aquin, Thomas von (2020): *Quaestiones disputatae*, Bd. 1: *Über die Wahrheit I/De Veritate I*. Hamburg: Meiner.
- Arendt, Hannah (1949): »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, in: *Die Wandlung* 4, 754–770.
- Arendt, Hannah (1964): »Gespräch mit Günter Gaus«, abrufbar unter: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html (15.09.2022).
- Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1998): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hrsg. von Mary McCarthy. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2003): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2007): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, aus dem Nachlaß hrsg. von Jerome Kohn. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2011): *Macht und Gewalt*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2012a): »Laudatio auf Karl Jaspers«, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 90–100.
- Arendt, Hannah (2012b): »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 181–194.
- Arendt, Hannah (2012c): »Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 7–19.
- Arendt, Hannah (2012d): »Tradition und die Neuzeit«, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 23–53.

- Arendt, Hannah (2012e): »Freiheit und Politik«, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 201–226.
- Arendt, Hannah (2012f): »Macht und Gewalt«, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 145–208.
- Arendt, Hannah (2012g): »Ziviler Ungehorsam«, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 283–321.
- Arendt, Hannah (2012h): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu ›Vom Leben des Geistes‹*. Aus dem Nachlass hrsg. und mit einem Essay von Ronald Beiner. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2013): »Wahrheit und Politik«, in: dies., *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München/Zürich: Piper, 44–92.
- Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch 1950–1973*, 2 Bde, hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (1998): *Politik. Schriften zur Staatstheorie*, übersetzt und hrsg. von Franz F. Schwarz. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1999): *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (2009): *Metaphysik, VII–XIV*, Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles (2013): *Zoologische Schriften I. Historia Animalium, Buch I und II* (= Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 16). Berlin: Akademie Verlag.
- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima*, Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner.
- Arzheimer, Kai/Schmitt, Anette (2014): »Der ökonomische Ansatz«, in: Jürgen W. Falter/Harald Schoen (Hrsg.), *Handbuch Wahlforschung*, 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, 331–403.
- Asbach, Olaf (1997): *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie Max Horkheimers (1920–1927)*. Opladen: Leske und Budrich.
- Association of American Anthropology, The Executive Board (1947): »Statement on Human Rights«, in: *American Anthropologist* 49 (4), 539–543.
- Backes, Uwe (2018): »Extremistische Ideologien«, in: Eckhard Jesse/Tom Mannewitz (Hrsg.), *Extremismusforschung: Handbuch für Wissenschaft und Praxis*. Baden-Baden: Nomos, 99–160.
- Balandier, Georges (1972): *Politische Anthropologie*. München: Nymphenburger Verlags-handlung.
- Balibar, Etienne (2007): »(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy«, in: *Social Research* 74 (3), 727–738.
- Barkow, Jerome/Cosmides, Leda/Tooby, John (1992) (Hrsg.): *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Bartuschat, Wolfgang (1972): *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Batscha, Zwi (1976): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Baum, Gregory (1977): *Truth Beyond Relativism. Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Milwaukee, Wisc.: Marquette University Press.

- Baumgarten, Eduard (1964): *Max Weber. Werk und Person*, Dokumente ausgewählt und kommentiert von dems. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Baumgarten, Hans-Ulrich (2017): »Handlungstheorie«, in: Christoph Horn/Jörn Müller/ Joachim Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 170–174.
- Becker, Ulrich (1996): *Das »Menschenbild des Grundgesetzes« in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Behnke, Joachim (2009): »Die politische Theorie des Rational Choice: Anthony Downs«, in: André Brodocz/Gary Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen: Budrich, 497–528.
- Beiner, Ronald (2012): »Hannah Arendt über das Urteilen« [1982], in: Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München: Piper, 132–232.
- Bek, Thomas (2011): *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie. Natur und Geschichte: Zwei Wege einer Grundlegung Philosophischer Anthropologie verleblichter Zweideutigkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Bellers, Jürgen/Kipke, Rüdiger (2006): *Einführung in die Politikwissenschaft*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Benhabib, Seyla (1992): »Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas«, in: Craig Calhoun (Hrsg.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 73–98.
- Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bennett, Jonathan (1984): »Kant's Theory of Freedom«, in: Allen W. Wood (Hrsg.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca/London: Cornell University Press, 102–112.
- Bentham, Jeremy (2013): *Unsinn auf Stelzen. Schriften zur Französischen Revolution*, hrsg. von Peter Niesen. Berlin: Akademie Verlag.
- Berkowitz, Roger (2010): »Solitude and the Activity of Thinking«, in: ders./Jeffrey Katz/Thomas Keenan (Hrsg.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham University Press, 237–246.
- Berlin, Isaiah (2006): »Zwei Freiheitsbegriffe« [1958], in: ders., *Freiheit. Vier Versuche*, aus dem Engl. von Reinhard Kaiser. Frankfurt a. M.: Fischer, 197–256.
- Bernstein, Richard J. (1990): »Rorty's Liberal Utopia«, in: *Social Research* 57 (1), 31–72.
- Bertino, Andrea/Stegmaier, Werner (2015): »Nietzsches Anthropologiekritik«, in: Marc Rölli (Hrsg.), *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, 65–80.
- Bien, Günther (1980): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg/München: Alber.
- Birmingham, Peg (2006): *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Birnbacher, Dieter (2009): »Was kann Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?«, in: Dirk Jörke/Bernd Ladwig (Hrsg.), *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos, 179–194.
- Blättler, Sidonia (2012): »Klassiker der Kritik: Olympe de Gouges«, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 63–67.

- Blumenberg, Hans (1957): »Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt«, in: *Studium Generale* 10 (2), 61–80.
- Blumenberg, Hans (1981): *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bobbio, Norberto (2006): *Rechts und Links. Gründe und Bedeutungen einer politischen Unterscheidung*, aus dem Italienischen von Moshe Kahn, 4. Auflage. Berlin: Wagenbach.
- Böhr, Christoph/Wertekommission der CDU Deutschland (2001): »Die neue Aktualität des christlichen Menschenbilds«, in: KAS-Portal zur Programmatik der CDU, abrufbar unter: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=5536fa79-5162-6d4c-3da9-b2b58bd50076&groupId=252038 (15.09.2022).
- Bonacker, Thorsten (2000): *Die normative Kraft der Kontingenz: Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Bordt, Michael (2006): *Aristoteles' »Matephysik XII«*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brandom, Robert B. (2000) (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Brandt, Reinhard (1974): »Untersuchungen zur politischen Philosophie des Aristoteles«, in: *Hermes* 102, 191–200.
- Brandt, Reinhardt (1994): »Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift«, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1994*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 75–102.
- Brandt, Reinhard (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner.
- Brandt, Reinhard (2009): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, 2. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Brewer, Paul R./Steenbergen, Marco R. (2002): »All Against All: How Beliefs about Human Nature Shape Foreign Policy Opinions«, in: *Political Psychology* 23 (1), 39–58.
- Brinkmann, Malte (2004): »Die geheime Anthropologie des Michel Foucault«, in: Ludwig A. Pongratz/Michael Wimmer/Wolfgang Nieke/Jan Masschelein (Hrsg.), *Nach Foucault*. Wiesbaden: VS Verlag, 70–96.
- Brisson, Luc (1996): »Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios«, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 229–248.
- Brown, Chris (2009): »Structural Realism, Classical Realism and Human Nature«, in: *International Relations* 23 (2), 257–270.
- Brown, Wendy (2015): »Der totale Homo oeconomicus. Wie der Neoliberalismus den Souverän abschafft«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 12, 70–82.
- Brugger, Winfried (1995): »Das Menschenbild der Menschenrechte«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 3, Themenschwerpunkt: Rechtsstaat und Menschenrechte, 121–134.
- Brunkhorst, Hauke (1999): »Ästhetik der Existenz: Foucault, Hannah Arendt, die Griechen und wir«, in: *Revue Internationale de Philosophie* 53 (1), 223–240.
- Brunkhorst, Hauke (2011): »Macht/Gewalt/Herrschaft«, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hrsg.), *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 294–298.
- Brunkhorst, Hauke (2015): *Demokratie und Differenz: Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*. Frankfurt a. M.: Fischer.

