

4. Das Paradigma postmoderner Sozialphilosophie

Ausgangspunkt war die Annahme, dass sich unterschiedliche Phänomene, erzeugt durch wissenschaftliche Erkenntnisse, historische Erfahrungen und lebensweltliche Bezüge, unter dem Gedanken einer Zunahme von »Kontingenzbewusstsein« subsumieren lassen. Ein solches Bewusstsein wiederum war entscheidender Motor für moralische und politische Philosophien¹ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Wenn ein bestimmter Modus der Rechtfertigung, noch radikaler: absolute Rechtfertigung, ins Wanken gerät, hat dies Auswirkungen auf die notwendig zu rechtfertigenden Dinge wie Normen, Rechte, Herrschaft und Politik. Der Gedanke ist, dass die Auswirkungen den positiven Effekt einer Demokratisierung beinhalten, eine Form der Öffnung, eine Abwendung von der Theorie und Hinwendung zur Praxis. Eine solche Praxis bringt eigene Herausforderungen und Unsicherheiten mit sich, um als legitim anerkannt zu werden. Zu der Konzeptualisierung des Politischen bedarf es daher eines normativen Fundamentes, welches als normativer Begriff von Kontingenzbewusstsein als *Kontingenzeinsicht* zu denken ist. Dieses ist, so die Annahme, sogar Voraussetzung der Rekonzeptualisierung des Politischen und damit in seiner Verdeutlichung und Adaption eigentliches Projekt der »postmodernen«² Literatur. Diesen Weg anhand der drei Erzählungen Rortys, Baumanns und Marcharts nachzuweisen, war Ziel der letzten Kapitel.

Ein solcher Nachweis erfolgte aber nicht nur zum Zweck der Darstellung, sondern folgte der Annahme, divergierende und plurale Ansätze als »Paradigma« darstellen zu können. Paradigma heißt, dass trotz der Pluralität an Gedanken und jeweiligen Ausdifferenzierungen allen drei Autoren eine gemeinsame argumentative Struktur zugrunde liegt, die sich auch explizieren lässt. Kann eine solche Struktur extrahiert werden, so die These für Kapitel III, treten Probleme hervor, die erst durch den hier vorgelegten Zugang sichtbar werden. Das soll natürlich nicht heißen, dass alle drei Autoren in ihrer Argumentation identisch sind. Vielmehr zeigt sich eine genealogische Entwicklung von Rorty über Bauman zu Marchart, die versucht, vorherige Aporien zu beseitigen. Aber

1 Im folgenden Absatz wird Sozialphilosophie und politische Philosophie synonym verwendet.

2 Wie in der Einleitung bereits dargestellt, wird der Begriff »postmodern« als Containerbegriff verwendet.

gerade, weil aus dem Kernparadigma nicht herausgetreten wird, bleiben die Probleme gleich oder stellen sich nur erneut auf der nächsten Ebene.

In den folgenden Abschnitten soll es darum gehen, das Paradigma darzustellen. Für dieses einen geeigneten Begriff zu finden, erweist sich aufgrund der Vorbelastung der meisten vorhandenen Begriffe als schwierig. Neopragmatismus, Postmoderne als auch Postfundamentalismus sind in ihrer Schwerpunktsetzung weder identisch noch für sich selbst eindeutig. Ich werde den Begriff der »Postmodernen Sozialphilosophie« verwenden. Dieser hat die Vorteile, dass er sowohl auf ontologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen als auch – und das ist hier entscheidend – auf den Kern des Paradigmas verweist, das normative Potential von Kontingenzeinsicht. Passend hierfür wäre auch der von Vattimo und Rovatti geprägte Begriff des »schwachen Denkens« (Vattimo 2010) als Schwächung aller metaphysischen Ansprüche und der daraus folgenden praktischen, methodischen als psychischen Konsequenzen. Übertragen auf den Bereich der politischen Philosophie ist es der Begriff der »Radikaldemokratie«, der am ehesten dem hier vorgelegten Paradigma naheliegt, weil der Rückgriff auf die Wurzel der Demokratie als Gedanke einer umfassenden Demokratisierung aller Prinzipien auf deren nicht zu leistende Fixierung außerhalb demokratischer Praxis zurückgeht. Dieser Idee folgend ist eine Trennung von Philosophie und Politik ohnehin nicht zu leisten, weil der philosophische Anspruch der Grundlegung nur in politischer Praxis münden kann.

In dem ersten Teil des folgenden Kapitels wird zum Ursprung der Geschichten zurückgegangen. Konkret wird anhand der von den Autoren vorgenommenen Abgrenzung zu Wahrheit, Moderne und Fundamentalismus auf deren Alternativvorschlag verwiesen. Im Mittelpunkt stehen die normative Anerkennung des Scheiterns dieser Projekte und die *Macht der Einsicht* (4.1), ohne die Notwendigkeit einer Aufhebung dieser Aporien leben zu können. In einem zweiten Schritt werden die Konsequenzen dieser »Einsicht« ausformuliert. Wie bereits in den Einzelanalysen sichtbar, stehen die Konzepte *Solidarität und Politisierung* (4.2) im Mittelpunkt. Drittens wird der Versuch unternommen, diese Ergebnisse zu einem Paradigma zusammenzuführen. Anhand eines Abgleiches mit den klassischen Paradigmen des Liberalismus und Kommunitarismus zeigt sich, wie die Theorien Rortys, Baumanns und Marcharts als *Kulturpolitik durch Kontingenzeinsicht* (4.3) verstanden werden können.

4.1 Macht der Einsicht – Kontingenzbewusstsein

Die Analyse der Autoren hatte einen bestimmten, vom Autor gesetzten Fokus. Unterstellt wird ein *Zusammenhang von Erkenntniskritik und Sozialphilosophie*, im gewissen Sinn von Theorie und daraus folgender Praxis. Dass eine solche Unterstellung nicht beliebig konstruiert ist, markiert allein der aktuelle öffentliche Diskurs, der die dargestellte Philosophie gern mit dem Stichwort des Relativismus und dessen gesellschaftlichen Erosionseffekten verbindet. Weil der Zusammenhang selber schon ein Ziel unterstellt, konkret die mögliche Veränderung der Praxis durch Theorie, ist er kein bloßes »anything goes«, sondern, wenn überhaupt, die Behauptung eines normativen Eigenwertes des Relativen.

Bereits der Aufbau der einzelnen Abschnitte unter den Begriffen Kontingenz (Rorty), Ambivalenz (Bauman) und Differenz (Marchart) lässt ein gemeinsames Forschungsinteresse vermuten. Wenn die Begriffe im Folgenden analog verwendet werden, dann, weil die jeweiligen Texte zum einen trotz der Alternative oft auf »Kontingenz« als Allgemeinbegriff Bezug nehmen, zum anderen, weil strukturell dieselbe Situation gefasst wird. Das zeigt sich auch in der allgemeinen Reflexion dieses Phänomens in der postmodernen oder postfundamentalistischen Lektüre.

Dennoch sind die Unterschiede nicht zu missachten. Würde der Versuch unternommen werden, die jeweiligen Definitionen zu extrahieren, dann wäre für Rorty Kontingenz gleich solchen Theorien zu denken, die auf Wahrheit und Richtigkeit verzichten, für Bauman Ambivalenz gleich der Feststellung der Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ergebnis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen und für Marchart Differenz gleich der notwendige Zusammenhang zwischen Gründungsversuchen und Grundlosigkeit. Obwohl zuletzt genannter Autor auch Kontingenz als das modale Merkmal, weder unmöglich noch notwendig zu sein, definiert, will er mit Differenz die Konflikthaftigkeit in den Mittelpunkt stellen. Betrachtet man die einzelnen Definitionen, zeigt sich eine Radikalisierung hin zur Entzweiung und Unvereinbarkeit, die alle auf der Figur der Ungewissheit basieren. Gemeinsam ist allen, dass Kontingenzbewusstsein eine besondere Qualität zugeschrieben wird.

Im ersten Abschnitt und unter dem Titel *Objekt der Kritik (4.1.1)* wird deshalb auf das Gemeinsame der Kritiken der drei Autoren hingewiesen. Im Vergleich zur »Dialektik der Aufklärung« wird gezeigt, wie die Kritiken in einer eigenen Form münden, die weder die Entfremdung der Moderne als Fatalismus noch als zu Überwindendes denkt, sondern zu einer normativen Umwertung der Entfremdung als »Lob der Entzweiung« beitragen will.³ Unter *Antinomische Motive und Dekonstruktion (4.1.2)* geht es darum, dieses Lob zu plausibilisieren. Der Abschnitt *Kontingenz, Ambivalenz und Differenz (4.1.3)* arbeitet die mit diesem Denken verbundenen Kernbegriffe heraus. Abschließend wird in *Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie (5.2.4)* der Argumentationsgang noch mal zusammengefasst. Es wird dargelegt, dass die Form der Selbsterkenntnis, genannt »Therapie«, ein Umdenken nicht nur auf individueller Ebene forciert, sondern dass mit dem Umdenken gesellschaftliche Implikationen verbunden sind, die im nächsten Kapitel unter Solidarität und Politisierung erörtert werden.

4.1.1 Objekt der Kritik

Es ist offensichtlich, dass die drei vorliegenden Erzählungen nicht aus dem Nichts entstanden sind, sondern eine Gegenerzählung und damit Alternative liefern wollen. Nicht umsonst beginnen die jeweiligen Abschnitte mit Kritiken. Das Objekt des Angriffes wurde bisher eher allgemein an den Begriffen Wahrheit, Moderne und Fundamentalismus festgemacht, ohne jedoch darauf einzugehen, worauf sie sich konkret beziehen

3 Der Vergleich mit dem Theoriemodell der »Dialektik der Aufklärung« findet sich bereits in einem Artikel, in dem ich das Normativitätsproblem radikaler Demokratietheorie diskutiere. Das Konzept eines »Lobes der Entzweiung« habe ich dafür dieser Arbeit entnommen (Ramin 2021a).

und welche Verbindung zwischen den Kritiken besteht. Soll es Ziel sein, ein den Autoren zugrunde liegendes Paradigma zu extrahieren, so muss zumindest der Versuch unternommen werden, die Erzählungen zu einer zu verbinden. Auf einer ganz allgemeinen Ebene ist die Motivation immer dieselbe. Die Autoren kritisieren den Versuch und die Folgen der Suche nach etwas, das außerhalb des menschlichen Einflusses Gültigkeit hat. Gewissheit und Sicherheit sind geeignete Metaphern, insbesondere, weil sie sich in zwei Varianten lesen lassen: einmal als theoretische oder wissenschaftliche Stellungnahme und einmal als anthropologisches oder spezieller: psychologisches Motiv.

Das schon unternommene Vorgehen, die drei Autoren in das Feld postmoderner Theorie einzuordnen, stellt bereits ein erstes Ziel der von ihnen vorgetragenen Kritik in den Mittelpunkt. Die Kritik richtet sich gegen die »Moderne« und das mit ihr identifizierte Projekt. Die Auswahl solcher Kritiken ist reichhaltig. Sie reicht von Rousseau und Nietzsche bis zu Heidegger und einer Vielzahl an aktuellen und oft auf diesen aufbauenden Variationen. Weil es sich aber nicht um eine einfache Überwindung handelt, ist es hilfreich, die Struktur der Kritik in Erinnerung zu rufen. Es muss Lyotard und Rancière zugestimmt werden – und dies soll auch für die in diesem Buch dargelegte Form der Postmoderne gelten –, dass sie als »permanente Geburt« (Lyotard 2015a: 45) der Moderne und Bewusstwerden, »was die Moderne war« (Rancière 2008: 47), zu verstehen sind. Der Schmerz der Geburt als auch der verzweifelte Versuch, etwas begründen zu wollen, sind hierbei Metaphern der Darstellung einer Unmöglichkeit, den Anspruch der Moderne tatsächlich einzulösen. Die Erinnerung ist wichtig, weil sie nicht eine bloße Verabschiedung, sondern ein Verbleiben im Moment der Geburt betont.

Um dennoch einen Ausgangspunkt für eine konkrete Annäherung an die Kritik liefern zu können, lohnt sich der Blick auf die wohl berühmteste Kritik der Moderne, Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*. Dieser bietet sich *zum einen* an, weil die *inhaltlichen Parallelen (i)* auffällig sind. *Zum anderen*, weil der Vergleich mit der *methodischen Problemstellung (ii)* Ausgangspunkt für die Eigenständigkeit und These des hier vorliegenden Versuches ist.

(i) Beginnend mit den *inhaltlichen Übereinstimmungen* sind es grundlegend Vernunft- und Herrschaftskritik, die angesprochen werden. Die Kernfrage der Dialektik der Aufklärung ist, wie trotz des Zustandes der Zivilisation und dem Projekt der Aufklärung die Menschheit, »anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (Horkheimer/Adorno 2017: 1). Als Reaktion auf konkrete historische Situationen der 1950er Jahre spiegelt sich in der Frage das Entsetzen über den Aufstieg des Faschismus sowie die Judenverfolgung und die verheerenden Auswirkungen und Gewalt der Weltkriege. 50 Jahre später diagnostizieren Rorty, Bauman und Marchart angesichts des eigenen erfahrungsgemäßen Hintergrundes eine fortlaufende Aktualität dieser Aporie. Diese, so ließe sich sagen, ist in der anhaltenden Dominanz des Nationalstaatsprinzips und westlichen Hegemonie erhalten geblieben. Diskutierte Beispiele waren der Umgang mit Migrant:innen sowie die als Kritik am Neoliberalismus formulierte Diagnose der Postdemokratie. Nach Saar handelt sich es um ein etabliertes Schema, in dem Fortschritts- und Verfallsgeschichte von Kultur Hand in Hand gehen. (Saar 2017c: 152) Es lassen sich drei inhaltliche Gemeinsamkeiten extrahieren, der Ge-

danke der *Reinheit der Vernunft*, der *Zusammenhang von Aufklärung und Herrschaft* und das *Dilemma der Aporie*, die zwar nicht vollständig voneinander zu trennen, aber analytisch hilfreich sind.

Erstens: Alle Autoren betonen die Idee einer *Reinheit der Vernunft*. In der dualistischen Gegenüberstellung von Mythos und Aufklärung ist es Letztere, die dem Ideal einer wahren Erkenntnis gleichgesetzt wird und den Schein des Mythos aufzulösen hat. Die abendländische Geschichte ist ein durchlaufender Prozess einer solchen Operation, welche in die modernen Wissenschaften mündet. Bei Sandkaulen heißt es: »Die Grundoperation eines solchen auf Berechenbarkeit zielenden Denkens ist die gewaltsame Herstellung von Identität, die durch Abstraktion, Formalisierung und systematische Vereinheitlichung gekennzeichnet ist.« (Sandkaulen 2017: 10) Aus der Perspektive der hier untersuchten Autoren wird jene Reinheit als Idee objektiver Erkenntnis (Rorty), Idee absoluter Objektivität (Bauman) und Idee objektiver Realitäten sowie revisionsresistente Prinzipien (Marchart) formuliert. Marcharts Begriff des »Zeitalters der Gewissheit« verdeutlicht metaphorisch am besten, welches Ideal dem zugrunde liegt. Es geht um das Ausfindigmachen einer Form des Wissens, welches wirklich so ist und nicht durch die Perspektivität menschlicher Wahrnehmung verschleiert ist, aber dennoch vom Menschen erkannt werden kann; ein Wissen, das neutral ist, weil es der Wahrheit und nicht interessengeleiteter Meinung entspricht. Der durchgehende Bezug zu Fundamenten und Letztbegründungen bestätigt dies.

Hier ist dann auch der auf die Aufklärung gemünzte Ansatz zu verorten, weil sie den Weg veränderte, wie nach solchen Fundamenten zu suchen sei. Ist es bei Horkheimer und Adorno Bacon, sind es bei Rorty, Bauman und Marchart Descartes und Kant, denen die Einführung eines solchen Paradigmas unterstellt wird. Der Vernunftbegriff der Aufklärung ist nur instrumentelle Vernunft, welche die Selbstbehauptung des Subjektes sichern will, indem dieses sich die Natur und auch sein Selbst untertan macht. Instrumentell ist sie, weil im Interesse der Herrschaft und Selbsterhaltung des Subjektes dieses alles zum Ding und Objekt machen muss, damit es handhabbar wird. Alles, was sich der Systematisierung und Berechenbarkeit entzieht, muss eingeordnet werden oder ist nur Aberglaube. Horkheimer und Adorno schreiben: »Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt. Nicht darin unterscheiden sich ihre rationalistische und empiristische Version.« (Horkheimer/Adorno 2017: 13) Rationalismus und formale Logik geben die Struktur vor und Empirismus und Positivismus liefern die leeren oder bloßen Objekte. Diese Zweiteilung ist auch bei den vorliegenden Autoren erhalten geblieben, nur in unterschiedlicher Stärke ausformuliert. Während der eine eher erkenntnistheoretische (Rorty), der andere ontologische (Marchart) Kategorien bearbeitet oder ganz allgemein von einem Ordnungsparadigma (Bauman) spricht, so analysieren sie doch immer die Verbindung beider Seiten. Zwar gilt Rortys Beschreibung insbesondere der Dominanz der Erkenntnistheorie, doch ist diese nur Konsequenz eines ontologischen Realismus. Und obwohl Marchart an einer fest bestimmaren Ontologie zweifelt, also überhaupt an der Idee der Existenz solcher Kategorien (es sei denn, sie ist politisch gedacht), bedeutet dies gerade den Verlust des Stellenwertes der Erkenntnistheorie. Bei Bauman ist sogar ein selbst gewählter Bezug zur Kritischen Theorie offensichtlich, nur nicht in solcher Deutlichkeit durchexerziert.

Aber auch er richtet sich gegen fundierende Philosophie sowie fundierende Wissenschaften. Was übrig bleibt, ist nur *Erkenntniskritik*, die den Mangel des »aufklärerischen« Unternehmens aufzeigen kann.

Der so beschriebene Zusammenhang zeigt sich gerade in den jeweiligen *Wissenschaftskritiken* oder zunächst in den Beschreibungen des Ideals der Wissenschaftsentwicklung nach der Aufklärung und durch diese. An erster Stelle steht die Vorstellung der Wissenschaft als »erste Philosophie«. Dies meint nichts anderes als die Überzeugung, durch Wissenschaft zu jenen objektiven Fundamenten vordringen zu können. Philosophie ist hier nur als Überbegriff für jegliche Disziplin zu verstehen, die sich dieser Überzeugung verpflichtet sieht. Traf dies historisch auf die konkrete Disziplin der Philosophie zu, wurde die Überzeugung im Verlauf der letzten Jahrhunderte auf die moderne Ausdifferenzierung der Wissenschaften übertragen.⁴ Neben diesem allgemeinen Vorwurf an das Wissenschaftsverständnis zielt die Problematisierung insbesondere auf die Rolle der sogenannten »Sozialwissenschaften«. Bauman und Marchart kritisieren, dass Soziologie als auch Politikwissenschaft sich in der Lage sah, auf unterschiedlichen Ebenen den Bauplan menschlichen Zusammenlebens darzulegen und mit diesem auch die notwendige Gestaltung des sozialen Lebens, nun durch Wissenschaftlichkeit untermauert, festlegen zu können – als wäre das praktische Leben nur wieder in seine Richtigkeit zu bringen.

Der entscheidende Unterschied zur »Dialektik der Aufklärung« ist jedoch die *Radikalisierung des Ansatzes als Metaphysikkritik*. Die Darstellungen zeigten, dass sich eine solche Kritik gegen jegliche Form nicht praxisbezogenen und dort auf Geltung geprüften Wissens bezieht. Metaphysik meint den Versuch der Beantwortung letzter Fragen, die Suche nach letzten Gründen. Die Tragweite der Radikalisierung zu verstehen ist schwierig, denn es gibt eine lange Tradition solcher Kritik, die sich auch bei den kritisierten Ansätzen findet. Um die Tradition inhaltlich auszufüllen, müssten Entwicklungen geschildert werden, die grob über die Kritik Kants zum deutschen Idealismus, logischen Empirismus als auch über die Autor:innen des »linguistic turn«, weiter über Heidegger bis zu den hier behandelten Autoren führt. Auffällig ist bei dieser Spur, dass die historisch folgenden Ansätze in den historisch vorliegenden Kritiken immer wieder eine Restspur von Metaphysik entdeckten. So erkennen Horkheimer und Adorno in der Metaphysikkritik Kants erneute Metaphysik, um abschließend diese negative Erfahrung als notwendigen, aber wieder metaphysischen Gehalt offenzuhalten. Ob gelungen oder nicht, es ist zumindest als Projekt festzustellen, dass die in diesem Buch untersuchten Autoren dieses dauerhafte Lüften eines neuen Schleiers beenden wollen. Um sich von einer solchen Restspur frei zu machen, greifen die Autoren die Unterscheidung, welche überhaupt ein Fragen nach Metaphysik ermöglicht, an. Sie hegen Zweifel an der Sinnhaftigkeit von Differenzen wie Schein und Sein. Anders formuliert, es geht gar nicht so genau um die Kritik bestimmter Formen, Begriffe oder Systeme, sondern um die Kritik eines Bedürfnisses, nämlich dem nach einer auf einen letzten Sinn ausgelegten Weltanschauung. Dadurch wird das Ideal der Aufklärung als Gegenfolie ausge-

4 Nichtsdestotrotz sind gerade die Ansätze der analytischen Philosophie Versuche, den Anspruch aufrechtzuerhalten. Auch ihr Anliegen der Überwindung der Metaphysik dient nur dazu, das Projekt einer Reinheit der Vernunft weiterzuverfolgen.

weitet. Somit wird der Faden der »Dialektik der Aufklärung« weitergesponnen, welcher sich in seiner Darlegung bereits nicht nur auf einen historisch und systematisch engen Begriff von Aufklärung bezieht, sondern auf die menschliche Geistesgeschichte. Wenn Metaphysik so gedacht wird, dann gibt es sie nur um den Preis des Verlustes konkret intersubjektiver Verhältnisse. Sie ist jegliche Form, die Bestimmbares außerhalb sozialkontingenter Praxis legt. In dieser Logik ist der Aufbau der einen nur durch den Abbau der anderen Seite zu haben. Hierin stimmen der Pragmatismus Rortys, der Moralismus Baumans sowie der Postfundamentalismus Marcharts überein.

