

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 (idealerweise) 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 unabgeschlossener, 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 unauflöslichen, 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 Erkenntnis-subjekt 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 Selbst-Bewusstsein 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 Erkenntnis-subjekt/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, hebelt 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 korruptierter 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 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 Grundsatz 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 Grundsatz 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.