- Bublitz, Hannelore (2014): »Subjekt«, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe). Stuttgart: Metzler, 293–296.
- Burckhardt, Jacob (1982): *Studium der Geschichte. Der Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« nach den Handschriften*, hrsg. v. Peter Ganz. München: C. H. Beck.
- Burckhardt, Jacob (2009): *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 12. überarbeitete und aktualisierte Auflage. Stuttgart: Kröner.
- Burke, Edmund (2009): *Betrachtungen über die Französische Revolution*, aus dem Englischen von Friedrich Gentz. Warendorf: Johannes G. Hoof.
- Chappell, Vere (1994a) (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chappell, Vere (1994b): »Locke's Theory of Ideas«, in: ders. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 26–55.
- Chappell, Vere (1994c): »Locke on the Freedom of the Will«, in: G. A. J. Rogers (Hrsg.), *Locke's Philosophy. Content and Context*. Oxford: Clarendon Press, 101–122.
- Chappell, Vere (1999): »Introduction«, in: ders. (Hrsg.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, ix–xxiii.
- Cheneval, Francis (2002): *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*. Basel: Schwabe Verlag.
- Cheneval, Francis (2004): »Die EU und das Problem der demokratischen Repräsentation«, in: *Information Philosophie* 2 (2004), 14–25.
- Cicero, Marcus Tullius (2007): *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Clayton, Philip (1989): *Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Connolly, William E. (1995): *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis/London: University of Minneapolis Press.
- Connolly, William E. (2008): *Democracy, pluralism and political theory*. London/New York: Routledge.
- Constant, Benjamin (1972): »Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen«, in: ders., *Politische Schriften* (= Werke in vier Bänden IV). Berlin: Propyläen, 363–396.
- Crawford, Neta C. (2009): »Human Nature and World Politics: Rethinking ›Man‹«, in: *International Relations* 23 (2), 271–288.
- Dahrendorf, Ralf (2010): *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, 17. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
- Darwall, Stephen (1995): *The British Moralists and the Internal ›Ought: 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwin, Charles (1875): *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Stuttgart: Schweizerbart.
- Deitelhoff, Nicole/Zürn, Michael (2013): »Die Internationalen Beziehungen: ein einführender Überblick«, in: Manfred G. Schmidt/Frieder Wolf/Stefan Wurster (Hrsg.), *Studienbuch Politikwissenschaft*. Wiesbaden: Springer, 381–410.
- Deleuze, Gilles (²2019): *Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Dennert, Jürgen (1970): *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus. Eine Untersuchung des politischen Denkens Aristoteles', Descartes', Hobbes', Rousseaus und Kants*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Dews, Peter (1989): »The Return of the Subject in Late Foucault«, in: *Radical Philosophy* 51, 37–41.
- Dosse, François (1997): *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 2: Die Zeichen der Zeit, 1967–1991 [franz. 1991]. Hamburg: Junius.
- Downs, Anthony (1957): *Economic Theory of Democracy*. New York: Harper Collins.
- Droysen, Johann Gustav (1977): *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 8. Auflage, hrsg. v. Rudolf Hübner. München: Oldenbourg.
- Dumm, Thomas L. (1996): *Michel Foucault and the Politics of Freedom*. Thousand Oaks: Sage.
- Dupré, John (2009) (Hrsg.): *Darwins Vermächtnis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Engels, Friedrich (1987): »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, in: Karl Marx/ders., *Werke*, Bd. 19. Berlin: Dietz Verlag, 189–228.
- Engels, Friedrich (1990): »Anti-Dühring«, in: Karl Marx/ders., *Werke*, Bd. 20. Berlin: Dietz Verlag, 1–303.
- Euchner, Walter (1979): *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Euchner, Walter (2001): »Politische Tiere – tierische Politik. Tradition und Wiederkehr der Zoologisierung der Politischen als biopolitics«, in: *Leviathan* 29 (3), 371–410.
- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber.
- Fischer, Karsten (1999): »Verwilderte Selbsterhaltung«. *Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno*. Berlin: Akademie Verlag.
- Förster, Jürgen (2009): »Das Recht auf Rechte und das Engagement für eine gemeinsame Welt. Hannah Arendts Reflexionen über die Menschenrechte«, in: *HannahArendt.net. Zeitschrift für Politisches Denken* 5 (1).
- Forschner, Maximilian (2006): *Thomas von Aquin*. München: Beck.
- Forster, Greg (2003): »Divine Law and Human Law in Hobbes's ›Leviathan‹«, in: *History of Political Thought* 24, 289–217.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1996): *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2001a): »Einführung« [1954], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 107–174.
- Foucault, Michel (2001b): »Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes« [1964], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 539–550.
- Foucault, Michel (2001c): »Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben (Gespräch mit R. Bellour)« [1967], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 750–769.
- Foucault, Michel (2001d): »Wer sind Sie, Professor Foucault?« (Gespräch mit P. Caruso) [1967], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 770–793.
- Foucault, Michel (2001e): »Die Geburt einer Welt (Gespräch mit J.-M. Palmier)« [1969], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 999–1003.

- Foucault, Michel (2002): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« [1971], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 166–191.
- Foucault, Michel (2003): »Die Machtverhältnisse gehen ins Innere des Körpers über« [1976], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 298–309.
- Foucault, Michel (2005a): »Gespräch mit Ducio Trombadori« [1980], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 51–119.
- Foucault, Michel (2005b): »Sexualität und Einsamkeit (Vortrag)« [1981], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 207–219.
- Foucault, Michel (2005c): »Ist es also wichtig, zu denken?« [1981], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 219–223.
- Foucault, Michel (2005d): »Subjektivität und Wahrheit« [1981], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 258–264.
- Foucault, Michel (2005e): »Subjekt und Macht« [1982], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269–294.
- Foucault, Michel (2005f): »Raum, Wissen, Macht (Gespräch mit P. Rabinow)« [1982], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 324–341.
- Foucault, Michel (2005g): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufenden Arbeiten« [1983], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 461–498.
- Foucault, Michel (2005h): »Was ist Aufklärung?« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 687–707.
- Foucault, Michel (2005i): »Vorwort zu Sexualität und Wahrheit« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 707–715.
- Foucault, Michel (2005j): »Polemik, Politik und Problematisierungen« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 724–734.
- Foucault, Michel (2005k): »Archäologie der Leidenschaft« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 734–746.
- Foucault, Michel (2005l): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufenden Arbeiten« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 747–776.
- Foucault, Michel (2005m): »Foucault« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 776–782.
- Foucault, Michel (2005n): »Interview mit Michel Foucault« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 807–823.
- Foucault, Michel (2005o): »Die Sorge um die Wahrheit« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 823–836.
- Foucault, Michel (2005p): »Die Rückkehr der Moral« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 859–873.
- Foucault, Michel (2005q): »Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Wortmeldung)« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 873–875.
- Foucault, Michel (2005r): »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 875–902.
- Foucault, Michel (2005s): »Michel Foucault ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 909–924.