Zweitens: Es wird die Grundthese geteilt, dass der *Aufklärungs- und Befreiungsprozess in Unterdrückung und Herrschaft* mündet. Horkheimer und Adorno schreiben: »Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.« (Horkheimer/Adorno 2017: 9) Der so formulierte Zusammenhang von Wissen und Macht (vgl. Saar 2017c: 156) zeigt sich in der Dialektik der Aufklärung zuerst als Ziel der Naturbeherrschung. Die Unterdrückung der Natur zum Selbstschutz und als Kontrollbedürfnis schlägt auf den Menschen als Subjekt zurück, weil dieser Unterdrücker und Opfer zugleich wird (vgl. Wellmer 2015: 11). Denn, weil er sich selbst nicht aus der Natur herausnehmen kann und an diese gebunden bleibt, kann und muss auch er zum Objekt der Beherrschung werden: »Der Herrschaft über die äußere Natur, so könnte man dies auf Antrieb verstehen, entspricht die Selbst-Beherrschung, die Unterdrückung der Natur im Subjekt selbst, das dem »Naturzwang« auch im Kern seiner eigenen Existenz ausgeliefert ist [...].« (Sandkaulen 2017: 13) Dem Aufdecken dieses Zusammenhanges sind auch die hier gewählten Autoren verschrieben. Wenn sich folgend Horkheimer und Adorno den gesellschaftlichen Folgen dieser Einsicht im Kapitel über Kulturindustrie und über den Antisemitismus widmen, findet bei Rorty, Bauman und Marchart eine weitere Ausdifferenzierung statt. In jedem Fall wird objektive Erkenntnis zur Grundlage von Sozialreform. Diese bei Rorty eher nur diagnostisch angesprochen These wird bei Bauman geradezu bis ins Detail ausformuliert und als Sozialtechnologie beschrieben. Er sezziert die Ordnungsmechanismen der Moderne, vom Sortieren und Assimilieren bis zur Ausgrenzung und Vernichtung und dessen Grundlagen in Wissenschaft und Bürokratisierung. Sein durchgehendes Interesse am Fremden und Anderen ist in dieser Logik aus der Notwendigkeit des Umgangs mit ihnen begründet. Und auch bei Marchart werden auf der Ebene der Politischen Theorie die »großen Erzählungen« vom Nationalsozialismus, Realsozialismus sowie Neoliberalismus und Demokratie als Steuerungsgesetze der Gesellschaft begriffen. Nicht umsonst wird damit ein Politikbegriff als Politik und nicht Politischem verbunden, der nur die Mittel zur Umsetzung der gesellschaftlichen Gestaltungsprinzipien kennt.

Besteht, wie oben beschrieben, die Annahme, dass der Metaphysikvorwurf radikaler ausfällt, so muss dies auch für die Herrschaftsmechanismen zutreffen. Der gegenwarts-kritische Aspekt der Autoren sieht die Logik aus Vernunft und Herrschaft sowie Macht und Wissen auch in dem gegenwärtigen Zustand der westlichen Gesellschaft aktiv. Als »rationale Einrichtung des Sozialen« (Saar 2017c: 156) gehen sie von einem Zusammenhang zwischen Theorie und ihrer notwendigen Gewalt in der Praxis aus. In der Folge ist das »Zeitalter der Gewissheit« deshalb ein Zeitalter der Gewalt und Unterdrückung,

des Verlustes von Solidarität und moralischer Verantwortung sowie negativ erfahrener Selbstentfremdung und Verleugnung des Politischen.

Drittens: Die Analyse, aber auch das Projekt der Moderne ist deshalb in einer *unauflösbaren Aporie* gefangen, denn die Dialektik der Aufklärung beschreibt ja zunächst in allen Facetten, wie der Mensch unbewusst in den Mythos der Aufklärung eingebunden ist. Es gehört zum Modus der Kritiken an Moderne und Aufklärung, dass diese als Verblendungszusammenhang beschrieben werden. Für Horkheimer und Adorno ist die Verblendung durch das Verhältnis von Mensch als Herr und Mensch unter Herrschaft bestimmt, denn die scheinbare individuelle Autonomie ist nur eine neue Gestalt der Verblendung, die erfolgreich über den Herrschaftsbeziehungen liegt. Sie schreiben: »Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen, wie der Diktator zu den Menschen.« (Horkheimer/Adorno 2017: 15) Gerade das Kapitel zur Kulturindustrie zeigt, wie der Einzelne und dessen scheinbar selbstbestimmte Bedürfnisse Folge marktwirtschaftlicher Planungskunst und Logik sind. »Aufklärung als Massenbetrug« (ebd.: 128) repräsentiert den das Werk durchziehenden Zusammenhang.

Auch die drei hier untersuchten Autoren unterstellen eine solche Fehlwahrnehmung. Auf der Metaebene bildet sich diese in der Funktionslogik von Wahrheit und Objektivität ab. Weil Wahrheit als Natur und Kausalität verstanden wird und nicht, wie mit Rorty zu sagen, als Rechtfertigung, erscheinen die Dinge als notwendig. Mit Marchart fortgeführt, wird vergessen, dass sie eigentlich nur hegemoniale Diskurse und Praktiken sind. Der Betrug besteht darin, zu glauben, nicht anders zu können, soziale Verhältnisse und Ordnungen als alternativlos anzusehen. Sozialsteuerung wird nicht als Steuerung wahrgenommen. Interessanterweise teilen die Autoren mit den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* auch den Betrug über die Idee des Selbst und der Selbstbestimmung. Für das Zeitalter der Gewissheiten zählt, dass es die »Kontingenz des Selbst« (Rorty), »Ambivalenz des Selbst« (Bauman) und grundlegende »Selbstentfremdung« (Marchart) nicht akzeptieren kann, denn dies würde bedeuten, das Ideal der Selbstbestimmung aufzugeben. Dieser Betrug unter der »guten Absicht« der Selbstbestimmung jedoch führt diese ad absurdum, verkehrt sie in ihr Gegenteil als Selbsttäuschung.

Ist dem so beschriebenen Zusammenhang zuzustimmen, heißt das aber nichts anderes als, dass das Projekt der Aufklärung notwendig scheitern muss. Die Einengung des Aufklärungsanspruches auf die Prinzipien instrumenteller Vernunft untergräbt den gesetzten Anspruch. »Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu enttrinnen wusste.« (Horkheimer/Adorno 2017: 33). Die als Kritiken bezeichneten Kapitel sind unterschiedliche Art und Weisen, das Scheitern darzustellen. Rorty meint, dass, solange an epistemischen Diskursen festgehalten wird, kein Ende barbarischer Rückschläge zu vermuten ist. In dem Aufsatz *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit* erklärt er provokant, dass womöglich Abraham Lincoln recht hatte, als er Harriet Beecher Stowe, Autorin von »Onkel Tom's Hütte«, mehr Einfluss auf die Entwicklung der Menschenrechte zuwies als theoretischen Einsichten (vgl. Rorty 2012c: 264). Es ist die falsche Gleichsetzung von Wahrheit und gutem Leben und damit auch ein falsch verstandener Aufklärungsbegriff, der zum Scheitern verurteilt. Fortschritte in Erkenntnis sind

nicht Fortschritte im Moralischen.⁵ Auch Bauman schlussfolgert analog. Der Wunsch nach Erkenntnis ist bei ihm die Beseitigung des Unbestimmten, Fremden und der Ambivalenz, welcher in seiner Umsetzung diese nur wieder erzeugen muss.⁶ Alle Kategorien der Einordnung produzieren Personen oder Objekte, die nicht der Einordnung unterliegen; eine Grundthese, die sich aufbauend auf die *Dialektik der Aufklärung* durch Baumans gesamte Forschungen zieht. Marchart dagegen formuliert das Scheitern zunächst als historischen sowie wissenschaftstheoretischen Befund, da es keiner Theorie gelungen ist, einen Grund des Sozialen auszumachen. Gerade der verstärkte Versuch, solche Theorien zu finden, machte deren Fehleinschätzungen umso offensichtlicher. Die Großtheoreme vom Marxismus bis zum Neoliberalismus sind deutliche Beispiele. In der Konsequenz ist dieses Scheitern aber auch hier Scheitern von Selbstbestimmung in Politik. Das »Politische« als Gegenbegriff arbeitet das Scheitern analytisch auf und gibt Alternativen an.

(ii) Damit ist der Grundstein für den Übergang von inhaltlichen zu *methodischen Parallelen* gelegt. Wenn, so die daraus folgende Aporie, der Verblendungszusammenhang als solcher durch sein Scheitern erkannt werden kann: Wie verblendend ist er dann wirklich? Heißt dies nicht, dass die Chance besteht, aus dem Zustand der Verblendung auszutreten, wenn auch nur für einzelne Lichtgestalten? Allein die Möglichkeit hätte fatale Folgen für den Impetus der »Dialektik der Aufklärung«, denn – so Sandkaulen – »wenn die Bedingung der Möglichkeit der Kritik gegeben ist, läuft ihr radikal negativer Impetus ins Leere« (Sandkaulen 2017: 7). Das würde bedeuten, dass formal die Aufklärung doch, ohne in den Mythos zu verfallen, möglich ist, und dass die Möglichkeit besteht, über den rein negativen Begriff hinaus einen positiven Begriff zu entwickeln. In *Diskurs der Moderne* bezeichnet Habermas die »Dialektik der Aufklärung« als das »schwärzeste Buch« (Habermas 2011b: 130), weil die durchgeführte Diagnose keine Hoffnung übrig lasse. Gehört es zur Aufklärung, »selbstzerstörerisch« zu sein, muss jeder weitere Schritt der Befreiung wieder in eine Aporie versinken. Habermas meint somit, dass die These, die verhandelt wird, »nicht weniger riskant ist als die von Nietzsche in ähnlicher Weise dargestellte Diagnose des Nihilismus« (ebd.: 135). Er stimmt damit in den Tenor einer Kritik ein, die von Wellmer bis Rentsch eine dualistische Tendenz vermutet. In dem Dualismus ist keine gute Vernunft mehr möglich. Die »Radikalität [der] Kritik vermag nur noch die Welt bzw. die Geschichte als Ganze zu verurteilen« (Rentsch 2000: 264)⁷. Eine solche *Variante eins* der Interpretation ließe sich als *bloße Kritik der Entzweiung* bezeichnen.

Eine *zweite Variante* dagegen würde versuchen, einen positiven Begriff von Aufklärung zu retten. Dafür finden sich bereits bei Horkheimer und Adorno Hinweise, aber auch die Weiterführungen ihrer Kritik haben in Teilen den Anspruch, Licht in das Dunkel zu bringen. Rein strukturell müssten diese Unternehmungen als Vermittlung und

5 Siehe 3.1.1, Wahrheit ist »tot«.

6 Siehe 3.2.2, Einsicht in Ambivalenz.

7 Rentsch nennt diesen Zusammenhang auch »Ontologie der Negativität« und »Permanenz der Negativität« (Rentsch 2000: 259ff.). Mit Wellmer lässt sich deshalb in dieser Logik keine gute Vernunft denken (vgl. Wellmer 2015: 156).

Versöhnung der Gewinne und Verluste der Aufklärung als *Aufhebung der Entzweiung*⁸ gedacht werden. Beispiele sind Adornos Fokus auf die Ästhetik als auch in der Fortsetzung der Kritischen Theorie Habermas' eigener Entwurf der diskursiven Praxis. Es ist an dieser Stelle nicht zielführend, die von Horkheimer und Adorno angegebenen Interpretationsmöglichkeiten detailliert aufzuzeigen.⁹ In der Skizzierung der Möglichkeiten im Vergleich zu den in diesem Buch behandelten Autoren lässt sich jedoch eine Differenz markieren, die für die folgenden Absätze und Argumente ausschlaggebend sein wird.

Denn, die hier analysierten Autoren sind nicht einer der Varianten eindeutig zuzuordnen. Zum einen folgen sie der Kritik und radikalisieren diese noch. Radikalisierung besteht hierbei freilich nur, wenn sie nicht als reine »Kritik der Entzweiung« gelesen wird. In diesem Falle bedeutet Radikalisierung eine Erweiterung auf die Probleme der Gegenwart. Eine solche ist notwendigerweise auch eine Radikalisierung des Scheiterns. Zum anderen mündet diese »Permanenz der Negativität« (Rentsch 2000: 263) aber nicht im Nihilismus, sondern gibt Anlass zur Hoffnung. Was somit vollzogen wird, ist eine *normative Umwertung des Scheiterns*, in diesem Sinne positive Negativität, oder wie Marchart es formuliert, eine »normative Umwertung der Entfremdungstheoreme« (Marchart 2016: 344). Es bedarf einer normativen Umwertung von Fremdheit als höchst positiven Wert oder wie Žižek in einem Interview mit dem Deutschlandfunk sagte, die »Suche nach der guten Entfremdung« (Žižek 2018). Das Kernargument des zu extrahierenden Paradigmas ist dann ein *Lob der Entzweiung* als noch zu konkretisierender, jedoch schon oberflächlich bestimmbarer, moralischer und politischer Gewinn. Genau das meint meines Erachtens auch der eingangs erwähnte Begriff der Postmoderne als ständige Geburt der Moderne. Im Folgenden muss gezeigt werden, wie das Lob gedacht wird.

4.1.2 Antinomische Motive und Dekonstruktion

In einem ersten Schritt darf aber nicht einfach auf das Lob und die damit verbundenen Vorteile eines Entzweiungsverhältnisses übergegangen werden, sondern es gilt die Entzweiung zu plausibilisieren. Das heißt, die Argumente und die Struktur der Argumente sind herauszuarbeiten, die für eine »Permanenz der Negativität« (Rentsch 2000: 259) sprechen. Im vorherigen Abschnitt wurden solche Darlegungen sowohl unter dem Stichpunkt *Metaphysikkritik* als auch *Herrschaftskritik* angeführt.

Es wurde darauf hingewiesen, dass die Radikalisierung der Kritik sich auf jegliche Unternehmung bezieht, die etwas herausarbeiten will, dass »an sich« besteht. Einfacher ausgedrückt, jeder Vorschlag für Reinheit und Eindeutigkeit gerät unter Metaphysikverdacht, egal, ob es sich um Gott, die Natur oder formale Sprache handelt. Der

8 Diese Logik ist gemäß der klassischen, dialektischen Lesart: These, Antithese, Synthese.

9 Solche finden sich beispielsweise bei Wellmer (vgl. Wellmer 2015). Ebenso wird die These eines positiven Auswegs aus der Dialektik der Aufklärung aufgegriffen und weitergeführt bei T. Rentsch (hier mit Verweis auf den Marxismus) oder M. Seel, der ebenso im Dunkel Momente des Lichts vermutet. Die Analysen sind meistens verbunden mit Adornos Ästhetikbegriff.

Kampf gegen Letztbegründungen ist ein Kampf gegen jegliche Form einer ersten Philosophie und damit gegen eine auf letzten Sinn ausgelegte Weltanschauung. Es muss gezeigt werden, wie die Autoren die notwendig ständige Entzweiung oder, wie Bauman es nennt, die »antinomischen Motive« (Bauman 2016c: 250) darstellen. Die Grundstruktur ist dabei keine neue Entdeckung, sondern gehört vielmehr von Beginn an in den Gegenstandsbereich philosophischen Fragens. Es findet sich kein wirklicher Begriff innerhalb der Philosophie, um den nicht in dieser Weise gestritten wird.¹⁰ Zwei Vorgehensweisen bestimmen die folgenden Abschnitte; zum einen das *Aufzeigen antinomischer Strukturen (i)*, zum anderen die *Explikation der methodischen Prämissen (ii)* der Autoren.

(i) Das *Aufzeigen* solcher Strukturen, in denen die eine Position A zugleich ihr Gegenteil B impliziert und nicht von diesem eindeutig trennbar ist, ist durchgehende Praxis der diskutierten Arbeiten. Bauman nennt dies »doppelte Lokalisierung« und meint damit Aussagen, die trotz ihres Widerspruchs Gültigkeit veranschlagen.

Es wundert deshalb nicht, dass die Einzelanalysen voll von solchen Beispielen sind, die sich an Großbegriffen der Philosophie abarbeiten. So beginnt Rortys Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* mit der Feststellung, dass die Verhältnisse von privat und öffentlich, von Egoismus und Altruismus, Autonomie und Gerechtigkeit, Selbsterschaffung und Solidarität Kernprobleme der Philosophie darstellen. Ziel der Arbeit ist es, zu zeigen, wie deren sich *gegenseitig ausschließende Realisierung ohne Synthese stattfinden kann*. Auch Bauman konstatiert als offensichtliche Konsequenz der Moderne die Verhältnisse von Universalismus und Pluralismus, absoluter Begründung und hoffnungslosem Relativismus, semiotischer Klarheit und Zweideutigkeit, den Kult des Dazugehörens und Wurzellosigkeit, die Indifferenz von Gut und Böse. Und auch bei ihm zielen die Untersuchungen darauf ab, wie sich mit dieser Struktur leben lässt. Marchart dagegen spart zwar an solchen Gegenüberstellungen, verweist aber immer wieder auf die Unmöglichkeit abschließender Gewissheit.¹¹ Sein durchgängiges Thema der Differenz betont die Antinomien als grundlegend ontologische Struktur.

Ein angebrachtes Beispiel zur Verdeutlichung dieser allgemeinen Struktur ist der den Autoren gemeinsame *Angriff auf die Idee objektiver Realitäten* und, um es noch zu konkretisieren, der Angriff auf die Idee einer menschlichen Natur. Gemeint ist die Vorstellung, die Funktionslogik des Menschen vollends verstehen zu können, um anhand dieser eine gesellschaftliche Umgestaltung vorzunehmen. Marchart, beispielsweise, sieht solche Anthropologien, wie die unter dem Thatcherismus verfolgte und als neoliberales Credo eingeführte Idee individueller Marktakteure, als sowohl historisch-praktisch als auch theoretisch gescheitert an. In beiden Fällen war als Ergebnis kein vollkommen gelungenes menschliches Leben festzustellen. Auch Rortys Ansatz ist radikale Anthropiekritik. Sowohl durch historische als auch kulturelle Faktoren ist es unmöglich,

10 Es geht, abstrakt formuliert, um das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem auf allen Ebenen menschlichen Verstehens.

11 Auffallend ist, dass die Komplexität der Problemstellung bereits immer Annahmen impliziert, die über sie hinausgehen. So lässt sich einem Beispiel immer eine ontologische, eine epistemologische und eine normative Seite zuordnen. Konstitutiv auf den Begriff der Antinomie und Demokratie bezogen, findet sich eine solche Analyse bei Hidalgo (2014).

einen Allgemeinbegriff des Menschen zu bilden, ob bezogen auf die Idee des Leib-Seele-Dualismus oder der Politik zugrunde liegende Menschenbilder. Und auch Bauman zeigte, wie in der Vermengung von Wissenschaft und Rassismus ein vermeintliches Wesen des Menschen zur Rechtfertigung unterschiedlicher Gewalttaten dienlich war. Zum einen und offensichtlich ist der immer wieder thematisierte Zusammenhang von Wissen und Macht. Zum anderen besteht Zweifel gegenüber der bloßen Möglichkeit, ein menschliches Wesen zu entdecken. Die unterschiedlichen Versuche, philosophisch bis biologisch, und deren geringe Haltbarkeitszeit bzw. deren geringe Aussagekraft machen solche Vorhaben fragwürdig. Für die untersuchten Autoren sind sie nur Mittel zur Optimierung der Gesellschaft. Da das Wesen entweder nie vollständig oder im anderen Fall zu allgemein sein wird, wird nicht jedes Einzelindividuum repräsentiert sein. Rorty meint deshalb, Wahrheitskritik und Anthropologiekritik gehen Hand in Hand. Das Zuschreiben von festen Identitäten und Wahrheit sei immer eine Form der Gewalt. Die Vorstellung einer objektiven Realität menschlicher Natur müsse deshalb aufgegeben werden.¹²

(ii) Der Zusammenhang zeigt sich insbesondere, wenn nicht nur ein Blick auf die angezeigten Widersprüche und Beispiele fällt, sondern auch auf die geteilten *methodischen Prämissen*. Es lässt sich, so zeigte es zumindest die Lektüre, eine erkenntniskritische Trias extrahieren, die auf folgende Punkten beruht.

