

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.).<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup>

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 beachteten<sup>45</sup> – Spätwerks, in dem sie ihre eminent antiessentialistische Denkweise expliziert (vgl. I.2.2.4).<sup>46</sup> 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),<sup>47</sup> 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 entgegen 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.<sup>48</sup>

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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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).<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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 Erkenntnisobjekts 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.<sup>54</sup>

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 Emanzipation<sup>55</sup>: 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 vereint sie.*« (ebd., 114; Herv. F. H.)

Die spezifische, unauflösliche 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).<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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; Aussagen 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;<sup>58</sup> 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 Erkenntnisobjekt 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 halte 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,<sup>59</sup> 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.).<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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)<sup>62</sup> Insofern es Foucault folglich nicht eigentlich um Macht, sondern um Machtbeziehungen geht,<sup>63</sup> 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 Handeln<sup>64</sup>, 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).<sup>65</sup> 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 nietzscherischer 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 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 zusammzutun, 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.).<sup>66</sup> 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 erliden 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 Erkenntnissubjekts, 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 Denkkakt 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)<sup>67</sup> 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, sind 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.