- Foucault, Michel (2005t): »Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft« [1985], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 943–959.
- Foucault, Michel (2005u): »Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982)« [1984], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 959–966.
- Foucault, Michel (2005v): »Anhang 5. Zur Publikation der Nietzsche-Gesamtausgabe« [1967], in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1023–1027.
- Foucault, Michel (2010): *Einführung in Kants Anthropologie* [1981]. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2015): *Archäologie des Wissens* [1981]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frede, Michael (2011): *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (= Sather Classical Lectures, 68). Berkeley: University of California Press.
- Friedrich, Otto (1981): »France's Philosopher of Power. Elusive and Exasperating, Michel Foucault Has a Growing Cult«, in: *Time* vom 16. Nov. 1981, 147–148.
- Frietsch, Ute (2014): »Immanuel Kant«, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe). Stuttgart: Metzler, 165–169.
- Fromm, Erich (1982): *Das Menschenbild bei Marx, mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Früchtel, Josef (1990): »Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas«, in: *Nietzsche-Studien* 19, 431–461.
- Galston, William A. (2018): *Antipluralism. The Populist Threat to Liberal Democracy*. New Haven u. a.: Yale University Press.
- Gamm, Gerhard (2015): »La condition humaine. Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno«, in: Marc Rölli (Hrsg.), *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, 137–157.
- Garcia, Jorge J. E. (1994) (Hrsg.): *Individuation in Scholasticism and the Later Middle Ages*. Albany: State University of New York Press.
- Gauthier, David (2001): »Hobbes: The Laws of Nature«, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 82, 258–284.
- Gehlen, Arnold (1958): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn: Athenäum Verlag.
- Gehring, Petra (2015): »Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Re-traktandum«, in: Marc Rölli (Hrsg.), *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, 198–211.
- Gerhardt, Volker (2007): »Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt«, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition. Unzeitgemäße Tradition?* (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16). Berlin: Akademie Verlag, 215–228.
- Geuss, Raymond (2003): »Kritik, Aufklärung, Genealogie«, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hrsg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 145–156.
- Gigon, Olof (1965): »Einleitung«, in: Platon, *Spätdialoge*, 2 Bde. Zürich: Artemis.
- Gilson, Étienne (1950): *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Wien: Herder.
- Golder, Ben (2015): *Foucault and the Politics of Rights*. Stanford: Stanford University Press.

- Goldsmith, Maurice (1974): *Hobbes's Science of Politics*. New York: Columbia University Press.
- Gondek, Hans-Dieter (2014): »Schriften zur Psychologie und Geisteskrankheit«, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe). Stuttgart: Metzler, 12–18.
- Gordon, Colin (2013): »History of Madness«, in: Christopher Falzon/Timothy O'Leary/Jana Sawicki (Hrsg.), *A Companion to Foucault*. New York: Wiley, 84–103.
- Gouges, Olympe de (1999): *Die Rechte der Frau* [1791]. Bern: Stämpfli Verlag/Wien: Manz.
- Grant, Ruth W. (1988): »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, in: *The Journal of Politics* 50 (1), 42–63.
- Grayling, A. C. (2018): *Democracy and Its Crisis*. London: Oneworld.
- Grebing, Helga/Saage, Richard (2013): »Sozialdemokratie und Menschenbild«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 34–36: Politische Grundwerte, 7–10.
- Gredt, Joseph (2012): *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1: Logik und Naturphilosophie [1935]. Lehmanns: Editiones Scholasticae.
- Grimm, R. H. (1977): *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Gruneberg, Antonia (2007): »Hannah Arendt, Martin Heidegger und Karl Jaspers. Denken im Schatten des Traditionsbruchs«, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition. Unzeitgemäße Tradition?* (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16). Berlin: Akademie Verlag, 101–119.
- Guyer, Paul (2000): *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1969): »Erkenntnis und Interesse«, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 146–168.
- Habermas, Jürgen (1971): »Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie«, in: ders., *Theorie und Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 48–88.
- Habermas, Jürgen (1973): »Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel)« [1958], in: ders., *Kultur und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 89–111.
- Habermas, Jürgen (1976): »Hannah Arendts Begriff der Macht«, in: *Merkur* 341, 946–960.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996): »Rortys pragmatische Wende«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (5), 715–741.
- Habermas, Jürgen (1998): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): »Hermeneutic and Analytic Philosophy. Two Complementary Versions of Linguistic Turn?«, in: *Royal Institute of Philosophy Supplements* 44, 413–441.
- Habermas, Jürgen (2004): »Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit«, in: *NZZ* vom 11.12.2004; abrufbar unter: [https://www.nzz.ch/article9ZoQO-1.346787\(15.09.2022\)](https://www.nzz.ch/article9ZoQO-1.346787(15.09.2022)).
- Haller, Christian (2012): *Menschenbild und Wirtschaft. Eine philosophische Kritik und Erweiterung des Homo oeconomicus*. Marburg: Tectum.

- Haller, Rudolf (1984): »Lebensform oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu N. Garvers ›Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen‹«, in: *Philosophische Studien* 21, 55–63.
- Hanzel, Michael (2018): *Die Rolle der Anthropologie für die Politische Theorie*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Harding, Leonhard (2006): »Menschenbilder und Menschenrechte: Afrikanische Erfahrungen«, in: Burghart Schmidt (Hrsg.), *Menschenrecht und Menschenbilder von der Antike bis in die Gegenwart*. Hamburg: DOBU-Verlag.
- Hartung, Gerald (2008): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, Martin (1971): *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2003): *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007): *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2008): *Nietzsche*, Bd. 2, 7. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2013): »Brief über den ›Humanismus‹«, in: ders., *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hemminger, Andrea (2004): *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin: Philo.
- Hennis, Wilhelm (1987): »Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers«, in: *Nietzschestudien* 16 (1), 382–404.
- Heuer, Wolfgang (1997): »Gegenwart im Nirgendwo. Hannah Arendts Weg in die Postmoderne«, in: *Merkur* 51, 596–607.
- Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie (2011) (Hrsg.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Hermenau, Frank (1999): *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft*. Lüneburg: zu Klampen.
- Hobbes, Thomas (1981): *Leviathan*, ed. with an Introduction by C. B. Macpherson. London/New York: Penguin.
- Hobbes, Thomas (1994): *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*. Hamburg: Meiner.
- Hobbes, Thomas (1997): *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper*. Hamburg: Meiner.
- Hobbes, Thomas (1998): *Leviathan. Erster und zweiter Teil*. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, Otfried (1976): »Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (2), 227–245.
- Höffe, Otfried (1992a) (Hrsg.): *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, Otfried (1992b): »Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1), 1–28.
- Höffe, Otfried (2000): *Immanuel Kant*, 5. überarbeitete Auflage. München: C. H. Beck.
- Höffe, Otfried (2001a) (Hrsg.): *Aristoteles: Politik* (= Klassiker Auslegen 23). Berlin: Akademie Verlag.
- Höffe, Otfried (2001b): »Einführung in Aristoteles' Politik«, in: ders. (Hrsg.), *Aristoteles: Politik* (= Klassiker Auslegen 23). Berlin: Akademie Verlag, 5–19.
- Höffe, Otfried (2001c): »Aristoteles' Politische Anthropologie«, in: ders. (Hrsg.), *Aristoteles: Politik* (= Klassiker Auslegen 23), Berlin: Akademie Verlag, 21–35.
- Höffe, Otfried (2010): *Thomas Hobbes*. München: C. H. Beck.