Erstens: Die Autoren teilen zentrale *sprachphilosophische Einsichten* des 20. Jahrhunderts. Gemeint ist, aufbauend auf die Erkenntnisse Wittgensteins sowie der Vertreter des linguistic turn, dass Erkenntnis nicht außerhalb der Sprache funktioniert. Das Netz aus Wörtern konstituiert die Bedeutung und nicht ein Abbild der Realität. Wahrheit ist dann nicht mehr als Rechtfertigung oder ein hegemonialer Diskurs innerhalb solcher

12 Mit einer solchen Zusammenführung wird es notwendig, einer Differenz zwischen den Autoren Beachtung zu schenken. Folgt man Marcharts Argumentation, ist auffallend, dass er sich mehrfach gegen Rorty stellt und diesen nicht als Postfundamentalisten, sondern als Antifundamentalisten bezeichnet. Rorty, so der Vorwurf, kenne nur noch Schicksal und Zufall und werde dadurch zum radikalen Konstruktivist, der jegliches Vorhandensein von Gründen negiert. Eine Angleichung beider Lesarten kann auf zwei Wegen erfolgen. Erstens, indem gezeigt wird, dass Rortys Antifundamentalismus nicht nur die bloße Zufälligkeit kennt. Zweitens, indem Marcharts Postfundamentalismus eine nur scheinbar andere Ebene darstellt. Für Erstens spricht, dass Rorty nicht davon ausgeht, der Mensch befinde sich unter frei wählbaren Umständen. Seine Bezüge zur Rechtfertigungsgemeinschaft als auch konkret zur liberalen Gesellschaft verdeutlichen gerade, dass auch er nur von den vorliegenden, kontingenten Gründen ausgehen kann und sich an diesen abarbeiten muss. Auch er kennt und favorisiert das Spiel der Rechtfertigung oder bei Marchart: das Spiel der Gründe. Stimmt dies, heißt dies damit für Zweitens, dass Marchart gar nichts Anderes und Neues behauptet. Vielmehr hebt der Postfundamentalismus aufgrund seiner ontologischen Fixierung das Spiel nur auf eine Metaebene. Die vorhandenen, aber kontingenten Gründe sind dann auch nichts weiter als Rechtfertigungen. Werden die kontingenten Gründe nur als Pluralität hegemonialer Bewegungen verstanden, ist ihr Charakter nicht anders als der von Rorty fokussierte pragmatistische Wahrheitsbegriff, ein Lob für zurzeit gerechtfertigte Überzeugungen. (vgl. Rorty 2005: 17) Auch wenn Bauman diese Diskussion nicht führt, sind seine Annahmen auf derselben Ebene einzuordnen.

Spiele. Pragmatisch reformuliert heißt das, Wissen ist nicht Darstellung von Wirklichkeit, sondern eine Handlungsgewohnheit, die im Umgang mit der Realität unsere Bedürfnisse befriedigt.¹³

Zweitens: Die Autoren teilen zentrale *Einsichten der Wissenschaftstheorie* als auch Wissenschaftskritik der letzten 70 Jahre. Im Mittelpunkt steht die wiederholte Rezeption Kuhns und seiner These des Paradigmenwechsels. Wissen ist nie rein objektiv, sondern auch motiviert durch seinen praktischen Nutzen sowie Herrschaftsansprüche. Weitere Anleihen finden sich auch bei Lyotard und dessen postmoderner Wissenschaftskritik, Feyerabends Relativismus sowie Foucaults Verständnis von Wissenschaft als Diskurs. In allen Fällen zeigt sich, dass Wissenschaft selber aus hegemonialen Annahmen besteht, die wiederum Forschungsmethodik als auch Forschungsergebnisse prägen. Sie sind in diesem Sinne nicht neutral und können es auch nicht sein.

Drittens: Die Gesamtstrukturen der Arbeiten tragen *dekonstruktive Züge*. Aufbauend auf die Annahmen nur bedingter Erkenntnisfähigkeit und fehlender Letztbegründungen gilt es, nicht die eine Bedeutung zu extrahieren, sondern die Vielfalt an Bedeutungen und Widersprüchen aufzudecken. Auch wenn sich mit Derrida keine streng explizierbare Methode entfalten lässt, so ist doch ein Grundcharakter erkennbar (vgl. Engelmann 2015). Rorty und Bauman sprechen von Spannungen, die gesucht werden müssen als auch die Philosophie selbst ausmachen. Marcharts Rekurs auf den französischen Heideggerianismus und sein Rekurs auf Derrida und Heidegger nehmen hier ebenfalls Anleihen. Meist konzentriert sich das Vorgehen auf entweder eine genealogische Rekonstruktion der Widersprüche oder eine Pluralisierung von Deutungsebenen.

Um es abschließend zu formulieren: Damit die Entzweiung oder Entfremdung als negativ erscheint, muss sie entweder mit der Auffassung einer vorausgesetzten oder einer noch kommenden Einheit verbunden sein. Nur dann macht es Sinn, in Vergleich zu jener Einheit einen Verlust und damit auch Entfremdung zu entdecken. *Die Radikalisierung als auch die Formen der Kritik haben gezeigt, dass für die hier untersuchten Autoren eine solche Einheit nicht mehr vorliegt. Sie kennen nur Spannungen. Rein formal betrachtet eliminieren sie dadurch die Idee der Einheit, den Gegenpart der Entzweiung als normatives Ziel.* Rorty macht dies explizit deutlich mit der Aussage: »Da er keine Erkenntnistheorie vertritt, vertritt er a fortiori keine relativistische.« (Rorty 2005: 16) Weil er die Differenz zwischen Wahrheit und Meinung nicht mehr kennt, versteht er nicht mehr, was die Frage nach dem Relativismus bedeuten soll. Die Idee, außerhalb der Entzweiung zu existieren, existiert nur als falsches Bewusstsein. Aufklärung bedeutet, dies zu verdeutlichen.

13 Aufgrund Rortys wissenschaftlicher Herkunft finden sich bei ihm ausführliche Debatten, die bei Bauman und Marchart eher aus der Annahme des Konstruktionscharakters von Ordnungen abzulesen sind. In dieses Feld ist auch der kontinuierliche Bezug zu Nietzsche einzuordnen, wenn dieser sowohl die Funktionsweise von Wahrheit als auch die gewichtige Rolle der Metaphorik analysiert. Wichtig ist zu betonen, dass die Autoren sich eher der konstruktivistischen Einsichten bedienen als dass sie Versuche der Sprachphilosophie teilen, wieder in dieser selbst ein neues Fundament zu entdecken.

4.1.3 Kontingenz, Ambivalenz und Differenz

Es hat sich gezeigt, dass die spezifische Differenz der hier behandelten Autoren im Vergleich zur gängigen Kultur- und Rationalitätskritiken, wie beispielhaft der »Dialektik der Aufklärung«, in einer »Umwertung der Entfremdungstheoreme« liegt, welche als »Lob der Entzweigung« bezeichnet wurde. In den jeweiligen Abschnitten wurde die Umwertung als »Einsicht«¹⁴ bezeichnet.

Die Begriffswahl fiel dabei nicht umsonst. »Einsicht« ist besonders geeignet, weil über die Ebene des bloßen Begreifens hinaus auch ein verändertes Selbst- und Sozialverhältnis thematisiert wird. Einsicht besitzt sowohl eine theoretische als auch eine praktische Seite. So betont Gadamer in der Formulierung seiner Theorie der Hermeneutik, dass Einsicht ein Moment theoretischer Erkenntnis als auch ein Moment der Selbsterkenntnis beinhaltet, welches einen ethischen Anspruch enthält (Gadamer 2010: 362). Auch bei Rentsch wird »Einsicht« verwendet, wie in der Einleitung dargelegt, um das Selbstverständnis des Menschen zu erörtern. In seiner anthropologischen Studie zeigt er, wie Einsichten sich von Feststellungen unterscheiden, weil sie darüber hinaus Handlung und Moralität konstituieren, auch abseits explizierbarer Wahrheiten. Vielmehr sind Einsichten Folge und fundamentaler Bestandteil der Alltagsgrammatiken, die unser Leben bestimmen (Rentsch 1999). Einsicht beinhaltet ein Verstehen, welches sich auf der Sinn- und Bedeutungsebene realisiert. Konzepte wie die aristotelische *Eudaimonia* oder aktuelle Theorien des guten Lebens sind darauf bezogen. Außerhalb der Verstehenslehre und philosophischen Anthropologie lässt sich dies auch in der Sprache der Psychologie oder Psychoanalyse fassen. Auch hier findet sich das Moment der theoretischen Einsicht von Gestaltgesetzen sowie des Verständnisses von »Therapie« als Einsicht der Ursachen des Leidens mit der Vorstellung, sie durch die Einsicht beheben zu können. Heute würde man wahrscheinlich vom psychischen Zustand sprechen. Es ist daher nicht zufällig, dass Rorty explizit den »Therapiebegriff« benutzt oder sich Marchart auf den heideggerischen Gestus der »Therapie der Seinsvergessenheit« bezieht. Ein mit Einsicht bezeichnetes Verstehen verbindet den erkenntnistheoretischen Anspruch mit subjektphilosophischen Schlussfolgerungen. Im konkreten Kontext der Kontingenz-, Ambivalenz- und Differenzeinsicht lassen sich zwei Ebenen, Kontingenz als *Grundstruktur* (i) und *Kontingenz als Selbsterkenntnis* (ii), analysieren.

(i) Einsicht ist als das *Deutlichwerden der Grundstruktur der Permanenz der Entzweigung* zu verstehen. Das bedeutet zunächst, dass es darum gehen muss, dieser Grundstruktur überhaupt gewahr zu werden. Die Darlegung der »antinomischen Motive« sowie der »Dekonstruktion als Methode« dienen zur theoretischen Darstellung dieser Position. Die Autoren beschreiben eine Vielzahl an Varianten, in denen die Grundstruktur offensichtlich ist, erkennen aber insbesondere eine Zunahme des Bewusstseins dieser. Das Bewusstwerden zeigt sich an dem Denken und Schreiben besonderer Autor:innen und Künstler:innen, wie Rortys »strong poets« oder Baumans »Kafka«, aber auch an den historischen Erfahrungen von Gesellschaft und Zeitgeist, in Kriegen, Elend und

14 vgl. Kapitel »Leben in Negativität«.

historischen Umbrüchen. Gerade Bauman und Marchart konstatieren deshalb eine Vermehrung solcher Aporien und damit auch die Feststellungen des Scheiterns jeweils epochenspezifischer Ansprüche und Ideale. Als Basis dieser Einsichten wurden zudem zentrale Erkenntnisse der Wissenschaft und Wissenschaftstheorie hervorgehoben, welche die Autoren teilen, die mittlerweile aber auch Common Sense geworden sind. *Kurzgefasst, auf allen Ebenen der Erkenntnis und Erfahrung zeigt sich die Grundstruktur der Kontingenzenz.*

(ii) Einsicht heißt aber nicht nur gewahr werden, sondern beschreibt auch eine *Form der Selbsterkenntnis*. Die Autoren bezeichneten dies oft als »Bewusstwerden oder Bewusstsein«, also als bestimmte reflexive Ebene. Rorty spricht diesbezüglich von »Bewusstsein für Kontingenzenz«, Bauman von »postmodernem Bewusstsein« und Marchart von »Ungewissheitsgewissheit« oder »postfundamentalistischem Bewusstsein«. *Kontingenzenz (Ambivalenz/Differenz) ist dann Kontingenzenz (Ambivalenz/Differenz)-Bewusstsein/Einsicht.* Am deutlichsten wird dies, wenn die beschriebenen Veränderungen des Selbst, erzeugt durch Kontingenzenzeinsicht, reflektiert werden:

Jenes Bewusstsein ist bei Rorty als *Kontingenzenz des Selbst* beschrieben. Mit Nietzsches Vernunftkritik und Freuds Willenskritik verdeutlicht er, dass jegliche Vorstellung eines Selbst, das auf sich begrenzt ist und als Idee der Hoheit über den eigenen Willen gedacht wird, nicht zu halten ist. Dieser Schritt der Entgötterung des Selbst soll eine Transformation hervorrufen, die die eigene Unbestimmtheit akzeptieren kann. Er plädiert für Anerkennung des Zustandes fehlender Selbstkontrolle. Dem Kontingenzenzbewusstsein wird demnach eine kathartische Qualität zugeschrieben, weil der Zweifel und die Ohnmacht, entstanden durch Scheitern, das Selbst zu halten, oder durch die Feststellung, das Selbst nie ganz zu haben, als Befreiung und positive Abhängigkeit begriffen werden kann. Das Ich ist ständig Veränderungen ausgesetzt, die es nicht vollständig unter Kontrolle hat. Aber die Anerkennung dieses Zustandes bietet die Chance, die eigene Geschichte durch Neubeschreibung, soll heißen, durch metaphorische und sprachliche Aneignung, zur eigenen Geschichte zu machen.

Bauman spricht folgend schlüssigerweise nicht von Kontingenzenz, sondern *Ambivalenzen des Selbst*. Auch er formuliert eine Blickverschiebung, die nicht mehr der Idee eines Selbst anhängt, sondern nur noch als Suche nach Identität begriffen werden kann. Die postmoderne Identität ist vielmehr eine flexible und schnell anpassungsfähige. Aber sein Zugang ist auch skeptischer. Bauman sieht die Gefahren einhergehend mit dem Gefühl der Ohnmacht und des Orientierungsverlustes. Gerade seine Kritik der postmodernen Situationen sowie der historische Rückblick auf die Situation der deutschen Juden und Jüdinnen lässt Verzweiflung und kognitive Überforderung vermuten. Dennoch geht es auch ihm nicht darum, den Orientierungsverlust »einfach« durch Ordnungsvorgaben aufzulösen, sondern diesen als Chance, mit der anstrengenden Unsicherheit leben zu können, zu begreifen. Anstatt sich dem Schicksal hinzugeben, plädiert Bauman für »Geschick«, also aktive Selbstkonstitution. Nur in Anbetracht der konstitutiven Unsicherheit ist solche Aktivität möglich und notwendig. Zudem vermutet er einen normativen Gewinn durch die undefinierte Einstellung der Objektivität als Einsicht in notwendig menschliche Ungewissheit und Pluralität von Lebensentwürfen.

Objektivität bietet sich im Anschluss als Überleitung zu Marchart an. Denn obwohl dieser sich maßgeblich an der ontologischen Debatte abarbeitet, endet der Entwurf in

einer *Ethik der Selbstentfremdung*. Auch hier wird die Spaltung des Ichs betont und dessen nie einzuholender Mangel. Im Sinne des Differenzdenkens wiederholt sich die Struktur aus kontingenten Identitäten oder »als ob«-Identität und deren Abwesenheit. Außerdem besteht auch für ihn ein Unterschied in der Leugnung oder Einsicht dieser Grundsituation. Er fordert diesbezüglich eine »Revolutionierung der Denkungsart« (Marchart 2016: 349). Revolutionierung heißt Akzeptanz und Anerkennung der Entfremdung. In Anlehnung an Butler besteht die Annahme, dadurch bewusst auf die Gestaltung des eigenen Selbst einzuwirken als auch mit der Fragilität des Mangels im Anderen toleranter umzugehen.

Die drei kurzen Abrisse zeigen erstaunliche Gemeinsamkeiten. Alle beschreiben Kontingenz nicht nur als (ontologische, epistemologische) Erkenntnis, sondern als bestimmte Rückwirkung auf das Selbstverhältnis, welches sich nicht nur kognitiv bestimmen lässt. *Im Kern des Theoriegebäudes steht die Frage nach Selbsterkenntnis und Selbstkonstitution*. Polemisch formuliert beschäftigen sie sich trotz Vermeidung und bewusster Ablehnung anthropologischer Bestimmungen mit zutiefst anthropologischen Fragen. Ziel ist es, den konstitutiven Mangel- und Entfremdungscharakter des Menschen einsichtig zu machen und ihn damit gleichzeitig vom Drang nach Überwindung zu befreien.¹⁵ Entfremdung oder Fremdheit wird als Universalie gedacht.¹⁶

4.1.4 Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie

Der Argumentationsgang war bisher folgender: Während die Moderne, getrieben von dem Ziel absoluter Bestimmung der Welt und der Steuerung dieser, immer mehr zu Mitteln der Beherrschung übergehend musste und sich dadurch in Zwang und scheinbarer Freiheit verstrickte, versuchen die paradigmatisch gewählten Autoren, dieses Ziel aufzugeben. Indem sie Ungewissheit zur konstitutiven Grundstruktur erklären, soll der Drang der Überwindung, weil ein vergeblicher und gefährlicher Drang, aufgegeben werden. Der Unterschied zum »Zeitalter der Gewissheit« besteht nicht in der Wahrnehmung von Ungewissheit, sondern in dem Umgang mit dieser. Eine solche »Permanenz der Negativität« kann ohne die Vision ihrer Auflösung als Gewinn als »Lob der Entzweiung« gelesen werden (4.1.1). Plausibilisiert wurde eine solche Position durch das Aufzeigen immer vorhandener Antinomien sowie konstruktivistische Analysen (4.1.2). Im Ergebnis sollen jene Darstellungen Einsicht und Anerkennung von Kontingenz bewirken. Das so beschriebene Kontingenzbewusstsein zeigt sich auf zwei Ebenen als

15 Nur Bauman spricht treffend von anthropologischer Herausforderung.

16 Einsicht in Kontingenz steht damit im Kontext einer Aufklärung, nämlich der Aufklärung der Aufklärung. Sie ist damit als Verständnis und Umgang mit der »Permanenz der Negativität« zu lesen, welches genau dadurch erzeugt werden soll, indem diese nicht mehr als Verlust gelesen wird. Ohne es konkret ausformulieren zu müssen, sind die Parallelen zu Konstitutionsanalysen im Verhältnis von Anthropologie und Moralität auffällig (Rentsch/Gadamer). Die Parallelität ließe sich sogar weiterziehen bis zur christlichen Sündenfallprogrammatis. Auch explizit existentialistische Züge lassen sich erkennen. Der Einsicht kommt in jeden Fall fundamentaler Charakter zu, weil die gedachten Auswirkungen über das Selbst hinausgehen und die Gesamtheit menschlicher Sozialität betreffen.

theoretischer und praktisch-normativer Anspruch. Theoretisch, weil es gewisser Erkenntnisse bedarf, um Kontingenz als Grundsituation anzunehmen. Praktisch, weil es darum geht, die Einstellung zur jener Grundsituation neu zu bestimmen, indem diese nicht mehr als Gefahr, sondern vielmehr als Chance begriffen wird. Die gemeinsame Basis der hier ausgewählten Autoren ist Erkenntniskritik. In diesem Sinne bleiben sie in der Traditionslinie der Kritischen Theorie und der Autoren der Dialektik der Aufklärung, allerdings mit dem Moment der Radikalisierung. *Dahinter verbirgt sich neben dem wissenschaftlichen ein »therapeutisches Motiv«* (4.1.3). Einer solchen Therapie geht es nicht um die Reparatur seelischer Defekte, sondern um den Glauben oder die Hoffnung, durch das Bewusstmachen der Grundlosigkeit des menschlichen Zustandes das Fehlen absoluter Gewissheit aushaltbar und gestaltbar zu machen.

Dem Argument folgend, lässt sich eine entscheidende zentrale Gemeinsamkeit formulieren, welche durch Verwendung marxistischer Typologie offensichtlich wird. In der Gegenüberstellung von Basis und Überbau als die reale ökonomische Basis einer Gesellschaft gegenüber den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen solcher wird Letzteren Vorzug gegeben (vgl. Rüdiger 1996; Jaeggi/Loick 2014). Unabhängig von innermarxistischen Diskurszweigen dieses Zusammenhanges ist offensichtlich, dass das in diesem Buch präsentierte Paradigma nicht davon ausgeht, dass die Basis den Überbau revolutioniert, sondern vielmehr umgekehrt. Das mag eine kleine Feststellung sein, hat aber entscheidende Folgen für die Konzeption jener politischen Philosophie, wie im Abschluss des Kapitels 4.3 diskutiert werden soll. Um noch einmal Marchart zu bedienen: Politik basierend auf Kontingenzbewusstsein »erfordert selbstverständlich ein Umdenken auf breiter Front, eine Revolutionierung der Denkungsart« (Marchart 2016: 349). Die Autoren stehen damit in einem bestimmten postmarxistischen Traditionszusammenhang, der sowohl die Autor:innen der Kritischen Theorie als auch die Autor:innen des französischen Linksheideggerianismus prägte. Im Mittelpunkt, so Rentsch, stand auf Grundlage der realen sozialistischen und kommunistischen Erfahrungen ein undogmatischer Marxismus, welcher den Überbau fokussierte (vgl. Rentsch 2014: 66). Philosophie als auch politische Philosophie und Theorie galten als Legitimationswissenschaften, denen nur durch Kritik und Entlarvung der theoretischen Fundamente beizukommen sei.

Erkenntniskritik, so ließe sich zusammenfassen, wurde und wird dezidiert im engen Zusammenhang zur praktischen Philosophie gelesen und ist von dieser nicht trennbar. Das bei Rorty dargestellte Kontingenzbewusstsein als sittliche Einstellung, Baumans Konzeption von Moralität und Marcharts Politisierung der Ethik machen dies deutlich. Die zunächst im Individuum stattfindende und dort zur Wirkung kommende Einsicht verbindet automatisch eine individuelle ethische oder individualpsychologische mit einer sozialetischen und sozialpsychologischen Dimension.¹⁷ Während die Autoren der Kri-

17 Der positive Gewinn oder die normative Umwertung wird bereits angedeutet. *Zum einen* betonen die Autoren die Chance auf gelungene Selbstkonstitution, soll heißen, eine Selbstkonstitution, die nicht daran verzweifelt, reines Selbst sein zu müssen, sondern die ihre eigenen Abhängigkeiten als Teil der eigenen Geschichte anerkennt. Zudem sprechen die Autoren von Emanzipation und einem neuen Raum der Verfügbarkeit, weil das Bewusstsein des »es hätte aber auch anders sein können« die Möglichkeit auf Veränderung bietet. In Anschluss an Musil, so ließe sich sagen, wird ein »Möglichkeitssinn« (vgl. Musil 2013) affirmiert, welcher als Aufgabe und zugleich als Sinngebung verstanden werden kann. *Zum anderen* sehen die Autoren die durch diese Auflösung des

tischen Theorie vor allem dem Bereich Kunst und dem des Ästhetischen die Chance auf Befreiung zurechneten, ist die Befreiung hier anders gelagert. In Rortys Worten teilen er, Bauman und Marchart eine Privilegierung der ontologischen Kategorie des Sozialen. Die »Umwertung der Entfremdungstheoreme« oder das »Lob der Entzweigung« macht trotz der Permanenz eine Form der Einheit denkbar. *Eine solche Einheit ist jedoch keine substanzielle, sondern nur als praxeologische/prozessuale, und zwar als zwischenmenschliche Praxis denkbar.* Das ist an dieser Stelle noch mehr eine These denn Beweisführung. Es muss also im Folgenden gezeigt werden, wie sich die in der Einsicht in Kontingenz liegende »Macht« tatsächlich entfaltet. Gemeint ist damit, wie sowohl ein Fundament gelungener Moralität als auch gelungener politischer Selbstbestimmung innerhalb dieser theoretischen Konstellation gedacht werden kann. Lässt sich dies zeigen kann berechtigterweise von einem *Lob der Entzweigung* gesprochen werden.

4.2 Lob der Entzweigung – Solidarität und Politisierung

Die bisher dargelegte Struktur erfordert eine konkrete Bestimmung des *Lobes der Entzweigung* als auch der prozessualen Einheit. Der Verweis auf intersubjektive Praxis legte zwei Perspektiven nahe. Zum einen die Hoffnung auf moralischen Fortschritt, zum anderen die Konzeption einer Idee des Politischen, die zumindest die geschilderten Herrschaftsantinomien der Moderne reduzieren kann. Unter den Begriffen der *Solidarität* (4.2.1) sowie *Politisierung* (4.2.2) soll im Folgenden auf beide Ebenen eingegangen werden. Das Vorgehen ist dabei analog. Während die ersten Abschnitte die direkten Beschreibungen der Autoren zusammenfassen, ordnen die zweiten Abschnitte die Beschreibungen den Termini der jeweiligen Diskurse, dem moralphilosophischen und dem sozialphilosophischen Diskurs, zu.

4.2.1 Weg zur Solidarität

Wird an der prototypischen Einteilung in eine ethische und eine politische Dimension des *Lobes der Entzweigung* festgehalten, so ist es für den ethischen Bereich das Konzept der *Solidarität*, das von den vorliegenden Autoren, aber auch im weiten Sinne von einem postmodernen Autor:innenkreis, herangezogen wird. Aber warum Solidarität und nicht Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit, die klassischen Kampfbegriffe der politischen Neuzeit? Zum einen artikuliert sich in Solidarität die Idee eines notwendig »wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen« (Bayertz 2002: 11) und dieser *Verbundenheit* wird, anders als im liberalen Diskurs, *normative Bedeutung* zugeschrieben. Selbst die in der Soziologie bei Durkheim oder Comte analysierte de-facto Solidarität beschreibt notwendige Angewiesenheit auf den Anderen (vgl.

Selbst geschlagene Brücke zum Anderen als menschlich Anderen und sprechen dann auch von Anerkennung des Anderen. Gemeint ist damit ein Fundament gelungener Moralität als auch gelungener politischer Selbstbestimmung. Einsicht in Kontingenz heißt folgend auch Erweiterung der individualethischen Position.

Durkheim/Luhmann 2016). Bayertz sieht in dem partikularistischen Zug auch die Randständigkeit des Begriffes verankert, weil die neuzeitliche Ethik nahezu »ausschließlich an der Begründung universeller Normen« (Bayertz 2002: 13) interessiert war. Gerade deshalb fügt sich der Begriff auch in die hier vorgestellte Universalismuskritik ein. Dieses Argument findet insbesondere Anerkennung in der Vielzahl an Liberalismuskritiken, die für Freiheit und Gleichheit solidarische Beziehungen als Voraussetzung bestimmen (vgl. Taylor 1995; Habermas 1996b).

Zum anderen ist in Solidarität das *Prinzip der Differenz* eingeschrieben. Geht es im Kern um die Frage des sozialen Bandes, wird ein Spannungsverhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern, aber auch die Instabilität von Gemeinschaft artikuliert. In Marcharts Worten ist die Gründungsnotwendigkeit von Gemeinschaft ein Anzeichen für Solidaritätskonzepte. Ohne die Differenz wären diese nicht relevant. Es gibt in dieser Konstellation, aber auch angesichts einer Diffusion der Nationalstaaten, nicht umsonst einen Zuwachs an Solidaritätslektüren in den letzten Jahren.¹⁸ Während einige daran interessiert sind, historische Spuren nachzuverfolgen, vom französischen Solidarisismus über die Arbeiterbewegung, die Katholische Soziallehre und die Mechanismen des Wohlfahrtsstaatsprinzips, sind andere vor allem daran interessiert, nach dem individuellen Scheitern von Freiheit und Gleichheit mit Solidarität das Missing Link zu präsentieren (vgl. Kracht 2017: 338).

Natürlich darf nicht vergessen werden, dass sich unter dem Projekt der Solidarität auch Ideen versammelten, die stark homogenisierende Züge hatten und ihre Schatten bis zu den Gleichheitsansprüchen der Großbewegungen des 20. Jahrhunderts werfen. Zwar geht auch diese Lesart von Differenz aus, will sie aber beheben. Nicht umsonst zeigt eine Genealogie des Begriffs Solidarität ihren Ursprung in Konzepten der Brüderlichkeit, Familie als auch Nächstenliebe (vgl. Brunkhorst 2002; Derrida 2015). Marchart warnt deshalb gleich vorweg, dass Solidarität vom Marxismus bis zur nationalsozialistischen Gemeinschaft als »soziales Bindemittel und Kohäsionsgarant« (Marchart 2016: 357) gedacht wird. Folgen wir den bisherigen Beschreibungen, wird ein solcher Solidaritätsdiskurs außer Acht gelassen. Unser Interesse lag darin, zu fragen, wie die Autoren »Entzweiung«, also den zunächst offensichtlich begrifflichen Gegenpart zu Solidarität, als deren Gewinn und Grundlage denken können. Um die Frage einfacher zu formulieren: Wie und warum führt Kontingenzeinsicht zu Solidarität?

Einen ersten Hinweis können die jeweiligen Definitionen liefern: Rorty definiert Solidarität »als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionale Unterschiede vernachlässigbar sind, im Vergleich zu den Ähnlichkeiten in Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (Rorty 2012b: 310) sowie kürzer als »Selbstzweifel« (ebd.: 320). Für Bauman bedeutet Solidarität »im Unterschied zur Toleranz, ihrer schwächeren Version, die Bereitschaft, zu kämpfen; und an der Schlacht teilzunehmen um der Differenz des Anderen willen, nicht der eigenen« (Bauman 2016c: 404). Und bei Marchart heißt es, Solidarität ist die »Anerkennung des Anderen auf Grundlage der eigenen Selbstentfremdung« (Marchart 2016: 360).

Offensichtlich ist, dass es sich in allen Fällen um ein spezifisches Verhältnis zwischen Einzelnen und Anderen handelt. Es stellt sich damit die Frage, wie aus der zu-

18 Siehe hier beispielsweise die aktuelle Debatte im Theorie-Blog (theorieblog.de).

nächst individuellen Disposition der Einsicht in Kontingenz ein besonderer Bezug zu anderen Subjekten entstehen kann.

Vom Ich zum Anderen

Ausgangspunkt der moralphilosophischen Kritik der Autoren war vor allem die Vorstellung einer Ethik, welche auf der Festlegung universaler moralischer Regeln beruht. Systematisch zusammengefasst findet sich diese These in Judith Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* (Butler 2014), auf die Marchart explizit zurückgreift, welche aber auch den Lesarten von Rorty und Bauman entspricht. Butler argumentiert aufbauend auf Adorno, Cavarrero, Foucault und Levinas, dass moralische Prinzipien, wollen sie als plausibel und berechtigt erscheinen, den Anspruch auf universelle Gültigkeit erheben. Im Prozess der Formulierung kommt es allerdings dazu, dass sie sowohl den konkreten Situationen als auch der Pluralität an Lebensentwürfen nicht gerecht werden können. Die Folge sind moralische Prinzipien, die ausgrenzend sind und als Zwang und Gewalt erfahren werden. Verbunden wurden damit Momente notwendig empfundener Identitätsfestlegung, die sowohl die Flexibilität der eigenen Identitäten abschneiden als auch nach außen als Identitätszuweisungen erscheinen. Zudem konstituieren sich dadurch Prinzipien, die an ihrer formalen Gültigkeit und nicht an dem Verhältnis zum Anderen gemessen werden. Bauman spricht deshalb in Anlehnung an die »Dialektik der Aufklärung« von Distanzierungsprozessen. Gemeint war damit der Verlust moralischer Urteilskompetenz und moralischen Einfühlungsvermögens. Ziel der Autoren ist es, jene Distanzierung aufzuheben. Im Folgenden lassen sich mit der *Auflösung von Selbstidentität* (i), dem *Ende von Objektivität* (ii) sowie der *Parallelisierung von Fragilität* (iii) drei zentrale Beschreibungsversuche der Autoren hervorheben

(i) Die Autoren plädieren für eine *Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität*, denn nicht für sich selbst zu sein heißt, auf andere angewiesen zu sein. Auf basaler Ebene folgt dieses Argument einer längeren Kritik, die sich bereits in der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus widerspiegelt. Autoren wie Taylor, aber auch später Habermas kritisierten die Idee eines atomisierten Selbst, bei welchem vergessen wird, dass es, um selbst zu sein, der Anerkennung der Anderen bedarf (vgl. Taylor 1995; Habermas 1996b). Sie artikulieren jeweils Anerkennungsstrukturen, die vor den Begriffen von Freiheit und Gerechtigkeit liegen. Auch bei Butler ist dieses Motiv tragend, indem sie auf die Instabilität einer Theorie des Subjektes fokussiert. Zurückkehrend zu den hier untersuchten Autoren kann die bereits geschilderte Instabilität des Selbst in Kapitel 4.1.3 wiederaufgenommen werden.

Marchart argumentiert deshalb, dass das Selbst sowohl für uns nicht völlig erreichbar ist noch als solches außerhalb sozialer Ordnungen besteht. Diese scheinbare Selbstentfremdung bietet die Grundlage für die Annahme geteilter Selbstentfremdung, weil sie als Abhängigkeit von Anderen erfahren werden kann. Die Konsequenz ist gesteigerte Verantwortlichkeit als auch Geduld und Toleranz, weil ich vom Anderen nicht erwarten kann, wozu ich selbst nicht in der Lage bin (vgl. Marchart 2016: 344ff.). Die Selbsterfahrung des Zwanges nach Identität eröffnet ein Verständnis, wie jener Zwang auch auf den Anderen wirkt. Wenn ich – und Marchart verwendet explizit das Wort – »einse-

he«, dass der Mangel konstitutiv ist, höre ich auf, das Eigene gegenüber dem Fremden um jeden Preis beschützen und sichern zu wollen. Ich werde offener für die Situation und Ansprüche anderer und werde zurückhaltender, was meine eigenen betrifft. Die Andersheit des Anderen ist dann keine Gefahr für mich.

Fast analog findet sich eine solche Position auch bei Bauman. In Bezug zu Levinas spricht er von der »Ähnlichkeit der Lage«. Die Ähnlichkeit ist die Erfahrung der Fremdheit nicht nur des Anderen, sondern auch der eigenen. Wird Fremdheit zur Universalie, soll heißen, zum Normalzustand, muss sie nicht mehr als das Abnormale bekämpft und beseitigt werden. Auch Bauman bedient sich wie Butler der Theorie des Anderen bei Levinas. Anstelle einer gesellschaftlich vermittelten Moral wird eine vorausliegende Verantwortung für den Anderen artikuliert. In dessen »Antlitz« offenbart sich, dass der Andere vor mir da ist, ich ihm zuallererst verpflichtet bin (vgl. Wolzogen 2017). Auch wenn dies bei Levinas zu Teilen mystisch anmutet, ist die strukturelle Gestaltung einer solchen Ethik klar. Fremdheit ist konstitutiv und menschliche Existenz basiert zuallererst auf Verpflichtung zur Solidarität. Bauman, so Heidbrink, bedient sich hier bei Rorty, denn beide glauben, die »Chance der Postmoderne bestehe darin, diese Kontingenz in der Anerkennung einer prinzipiell unbegründbaren Gemeinschaft von unterschiedlichen Menschen und Interessen positiv zu nutzen.« (Heidbrink 1992)

Der Form der Zurücknahme des Eigenen folgt ebenfalls Rorty. Zum einen spricht er sich für das mit Kontingenz verbundene Zurückschrauben der eigenen Ansprüche aus, zum anderen empfiehlt er, Menschen mit identitätsbegründenden Dominanzansprüchen als Benachteiligte anzusehen. Wird die so artikuliert Form des Mitleids mit seinen Bezügen zur Nächstenliebe verbunden, teilt auch er die Aufwertung des Fremden. Zwar nimmt Rorty zunächst die durch eine gemeinsame Identität sich konstituierende Gemeinschaft als Ausgangslage, Solidarität ist aber für ihn die durch die Kontingenz von Identität ermöglichte Aufweichung und Erweiterung der Gemeinschaft oder des »Wir«.¹⁹

(ii) Weiterhin wird durch »Einsicht« in das *Ende von Objektivität* eine Stärkung des Anderen angenommen. Gibt es keine objektiv gültigen Erkenntnisse, können zu fallende (moralische) Urteile auch nicht auf diesen basieren. Es gibt nur die konkrete Situation

19 Marchart ist deshalb der Meinung, Rortys Solidaritätsbegriff sei mehr an Gleichmacherei interessiert denn an wirklicher Anerkennung von Andersheit. Die Kritik verwirrt jedoch. Unterstellt Marchart Rorty zu Beginn noch einen bloßen Antifundamentalismus, welcher keine partikularen Gründungsversuche anerkennt, sieht er einen solchen im Bezug zur Solidarität als Problem. Hier ist ihm Rorty zu ethnozentristisch, weil er Solidarität zunächst von einem konkreten und geteilten »wir« aus konzipiert. Marchart schreibt, Rorty gebrauche eine »veraltete und substantialistische Gebrauchsweise« sowie »Form der Binnensolidarität, deren Stärke sich am Maßstab der Ähnlichkeit und gemeinsamen Zugehörigkeit bemisst« (Marchart 2016: 357). Während Marchart im Bereich der Politik und auf Basis eines bewussten Anti-Philosophismus noch von solchen konkreten Gründungen ausgeht, sind sie im Fall von Solidarität nicht mehr erlaubt. Dabei erkennt er völlig richtig, dass Rortys gesamte Anlage auf eine Erweiterung des »wir« abzielt. Dieses »wir«, so wurde es im Kapitel zu Rorty dargestellt, ist eben kein identisches »wir« mehr. Sicher, Rorty bleibt hier im Gegensatz zu seinen sonstigen Einlassungen ungenau, dennoch beruht das »wir« auf Akzeptanz des Anderen statt auf dessen Eingliederung. Dass Bauman in der Verbindung des levinasschen als auch des rortyschen Prinzips keine Probleme sieht, bestätigt dies.

und den konkreten Anderen, an der und an dem es sich zu orientieren gilt. Rorty vertritt diesen Standpunkt nahezu vehement, wenn er die Absetzung von Objektivität als Gewinn der Solidarität beschreibt. Unter Objektivität »entfernt man sich von den wirklichen Personen der eigenen Umgebung«, weil man sich an etwas bindet, »was sich ohne Bezugnahme auf spezifische Menschen beschreiben lässt« (Rorty 2005: 11). Verbunden ist damit erneut ein Zurückschrauben eigener Überzeugungen, da diese ohne Objektivitätsstatus auskommen müssen. Für ihn gibt es nichts, worauf wir uns stützen können, außer auf unsere Mitmenschen.

Bauman formuliert dies im Anschluss treffend als Wechsel von einem Person-Regel-Verhältnis zu einem Person-Person-Verhältnis. Dieser anti-theoretische Zug zeigt sich auch darin, dass Moral bei ihm wieder in Anschluss an Levinas begriffslos und entformalisiert gedacht ist. Sie bedeutet ein »bedingungsloses Für-den-anderen-sein vor jeder Vernunft, Gesellschaftlichkeit und Rationalität« (Rommelspacher 2002: 397).

Bei Marchart findet sich bis auf die grundlegende These der »ethischen Anerkennung der ontologischen Struktur der Grundlosigkeit« (Marchart 2016: 355) keine konkrete Rückbindung an eine anti-rationale Begründung von Moral. Hilfreich ist aber seine Unterscheidung zwischen ethischer Politik und politischer Ethik. Seine Konzeption spricht für letztgenannte, weil sie nicht auf einem »wie immer gearteten Kontakt zum Unbedingten« (ebd.: 342) beruht. Die politische Ethik basiert auf dem Primat des Politischen, welcher auf fehlender Objektivierbarkeit und Universalisierbarkeit gründet.

(iii) Die Autoren teilen damit die Idee einer *Parallelisierung von Fragilität*. Wie sich bereits aus den anderen Abschnitten entnehmen ließ, soll Kontingenzeinsicht auf eine Ähnlichkeit der Lage verweisen. Fragilität heißt, ein Bewusstsein für die konstitutive Instabilität menschlicher Lebens- und Sinnentwürfe als auch sozialen Beziehungen zu entwickeln. Die Idee ist, dass ein solches Bewusstsein eine Angewiesenheit auf ein wie auch immer geartetes Miteinander artikuliert und gleichzeitig sensibilisiert für die Unsicherheit und Verletzlichkeit des Anderen. Parallelisierung meint die Übertragung der eigenen Ungewissheit und Fremdheit auf das Menschsein an sich.²⁰ Das, so Rentsch in die *Konstitution der Moralität*, »die Fragilität [...] somit lebenssinnkonstitutiv« (Rentsch 1999: 170) ist, mündet dann in einer gesamtstrukturellen negativ-anthropologischen Reflexion, welche die Entzogenheit und Eigenschaftslosigkeit unseres Selbst bewusst macht. So folgt:

Diese Negativität in der Interexistenz zeigt, daß eine menschliche Welt nicht durch einen substanziellen »Kern« des Menschseins garantiert ist, sondern sich selbst allererst in der Einsicht in die instrumentell und pragmatisch untilgbare Entzogenheit und Unverfügbarkeit der Menschen bildet. (Rentsch 1999: 189)

20 Die eigenen Äußerungen als auch die von Rorty, Bauman und Marchart herangezogenen Autoren (Bsp. Heidegger, Derrida, Butler, Levinas, Wittgenstein) stehen für eine Traditionslinie, für die Fragilität konstitutiv war; ein Motiv welches, weit in die philosophische Ideengeschichte zurückgreift, bis hin zu den Kerneinsichten des Christentums. Um nur ein Beispiel zu nennen, zeigt Rentsch in *Konstitution der Moralität*, wie die Bedrohtheit der Lebensentwürfe (Sterblichkeit, das Böse, Scheitern), wie die Preisgabe der Verfügungsmacht erst Modi der Solidarität und Moralität ermöglicht.

Nun gilt diese Feststellung für die menschliche Existenz grundsätzlich, dennoch wird artikuliert, wie die Reflexion Pathologien, verstanden als Distanzierungen, vermeiden kann. (Permanente) Negativität ist der Ursprung menschlicher Beziehungen von Figuren wie Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit. Für die hiesige Untersuchung ist wichtig, deutlich zu machen, dass die von den Autoren abgeleiteten Konzepte genau auf jener philosophischen Grundeinsicht beruhen. Im Sinne dieser drei Motive gilt zu betonen, dass Ähnlichkeit nicht als Gleichheit gedacht wird. Sie ist eine Ähnlichkeit des Mangels.

Es lässt sich zusammenfassen: *Die Dekonstruktion des Eigenen, dazu gehört sowohl das Selbstverständnis als auch die Wissensbestände und Narrative, erlauben eine stärkere Fokussierung des Anderen.* Das meint Universalisierung von Fremdheit (Bauman) als auch die Verallgemeinerung der Erfahrung der Nicht-Selbstidentität (Marchart). Solidarität heißt auf dieser Ebene Toleranz gegenüber den Fremden und militanter Antiautoritarismus (Rorty) des Eigenen. Solidarität wird gedacht als Bewegung der Öffnung und Auflösung. Aufgrund der Ungenauigkeit der Beschreibungen gilt es im Folgenden die *Sensibilisierungsstrategien* in Bezug auf den moralphilosophischen Diskurs weiter auszuformulieren.

Sensibilisierung zwischen Konstruktivismus und Naturalismus

Bisher ist deutlich geworden, dass die hier paradigmatisch zusammengebrachten Positionen im Kern von einer durch Kontingenzeinsicht gesteigerten *Sensibilisierung* ausgehen. Sensibilität heißt, dass der menschliche Geigerzähler für den Zustand Fremder stärker ausschlägt als zuvor, soll heißen, dass die Aufmerksamkeit für Andere gesteigert wird. Auffallend ist hierbei, dass die damit verbundenen Argumente und Strategien sich grob auf zwei eigentlich widersprüchliche Bereiche beziehen, einen *konstruktivistischen* (i) und einen *naturalistischen* (ii) Bereich. Beide Formen sind Varianten des bereits angedeuteten »therapeutischen Motivs«.