- Höntzsch, Frauke (2015): »Für eine politikwissenschaftliche Ideengeschichte«, in: Helmut Reinalter (Hrsg.), *Neue Perspektiven der Ideengeschichte*. Innsbruck: innsbruck university press, 75–89.
- Höntzsch, Frauke (2017): *Europa auf dem Weg ›Zum ewigen Frieden‹*. München: Utz Verlag.
- Höntzsch, Frauke (2020a): »Der Mensch als non-person. Hannah Arendts anthropologische Kritik der Menschenrechte«, in: Stephanie Catani/Stephanie Waldow (Hrsg.), *Non-Persons. Grenzen des Humanen und des Humanitären in Literatur, Kultur und Medien*, München: Fink, 13–29.
- Höntzsch, Frauke (2020b): »Krise der liberalen Demokratie? Nein! Krise des individualistischen Liberalismus«, in: *Neue politische Literatur* 65, 255–277.
- Hoffmann, Thomas (2012a): »Klassiker der Kritik: Jeremy Bentham«, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 68–71.
- Hoffmann, Thomas (2012b): »Klassiker der Kritik: Richard Rorty«, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 83–86.
- Holme, Hannah (2018): *Die Sorge um sich – die Sorge um die Welt. Martin Heidegger, Michel Foucault und Hannah Arendt*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Honig, Bonnie (1988): »Arendt, Identity, and Difference«, in: *Political Theory* 16 (1), 77–89.
- Honig, Bonnie (1993): »The Politics of Agonism«, in: *Political Theory* 21 (3), 528–533.
- Honig, Bonnie (1995): »Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity«, in: dies. (Hrsg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 135–167.
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2003): »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: ders./Martin Saar (Hrsg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 15–26.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Saar, Martin (2003) (Hrsg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hood, Francis Campbell (1964): *The Divine Politics of Hobbes. An Interpretation of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Horkheimer, Max (1932): »Vorwort«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 1, I-IV.
- Horkheimer, Max (1937): »Philosophie und kritische Theorie«, Teil I, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 625–631.
- Horkheimer, Max (1985): »Kritische Theorie gestern und heute«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. Frankfurt a. M.: Fischer, 336–353.
- Horkheimer, Max (1987a): »Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie« [1930], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Philosophische Frühschriften 1922–1932. Frankfurt a. M.: Fischer, 177–268.
- Horkheimer, Max (1987b): »Ein neuer Ideologiebegriff?« [1930], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Philosophische Frühschriften 1922–1932. Frankfurt a. M.: Fischer, 271–294.

- Horkheimer, Max (1987c): »Phänomenologische Wertphilosophie und Kants praktische Philosophie: Ethik als Harmonisierung der Gegenwart oder Gestaltung der Zukunft« [1926?], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: Nachgelassene Schriften 1914–1931. Frankfurt a. M.: Fischer, 138–144.
- Horkheimer, Max (1988a): »Geschichte und Psychologie« [1932], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: Schriften 1931–1936. Frankfurt a. M.: Fischer, 48–69.
- Horkheimer, Max (1988b): »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie« [1935], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: Schriften 1931–1936. Frankfurt a. M.: Fischer, 249–276.
- Horkheimer, Max (1988c): »Zum Problem der Wahrheit« [1933], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: Schriften 1931–1936. Frankfurt a. M.: Fischer, 277–325.
- Horkheimer, Max (2005): »Traditionelle und kritische Theorie« [1937], in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Fischer, 205–259.
- Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [1947]. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max/Adorno Theodor W. (1988a): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max/Adorno Theodor W. (1988b): »Aufzeichnungen und Entwürfe. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie«, in: dies., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer, 234–237.
- Horn, Christoph (2013): »Politische Philosophie in Platons Nomoi – Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität«, in: ders. (Hrsg.), *Platon: Gesetze – Nomoi* (= Klassiker Auslegen 55). Berlin: Akademie Verlag, 1–22.
- Horn, Christoph/Müller, Jörn/Söder, Joachim (2017) (Hrsg.): *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Horn, Ch./Ramelow, T.-A./Hühn, H./Gabriel, G./Schlotter, S./Roughley, N. (2004): »Wille«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel/Stuttgart: Schwabe, 763–796.
- Hoyningen-Huene, Paul (1989): *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktionen und Grundlagenprobleme*, mit einem Geleitwort von Thomas S. Kuhn. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg.
- Hudson, Hud (1994): *Kant's Compatibilism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Huke-Didier, Eckart (1985): *Die Wissenssoziologie Karl Mannheims in der Interpretation durch die Kritische Theorie. Kritik einer Kritik*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Hull, Margaret Betz (2002): *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge Curzon.
- Huyssteen, J. Wetzels van (1997): *Essays in Postfoundationalist Theology*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Huyssteen, J. Wetzels van (1999): *Duet or Duel? Theology and Science in a Postmodern World*. Harrisburg: Trinity.
- Information Philosophie (2008): »Anthropologie und Politische Theorie. Felix Heidenreich im Gespräch mit Dirk Jörke, Gérard Raullet und Hartmut Rosa über anthropologische Begründungsmuster«, in: *Information Philosophie* 3, 40–49.
- Iorio, Marco (2008): »Thomas Hobbes – der Aristoteliker: Überlegungen zu seiner politischen Philosophie«, in: *Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie* 94 (3), 295–310.

- Jacobs, Andreas (2006): »Realismus«, in: Siegfried Schieder/Manuela Spindler (Hrsg.), *Theorien der Internationalen Beziehungen*. Opladen: Budrich, 39–64.
- Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (1992): *Geschichte des Historismus*. München: C. H. Beck.
- Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas Verlag.
- Jörke, Dirk (2005): *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Jörke, Dirk/Ladwig, Bernd (2009) (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos.
- Jörke, Dirk (2009): »Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault«, in: ders./Bernd Ladwig (Hrsg.), *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos, 87–106.
- Jörke, Dirk (2012): »Klassiker der Kritik: Edmund Burke«, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 60–62.
- Jonas, Hans (1976): »Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk«, in: *Merkur* 30 (341), 921–935.
- Jung, Thomas (2007): *Die Seinsgebundenheit des Denkens, Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Kämpf, Heike (2015): »Retournons à la nature«. Claude Lévi-Strauss und das Verschwinden des Menschen«, in: Marc Rölli (Hrsg.), *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, 177–188.
- Kahn, Charles H. (1988): »Discovering Will. From Aristotle to Augustine«, in: John M. Dillon/Anthony A. Long (Hrsg.), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 234–259.
- Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (2014) (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (Sonderausgabe). Stuttgart: Metzler.
- Kant, Immanuel (1968a): »Kritik der reinen Vernunft« [1787], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band III. Berlin/New York: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b): »Kritik der reinen Vernunft« [1781], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band IV. Berlin/New York: de Gruyter, 1–252.
- Kant, Immanuel (1968c): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« [1785], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band IV. Berlin/New York: de Gruyter, 385–463.
- Kant, Immanuel (1968d): »Kritik der praktischen Vernunft« [1788], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band V. Berlin/New York: de Gruyter, 1–163.
- Kant, Immanuel (1968e): »Kritik der Urteilskraft« [1790], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band V. Berlin/New York: de Gruyter, 165–485.
- Kant, Immanuel (1968f): »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« [1793], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VI. Berlin/New York: de Gruyter, 1–202.
- Kant, Immanuel (1968g): »Die Metaphysik der Sitten« [1797], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VI. Berlin/New York: de Gruyter, 203–491.
- Kant, Immanuel (1968h): »Der Streit der Fakultäten« [1798], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VII. Berlin/New York: de Gruyter, 1–116.
- Kant, Immanuel (1968i): »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« [1798], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VII. Berlin/New York: de Gruyter, 117–334.

- Kant, Immanuel (1968j): »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« [1784], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VIII. Berlin/New York: de Gruyter, 15–31.
- Kant, Immanuel (1968k): »Über den Gemeinspruch: Das mag für die Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« [1793], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VIII. Berlin/New York: de Gruyter, 273–314.
- Kant, Immanuel (1968l): »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« [1795], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band VIII. Berlin/New York: de Gruyter, 341–386.
- Kant, Immanuel (1968m): »Logik« [1785], in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band IX. Berlin/New York: de Gruyter, 1–150.
- Kant, Immanuel (1968o): »An Carl Friedrich Stäudlin, 4. Mai 1793«, in: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*, Band XI. Berlin/New York: de Gruyter, 429.
- Kateb, Georg (1977): »Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt«, in: *Political Theory* 5 (2), 141–182.
- Kauffmann, Clemens (2008): »Gründung und Begründung in Platons politischer Philosophie«, in: Peter Nitschke (Hrsg.), *Politeia. Staatliche Verfasstheit bei Platon*. Nomos: Baden-Baden, 21–34.
- Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang (1999): *Platons ›Staat‹*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kersting, Wolfgang (2005): *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kersting, Wolfgang (2007): »Thomas Hobbes, Leviathan«, in: Manfred Brocker (Hrsg.), *Geschichte des politischen Denkens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 212–226.
- Kirchgässner, Gebhard (2013): *Homo oeconomicus: Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kleingeld, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Köhl, Harald (2004): »Moralischer Universalismus und der Begriff der moralischen Gesellschaft. Eine Gespenstervertreibung«, in: Roland Bluhm/Christian Nitz (Hrsg.), *Ausgewählte Beiträge zu den Sektionen der GAP.5*. Paderborn: mentis, 539–546.
- Kohl, Karl-Heinz (2000): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, 2. Auflage. München: Beck.
- Kohler, Georg (1992): »Ordnung und Lebendigkeit. Michel Foucaults kritische Theorie des ›zoon politikon‹«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, 157–187.
- Kohn, Jerome (1990): »Thinking/Acting«, in: *Social Research* 57 (1), 105–134.
- Kotrschal, Kurt (2003): »Das Ende der Beliebigkeit. Zum evolutionär-biologischen Fundament des Menschen«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 28 (2), 21–43.
- Koyré, Alexandre (1969): *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krenberger, Verena (2008): *Anthropologie der Menschenrechte. Hermeneutische Untersuchungen rechtlicher Quellen* (= Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie 7). Würzburg: Ergon.

- Kuhn, Thomas S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. (1989): »Geleitwort«, in: Paul Hoyningen-Huene, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktionen und Grundlagenprobleme*. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 4–6.
- Kullmann, Wolfgang (1980): »Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles«, in: *Hermes* 108, 419–443.
- Ladwig, Bernd (2007): »Menschenrechte und menschliche Natur. Baustein zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte«, in: *Leviathan* 35 (1), 85–106.
- Laube, Reinhard (2004): *Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Leidhold, Wolfgang (2006): »Vernunft, Erfahrung, Religion: Anmerkungen zu John Lockes Reasonableness of Christianity«, in: *Aufklärung* 18, 159–178.
- Lenke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument.
- Lenke, Thomas (2001): »Freiheit ist die Garantie der Freiheit« – Michel Foucault und die Menschenrechte«, in: *Vorgänge* 40, 270–276.
- Lenk, Kurt (1972): *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*. Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- Lenz, John W. (1956/57): »Locke's Essay of the Law of Nature«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 16, 105–113.
- Lévi-Strauss, Claude (1967): *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1968): *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Levitsky, Steven/Ziblatt, Daniel (2018): *Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Lewellen, Ted C. (1992): *Political Anthropology. An Introduction*. Westport, Conn./London: Praeger.
- Lienemann, Béatrice (2018): *Aristoteles' Konzeption der Zurechnung*. Berlin: De Gruyter.
- Lienert, Franz (1977): *Theorie und Tradition. Zum Menschenbild im Werke Max Horkheimers*. Bern: Peter Lang.
- Llanque, Marcus (2004): »Alte und neue Wege der politischen Ideengeschichte«, in: *Neue Politische Literatur* 49 (1), 34–51.
- Llanque, Marcus (2007): »Das Politische: Grundmodelle des Politischen zwischen Ordnung und Konflikt«, in: ders./Herfried Münkler, *Politische Theorie und Ideengeschichte*. Berlin: Akademie Verlag.
- Llanque, Marcus (2008): *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*. München/Wien: Oldenburg Verlag.
- Locke, John (1824): *The Reasonableness of Christianity* (= The works of John Locke in nine volumes, Vol. 6). London: Rivington.
- Locke, John (1974): *Über die Regierung*. Stuttgart: Reclam.
- Locke, John (1988a): *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. II: Buch III und IV. Hamburg: Meiner Verlag.
- Locke, John (1988b): *Essays on the Law of Nature and Associated Writings*. Oxford: Clarendon Press.

- Locke, John (2006): *Versuch über den menschlichen Verstand*; Bd. I: Buch I und II. Hamburg: Meiner Verlag.
- Lohmann, Georg (2012): »Klassiker der Kritik: Karl Marx«, in: Arnd Pollmann/ders. (Hrsg.), *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 71–76.
- Longhurst, Brian (1989): *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*. London: Macmillan Press.
- Ludwig, Bernd/Rehm, Michaela (2013) (Hrsg.): *John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung* (= Klassiker Auslegen 43). Berlin: Akademie Verlag.
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*. Berlin: Malik Verlag.
- Lyotard, Jean-François (1987): *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*. Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, Jean-François (2012): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, 7. Aufl. Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, Jean-François (2015): »Randbemerkungen zu den Erzählungen«, in: Peter Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 49–53.
- Macready, John Douglas (2018): *Hannah Arendt and the Fragility of Human Dignity*. Lanham: Lexington Books.
- Macpherson, Crawford Brough (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes to Locke)*. Oxford: Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1975): *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze [1944]*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1964a): »Historismus« [1924], in: ders., *Wissenssoziologie*, eingeleitet und hrsg. von Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand, 246–307.
- Mannheim, Karl (1964b): »Das Problem der Soziologie des Wissens« [1925], in: ders., *Wissenssoziologie*, eingeleitet und hrsg. von Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand, 308–387.
- Mannheim, Karl (1984): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens [1925]*, hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (2015): *Ideologie und Utopie [1929]*, mit einer Einleitung von Jürgen Kaube, 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marquard, Odo (1971): »Anthropologie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel/Stuttgart: Schwabe, 362–374.
- Marx, Karl (1971): »Zur Kritik der Politischen Ökonomie«, in: ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 3–160.
- Marx, Karl (1976): »Zur Judenfrage«, in: ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 347–377.
- Maus, Ingeborg (1992): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mazumdar, Pravu (2015) (Hrsg.): *Foucault und das Problem der Freiheit*. Stuttgart: Steiner.
- McCarthy, Thomas (1993a) (Hrsg.): *Ideale und Illusionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- McCarthy, Thomas (1993b): »Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Richard Rortys ›neuer Pragmatismus«, in: ders., *Ideale und Illusionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 19–52.
- McCarthy, Thomas (1993c): »Postskriptum: Ironistische Theorie als Beruf«, in: ders., *Ideale und Illusionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 52–63.
- McCarthy, Thomas (1993d): »Die Kritik der unreinen Vernunft. Foucault und die Frankfurter Schule«, in: ders., *Ideale und Illusionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 64–123.
- Meints, Waltraud (2011): *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Menke, Christoph (2006): »Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde«, in: *WestEnd* 2/2006, 9–21.
- Mensching, Günther (2017): »Moderne Elemente der Staatsauffassung des Thomas von Aquin«, in: Rolf Schönberger (Hrsg.), *Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates. Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin*. Baden-Baden: Nomos, 227–248.
- Mesch, Walter (2017): »Kosmologie«, in: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch*, 2. Aufl. Stuttgart: Metzler, 217–222.
- Metz, J. B. (1962): *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel.
- Miethke, Jürgen (2017): »Die Schrift des Thomas von Aquin ›De regno ad regem Cypri«, in: Rolf Schönberger (Hrsg.), *Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates. Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin*. Baden-Baden: Nomos, 31–47.
- Milchmann, Alan/Rosenberg, Alan (2003) (Hrsg.): *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Montesquieu, Charles-Louis e Secondat, Baron de la Brède et de (1994): *Vom Geist der Gesetze*, Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand. Stuttgart: Reclam.
- Morsink, Johannes (1999): *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mounk, Yascha (2018): *Der Zerfall der Demokratie. Wie der Populismus den Rechtsstaat bedroht*. München: Droemer.
- Müller, Jörn (2015): »Leib-Seele-Dualismus? Zur Anthropologie beim späten Platon«, in: Diego De Brasi/Sabine Föllinger (Hrsg.), *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*. Freiburg/München: Karl Alber, 59–96.
- Müller, Jörn (2017): »Anthropologie«, in: Christoph Horn/ders./Joachim Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch*, 2. Aufl. Stuttgart: Metzler, 196–205.
- Müller, Martin (2014): *Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus? Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus*. Bielefeld: transcript.
- Müller-Friemuth, Frederike (2001): »Mit Darwin und Freud am Feind vorbei. Schlummernde Riesen bei Richard Rorty«, in: Thomas Schäfer/Udo Tietz/Rüdiger Zill (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 235–258.
- Münkler, Herfried (2014): *Thomas Hobbes*, 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Campus.
- Mulgan, R. G. (1974): »Aristotele's Doctrine that Man is a Political Animal«, in: *Hermes* 102, 438–445.