(i) Beginnend mit der *konstruktivistischen These* wird davon ausgegangen, dass die Gestaltung als auch die Probleme der sozialen Wirklichkeit Ergebnis menschlicher Konstruktionsprozesse sind. Konstruktion heißt, ganz im Sinne der Kontingenzthese, dass unsere geteilten Wissensbestände sowie die damit verbundenen Normen und Institutionen Produkt unserer selbst sind und nicht so hätten sein müssen. Es wird in stärkeren (Radikalkonstruktivismus) und schwächeren (Sozialkonstruktivismus) Varianten davon ausgegangen, dass unser Wissen aus sprachlichen und gedanklichen Beziehungen besteht und daher nicht als Realitätsabbildungen zu begreifen ist. Für den Menschen bedeutet dies, dass mit der Änderung solcher Konstruktionen auch eine andere menschliche Praxis hervorgebracht werden kann (vgl. Kirchner et al. 2005: 357f.). Es ist allgemein hin bekannt und durch die bisherige Lektüre offensichtlich, dass gerade in der Sozialphilosophie der letzten 40 Jahre von einer Dominanz solcher Ansätze auszugehen ist. In Kapitel 4.1.4 wurde dieses Argument durch die postmarxistische Dominanz der Bewusstseinsformen und der praktischen Implikationen der Erkenntniskritik beschrieben. Auch die an den Ansätzen vorgenommene Kritik richtet sich meistens gegen den konstruktivistischen Impetus. Ohne den Diskurs über die Kritik an radikal-

konstruktivistischen Ansätzen führen zu müssen, sei darauf hingewiesen, dass es sich trotz konstruktivistischer Dominanz nicht um bloßen Relativismus handelt. Hilfreich ist vielmehr Marcharts Vorschlag eines post-radikalkonstruktivistischen Ansatzes, welcher zwar anerkennt, Objektivität oder Wirklichkeit nicht eins zu eins abbilden zu können, aber in dem auch nicht alles beliebig konstruierbar ist, »sondern sich gerade in den Widerständen, die [sich] der Konstruktion entgegensetzten, bemerkbar macht« (Marchart 2013a: 27). Es gehört vielmehr zum Vorwurf der drei Autoren, dass sich die Moderne auf falsche und naive Weise der konstruktivistischen Idee einer radikalen Steuerung des Menschen hingegeben hat.

Nichtsdestotrotz kann von einer solchen »Ethik der Steuerung« auch unter postfundamentalistischer oder postmoderner Perspektive gesprochen werden. Auch hier wird davon ausgegangen, dass eine Variation oder konkrete Kritik unserer Wissensbestände einen Verhaltenswechsel hervorbringt. Dieser Wechsel ist nur nicht mehr gedacht als Etablierung neuer und besserer Normen und Regeln, sondern als Schulung der Urteilskompetenz selbst, die unter den drei Punkten *Anerkennung von Pluralität*, *Steigerung von Verantwortung* sowie *moralische Urteilskraft* beschrieben werden kann. Der Bezug zu dem moralphilosophischen Diskurs um diese Konzepte wird allerdings dadurch erschwert, dass in keinem der Bereiche der klassische und kanonische Diskurs über diese Begriffe von den Autoren geführt wird.

Erstens: Ausgangspunkt dieser Idee bildet, aufbauend auf den notwendigen erkenntnistheoretischen Pluralismus, auch ein sozialer Pluralismus. Das Pluralismusgebot ist allen Autoren eingeschrieben, egal, ob es sich um Rortys Partikularismus auf sozialer und sprachphilosophischer Ebene, um Baumans Pluralisierung von Wissensbeständen und Normen als Grundsituation in der Postmoderne oder Marcharts Vorstellungen von radikaler Demokratie als Pluralität als Grundlage von Gesellschaft handelt. Die Autoren zeigen, dass ein solcher Pluralismus nicht nur ontologisch konstitutiv ist, sondern dass das Bewusstsein für diesen mit der Einsicht in das Ende von Gewissheit wächst. Solidarität heißt deshalb nicht die Begründung einer »besseren« universalen Regel, sondern *Anerkennung von Pluralität*. Der Anerkennungsbegriff erfreut sich bei allen Autoren großer Beliebtheit, wenn auch Marchart der Einzige ist, der auf den breiten Fundus an dazugehöriger Lektüre Bezug nimmt. In Abgrenzung zu Honneth und Mead ist es ihm wichtig, zu betonen, dass »postfundamentalistische Anerkennung« eine Art Verkennung impliziert, weil das andere Subjekt (oder der Gesellschaftskörper) von Beginn an nicht bestimmbar ist. Ausgearbeitet findet sich eine solche Position besonders bei Bedorf und seiner Analyse einer »verkennenden Anerkennung« (Bedorf 2010). Anerkennung heißt, dass der Konflikt nicht aufzuheben, auch nicht einfach nur zu tolerieren, sondern »durchzuarbeiten« (Marchart 2016: 353) ist. Auch für Rorty und Bauman gehört zur Idee der Anerkennung das Bewusstsein der Differenz, ohne die Möglichkeit einer konkreten Bestimmung dieser. Die »Ästhetische Kultur« bei Rorty und Baumans »Anerkennung des Anderen« sind der Versuch, die Selbstentfremdung des Anderen zu akzeptieren, aber nicht, weil toleriert und akzeptiert wird, was er ist, sondern, weil er genauso wenig (bestimmbar) ist, wie man selbst.

Zweitens: Neben dem Pluralismusgebot argumentieren die Autoren für *gesteigerte Verantwortung*. Angenommen wird, dass, wenn wir nicht einfach den Dingen und Normen ausgeliefert sind, sondern diese als konstruiert gedacht werden müssen, sie auch in

unserem Zuständigkeitsbereich, soll heißen, Verantwortungsbereich liegen. Wird uns bewusst, dass wir nur schwerlich als moralisch perfekte Wesen zu denken sind, steigt die Sensibilität für einen verantwortungsvollen Umgang mit unseren Freiheiten. Diese Unsicherheit aufnehmend, schrieb Bauman: »Die Stimme des Gewissens – die Stimme der Verantwortung – bleibt weiterhin nur in der Disharmonie unkoordinierter Melodien hörbar.« (Bauman 1999: 358) Auch in Bezug auf diesen Verantwortungsbegriff liefern die Autoren keine ideengeschichtliche Rekonstruktion, gleichwohl diese, aufgrund der späten Popularität, relativ kurz ausfallen würde. In Erweiterung von Max Webers Konzept der Verantwortungsethik soll der Handelnde auch für die Folgen seines Handelns verantwortlich gemacht werden, und das, obwohl die Folgen eben kontingent und nicht planbar sind. Verantwortung, so müsste mit Levinas gesagt werden, heißt nicht Zurechnungsfähigkeit, sondern vorausgehendes Einstehen auf Basis geteilter Negativität. (vgl. Jonas 2003) Verantwortung ist hier Konsequenz aus Verletzlichkeit, Bedrohtheit und Vergänglichkeit. Der so angestrebte Verantwortungsbegriff ist zu gleichen Teilen absolut und unbedingt wie nicht einlösbar, kann aber, im Gegensatz zur klassischen Idee der Ethik, zur Sensibilisierung für die Unzulänglichkeiten gegenüber den Anderen beitragen.²¹ Interessanterweise fokussiert die Theorie auf normativer Ebene so wieder den Einzelnen (vgl. Kron 2001). Gefördert wird eine Praxis des Urteilens gegenüber der Praxis des Regelbefolgens.²²

Drittens: Unter dem Banner des Pluralismus und damit auch ethischen Partikularismus, der stark geführten Kritik an Objektivität und Gewissheit, bleibt als Garant moralischen Verhaltens nur die *eigene (moralische) Urteilstkraft* übrig. Ausführliche Bemerkungen zu diesen Gedanken konnten mit Rorty getroffen werden. In Bezug auf Kant und Arendt sieht Letztere Kants politische Philosophie vor allem im »Ästhetischen Urteil« verankert und in der Fähigkeit, »die zum Urteilen gehört, dass man an der Stelle aller anderen denken kann« (Vollrath 1996: 183). Betont wurde die Anerkennung des Anderen als ästhetisch Urteilenden und damit die Möglichkeit, aus den Überzeugungen des »Wir« herauszutreten, nicht, weil der Andere diese teilt, sondern weil ich ihm dieselbe Urteilstkompetenz zuschreibe. Nach Arendt ist die Urteilstkraft zu verstehen als »the faculty of seeing things not only from ones own perspective but from that of all others who are also present. In this way, judgement is perhaps the basic faculty; it enables man to orient himself in the public-political sphere and therefore in world held in common« (Arendt 2007: 198f.). Wenn sie folgend den griechischen Begriff der Phrónesis als praktische Klugheit einführt, dann ist es genau jener, auf den Marchart sich als Resultat von Kontingenzeinsicht beruft. (vgl. Marchart 2016: 249)²³ Auch hier hat das Urteil eine öffentliche Dimension, weil wir erst in der Spiegelung des Urteils durch die anderen

21 Auch Marchart geht von Verantwortungssteigerung aus (Marchart 2016: 363).

22 Gerade Baumans Moralitätsbegriff legt besonderen Wert auf diese Struktur und auch Rorty bevorzugt eine solche Beurteilungskompetenz, wenn er von der Verantwortung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft spricht.

23 Auch Rorty verwendet den Begriff: »Versteht man die Kultur als Gespräch statt als eine auf Fundamenten aufgebaute Struktur, so paßt dies gut zum hermeneutischen Erkenntnisbegriff, denn wenn man mit einem Fremden ins Gespräch kommt, so ist dies, wie der Erwerb neuer Tugenden oder Fähigkeiten durch das Imitieren von Modellen, eher eine Sache von φρόνησις [phrónēsis] als von ἐπιστήμη [epistēmē].« (Rorty 2012a: 348)

über seine Qualität informiert werden. Es ist auffällig, dass eine Re-Etablierung dieses Theoriestranges sich in den letzten Jahren besonderer Beliebtheit erfreute, insbesondere im Bezug zu Konzepten der radikalen Demokratie (vgl. Rorty 2012a; Redecker/Arendt 2013; Zerilli 2016).

Anerkennung, Verantwortung und Urteilskraft sind Konsequenzen einer durch »Kontingenzeinsicht« erzeugten Sensibilisierung. Problematisch bleibt, ob sie die Bestimmung von Solidarität vertiefen oder nur eine weitere Metasprache für jeweils dasselbe Argument oder dieselbe Annahme liefern.

(ii) Neben diesen Argumenten sind jedoch auch immer wieder *naturalistische Bezüge* wahrzunehmen. Im Zuge einer stark durchgeführten Vernunft- und Wahrheitskritik bleibt der Verweis auf natürliche Einstellungen und emotionale Dispositionen übrig. Deren Argumentationsfigur unterscheidet sich darin, dass nicht durch die Dekonstruktion alter Begrifflichkeiten neue »moralischere« Denkfiguren möglich werden, sondern, dass deren Abschaffung den Raum für ursprüngliche und durch die Vernunft überlagerte Moralität freimacht.

Am auffälligsten findet sich ein solcher Zug in *Baumans* Moralverständnis. Wenn er Moral als vernunft- und begrifflos denken will, als eine Moral der Nähe, basiert dies maßgeblich auf dem Ruf des Gewissens als eines ursprünglichen Gesetzes in mir. Des Weiteren wird ein solches Gewissen auch mit Empfindungen wie Liebe und Mitleid beschrieben. In jedem Fall ist es eine völlig individualisierte Kompetenz, die vor aller Vergesellschaftung liegt. Die Ideen von Vorrationalität und Vorgesellschaftlichkeit sollen es ermöglichen, ein Verständnis von Moralität zu denken, welches vom Anderen nichts erwartet. Die völlige Anspruchslosigkeit als auch das fehlende Verlangen nach Reziprozität schützen vor Funktionalisierungsproblemen klassischer Ethik. Moral heißt für ihn die Öffnung der monadischen Existenz, ohne jedoch die Reaktion des anderen vorwegzunehmen (vgl. Rommelspacher 2002: 401). Die Doppelbewegung ist natürlich ambivalent, wenn auf der einen Seite höchste Individualisierung als Aufrechterhaltung moralischer Urteilsfähigkeit, auf der anderen Seite der komplette Verzicht als völlige Selbstaufgabe beschrieben wird.

Die Bewegung zum Ursprünglichen findet sich auch bei *Rorty*. In Abgrenzung zu rationalistischen Ansätzen wird moralischer Fortschritt bestimmt als die Fähigkeit, sittliche Empfindungen auszulösen. Rorty stimmt hier mit naturalistischen Argumentationen überein, die, gerade aus pragmatischer Perspektive, Emotionen eine starke Motivationskraft zuschreiben. Das Kernmerkmal ist die Anteilnahme am Leid anderer und unsere Empfindsamkeit für solche. Was uns mit der menschlichen Spezies (darüber hinaus auch Tieren) verbindet, ist Schmerzempfindlichkeit. So Zoll in seiner Arbeit zur Solidarität über Rorty: »Solidarität ist für ihn im traditionellen philosophischen Verständnis – das eigentlich Menschliche –, das mitschwingt, wenn es Entsprechendes in anderen Menschen wahrnimmt.« (Zoll 2001: 183) Diese ursprüngliche Verbindung lässt sich durch Erziehung zur Empathie steigern. Hier spielt sowohl klassische Erziehung als auch die Kontingenzeinsicht und die sprachphilosophische Relativierung des Vokabulars eine Rolle. In diesem Sinne orientiert sich Rorty nicht an einem einfachen Emotionsmodell, sondern entspricht, wie gezeigt, eher dem Standard kognitivistischer Emotionstheorien. Durch ästhetische Bildung kann die menschliche Empfindsamkeit

für Grausamkeiten gegenüber anderen gesteigert werden und so zur Solidarität beitragen. Hier verbinden sich sozialkonstruktivistische mit naturalistischen Positionen.²⁴ Rorty nennt dies passend einen »Sinn für Solidarität«, welchen er als »einfühlsame Identifikation mit den Einzelheiten im Leben anderer verstand« (Rorty 2012b: 306).

Eine solche Argumentation ist unerwartet im Angesicht des der Postmoderne gern unterstellten Radikalkonstruktivismus. Dennoch, der Bezug zu Rousseau hat seine Gründe, wenn sowohl die Zivilisation von Aufklärung und Moderne als problematisch dargestellt wurden als auch Rationalisierung als Entfremdungsprozess gedeutet wurde. Zwar wollen die Autoren die Entfremdung nicht aufheben, aber doch eine basale Empfindsamkeit für diese wecken. Die Kraft moralischer Empfindungen liegt in negativen Formen des Leidens und der Schmerzempfindlichkeit (vgl. Rousseau/Rippel 2008: 60ff.).

Allein Marchart scheint den naturalistischen Zug zu ignorieren. Bezüge zu einer ursprünglichen Moral, Mitleid oder Emotionen finden sich kaum. Nur die von ihm herangezogenen Autor:innen, wie Butler oder Mouffe, lassen in ihren Arbeiten eine solche Beziehung vermuten. Sie argumentieren gegen eine liberale und rationalistische Deutungshoheit, dass Affekte und Emotionen als Mobilisierungsfaktor eine zentrale Rolle spielen. Ein solcher »affective turn« (Heidenreich/Schaal 2012) innerhalb der Politischen Theorie lässt sich auf breiter Front beobachten und findet seine Aufnahme auch in den Theorien der »Politischen Differenz« (vgl. Bargetz/Sauer 2010; Slaby 2017; Angerer 2017). Der Rückgriff auf Emotionen ist dann als Bestandteil von Solidarisierungsbewegungen zu denken. Marcharts Naturalismus ist maximal in der politischen Ontologie verortet, welche zuallererst die Erfahrung von Negativität (Verletzlichkeit, Ungewissheit), die Erfahrung der Selbstentfremdung bewusstmachen will.

Die Erläuterungen zeigen, dass die Autoren Sensibilisierung als Prozess der Dekonstruktion (zweck)rationalistischer und universalistischer Ethiken²⁵ verstehen. Das Ringen um eine außerhalb solcher Ethiken zu formulierende Moral hat *auf der konstruktivistischen Ebene eine Favorisierung individuellethischer Ansätze zur Folge, auf der naturalistischen Ebene eine Reaktivierung gesellschaftlich nicht überlagerter Mitleidsethik*. Egal, ob es sich um moralische Urteilskraft oder Empfindsamkeit handelt, in beiden Fällen ist die »Permanenz der Negativität« konstitutiv. Artikuliert wird die dargelegte Auflösung der Grenzen zwischen mir und anderen, die notwendige und vorausliegende Angewiesenheit.

24 Beide Versionen, die baumansche als auch die rortysche Version, erinnern stark an Spielformen eines Rousseauismus, welcher aufgrund zivilisatorischer Antinomien eine ursprüngliche Mitleidsethik etablieren will. Die uns natürlich gegebenen Fähigkeiten im Verhalten zu anderen sind noch nicht durch gesellschaftliche Ungleichheit korrumpiert.

25 Die Abkehr von einem zu einseitig gedachten Begriff der Vernunft, wie es mit der Traditionslinie der Aufklärung beschrieben wird, lässt dualistische Vermutungen zu. Es ist der radikale Versuch, einen solchen Vernunftbegriff zu vermeiden, entweder durch die Etablierung eines neuen Begriffes (phronēsis) oder ihrer Abschaffung mit Bezug auf Emotionen. In beiden Fällen fällt aber auf, dass der schlechte Vernunftbegriff als Ergebnis der »Moderne« gelesen wird.

Die dargestellte Diagnose trifft am ehesten auf tugendethische Konzepte²⁶ zu, nur dass in diesem Fall Kontingenzbewusstsein und Entfremdungserfahrung zu den entscheidenden Tugenden zählen, wie Rorty es auch konkret formuliert. Tugendhaft zu sein, hieße Selbstentfremdung zuzulassen.

Solidarität zwischen Ethik und Politik

In den letzten Kapiteln galt es, das »Lob der Entzweiung« durch die moralphilosophischen Annahmen der Autoren bezogen auf die Konzeption von Solidarität zu beschreiben.

Inhaltspunkt bildete die grundlegende Annahme, dass Solidarität ein spezifisches Verhältnis zwischen einzelnen Individuen untereinander, aber auch zwischen dem Einzelnen und der Gruppe darstellt. Es ließ sich zunächst zeigen, dass die dekonstruktivistischen Thesen durch die Auflösung fester Identität, aber auch fester Wissensbestände zu einer Öffnung gegenüber dem Anderen beitragen. Solidarität ist bereits hier eine Art Verschmelzungsprozess, bei dem die Differenz zwischen Eigenem und Fremden aufgrund fehlender Konturen verschwindet. Dieses Einswerden ist aber nicht eine feste Einheit, sondern nur zwischenmenschliche Praxis, welche eine ständige Erweiterung und Öffnung fokussiert. Solidarität wird nicht als Identifikation gedacht.

Passend hierzu ist die in der Literatur verbreitete Übernahme des Begriffes in das Dreigespann des Schlachtrufes der Französischen Revolution. Anstatt »Freiheit, Gleichheit Brüderlichkeit« wird gefordert, von »Freiheit, Gleichheit und Solidarität« zu sprechen (vgl. Zoll 2001: 181ff.). Solidarität dient als Begriff, welcher die Antinomien der ersten beiden verhindern oder, wie es sich bisher zeigte, vielmehr positiv vereinigen soll. Es soll weder ein Zuviel an Freiheit als Isolation von Individuen noch ein Zuviel an Gleichheit als Homogenisierung geben. Der Versuch der Vermeidung zeigt sich in der geschilderten Doppelstruktur. Auf der einen Seite wird Gemeinschaft ohne Gleichmacherei gedacht, indem Gleichheit nur *Gleichheit des Mangels* bedeutet. Was uns als Menschen verbindet, ist die »Permanenz der Negativität« in der Anerkennung unserer fragilen Lebenssituation, in welcher wir ohne den Anderen nicht existieren können. Das heißt auch, dass Scheitern des Versuchs, man selbst zu sein sowie moralisch perfekt zu sein, anzuerkennen. Auf der anderen Seite bleibt ein *Individualismus*, der Fokus auf den Einzelnen vorhanden, ohne diesen vom Anderen losgelöst oder atomisiert zu denken. Die »Permanenz der Negativität« ist der Anlass, Verantwortung zu übernehmen, weil es kein Positives (Gesetze, Regeln, Normen) gibt, auf das sich letztbegründend bezogen werden kann. Freiheit ist Verantwortung.

Entscheidend ist deshalb, wie Rorty auch konkret formuliert, dass Solidarität unserem *Weltbild* entspringt. Sowohl die Betonung einer moralischen Urteilskompetenz als auch gesteigerter Empfindsamkeit für das Leiden anderer sind Ziel und Folge individuelle ethischer Dispositionen. Das Wegschneiden jeglicher Objektivität kann nur das Subjekt als letzte Quelle denken, jedoch muss sich dieses von einem objektiven Standpunkt geteilter Fremdheit verstehen. Es zeigt sich, dass auf jeder Ebene *Entzweiung*

26 Tugendethik bezieht ihren normativen Maßstab aus Einstellungen/Eigenschaften, die eine Person mitbringen oder besitzen muss, um als tugendhaft oder moralisch zu gelten. (vgl. Kirchner et al. 2005: 675)

als Voraussetzung für Solidarität formuliert wird. Sie sensibilisiert für das Fremde und ist selbst für die Identifikation mit dem Anderen verantwortlich. Die »Umwertung der Werte« ist konkret geworden als Quelle der Solidarität und wird durch diese begründet. Marchart spricht sich sogar dafür aus, Kontingenzeinsicht als »Befreiungs- und Emanzipationstechnologie« (Marchart 2005: 40) zu verstehen.

Allerdings, nicht ganz unberechtigt, kommt der ermüdende Eindruck auf, sowohl die Beschreibungen der Autoren als auch die Verweise auf moralphilosophische Konzepte seien nur unterschiedliche Ausdrucksformen desselben Phänomens. Solidarität bleibt so nur eine vage Bewegung und wird nicht zu einer durch Dekonstruktion erzeugten Öffnung. Eine solche Gleichheit belegt zwar die These des gemeinsamen Paradigmas, wirft aber die Frage auf, ob, wenn Solidarität nur als Spannungs- und Dekonstruktionverhältnis beschrieben werden kann, sie sich überhaupt noch bestimmen lässt.

Die Antwort lautet Ja und Nein. *Nein*, weil sie nicht als konkreter Inhalt noch als rational begründete Pflicht verstanden werden kann. Wie zu sehen war, meint sie den konkreten Bezug zu einem konkreten Anderen in einer konkreten Situation. Soll heißen, sie ist in ihrem Ursprung und ihrem Ergebnis nicht abstrahier- und bestimmbar. Sie ist kein Zustand. Ein Problem, welches es insbesondere in Teil III zu diskutieren gilt.

Ja jedoch, weil sie als ein normatives Ideal als auch als Praxis beschrieben werden kann. Es ist deshalb nicht zufällig, dass die Autoren von Hoffnung als auch Utopie sprechen. Hoffnung meint, dass auf Basis der Unkündbarkeit der Blick nach vorne immer offenbleiben muss, weil es immer mögliche Alternativen gibt. Im konkreten Fall, dass die Beziehungen zwischen Menschen solidarischer, das »Wir« erweitert werden kann. Rortys Prinzip Hoffnung schildert sowohl die kritische, aber insbesondere die motivationale Funktion von Hoffnung. Auch hier ist Hoffnung Teil des »therapeutischen Motives« als »antizynische« (Saarinen 2011: 175) Grundeinstellung. Die Utopie als »antifundamentalistische Begründungsupotie« (Müller 2014b: 291) korrespondiert dann in ihrer Unbestimmbarkeit mit der bloßen Kraft nicht abzuschließender menschlicher Gestaltungsräume. Weil sie nicht als Auflösungsprozess der Permanenz der Negativität zu denken ist, ist sie nicht mehr als »Kontingenzbewusstsein und romantischer Sinn für die unbegrenzten Möglichkeiten der Neubeschreibung« (ebd.: 287). Im klaren Gegensatz zu klassischen Utopiebegriffen wird »Politisierung und Dissens, nicht die große Harmonie des sozialen Körpers zum Imperativ der Emanzipation erhoben« (Rohgalf 2015: 178). *Derridas »im Kommen« ist die anschließende Denkfigur, welche nur über einen nicht abzuschließenden Prozess zu verstehen ist. Solidarität heißt Praxis.* Gerade, weil das »Wir« nicht abschließbar ist, sondern nur in Bewegung und instabil gedacht werden kann, ist es offen für Inklusion. Solidarität enthält daher ein emanzipatives Moment, das, so die Annahme, über bloße Toleranz hinausgeht, weil Emanzipation das Einsetzen für etwas und im Sinne des »Wir« für Andere notwendig beinhaltet. Es gilt also nachzuverfolgen, ob die Beschreibungen des Politischen eine vertiefende und erklärende Antwort auf die Frage der Bestimmung von Solidarität liefern können.

4.2.2 Weg zur Politisierung

Bereits im letzten Abschnitt deutete sich an, dass die artikulierte Vorstellung von Solidarität politische Züge enthält. Zum einen, weil die Beschreibungen eines emanzipativen Prozesses auch als Beschreibungen des Politischen gelesen werden können. Zum anderen, weil das Politische selber als Voraussetzung für Solidarität verstanden werden kann. Wurde *Politisierung* als Gewinn der normativen Umwertung der Entfremdungstheoreme hervorgehoben, gilt es diese im Folgenden zu beschreiben.

Unter Politisierung wird in der Alltagssprache ein Handlungsbegriff verstanden, der, auf eine Person bezogen, deren Eintritt oder die Auseinandersetzung mit dem Politikbetrieb fasst. Politisieren heißt dann so viel wie sich der Debatte stellen und den Kampf um die Durchsetzung der eigenen Interessen aufzunehmen. In dieser akteurspezifischen Lesart zeigt sich bereits, dass es um die zu erringende Überzeugungskraft in einer konfliktgeladenen, damit nicht eindeutig entschiedenen Situation geht. Auf dieser Ebene meint Politisierung, dass die Form sozialer Auseinandersetzung über das Ergebnis entscheidet und nicht externe Gründe. Er meint auch, dass überhaupt gesehen wird, dass etwas zur Debatte stehen kann.

Der Begriff selber ist relativ jung und in seiner Herkunft nicht mehr als 150 Jahre alt. Martin Rhonheimer zeigt in einem Artikel von 1985, wie er sich in den drei europäischen Sprachen Deutsch, Englisch und Französisch im Kontext von politischen Bewegungen im 20. Jahrhundert herausbildete, weil der Bedarf nach einem »transitiven« statt einem statischen Begriff vorhanden war. In einer Replik auf diesen Text macht Kari Palonen allerdings deutlich, dass ohne eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der Bedeutungsgehalt des Begriffes nicht korrekt erfasst wird (Palonen 1986/87). Aufbauend auf Kosellecks Sattelzeithese²⁷ beschreibt er eine Aufweichung des Politikbegriffes. Dieser von Marchart als Wandel von statischen Begriffen zu »Bewegungsbegriffen« (Marchart 2016: 53) beschriebene Wandel ist insgesamt als Steigerung von Kontingenzbewusstsein und Verlust von Gewissheit zu lesen, welcher sich gerade in den Bedeutungskontexten der verwendeten Wörter niederschlägt.

Dem Wandel kam jedoch nicht nur positive Bedeutung zu. Ebenso wie im Kontext zu Solidarität wurden Gefahren erkannt, die konkret in einer Einschränkung von Freiheit durch umfassende Politisierung bestand. Gewarnt wurde und wird vor einer Politisierung, die alle Lebensbereiche überwuchert und keinen Raum für das Private lässt. Im schlimmsten Falle liegt in dieser Öffnung eine der historischen Grundlagen für die Etablierung totalitärer Systeme, in denen es galt, das Leben der Bürger:innen in möglichst größtmöglichem Umfang der politischen Steuerung zu unterwerfen.

27 Die »Sattelzeit« umschreibt eine historische Periode zwischen 1750 und 1850, in der es aufgrund historischer Umwälzungen zu einer Öffnung von Begrifflichkeiten kam. Durch den Prozess der Demokratisierung waren der Kampf und die Auslegung von Begriffen einem breiteren Publikum zugänglich, was gleichzeitig dazu führte, dass sich die Bedeutungen schneller wandelten und ihrer »zeitlosen« Bestimmung entzogen wurden. In der Folge nahmen sie als Kampfbegriffe aber auch abstraktere Bedeutungen an und wurden polemisiert, um möglichst breite Zustimmung zu erzeugen. (Koselleck 2018). Marchart nennt die Prinzipien: Demokratisierung, Temporalisierung, Ideologisierung, Politisierung (vgl. Marchart 2016: 52f.).

Im gegenwärtigen Diskurs ist es die *Differenz von Politik und Politischem*, die die Öffnung prominent zu fassen versucht. Während mit Politik die regelgeleitete Durchführung eines Organisationsbetriebes gemeint ist, bezieht sich das Politische auf den Prozess der Öffnung, durch welche ein Gegenstand überhaupt erst zum Objekt der Auseinandersetzung werden kann. Politik als Politisches wird eine Aktivität mit eigener Qualität. Politisierung deckt genau diese Aktivierung ab und ist eng mit der Kritik an entpolitizierenden Formen wie Wahrheit, Wissen oder Naturgegebenheit verbunden.²⁸ In der Zusammenführung der Begriffe »Demokratie« und »Politisierung« gilt es, zu einer »Demokratisierung der Demokratie« beizutragen. Im Sinne des Entzweigungsgrundsatzes gilt die Politisierung umfassend, also auch für die staatlich vollzogene Politik. Palonen identifiziert damit die Situation einer Krise, in der kein reiner oder positiver Begriff von Politik zu erringen ist (vgl. Marchart 2016: 55). So nimmt Marchart direkt auf Palonen Bezug: »Dieses Moment der Begegnung mit Kontingenzen kann – aus Perspektive der Politischen Theorie – als *Moment des Politischen* bezeichnet werden.« (Ebd.) Erneut stellt sich die Frage, wie die Kontingenzerfahrung das Moment des Politischen artikuliert und wie Kontingenzerfahrung mit dem Politischen im Zusammenhang steht.

Emanzipation und Konflikt

Die über die Gedanken zur Solidarität dargelegte Überleitung zur Politischen Philosophie ließ sich auf einer groben Ebene als »emanzipatorisches Projekt« beschreiben. Wird unter Emanzipation Befreiung von Abhängigkeiten verstanden, ist offensichtlich, dass das dekonstruktivistische Projekt sich im Kern an einem Freimachen von allen scheinbaren Notwendigkeiten orientiert. Auf Grundlage fehlender Letztbegründung richtet sich die Emanzipation gegen jene Formen des Wissens, die unter dem Mantel der Wahrheit und Objektivität Herrschaftsstrukturen legitimieren. Kontingenzeinsicht ist folgend Erfahrung von Freiheit und es ist nicht zufällig, dass zumindest Rorty und Bauman liberal und libertär als Eigenbezeichnungen verwenden. Es wäre allerdings zu kurzgeschlossen, die Verwendung mit den klassischen Prämissen und dem Verständnis des politischen Liberalismus gleichzusetzen. Im Sinne des Entfremdungstheorems kann Emanzipation nicht mit einem negativen Freiheitsbegriff in eins gesetzt werden, was im Folgenden anhand eines *grundlegenden* (i) und *universalen* (ii) Verständnis von Emanzipation dargestellt wird.

(i) Aus *grundlegender Perspektive* wird Emanzipation sowohl in *theoretischer* als auch in *praktischer* Hinsicht gebraucht, oder besser: für beide Ebenen im selben Moment.

28 Mittlerweile hat sich eine vielfältige Lektüre um die Differenz versammelt, die im Groben zwar auf Schriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts fußt (Arendt, Schmitt), aber auch bis in die Antike zurückverfolgt wird. Im Mittelpunkt stehen jedoch Autor:innengruppen, die wie bei Marchart aus dem französischen Linksheideggerianismus stammen oder wie Lefort, Laclau, Mouffe, Agamben und Butler dem postmarxistischen Differenzdenken zuzuschreiben sind. Trotz vieler inhaltlicher Differenzen teilen die Autor:innen die Idee der Politisierung, welche es aufgrund ihrer »befreienden« Kraft zu fördern gilt und welche damit auch normativ-positiv von Bedeutung ist. Die Lektüren sind historisch spezifische Reaktion auf die Krisen und den Zustand der Demokratie. Für Beispiele der Sammelbände vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019; Bröckling 2012, 2015, Bedorf/Röttgers 2010.

Theoretisch ist er, weil Emanzipation zuallererst eine, wie Bauman es nennt, »kritische Energie« (Bauman 1999: 364), einen Reflexionsprozess beinhaltet. Kritik meint immer die Beurteilung eines Themas oder Gegenstandes und impliziert damit so etwas wie eigene Urteilsfähigkeit. Solche ist aber nur dann möglich, wenn das Urteil nicht bereits feststeht oder vorgegeben ist. Der Reflexionsprozess muss demnach darauf abzielen, vorgegebene oder auch nicht erkannte Urteile zu dekonstruieren und damit ein Bewusstsein für die Kontingenz dieser zu schaffen. Rorty verwendet dafür den Begriff der »Neubeschreibungen«, welche durch einen alternativen Sprachgebrauch und im größeren Rahmen alternative Narrative, neue Deutungsoptionen liefern. Gerade Marchart formuliert aufbauend auf Laclau eine »politisch-emanzipatorische Seite der Dekonstruktion« (Marchart 2016: 273). Besonders deutlich wird dies an der neu definierten Rolle politischer Theorie, wenn dieser nicht mehr die Aufgabe einer Legitimation des Bestehenden, sondern der Politisierung zukommt, soll heißen, der Plausibilisierung einer Ontologie des Politischen. Obwohl wir es immer mit konkreten Gründen, Institutionen, Normen etc. zu tun haben, gilt es diese Grundstruktur anzuerkennen. Marchart ist bewusst, dass seine Arbeit und analog die Arbeiten Rortys und Baumans eine solche Position zwar plausibilisieren, die Entscheidung selber aber eine politische bleibt.²⁹

Ist eine solche Entscheidung angenommen und getroffen, erweitert sich der Spielraum der Möglichkeiten und es kommt zum Dominanzverlust bisher geteilter Überzeugungen. Auf Grundlage der theoretischen Einsichten wird angenommen, dass »potentiell« alles politisch werden kann. Für Rorty ist Emanzipation explizit Abwendung von bisherigen Gewohnheiten. Da Gewohnheiten meistens den Common Sense widerspiegeln, ist der Bruch mit Ersteren auch ein Bruch mit Letzteren. Marcharts Solidaritätskonzept ist auf der Beschreibungsebene analog, wenn er die Entfremdung mit dem Eigenen fordert. Emanzipation beinhaltet offensichtlich die Komponente eines sozialen Konfliktes, zumindest aber immer eine Form der Auseinandersetzung mit dem Anderen. Sie ist in diesem Sinne eine *praktische Tätigkeit*, weil sie ohne eine wie immer geartete soziale Konsequenz nicht denkbar ist.

Eine solche Vorstellung von Emanzipation führt aber zu einem Konflikt mit dem bisherigen Entfremdungstheorem. Das neue Vokabular, die Abkehr vom Eigenen, unterstellt eine gewisse Überzeugungskraft des Neuen und Fremden. Gemeint ist damit, dass Menschen höchstwahrscheinlich nur dann sich auf neues Vokabular einlassen, wenn dieses eine überzeugende und bessere Alternative präsentiert. Rorty erkennt die Gefahr, dass dadurch die Propheten des Neuen, die politischen Revolutionäre, selbst wieder einen Absolutheits- und Wahrheitsanspruch stellen. Auch Marchart spricht von der Form des »als ob«, in der symbolisch die Position der Allgemeinheit angenommen wird und welche schlimmstenfalls in Größenwahn übergeht. Es würde der theoretischen Anlage der Autoren widersprechen, in Emanzipation die Idee einer vollständigen Befreiung zu sehen. Dieser pessimistische Aspekt ist bei Bauman am stärksten, wenn er auch für die Postmoderne eine ambivalente Situation diagnostiziert.

29 Gleichwohl Kontingenz nicht selber wieder als kontingent konzipiert werden kann, sondern als notwendig.

(ii) Aus dieser Konstellation heraus muss deshalb ein *universaler Emanzipationsbegriff* in den Mittelpunkt gerückt werden. Dieser würde bedeuten, sich nicht nur vom Eigenen zu emanzipieren und etwas Fremdes anzunehmen, sondern zu erkennen, dass, wenn folgend das Fremde wieder zum Eigenen geworden ist, der Emanzipationsprozess nicht aufhört. Es wird aufgefördert, Überzeugung ohne Überzeugung zu denken, ohne aber die motivationale sowie emotionale Komponente von Überzeugungen aufzugeben. Für etwas einzustehen, muss mehr wert sein, als für nichts einzustehen. Diese Idee *umfassender Emanzipation* lässt sich unter mehreren Facetten, konkreter unter einer *intrinsic* und einer *extrinsic Variante*, fassen.

Die *intrinsic Variante* basiert auf einen enormen psychologischen Aufwand oder, wie Rorty es nennen würde, der ironischen Einstellung. Diese kann die notwendige ontologische und epistemologische Schwäche der eigenen Position anerkennen bzw. erkennt an, dass es sich bei einer sozialen Auseinandersetzung immer um eine politische handelt, für die es aus der Auseinandersetzung selbst keine Garanten gibt. Dieser individualistische Zug setzt, wie im Kapitel zur Solidarität erläutert, ein hohes Maß an Reflexivität und Verantwortung voraus.

Die *extrinsic Variante* dagegen geht von der Rückkopplung durch Andere aus, welche den Emanzipationsprozess fortschreiten lässt. Weil jede Position im Sozialen auf Widerspruch stößt, wird dadurch die »nur« politische Qualität der eigenen Überzeugung angezeigt, ihr genuiner Mangel. Differenztheoretische Ansätze, wie sie auch Marchart favorisiert, gehen deshalb von einem permanenten »hegemoniale[n] Kampf um die Ausdeutung des Sozialen« (Marchart 2013a: 10) aus. Dieser Kampf kann aber nicht für immer gewonnen werden, weil jede Maximierung der eigenen Stimme auf Allgemeinheitsanspruch zum Scheitern verurteilt ist; was nicht heißt, dass es gar nicht erst versucht werden sollte. Nur unter dem Versuch besteht die Möglichkeit nach Selbstbestimmung. An dieser antagonistischen Grundstruktur lässt sich nichts ändern. Der Unterschied besteht allerdings in der Häufigkeit ihres Auftretens. Politisierung bedeutet, auf *Grundlage von Kontingenzeinsicht die Häufigkeit des sozialen Konfliktes ansteigen zu lassen*.³⁰

Ob Rorty, Bauman oder Marchart, in allen drei Fällen geht es im Kern um die Permanenz des Konfliktes/Dialoges, weil so wiederholend mit Bauman »die Verlierer nie völlig verzweifeln werden, weil ihnen immer die Hoffnung bleibt, und die Gewinner nie vollkommen selbstzufrieden sein können, weil die Sicherheit der vormodernen stratifizierten Gesellschaft auch für den nicht mehr zu haben ist, der oben steht« (Reese-Schäfer 2002: 332). *Übrig bleibt Emanzipation als ein unaufhörlicher Prozess, als soziale Praxis*. Politisierung ist somit in die Idee einer umfassenden Entzweiung als Kontingenzbewusstsein eingebunden. Als Projekt »konstanter Infragestellung« oder Intervention in den Raum des Gegebenen ist sie die Konsequenz von Kontingenzeinsicht. Anders formuliert, sie ist die notwendige Praxis der ethischen Position der Solidarität.

30 Zwar teilen Rorty und Bauman das antagonistische Moment als Anregung aufbauend auf Wahrheit als Ergebnis des sozialen Aushandlungsprozesses, der Unterschied besteht aber in der Art und Weise, wie der Prozess gedacht wird. Während Marchart in Anlehnung an Mouffe und Laclau eher von dezisionistischen Akten sprechen würde, sprechen Rorty und Bauman von Beratung und Dialog.

Demokratisierung der Demokratie

Um die Untersuchung fortzuführen, bedarf es einer Konkretisierung der Idee konstanter Infragestellung und damit des Weges zur Politisierung durch den sozialphilosophischen Diskurs der letzten Jahre.

Es hatte sich bereits angedeutet, dass den Texten der von mir gewählten Autoren, aber auch den Lektüren des postfundamentalistischen Autor:innenkreises, ein gegenwartsspezifischer Bezug zukommt. Sie präsentieren nicht nur ein Abstraktum, sondern sind eine situative Reaktion auf Legitimationskrisen im 20. und 21. Jahrhundert, insbesondere des Typus der liberalen Demokratie. Im Kern wird ein durch Lobbyismus, oligarchische Eliten oder politisches Establishment vorangetriebene Abnahme an Mitbestimmungsmöglichkeiten, eine Abnahme von Demokratie, thematisiert.³¹ Unter dem von Crouch prominent gesetzten Begriff der *Postdemokratie* (Crouch 2015) wird somit ein Rückgang politischer Partizipation diagnostiziert, welcher ursächlich für das Misstrauen gegenüber der politischen Klasse der westlichen Hemisphäre, bisweilen aber auch gegenüber der Demokratie selbst ist. Marchart behauptet sogar, dass die aktuell breit geführte Kritik am Populismus der Versuch ist, den Status quo der Postdemokratie aufrechtzuerhalten. Er bezeichnet dies als liberalen Antipopulismus (vgl. Marchart 2017b).

Die Idee ist, über eine Politisierung der Demokratie diese zu erhalten oder sogar erst zu verwirklichen. Unter dem Stichwort »*Demokratisierung der Demokratie*« (Offe 2003) versammelt sich, wie einleitend bereits angedeutet, ein breiter Konsens gegenwärtiger politischer Philosophie. Es gilt deshalb die *Demokratiekonzepte* (i) der drei Autoren darzustellen und auf *Gemeinsamkeiten* (ii) zu überprüfen.

(i) Weil für Marchart der Demos oder die Gesellschaft als unmögliches Objekt sowie als Subjekt des Mangels auftritt, lässt sich dieser nicht einheitlich und homogen bestimmen. Die Folge ist, dass der Dēmos nur imaginiert werden kann, soll heißen, in bestimmten Momenten von bestimmten Anteilen die Haltung eines »als ob sie für alle sprechen« eingenommen wird. Da jedoch dieses »als ob« immer nur ein Imaginiertes ist, ist die so verwirklichte Ordnung immer »korrumpiert« und fehlerhaft. Volkssouveränität kann deshalb nicht direkt verwirklicht werden, sondern besteht in einem nicht verwirklichbaren Konsens. Marchart ist folgend Kritiker jeglicher Form von Identitätspolitik, die Gruppen in irgendeiner Form (Ethnie, Staatsbürgerstatus etc.) homogenisiert. Der Demos muss soweit wie möglich offengehalten werden. Dafür ist es notwendig, aus dem Konsens her auszutreten und sich dem Prozess der Selbstbefragung zu unterwerfen, welchen Marchart stärker in radikaldemokratischen Bewegungen der letzten Jahre verwirklicht sieht. Dem Anschein nach besteht der gemeinsame Nenner in jener Demokratisierung und Prozeduralisierung des Konfliktes, welcher sich aber selbst nicht konkret bestimmen lässt. Was allein geteilt wird, ist der Raum der Differenz (Hidalgo 2014: 236), in dem auf Grundlage fehlender Gewissheit ein Einspruch in die aktualisierte Ordnung immer möglich ist. Das führt zu einem Problem, will man Demokratie tatsächlich als Ordnungsmodell verstanden haben (Schubert 2017): Auf Grundlage *postfundamentalistischer Demokratietheorie* ist sie genau das Gegenteil. Demokratie ist dann

31 Vorarbeiten finden sich in *Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus* (Ramin 2021c).

ein normativer Leitbegriff, welcher mit Politisierung gleichzusetzen ist.³² »[E]manzipatorischer Politik ist deshalb das Motiv konstanter Infragestellung der eigenen Praxis eingeschrieben.« (Marchart 2016: 362) Als Organisationsprinzip lässt sie sich maximal als Ermöglichung dieser Praxis verstehen. Auf der Beschreibungsebene jedoch liegt der Ausgang der Kritik nicht in den ermöglichenden Institutionen, sondern im »Sinn für Heterogenität« und »Selbstentfremdungssinn« (ebd.: 362f.). Dieser kann zwar durch die agonale Struktur der Öffentlichkeit gefördert werden, ist aber im Grunde eine individuelle Disposition. Gerade, weil sich der Minimalkonsens des gewaltfreien Umganges nicht institutionell festsetzen lässt, bleibt er in der ethischen Einstellung des Einzelnen verhaftet. Es heißt, die Unmöglichkeit einer guten und letztbegründeten Ordnung zu akzeptieren und damit Demokratie als Lebensform anzunehmen.