- Nagel, Thomas (1959): »Hobbes: His Concept of Obligation«, in: *Philosophical Review* 68, 68–83.
- Neschke-Hentschke, Ada (2001): »Die uneingeschränkt beste Polisordnung«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Aristoteles: Politik* (= Klassiker Auslegen 23). Berlin: Akademie Verlag, 169–185.
- Neusüss, Arnhelm (1968): *Utopisches Bewußtsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*. Meisenheim/Glan: Hain.
- Niesen, Peter (2013a): »Einleitung: Jeremy Bentham – Utilitarismus und Demokratie in Zeiten der Revolution«, in: Jeremy Bentham, *Unsinn auf Stelzen. Schriften zur Französischen Revolution*, hrsg. von dems., Berlin: Akademie, 11–68.
- Niesen, Peter (2013b): »Unsinn, Despotie, Gewalt: die bleibende Bedeutung von Benthams Menschenrechtskritik«, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2/2013, 59–79.
- Niesen, Peter (2013c): »Volksouveränität als Herrschaftsbegrenzung: Lockes Theorie des Verfassungsstaats (Kap. 10–14)«, in: Bernd Ludwig/Michaela Rehm (Hrsg.), *John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung* (= Klassiker Auslegen 43). Berlin: Akademie Verlag, 131–151.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): »Unzeitgemäße Betrachtung II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« [1874], in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 243–334.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« [1873], in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 873–890.
- Nietzsche, Friedrich (2007): »Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft« [1886], in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse. Genealogie der Moral. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 9–244.
- Nitschke, Peter (2008a) (Hrsg.): *Politeia. Staatliche Verfasstheit bei Platon*. Nomos: Baden-Baden.
- Nitschke, Peter (2008b): »Einleitung: Politeia und kein Ende«, in: ders. (Hrsg.), *Politeia. Staatliche Verfasstheit bei Platon*. Nomos: Baden-Baden, 11–20.
- Nye, Joseph S. (2005): *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.
- O'Donnell, Robert A. (1959): »Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas«, in: *The New Scholasticism* 33, 49–67.
- Oexle, Otto Gerhard (1984): »Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung«, in: *Historische Zeitschrift* 238 (1), 17–55.
- Oksala, Johanna (2005): *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Meara, Dominic (1992): »Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, 14–25.
- Opstaele, Dag Javier (1999): *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Ostwald, Holger (2001): »Foucault und Nietzsche«, in: Marcus S. Kleiner (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 205–225.
- Ottmann, Henning (1992): »Thomas Hobbes: Widersprüche einer extremen Philosophie der Macht«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, 68–91.
- Ottmann, Henning (2001): *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 2/1: Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. Stuttgart: Metzler.
- Ottmann, Henning (2005): *Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos.
- Ottmann, Henning (2006): *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 3/1: Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart: Metzler.
- Overhoff, Jürgen (2001): »Hobbes' Lehre von der Unfreiheit des Willens. Ihre innere Logik, ihr politischer Zweck und ihr historischer Kontext«, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 2001*, 105–133.
- Owen, David (1994): *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London: Routledge.
- Paetzold, Heinz (2000): »Die Bedeutung von Kants Dritter Kritik für die politische Philosophie der ›Postmoderne‹. Zu Arendts Lektüre der ›Kritik der Urteilskraft‹«, in: Ursula Franke (Hrsg.), *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants ›Kritik der Urteilskraft‹*. Hamburg: Meiner, 189–208.
- Pannier, Jörg (1998): »Platon oder Aristoteles? Der ›Politikos‹ im Spiegel der aristotelischen Kritik«, in: *Jahrbuch für Politisches Denken 1998*, 67–89.
- Paras, Eric (2006): *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. New York: Other Press.
- Parekh, Bhikhu (1981): *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: Macmillan.
- Pettit, Philip (2005): »Liberty and Leviathan«, in: *Politics, Philosophy and Economics XX*, 131–151.
- Pfordten, Dietmar von der (2000): »Normativer Individualismus versus normativer Kollektivismus in der Politischen Philosophie der Neuzeit«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58 (3), 321–346
- Pfordten, Dietmar von der (2004): »Normativer Individualismus«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (4), 491–513.
- Pfordten, Dietmar von der (2016): *Menschenwürde*. München: Beck.
- Piepmeyer, Rainer (1987): »Immanuel Kant (1724–1804). Frieden als Ziel der Geschichte«, in: Christiane Rajewsky/Dieter Riesenberger (Hrsg.), *Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll*. München: Beck, 17–25.
- Pircher, Wolfgang (1995): »Das ›Verschwinden des Menschen‹: Postmoderne Anthropologie«, in: René Weiland (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz, 205–216.
- Platon (2000): »Phaidon«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Reinbeck: Rowohlt, 103–184.
- Platon (2001): *Der Staat*. Stuttgart: Reclam.
- Platon (2013a): »Theaitetos«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Reinbeck: Rowohlt, 147–252.
- Platon (2013b): »Politikos«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Reinbeck: Rowohlt, 337–418.
- Platon (2014a): »Timaios«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Reinbeck: Rowohlt, 11–103.
- Platon (2014b): »Nomoi«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4. Reinbeck: Rowohlt, 143–574.