Dieser Zug einer demokratischen Lebensform trat insbesondere mit *Rorty* in den Mittelpunkt, wenn dieser analog von einem Sinn für Kontingenz sprach, welcher, wie sich zeigen ließ, den eigentlichen Motor von Politisierung darstellte. Allerdings ist er gegenüber dem Differenzdenken skeptischer, denn sein Ethnozentrismus nimmt die westlich-liberale Demokratie als Ausgangsbasis. Sie ist die Rechtfertigungsgemeinschaft, die selbst nicht zur Debatte steht. Deshalb will er das Private vom Öffentlichen trennen und schreibt der Dekonstruktion zunächst keine politische Qualität zu. Er wirkt dadurch wie ein Konservativer im liberalen Gewand, weil er, die aktualisierte Demokratie für unbedingt verteidigungswürdig hält. Es ließ sich aber zeigen, dass, wenn er versucht, diese zu bestimmen, sich maßgeblich auf den diskursiven Charakter der Wahrheit beruft. Die Gefahr des Privaten liegt in dessen Durchsetzungsanspruch, welchen er durch die gewaltregulierenden Maßnahmen der politischen Institutionen verhindert sieht. Kommunikation statt Konfrontation ist das Credo. Wenn dies allerdings nichts anderes heißt, als dass der Rechtfertigungszusammenhang in der Rechtfertigungsgemeinschaft liegt, dann ist die Differenz zu Marchart nicht mehr groß. Diese Vermutung wird bestätigt durch die analoge Kritik von jeglicher Identitätspolitik. Auch *Rorty* baut auf die Anerkennung der Inkommensurabilität des Anderen und Eigenen. Die ironische Sensibilisierung für die eigene Kontingenz ist zu gleichen Anteilen Ausgang für Politisierung und Kritik als auch der Ausführung gewaltfreier Kritik durch die Anerkennung des Anderen. Philosophie kommt die Aufgabe der Kritik als auch der Vermittlung zu. Folgend arbeitet auch die *pragmatische Demokratietheorie* mit dem Verzicht auf den Anspruch normativer Letztbegründung und damit dem Primat der Praxis vor der Theorie (vgl. Selk/Jörke 2012).

Bauman dagegen lässt sich nicht einem bestimmten Feld der Demokratietheorie zuordnen, zumindest nicht durch Selbstzuschreibungen. Seine Wertschätzung von Politik als die Chance zu einer besseren Gesellschaft in Kombination mit seiner theoretischen Ausgangslage lassen jedoch Rückschlüsse zu. Demokratie ist für ihn gekennzeichnet durch das *Agora-Prinzip*, dem Aufeinandertreffen von Privatem und Öffentlichem. Kernelement des Aufeinandertreffens ist die Möglichkeit der Kritik ohne Gewalt. Die Öffentlichkeit ist der einzig sinnvolle Ort, in dem Kritik Wirkung erzielen kann,

32 »Nach Marchart folgt deshalb aus dem Postfundamentalismus nicht notwendig, dass Demokratie die richtige Regierungsform ist, sondern nur, dass Demokratie immer postfundamentalistisch ist.« (Schubert 2017)

und damit Ort der Selbstbestimmung und Autonomie. Bauman als auch Marchart sehen diese Versuche der Selbstorganisation deshalb in zivilgesellschaftlichen Aktivitäten oder Protestbewegungen realisiert.³³ Gleichzeitig entsteht durch die Konfrontation mit Anderen überhaupt erst ein Bewusstsein für Kritik und damit die Voraussetzung für Politisierung.

Zudem geht Bauman davon aus, dass die Konfrontation sowie Einsicht in die Notwendigkeit sozialer Rechtfertigungspraxis eine Kultur entstehen lässt, die das gewalttätige Aufeinandertreffen unterschiedlicher Positionen minimiert. Die Idee des Dialoges beinhaltet ein Mischungsverhältnis differenztheoretischer und konsenstheoretischer Positionen, wobei der Konsens auch hier nur auf der Frage der Anerkennung beruht. »Erst mit der erfolgreichen Übersetzung privater Sorgen in öffentliche Probleme wird der Tatsache Rechnung getragen, dass individuelle Freiheit nur das Ergebnis kollektiver Anstrengung sein kann« (Bauman 2000: Klappentext), so Bauman. Die Agora als Ort der Aktualisierung lässt die Idee von Selbstbestimmung offen. Auch hier bedeutet Demokratie einen radikalen Rückbezug zur Praxis der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung und Rechtfertigung.

(ii) Es lassen sich auf die Einordnung aufbauend vier Gemeinsamkeiten der Demokratiekonzepte identifizieren.

Erstens: Ausgehend von der Erfahrung der Selbstentfremdung ist Politisierung die Folge von Kontingenzeinsicht. Damit steht das Subjekt als Subjekt des Mangels im Mittelpunkt der Politischen Philosophie. Zwar entsteht solche Einsicht durch die Begegnungen mit dem Anderen, gründet aber dennoch in den einzelnen Verarbeitungen der ontologischen Grundsituation, denn obwohl es, so die Autoren, notwendig keine Letztbegründungen gibt, heißt dies nicht, dass das Bewusstsein dafür aktiviert ist.

Zweitens: Die Kritik richtet sich zwar immer gegen die Momente des Autoritativen und der Identitätszuschreibung wie den Staat, die Polizei oder auch die Gesellschaft, kann aber nur als Selbstkritik oder, wie Marchart es nennt, Selbstinfragestellung verwirklicht werden.

Drittens: Alle drei Autoren sprechen sich für die gewaltfreie Lösung der Konflikte aus. Zwar wird auch hier die zivilisierende Wirkung eines institutionalisierten Diskurses betont (ob in Wahlen oder Verfahrensregeln), jedoch geht auch diese Wirkung zentral von der Kontingenzeinsicht aus, wie insbesondere das Kapitel zur Solidarität zeigte.

Viertens: Demokratie avanciert zu einem normativen Leitbegriff der ständigen Politisierung unter der Annahme der Gewaltlosigkeit, ist aber selber kein Organisationsmodell. Ihm kommt kein fester Kern zu. Der Demokratiebegriff ist damit gleichzeitig unterbestimmt, weil nicht festlegbar, aber auch überbestimmt, weil er immer ein nicht zu erfüllendes Moment enthält. *Auch Demokratie ist, um es mit Derrida zu sagen, immer »im Kommen«.*

33 Marchart schreibt: »Zivilgesellschaft ist durch und durch »vermachtet«, nur dass Macht nicht nur die Bedingung von Herrschaft und Unterdrückung ist, sondern zugleich auch die Ressource von Befreiung und Emanzipation, also einer emanzipatorischen Gegenhegemonie.« (Marchart 2007a: 48)

Das Neue als Legitimationsquelle

Ziel der letzten beiden Abschnitte war es, zu zeigen, weshalb in dem vorgestellten Autorenfeld von einem »Lob der Entzweiung« und damit von einer normativen Umwertung der Entfremdungstheoreme gesprochen werden kann. Lob hieß, dass in der Entfremdung ein Mehrwert in Bezug auf menschliches Dasein zu entdecken, die Entfremdung nicht als Verlust zu erfahren ist. Mit *Solidarität* und *Politisierung* wurden die zwei zentralen Gewinne beschrieben.

Die Historizität von Solidarität als auch dem Politischen deutet allerdings an, dass sie keine Selbstläufer sind. Zwar gehen die Autoren davon aus, dass »Entfremdung« als Grundlegende und nicht vermeidbare Bedingung menschlicher Existenz immer irgendwann ihre Wirkung zeigt, soll heißen, kein Fundament jemals endgültig sein wird, jedoch besteht ein entscheidender Unterschied in der Dauer der Aktivität der Infragestellung. So gab es, historisch gesehen, durchaus Fundamente, die über Jahrhunderte als unhinterfragt galten (man denke an Christentum etc.). Die ontologische Feststellung hat damit keinen Selbstzweck, sondern es wird angenommen, dass durch die *Reflexion und Anerkennung dieser ein Bewusstsein für Kontingenz aktiviert* wird und damit die Intervalle der Neuerungen zunehmen. Die Verinnerlichung der sozialontologischen These, so Marchart über Laclau, wird »mehr und mehr Elemente, Ebenen oder Orte im Sozialen als kontingent« (Marchart 2016: 204) erfahrbar und damit veränderbar machen. *Das Ergebnis war folgend, Entfremdung als einen ständigen Prozess zu denken, bei dem der Vorteil auf der formalen Ebene darin besteht, dass der Wechsel und die Differenz innerhalb der Entfremdungserfahrungen die Chance zur Selbstbestimmung liefern.*

Ein solch *transformativer* Gedanke ist das Gegenteil einer konservativen Einstellung, welche auf die Bewahrung und Erhaltung des Gegebenen fokussiert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die behandelten Autoren durchgängig linken anstatt konservativen politischen Kräften und Gesinnungen zugerechnet werden. Man sollte dennoch vorsichtig sein, sie damit in die revolutionäre Denktradition einzuordnen, zumindest, wenn man diese als abrupten und gewaltsamen Umbruch begreift. Der durchgängige Verzicht auf Gewalt durch Solidarität als auch, wie Marchart sagt, die »Permanenz des Revolutionären« lassen vielmehr reformistische Züge erkennen. Zum einen, weil die Struktur der Kontingenz eine Bändigung des revolutionären Anspruchs als auch Gewaltfreiheit verlangt. Zum anderen, weil die Revolution nicht einmalig ist, sondern mit Arendt als ständiges Neu-Beginnen zu denken ist. So kann innerhalb der Begrifflichkeiten folgender Zusammenhang festgestellt werden: Solidarisierung als ständige Erweiterung des »Wir« und Entfremdung des »Ich« ist Politisierung, weil sie nur als Absage an das Eigene verstanden werden kann. Politisierung ist Demokratisierung, weil sie den Prozess »konstanter Infragestellung« meint, und Demokratisierung heißt Politisch-Sein überhaupt.

Diese strukturelle Offenheit erzeugt aber auch Probleme, die insbesondere mit einem Rückblick auf die Beschreibungen offen zutage treten. Bei aller Vielfalt an Beschreibungsebenen als auch Verweisen zu den moralphilosophischen Konzepten (Anerkennung, Verantwortung, praktische Urteilskraft) ähneln sie sich doch in dem, was sie zum Ausdruck bringen wollen. Immer wird davon ausgegangen, dass allein eine »Bewegung der Öffnung« als normativ wertvoll anzusehen ist. Auch der Versuch der

Konkretisierung über das Politische ist nur als Verschiebung der Debatte anzusehen. Auch hier unterliegt die Idee der Emanzipation als auch der Demokratie derselben Unbestimmtheit. Das Politische wird zur universellen Chiffre kontingenter Praxis. Marchart spricht deshalb von *politischer Theorie als erster Philosophie*. Es war zu sehen, dass die »Kontingenz des Grundes« (Marchart 2010: 146) als Ausdruck einer Ungewissheit und eines »Es-könnte-auch-anders-sein«, deutlich macht, dass letztlich jeder Grund als politisch zu bezeichnen ist. Nach Marchart kann eine solche ontologische Feststellung aber nur von einer zweiten Philosophie, also dem Versuch der Überwindung der Ungewissheit durch Politik, dargestellt werden. Soll heißen, gerade der ständige Versuch der Gründung drückt dessen Unmöglichkeit aus. Das Politische als Kumulationspunkt zu setzen, macht es zum Ort des guten Lebens und der Verwirklichung der mit der Transformation verbundenen normativen Erwartungen.

Die Analyse zeigt: Das Argument eines »Lobes der Entzweiung« funktioniert nur, wenn dem Wandel und somit dem *Neuen* eine eigene normative Qualität zukommt, die nicht zwingend an das Ergebnis des Wandels gebunden ist. Befreiung als aufhebender Schritt lässt sich zwar unter dem Entfremdungstheorem nicht denken, aber zumindest bleibt in den dauerhaften Schritten der Erneuerung das Potential auf Befreiung erhalten. Es ist nicht zufällig, dass die Autoren von Hoffnung und Utopie sprechen, wie bereits im Abschnitt zur Solidarität dargestellt. Auch hier wird die Hoffnung auf ein besseres und selbstbestimmteres Leben, hervorgerufen durch die immer vorhandene Möglichkeit für Veränderung, dargestellt. Gleichzeitig wird Hoffnung zur Voraussetzung, Änderung überhaupt anzugehen.³⁴

4.3 Politische Philosophie als Kulturpolitik – Therapie und Plausibilisierung

In der Einleitung zu dieser Arbeit wurde auf zwei Vorgehensweisen philosophischen Denkens aufmerksam gemacht. Zum einen wurde darauf hingewiesen, dass Philosophie und ihr inhärentes Interesse an Grundfragen als besonders präzise und argumentativ sichere Disziplin zu verstehen ist, zum anderen, dass sie sich gern an den unbestimmtesten Problemen abarbeitet und somit an Grenzen des Verstehens gerät.

34 In einem Interview mit dem Deutschlandfunk ließ sich Sloterdijk zu folgender These hinreißen, welche als Beschreibungsgrundlage des vorgelegten Paradigmas dienen kann. Sloterdijk meint, dass Demokratie an ein sehr spezifisches Zeitverständnis gebunden ist, nämlich die positive Bewertung der Zukunft. Demokratie macht nur dann Sinn und kann sich legitimieren, wenn wir von der Zukunft glauben, etwas Besseres erreichen und erwarten zu können (vgl. Sloterdijk 2018). Wenn also zu Beginn dieses Kapitels von prozessualer Einheit gesprochen wurde, dann lässt sich diese als Politisierung bestimmen. Politisierung ist zwar aufgrund ihrer ontologischen Basis ein nicht zu vermeidender Prozess, dessen Aktivierung sich Menschen immer wieder ausgesetzt sehen werden, sie kann allerdings auch gefördert werden durch Kontingenzeinsicht. Weil aber Kontingenzeinsicht sich nur äußert in den beschriebenen Arten der Solidarisierung und Politisierung, sind die Begriffe schwer voneinander zu trennen und aufeinander angewiesen. Solidarität enthält politische Qualität und Politisierung wird durch Solidarität normativ aufgewertet.

Die Schwierigkeit der letzten Kapitel bestand gewissermaßen in der Gleichzeitigkeit beider Selbstverständnisse, und das sowohl bezogen auf die Autoren als auch auf die hier vorliegende Darstellungsweise. Die Rekonstruktion als auch die Kritik lassen ein paradigmatisches und sich wiederholendes Vorgehen der Autoren erkennen: Eine eher kausale Rekonstruktion legt offen, dass alle Konzepte, sei es Erkenntniskritik oder Solidarität, auf das Politische zurückgeführt werden. Dadurch entsteht eine Austauschbarkeit und fehlende Differenzierung der Begrifflichkeiten. Solidarität, so die Annahme, heißt Politisierung, weil der damit verbundene Selbstentfremdungsprozess das aktive Einsetzen für andere impliziert. Politisierung wiederum, als eben jene emanzipatorische Praxis, ist Solidarisierung. Die Begriffe fallen ineinander. Die einzige Möglichkeit, dem Ausdruck zu verleihen, ist, die Begriffe und Phänomene als anti-substantialistisch und als Ausdruck für eine Bewegung aufzufassen (Ontologie der Bewegung). Weil strukturell die Praxis nicht aufzuheben ist und weil sie zudem gefördert werden soll, sind sowohl Solidarität als auch Politisierung »im Kommen«.

Lässt sich das Argument analytisch demgemäß nachvollziehen, gerät die Darstellung an Grenzen. Die Bestimmung der Unbestimmbarkeit ist nur möglich über Konzepte, die die Unbestimmbarkeit auch in sich enthalten. Das trifft sowohl auf Kontingenz als auch auf Solidarität und das Politische zu. Dass die Lektüre ein Gefühl der Wiederholung erzeugt, liegt deshalb an ihrer eigenen Struktur. Die sprachliche Darstellung ständiger Bewegung kann sich nur auf einer Bedeutungsebene realisieren. Das systematische Argument eines »Lobes der Entzweiung« wird in seiner praktischen Form der »Kontingenzeinsicht« zur Grundlage dieses Denkens. Ziel ist es, »Selbstentfremdung« als positiv zu erfahren und nicht mehr als Gefahr, auf die es zu reagieren gilt. Daher gilt die schon mehrfach verwendete Beschreibung eines »therapeutischen Motives« als Kernelement des diskutierten Paradigmas. Therapie hieß mit Rorty nicht die Auflösung pathologischer Zustände, sondern die Pathologien als notwendigen Bestandteil des Lebens aufzufassen und sie dadurch ihres eigentlichen (gefährlichen) pathologischen Charakters zu berauben.³⁵ Jener Fokus zeigt sich auch methodisch. Der von den Autoren anvisierte, spezifisch aufklärerische Zug kann nicht allein durch logische Rekonstruktion vollzogen werden, sondern bedarf »Momenten der Plausibilisierung«, wie mit Marchart rekonstruiert wurde: Denn es werden sich »genau aufgrund unseres Wissens darum, dass nichts notwendig folgt, Spielräume für Formen der Kontingenzfolgenabschätzung öffnen, die nicht auf Letztbegründung, Determination, logischer Ableitung oder arithmetische Kalkulation setzten, sondern auf Plausibilisierung« (Marchart 2016: 247).

Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass die auf diesen Annahmen fußende Philosophie durch einen stark ausgeprägten Philosophismus auffällt. Freilich, in den letzten Jahren ist das hier dargestellte Paradigma politischer Philosophie nicht allein bei der Klärung des theoretischen Konzeptes stehengeblieben. Ob in Untersuchungen zur

35 Dieser Zugang lässt sich, anders als in der Einleitung, auch als Bewältigung begreifen. Eine solche Deutung ist aber nur plausibel, wenn jede Form des Umgangs und der Aufnahme von Kontingenz als Bewältigung begriffen wird, soll heißen, wenn Bewältigung als eine grundlegende und allgemeine Bewegung aufgefasst wird. Ich habe in dem letzten Kapitel versucht, darzustellen, weshalb der vorgestellte Ansatz einen Sonderweg des Umganges mit Kontingenz darstellt.

Rolle zivilgesellschaftlicher Bewegungen, der Übersetzung des Ansatzes in Bildungspolitik (vgl. Westphal 2018) oder der Frage nach der Gestaltung postfundamentalistischer Institutionen³⁶, es wird der Versuch unternommen, der »Einsicht« einen adäquaten Ausdruck zu geben. Dass ein solcher Diskurs relativ spät einsetzte und es dem Diskurs immer noch schwerfällt, konkrete Bestimmungen zu finden, liegt an dem Aufbau des hier dargestellten Argumentes. Ziel war es ja gerade, das demokratische Bewusstsein, einen tieferen demokratischen Sinn, abseits der in Institutionen und Verfahren gewonnenen Demokratie aufrechtzuhalten. Das theoretische Konzept ist somit schon die aufklärerisch-praktische Arbeit. Im Folgenden wird deshalb vorgeschlagen, *diese Form politischer Philosophie als Kulturpolitik* aufzufassen.

In einem ersten Schritt bietet sich ein Vergleich mit anderen Paradigmen, insbesondere dem Liberalismus und Kommunitarismus an. In der Modifizierung beider Paradigmen wird offensichtlich, wie deren normative Grundlagen kombiniert und die jeweiligen Aporien vermieden werden sollen und wie dadurch *Selbstbestimmung (Freiheit) durch Selbstentfremdung (Gleichheit) zur Grundlage einer kulturalistischen Politiktheorie* wird (4.3.1). Im zweiten Abschnitt wird auf zwei Ebenen dargelegt, was unter jener *Kultur der Kontingenzen* (4.3.2) zu verstehen ist. Unter *Spur des Misstrauens* (4.3.3) gilt es den eingeschriebenen Aporien nachzugehen und damit auf die Problematisierung in Teil III hinzuleiten.

4.3.1 Zwischen Freiheit und Gleichheit

Ist es das Ziel dieses Abschnittes, ein Paradigma der »Politik der Ungewissheit« zu extrahieren und damit in gewissem Sinne eine Eigenständigkeit zu behaupten, ist es hilfreich, sie gegen vorherrschende Paradigmen abzugrenzen. Solcher Art Paradigmen oder Ismen (Poststrukturalismus, Marxismus, Republikanismus, Liberalismus etc.) finden sich mannigfaltig, es ist jedoch aus historischen als auch analytischen Gründen sinnvoll, auf eine prominente Debatte des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts Bezug zu nehmen. Gemeint ist die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus³⁷, welche immer noch Aktualität besitzt.