- Platon (2015): »Georgias«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Reinbeck: Rowohlt, 337–452.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Pöschl, Viktor (1989): *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*. Heidelberg: Winter Verlag.
- Polin, Raymond (1960): *La politique morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (2012) (Hrsg.): *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- Popper, Karl (2003): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Band I: Der Zauber Platons, 8. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1971): *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses* [1952]. London: Cohen und West.
- Rajchman, John (1985): *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rapp, Christof (1995): »Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie verträgt die politische Theorie? Eine Problemskizze«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 20, 233–243.
- Rapp, Christof (2006): »Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortung«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik* (= Klassiker Auslegen 2), 109–134.
- Rapp, Christof/Corcilus, Klaus (2011) (Hrsg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Rath, Norbert (1987): »Zur Nietzsche Rezeption Horkheimers und Adornos«, in: Willem van Reijen/Gunzelin Schmid (Hrsg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer, 73–110.
- Reeve, C. D. C. (1999): »Thucydides on Human Nature«, in: *Political Theory* 27 (4), 435–446.
- Rehm, Michaela (2013): »Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft«, in: Bernd Ludwig/dies. (Hrsg.), *John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung* (= Klassiker Auslegen 43). Berlin: Akademie Verlag, 95–114.
- Rehn, Rudolf (2008): »Regnet es in Platons Höhle? Einige Anmerkungen zum Verständnis des platonischen Höhlengleichnisses«, in: Peter Nitschke (Hrsg.), *Politeia. Staatliche Verfasstheit bei Platon*. Nomos: Baden-Baden, 59–71.
- Reist, Manfred (1990): *Die Praxis der Freiheit: Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Renner, Egon (1993): »Franz Boas' Historismus und seine Rolle bei der Begründung der amerikanischen Ethnologie«, in: *Franz Boas: Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler* (Ausstellungskatalog). Berlin: Reichert, 125–168.
- Rentsch, Thomas/Cloeren, H. J. (1980): »Metaphysikkritik«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1280–1294.
- Riedel, Manfred (1981): »Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 93–111.
- Robinson, Thomas M. (2000): »The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato«, in: John P. Wright/Paul Potter (Hrsg.), *Psyche and Soma. Physicians and*

- Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 37–55.
- Röllli, Marc (2015a) (Hrsg.): *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript.
- Röllli, Marc (2015b): »Die amerikanische Alternative: John Dewey Überlegungen zur Anthropologiekritik in pragmatischer Hinsicht«, in: ders. (Hrsg.), *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, 81–100.
- Rorty, Richard (1967): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard (1970): »Strawson's Objectivity Argument«, in: *The Review of Metaphysics* 24 (2), 207–244.
- Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1988a): »Vorwort«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 5–9.
- Rorty, Richard (1988b): »Solidarität oder Objektivität«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 11–37.
- Rorty, Richard (1988c): »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 82–125.
- Rorty, Richard (1988d): »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1), 3–17.
- Rorty, Richard (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1996): »Menschenrechte, Rationalität, Gefühl«, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hrsg.), *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Fischer, 144–170.
- Rorty, Richard (1997): »Die Herrschaft der Brüderlichkeit. Plädoyer für eine Gesellschaft, die nicht auf Rechten, sondern auf Uneigennützigkeit beruht«, in: *Leviathan* 25 (1), 1–8.
- Rorty, Richard (1998): *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach*. Frankfurt a. M.: Sonderdruck edition suhrkamp.
- Rorty, Richard (2000a): »Universality and Truth«, in: Robert B. Brandom (Hrsg.), *Rorty and His Critics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1–30.
- Rorty, Richard (2000b): »Dewey zwischen Hegel und Darwin«, in: Hans Joas (Hrsg.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 20–43.
- Rorty, Richard (2001a): »Erwiderung auf Thomas Schäfer«, in: Thomas Schäfer/Udo Tietz/Rüdiger Zill (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 194–200.
- Rorty, Richard (2001b): »Philosophie und die Zukunft«, in: ders., *Philosophie und die Zukunft. Essays*. Frankfurt a. M.: Fischer, 14–25.
- Rorty, Richard (2001c): »Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie«, in: ders., *Philosophie und die Zukunft. Essays*. Frankfurt a. M.: Fischer, 26–53.
- Rorty, Richard (2001d): »Wilde Orchideen und Trotzki«, in: ders., *Philosophie und die Zukunft. Essays*. Frankfurt a. M.: Fischer, 136–159.
- Rorty, Richard (2006a): *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, hrsg. v. Eduardo Mendieta. Stanford: Stanford University Press.

- Rorty Richard (2006b): »After Philosophy, Democracy« (Interview by Giovanna Borradori), in: ders., *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*, hrsg. v. Eduardo Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 34–45.
- Rorty Richard (2006c): »On Philosophy and Politics« (Interview by Chronis Polchrouiou), in: ders., *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, hrsg. v. Eduardo Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 89–103.
- Rorty, Richard (2013a): *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Rorty, Richard (2013b): »Wahrheit ohne Realitätsversprechen«, in: ders., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag, 11–36.
- Rorty, Richard (2013c): »Ethik ohne allgemeine Pflichten«, in: ders., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag, 67–89.
- Rosenmüller, Stefanie (2012): »Klassiker der Kritik: Hannah Arendt«, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte – ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 79–83.
- Roth, Gerhard (2008): »Homo neurobiologicus – ein neues Menschenbild?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 44, 6–12.
- Rudi, Tatjana/Schoen, Harald (2014): »Ein Vergleich von Theorien zur Erklärung von Wählerverhalten«, in: Jürgen W. Falter/Harald Schoen (Hrsg.), *Handbuch Wahlforschung*, 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS, 405–433.
- Runicman, David (2018): *How Democracy Ends*. London: Profile Books.
- Saar, Martin (2003a): »Heidegger und Michel Foucault. Prägungen ohne Zentrum«, in: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Metzler: Stuttgart, 434–440.
- Saar, Martin (2003b): »Genealogie und Subjektivität«, in: Axel Honneth/ders. (Hrsg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–177.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Saavedra, Marco Estrada (2002): *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Savigny, Eike von (1999): »Wittgensteins ›Lebensformen‹ und die Grenzen der Verständigung«, in: Wilhelm Lütterfelds/Andreas Roser (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 120–137.
- Scanlan, James P. (1959): »The Federalist and Human Nature«, in: *The Review of Politics* 21 (4), 657–677.
- Schäfer, Thomas (2001): »Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rortys politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault«, in: ders./Udo Tietz/Rüdiger Zill (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 166–193.
- Schäfer, Thomas (2016): *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/Zill, Rüdiger (2001) (Hrsg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Scheler, Max (1976): »Mensch und Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9: Späte Schriften. München/Bern: Francke, 120–144.
- Schmid, Wilhelm (1991a) (Hrsg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (1991b): »Einleitung«, in: ders. (Hrsg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–37.
- Schmidinger, Heinrich (2006): *Metaphysik. Ein Grundkurs*, 2. durchgesehene Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmitt, Carl (1963): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schneider, Ulrich Johannes (2001): »Foucault und Heidegger«, in: Marcus S. Kleiner (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt a. M.: Campus, 224–238.
- Schneider, Ulrich Johannes (2014): »Martin Heidegger«, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/ders. (Hrsg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (Sonderausgabe). Stuttgart: Metzler, 176–178.
- Schneider, Ulrich Johannes (2019): »Michel Foucault. Der Körper und die Körper«, in: Emmanuel Alloa/Thomas Bedorf/Christian Grüny/Tobias Nikolaus Klaas (Hrsg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 294–306.
- Schönberger, Rolf (2012a): *Thomas Aquin zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Schönberger, Rolf (2012b): »Die aristotelische Politik in der Philosophie des Thomas von Aquin« in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.), *Die »Politik« des Aristoteles*. Baden-Baden: Nomos, 195–212.
- Schopenhauer, Arthur (1977): *Die Welt als Wille und Vorstellung I/2*. Zürich: Diogenes.
- Schubert, Karsten (2018): *Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault*. Bielefeldt: transcript.
- Schütrumpf, Eckart (1991): »Anmerkungen«, in: Aristoteles, *Politik*. Buch I: Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übersetzt und erläutert von dems. Berlin: Akademie-Verlag, 171–384.
- Schulte, Joachim (1999): »Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen«, in: Wilhelm Lütterfelds/Andreas Roser (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 156–170.
- Schweidler, Walter (2012): »Mensch – Staatsbürger – Sklave«, in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.), *Die »Politik« des Aristoteles*. Baden-Baden: Nomos, 75–91.
- Seliger, Martin (1963): »Locke's Natural Law and the Foundations of Politics«, in: *Journal of the History of Ideas* 24, 337–354.
- Shapiro, William (1981): *The Nietzschean Roots of Max Weber's Social Science*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.
- Shults, F. LeRon (1999): *The Postfoundationalist Task of Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing.
- Skinner, Quentin (2008): *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Sörensen, Paul (2015): *Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Eine Systematisierung im Ausgang von Karl Marx, Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis*. Baden-Baden: Nomos.
- Sontheimer, Kurt (1972): »Vorwort«, in: Georges Balandier, *Politische Anthropologie*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 7–10.
- Spaemann, Robert (2019): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sprute, Jürgen (2006): »Die Legitimität politischer Herrschaft bei John Locke«, in: *Aufklärung* 18, 201–222.
- Sternberger, Dolf (1990): »Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat«, in: ders., *Verfassungspatriotismus*. Frankfurt a. M.: Insel, 232–300.
- Straßenberger, Grit (2015): *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Strauss, Leo (1977): *Naturrecht und Geschichte* [1953]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Szalay, Miklós (1985): »Historismus und Kulturrelativismus«, in: *Anthropos* 80, 587–604.
- Tartaglia, James (2013): »Rorty's Ambivalent Relationship with Kant«, in: *Contemporary Pragmatism* 13 (3), 298–318.
- Taylor, A. E. (1936): »The Ethical Doctrine of Hobbes«, in: *Philosophy* 13 (52), 406–424.
- Taylor, Charles (1992): »Foucault über Freiheit und Wahrheit«, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik eines neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tenbruck, Friedrich H. (1959): »Die Genesis der Methode Max Webers«, in: *Kölner Zeitschrift für Sozialphilosophie* 11, 573–630.
- Thies, Christian (2007): »Was darf ich hoffen? Kants »dritte Frage« in seiner dritten Kritik«, in: Udo Kern (Hrsg.), *Was ist und was sein soll: Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. Berlin: de Gruyter, 301–320.
- Thomassen, Bjørn (2008): »What Kind of Political Anthropology?«, in: *International Political Anthropology* 1 (2), 263–274.
- Ulrich, Peter (2006): »Politische Ökonomie, wirtschaftsethisch rekonfiguriert. Funktionale Systemökonomie im Kontext praktischer Sozialökonomie«, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 7 (2), 164–182.
- Van den Enden, Hugo (1979): »Thomas Hobbes and the Debate on Free Will: His Present Day Significance for Ethical Theory«, in: *Philosophica* 24, 185–215.
- Vattimo, Gianni (1990): *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam.
- Veyne, Paul (2003): »Michel Foucaults Denken«, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hrsg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 27–51.
- Vieta, Silvio (2012): *Rationalität – Eine Weltgeschichte. Europäische Kulturgeschichte und Globalisierung*. München: Fink.
- Villa, Dana R. (1996): *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Villa, Dana R. (1999): *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- Villa, Dana R. (2008): »How »Nietzschean« was Arendt?«, in: Herman W. Siemens/Vast Roodt (Hrsg.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin/New York: de Gruyter, 395–409.
- Voegelin, Eric (2004): *Die neue Wissenschaft der Politik*. München: Fink Verlag.

- Vollrath, Ernst (1993): »Hannah Arendts ›Kritik der Urteilskraft«, in: Peter Kemper (Hrsg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt a. M.: Fischer, 34–54.
- Vretska, Karl (2001): »Anmerkungen«, in: *Platon, Der Staat*. Stuttgart: Reclam, 486–633.
- Waldon, Jeremy (1989): »John Locke: Social Contract versus Political Anthropology«, in: *The Review of Politics* 51 (1), 3–28.
- Ward, Andrew (1991): »On Kant's Defence of Moral Freedom«, in: *History of Philosophy Quarterly* 8 (4), 373–386.
- Warrender, Howard (1957): *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max (1991a): »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Reclam, 21–101.
- Weber, Max (1991b): »Wissenschaft als Beruf«, in: ders., *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Reclam, 237–273.
- Weiland, René (1995): »Das Gerücht über die Philosophische Anthropologie: Über einen Blindfleck ›kritischer Theorie«, in: ders. (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz, 165–173.
- Weiß, Ulrich (1980): *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Welsch, Wolfgang (1988a): *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Welsch, Wolfgang (1988b) (Hrsg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora.
- Wetz, Franz Josef (1998): »Wie das Subjekt sein Ende überlebt: Die Rückkehr des Individuums in Foucaults und Rortys Spätwerk«, in: Reto Luzius Fetz/Roland Hagenbüchle/Peter Schulz (Hrsg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 2. Berlin: de Gruyter, 1277–1290.
- Wetz, Franz Josef (2005): *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wieland, Wolfgang (1982): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wildberg, Christian (2011a): »Kosmologie«, in: Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hrsg.), *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 84–87.
- Wildberg, Christian (2011b): »Kosmos«, in: Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hrsg.), *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 259–262.
- Wilson, Edward O. (1975): *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wilson, Francis G. (1946): »Human Nature and Politics«, in: *The Journal of Politics* 8 (4), 476–498.
- Wittgenstein, Ludwig (2019a): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (2019b): *Wiener Ausgabe Band 8,2. Synopse der Manuskriptbände V bis X*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Wittkau, Annette (1992): *Historismus: zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Woolhouse, Roger (1994): »Locke's Theory of Knowledge«, in: Vere Chappell (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 146–171.

- Yolton, John W. (1958): »Locke on the Law of Nature«, in: *The Philosophical Review* 67, 477–498.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982): »Reflections on Hannah Arendt's The Life of the Mind«, in: *Political Theory* 10 (2), 277–305.
- Zehnpfennig, Barbara (2008): »Die Bedeutung des ersten Buches der Politeia für das platonische Staatskonzept«, in: Peter Nitschke (Hrsg.), *Politeia. Staatliche Verfasstheit bei Platon*. Nomos: Baden-Baden, 35–58.
- Zehnpfennig, Barbara (2012) (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*. Baden-Baden: Nomos.
- Zerilli, Linda M. G. (2011): »Freiheit«, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hrsg.), *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 278–279.

Danksagung

Grundlage des vorliegenden Buches ist meine im August 2020 an der Universität Augsburg eingereichte Habilitationsschrift. Ich danke meinen Gutachtern, insbesondere Marcus Llanque für seine Begleitung und sein Vertrauen wie auch Peter Niesen für seine stete Unterstützung und Peter Kraus für die Übernahme des Gutachtens. Mein Dank gilt darüber hinaus allen denjenigen, die in unterschiedlichen Kontexten mit mir über meine Arbeit gesprochen und konstruktiv Kritik geübt haben, vor allem Max Klein fürs Mit- und Durchdenken und meinen Kollegen Paul Sörensen und Adrian Paukstat, sowie Philipp Tubbe in Hannover für die Durchsicht des Manuskripts. Nicht zuletzt und ganz besonders danke ich meiner Familie.

Frauke Höntzsch (PD Dr.), geb. 1980, ist Politikwissenschaftlerin mit dem Schwerpunkt Politische Theorie und Ideengeschichte. Neben der politikwissenschaftlichen Anthropologie forscht sie zum demokratischen Liberalismus sowie zu Theorien zivilen Ungehorsams und des Widerstands.