Kern des Streites zwischen beiden Positionen war, so Forst in dem Versuch einer deskriptiven Beobachtung der Auseinandersetzung, zum einen der Streit über die anthropologischen Voraussetzungen politischer Theorie, zum anderen, und daraus abgeleitet, die Frage nach der Art der Gerechtigkeitsprinzipien, nach denen Gesellschaft zu ordnen sei (vgl. Forst 1995: 181ff.)³⁸. Während in Bezug zur Anthropologie die Liberalen von dem einzelnen Individuum ausgingen, welches möglichst seine individuellen

36 Siehe Tagung »Modelle radikaler Demokratie«, 23.-27.09.2019 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie »Institutionen des Politischen. Theorie und Kritik«, 13.-15.03.2019 an der Universität Wien.

37 Eine andere Variante wäre, von Republikanismus zu sprechen. Der Fokus liegt in den letzten Jahren auf einem Vergleich mit diesem Diskurs (vgl. beispielhaft Thiel/Volk 2016). Der Grund für die vorliegende Auswahl ist der Fokus auf die Begriffe Freiheit und Gleichheit, welche im philosophischen Diskurs maßgeblich von der Debatte Liberalismus-Kommunitarismus aufgegriffen werden.

38 Forst spricht von vier Kategorien, die in diesem Abschnitt zu zweien zusammengefasst wurden.

Rechte gegenüber der Gesellschaft verteidigt sehen will, argumentierten die Kommunitaristen gegen ein solch atomistisches Personenbild, welches in seiner Konsequenz nicht zu halten ist und zudem zum Auseinanderfallen von Gesellschaft führe. Die liberale Seite, in der Denktradition Kants, versuchte universale (Rechts-)Prinzipien zu begründen. Bis heute gilt als wichtigster Vertreter Rawls mit seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls 2017), welches nur das Verfahren bestimmt (als Schleier des Nichtwissens), durch welches sich allgemeingültige »Gerechtigkeitsprinzipien« erzielen lassen. Für Sandel, MacIntyre sowie Taylor³⁹, Vertretern des Kommunitarismus, ist dagegen das Individuum gesellschaftlich konstituiert und seine Prinzipien sind somit bereits Folge gemeinschaftlicher Lebenspraxis. In Anlehnung an die aristotelische Tradition sind es die gemeinsamen Vorstellungen des »Guten«, welche für Gerechtigkeit entscheidend sind. Der Liberalismus muss sich folgend den Vorwurf gefallen lassen, dass sein Fokus auf (negative) »Freiheit« zu einem Zerfall notwendiger solidarischer Bindungen innerhalb der Gesellschaft führe, während der Kommunitarismus mit seinem Fokus auf »Gleichheit« sich unter dem »Vorwurf der Polis und Gemeinschaftsromantik« (Forst 1995: 181) in seinem Homogenisierungszwang als problematisch erweist. Natürlich sind die einzelnen Ansätze der Paradigmen stark binnendifferenziert und nicht jede:r Autor:in teilt alle Annahmen seiner Theoriepartner:innen. Das grundlegende Verhältnis von Freiheit und Gleichheit als Spannungsverhältnis bestimmte jedoch insgesamt die jeweilige Schwerpunktsetzung des Diskurses.

Aus der bisherigen Lektüre ist offensichtlich, dass das von mir so bezeichnete und diskutierte Paradigma *Postmoderner Sozialphilosophie* beide Fehler zu vermeiden versucht. Es will keine zwanghafte Homogenisierung, aber auch keinen desinteressierten Individualismus. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass sich für alle drei Autoren entweder in eigenen Werken oder in der Sekundärliteratur Aussagen finden (vgl. Reese-Schäfer 2002; Marchart 2001: 4ff; Müller 2014a: 305-356), die die Autoren zu der Debatte in Stellung bringen und meist von einem Zwischenweg, im Falle Rortys von einem »kommunitarischen Liberalismus« (Müller 2014a: 305), sprechen.⁴⁰ Marchart geht sogar so weit, dass er im Anschluss an Quentin Skinners Interpretation von einem »dritten Strang« spricht (vgl. Marchart 2001: 4; nachzulesen in Skinner et al. 2009). Unter dem Begriff des Republikanismus sieht er Optionen vereint, deren Familienähnlichkeit darin besteht, dass sie die Frage nach dem Grund von Gemeinschaft offenhalten. Sie sind damit bewusst nicht mit der kommunitaristischen Gruppe gleichzusetzen und werden von Autor:innen vertreten wie Castoriadis, Lefort, Laclau, Mouffe oder früh im deutschsprachigen Raum Rödel, Frankenberg und Dubiel (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1990). Entscheidendes Merkmal der Autor:innen ist die Übereinstimmung mit der Kontingenzthese des Sozialen, weshalb Marchart von einer »antifundationalistischen Neuformulierung des Republikanismus« (Marchart 2001: 5) spricht. Welche Konsequenz hat die Kontingenzthese für das Paradigma

39 Vertreter sind Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Benjamin R. Barber, Charles Taylor, Michael Sandel und Amitai Etzioni.

40 Dass die vorgestellten Ansätze zwischen beiden Positionen chancieren, bestätigt auch die Auseinandersetzung im Handbuch *Radikale Demokratietheorie* (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 730-764).

des Liberalismus und Kommunitarismus und an welchen Merkmalen lässt sich die Eigenständigkeit bestimmen?

(i) Es ist offensichtlich, dass in Bezug auf die anthropologische Ausgangslage Marchart, Bauman und Rorty nicht an die Idee eines losgelösten Selbst mit privatisierter Entscheidungskompetenz glauben. Sie stimmen in diesem Sinne der kommunitaristischen These, vor allem vorgetragen von Sandel und Taylor, zu, welche individuelle und kollektive Identität nur als Einheit denken kann. Auf »begründungslogischer Ebene« (Müller 2014a: 305) mit dem Fokus auf *Gleichheit*, so Müller über Rorty, sind sie Kommunitaristen.

Während allerdings die Kommunitarist:innen daraus schließen, die vorhandenen normativen Prinzipien zur Ausgangslage zu nehmen, müssen für Rorty, Bauman und Marchart auch diese als kontingent bewusst gemacht werden. Der Grund von Gemeinschaft ist nicht einfach im Erhalt des Sozialisationskontextes zu suchen, sondern muss immer wieder neu hergestellt werden. Es gibt keine feste Idee des Guten. Mit Derridas »im Kommen« wird Gemeingut und Demokratie ein unmögliches Gut, welches gerade in seiner Festsetzung verschwindet. Wie zu sehen war, bedeutete das nicht, dass gar keine Grundlagen mehr vorhanden sind und Relativismus und Nihilismus die neuen Leitprinzipien darstellen. Vielmehr, so Marchart, steckt in der *Anerkennung der Kontingenz* ein »überraschender (und oft missverständener) Optimismus, weil sich dadurch das »Freiheitspotenzial einer letztlich ungründbaren Gesellschaft« (Marchart 2001: 5f.) gründet. Erst unter der Annahme einer »konfliktuellen« Natur aller sozialen Beziehungen ist Freiheit möglich. Wir haben hier gesehen, dass sich die Autoren in der Auslegung des Konfliktpotentials durchaus unterscheiden. Doch auch, wenn sich Rorty und Bauman für die Befürwortung des Dialoges aussprechen, geht dieser Befürwortung die Idee des Konfliktes als Prämisse voraus.

(ii) Es wird somit, trotz Ablehnung der liberalen Prämissen, *Freiheit als oberstes Gut* aufrechterhalten. Interessanterweise bezieht sich Marchart an genau dieser Stelle auf die Theorie Baumans, welcher aufbauend auf Kontingenz und Konflikthaftigkeit einen positiven Freiheitsbegriff vertritt, denn:

Positive Freiheit bedeutet hier Ermächtigung zur Partizipation und Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen. Positive und negative Freiheit – »the individual's liberty from interference and the citizen's right to interfere« – schließen einander nicht aus, sondern sind die beiden »Beine«, auf denen die Republik ihre Balance sucht: »two legs – the republic would not walk straight without either.« (Marchart 2001: 5)

Freiheit heißt dann nicht mehr als frei sein von arbiträrer Beherrschung durch die Möglichkeit zur Teilhabe. Bauman polemisiert und radikalisiert darauf aufbauend die Kritik an der kommunitaristischen Idee des Gemeingutes. Wie er am Beispiel des Erhalts französischer Sprache und Kultur in Kanada deutlich macht, ist diese durch zwanghafte Freiheitseinschränkung gekennzeichnet. Für ihn ist die Suche nach zu bewahrenden Identitäten ein Rückfall in den Nationalismus, bei dem die »Qual der ständigen Ungewissheit der postmodernen Risikogesellschaft [...] durch Billigangebote der Orientierung abgemildert werden [soll]« (Reese-Schäfer 2002: 331). Solidarität kann nicht auf

Kosten zwanghafter Freiheitseinschränkungen realisiert werden. Empfohlen wird deshalb ein Navigieren zwischen liberalen und kommunitaristischen Komponenten, bei dessen Darstellung sich Bauman der Gedanken Rortys bedient.

Wie bereits angemerkt, teilt Rorty zunächst die kommunitaristische These eines gesellschaftlich Guten und nicht universal bestimmten Gerechten (Ethnozentrismus). Aus der Unmöglichkeit, aus der eigenen Sprachgemeinschaft herauszutreten, spricht er sich für den Erhalt liberaler demokratischer Gesellschaften und deren Normen aus. Diese sind mit individualistischem und freiheitlichem Denken verklammert, nur geht die Wertschätzung dieses Denkens nicht auf die Idee eines kommunikationslosen Selbst mit gegebenen Rechten zurück, sondern nur von der pragmatischen Akzeptanz der Argumente aus.⁴¹ Genau jene Akzeptanz ist aber die Anerkennung, dass sie Produkt eines politischen Prozesses sind und eben nicht religiöser, statisch-kultureller oder vernunftstheoretischer Natur. Die so zu bewahrende Kultur ist die *Kultur der Selbstentfremdung und Kontingenzeinsicht*. Rorty kann also höchstens vorgeworfen werden, dass er in Bezug zur Kontingenzakzeptanz ein idealisiertes Bild der amerikanischen Demokratie zeichnet. Marchart als auch der gegenwärtige radikaldemokratische Diskurs zweifeln gerade an dem Vorhandensein einer solchen Kultur.

(iii) Wenn Bauman sich bei der Artikulation des Zwischenweges auf Rortys »ironische Erzählform« beruft, dann, weil diese trotz Individualismus verlangt, »permanent in der Lage zu sein, die eigene Stellung, wenn auch mit einem gewissen Wohlwollen sich selbst gegenüber, zu relativieren« (Reese-Schäfer 2002: 337). Was es nach Rorty zu erhalten gilt, sind die gemeinsam geteilten Hoffnungen. Diese Hoffnungen sind maßgeblich dadurch ausgedrückt, dass die demokratische Praxis die Möglichkeit der Veränderung offenhält. Die Hoffnungen basieren also nicht auf einem bestimmbar Grund, sondern sind Ergebnis der Leerstelle, wie Marchart sagen würde, des fehlenden Grundes. Die kommunitaristische Solidarität kann nur in der Akzeptanz nicht geteilter Positionen und in der marchartschen Ungründbarkeit der Gemeinschaft verortet sein. Dies kann freilich als Taschenspielertrick wirken, wenn die verbindende Gemeinsamkeit darin fußt, dass es keine bindende Gemeinsamkeit gibt, sondern nur die Freiheit zur Partizipation und Veränderung. Um das zu gewährleisten, kann nur ein unbestimmter, aber positiv besetzter Begriff von Zukunft leitend sein. Eine Verwirklichung von Utopie, Demokratie oder Gerechtigkeit bleibt auf diesem Weg ausgeschlossen. Politische Philosophie im Dienst der Demokratie, so Müller über Rorty, »wird als eine Technik gesehen, um Altes und Neues miteinander zu versöhnen, das heißt, unser moralisches Vokabular so neu zu weben, dass es neue Überzeugungen aufnehmen kann, und dass sich alte und neue Überzeugungen befruchten können, statt gegenseitig zu behindern« (Müller 2014a: 327). Die *Melange von Freiheit und Gleichheit* wird dadurch möglich, dass jedes Individuum auf Basis von Entzweigung und Selbstentfremdung existiert und durch diese die Möglichkeit als auch das Recht auf Teilhabe zugesprochen bekommt, gleichzeitig jedoch dieses nur unter dem solidarischen Prinzip der Entzweigung und Selbstentfremdung verwirklichen kann. So wie

41 Es gehört mittlerweile zum Common Sense, dass Ontologie nicht mit Normativität verbunden sein muss. Eine ausführliche Diskussion findet sich bei Taylor (Taylor 1995).

der Zwang verschwindet, etwas sein zu müssen (Identität), wächst der Raum, etwas selbstbestimmt sein zu können. Ein »Können«, welches sich aber nur als ständige Praxis artikulieren kann, weil die Selbstbestimmung wiederum in ihrer Festlegung der Selbstentfremdung unterliegt. Die Idee der Gerechtigkeit wird so zur Idee des Guten. Étienne Balibar prägte in seiner Rekonstruktion der historischen Bedingungen von Freiheit und Gleichheit seit 1889 dafür den Begriff der »Gleichfreiheit« (Balibar 2012), denn die Gleichheit besteht im Recht auf Politik und damit Freiheit.

Mit der nachweislichen Verbindung der Autoren untereinander, aber auch mit der hier durchgeführten Analyse, lässt sich zeigen, dass der Gedanke ständiger Infragestellung und Freiheit durch Partizipation auf der Akzeptanz des narrativen Charakters des Selbst fußt. *Die Analyse zeigt, dass das vorgestellte Gedankengebäude als Theorie der Subjektivierung zu denken ist.* Subjektivierung ist dabei als soziale Praxis aufzufassen, die, wie sollte es anders sein, nur als Praxis zu denken ist, als Spiel der Differenz zwischen Selbstentfremdung und Selbstbestimmung (vgl. Alkemeyer 2013; Reckwitz 2020). Es lässt sich eine solche Theorie nur von »unten«, nur durch die »Einsicht in Kontingenz« denken. Um es mit Jaeggis Untersuchungen zur Entfremdung zusammenzufassen, kommt mit der »entfremdungstheoretischen Perspektive in den Blick, was man die materialen Verwirklichungsbedingungen von Autonomie nennen kann. (Jaeggi 2016: 279).

Weil, so die anschließende These für diesen Abschnitt, so viel an der umschriebenen Einsicht oder Bewusstseinsform hängt, lässt sich von »Kulturpolitik« sprechen. Eine solche Lesart ist hauptsächlich von Rorty bekannt, aber ebenso adaptiv für Bauman und Marchart, weil auch diese dieselben Prämissen teilen. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist das Paradigma deshalb als *kulturalistische Politiktheorie* zu verstehen.

4.3.2 Kultur der Kontingenz und »therapeutisches Motiv«

Der Begriff der Kultur erfreut sich aktueller denn je großer Beliebtheit, aber auch Strittigkeit. Während er zum einen als freiheitlicher Gestaltungsraum des Menschen begriffen wird, wird er andererseits als der Ort freiheitseinschränkender Bindungen verstanden. Ein darauf aufbauender kulturalistischer Politikbegriff unterliegt deshalb umso mehr keiner klaren Bestimmung. Grundsätzlich gilt, dass sowohl philosophisch⁴² als auch sozialwissenschaftlich⁴³ Kultur sich auf Wissens- und Deutungsbestände des Menschen bezieht, welche wiederum »seine Wahrnehmungen und Handlungen nicht nur prägen, sondern bedingen« (Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie 2013: 7). Auf allgemeiner Ebene wird ein kulturalistischer Politikbegriff also vor allem von einem besonderen Einfluss dieser Sphäre ausgehen.

Die diesbezüglichen Forschungsstände reichen weit in die politische Ideengeschichte zurück, erlangten aber ausdrücklich durch die Erfahrungen des frühen 20. Jahrhundert als auch die theoretischen Errungenschaften gegen Mitte und Ende

42 Hier wirkt bis heute Cassirers Kulturtheorie prägend.

43 Maßgeblich geprägt durch das Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Berger/Luckmann/Plessner 2018).

des 20. Jahrhunderts, bezeichnet als »cultural turn« (Schwelling 2001; Mergel 2011), Aufmerksamkeit. Dabei ist es hilfreich, *den kulturalistischen Politikbegriff durch zwei Abgrenzungen von anderen Ansätzen abzustecken (i) und dann seine Funktionsweise im Paradigma postmoderner Sozialphilosophie zu extrahieren (ii).*

(i) *Zum einen* ist er nicht mit dem Begriff der »Politischen Kultur« gleichzusetzen. Unter dem Begriff der politischen Kultur galt es zwar, die Einstellungen der Bürger:innen zu dem politischen System zu erforschen, sie wurde aber hauptsächlich als ein Teilgebiet des Einflusses und der Legitimität der aktualisierten Politik verstanden, nicht als deren Quelle selbst. Kulturpolitik meinte die staatliche Steuerung von Kultur und deren Erforschung in dem Bereich kultureller (finanzieller) Förderung, aber auch den zu vermittelnden Inhalten, wie beispielsweise dem Bereich der Erinnerungskultur. Kulturalistische Ansätze setzten den Fokus zentraler, indem Kultur zum entscheidenden Prägungsmoment und Ermöglichungsmoment des Politischen wurde. So behandelt beispielsweise der Sammelband *Die andere Seite der Politik: Theorien kultureller Konstruktion des Politischen Kultur als »zentrales Medium politischer Wirklichkeitserfassung und Wirklichkeitskonstruktion«, welches »politische Handlungsspielräume eröffnen bzw. verschließen kann.«* (vgl. Hofmann/Martinsen 2016: Beschreibung des Forschungsvorhabens) Folgend lässt sich Reckwitz zustimmen, wenn er schreibt:

Die Analysen der Politik aus der kulturtheoretischen Perspektive betreiben keine bloße Ergänzung des legitimitäts- und steuerungstheoretischen Analyserahmens durch eine Berücksichtigung des »Überbaus« von Ideen und Symbolen [...]. Die kulturtheoretische Perspektive zielt vielmehr auf eine Umstülpung des Bildes moderner Politik selbst ab, indem sie jene Strukturen des Politischen bewusstmachen will, die in der liberalen Selbstbeschreibung als selbstverständlich vorausgesetzt oder marginalisiert werden. (Reckwitz 2004: 34)

Zum anderen stehen kulturalistische Ansätze rationalistischen Ansätzen gegenüber. Wie das eben dargelegte Zitat zeigt, wird nicht davon ausgegangen, dass Politik dann verstanden ist, wenn allein über die institutionelle Regelung der aufeinandertreffenden, intentional handelnden Akteure gearbeitet wird. In der Präferenz von materiellen Faktoren entscheiden sie sich für die Präferenz ideeller Faktoren, gleichwohl mit materieller Wirkung. Im Text wurde diese These bereits anhand der klassisch postmarxistischen Gegenüberstellung von Unter- und Überbau diskutiert. Es ließ sich zeigen, dass die Umformung des Überbaus, eben nicht dessen bloße Berücksichtigung, den zentralen Theoriekern bildet; eine These, die auch methodisch Zustimmung fand. Der »cultural turn« wird nicht zufällig einem postmodernen Autor:innenspektrum zugerechnet, welches insbesondere den Rezeptionsszusammenhang der analysierten Autoren bildet. Als theoretischen Kern ließen sich konstruktivistische, antiessentialistische sowie rationalitätskritische Aspekte bestimmen. Zudem weisen die Forschungen der Autoren starke Verbindung zur Kulturforschung Fragen von Kultur und Ästhetik überhaupt auf und damit zu etablierten Paradigmen der Kulturwissenschaften. Wenn die Einstellungen des Mitglieds einer Gemeinschaft, dessen »kognitiv-normative Landkarte« (Helms/Jun 2004: 314) zum zentralen Motor erklärt wird, dann ist auch mit dem Wunsch auf Veränderung dort anzusetzen. Es lässt sich deshalb und gegen Marchart immer noch von

einer individualethischen Position sprechen, auch wenn sie zu ihrer Umsetzung sozialethischer Mittel bedarf, weil die Idee des Individuums im Sozialen aufgelöst wird.

(ii) Für die Funktionsweise einer solchen »Kulturpolitik« als Kultur der Kontingenz kann zwischen zwei Ebenen, einer *systematisch-formalen* als Argumentationsschema und einer *kulturell-normativen* als Konzeption jener Praxis unterschieden werden:

Auf der *systematisch-formalen Ebene* kann im Anschluss an die eben getroffenen Anmerkungen von einem gleichbleibenden Argumentationsschema gesprochen werden.

Erstens: Es wird gezeigt, dass die normativ anleitenden Begriffe der Theorien, Solidarität und Politisierung immer auf die Kontingenzbegriffe (Kontingenz, Ambivalenz, Differenz) zurückgeführt werden, für die das Politische dann zum sozialphilosophischen Äquivalent wird. Die Folge ist nicht nur, wie dargestellt, ein Verweis der Begriffe aufeinander oder deren Gleichsetzung, sondern deren Rückführung auf *Praxis als dauerhaftes Verhältnis zweier sich negierender, aber bedingender Momente* (Freiheit und Gleichheit, Selbstentfremdung und Selbstbestimmung, Politik und Solidarität etc.). Die Konzepte sind analog gebaut zu den in der Einleitung dargelegten Bedeutungsdimensionen von Kontingenz als Spiel zwischen Gründen (Bestimmtheit) und Negation (Unbestimmtheit). Radikaler gesprochen, alle dargelegten Begriffe sind Kontingenzbegriffe.

Zweitens: Rein formal betrachtet ist die Antwort auf die Frage »Wie kommt es zu einer normativen Aufwertung von Kontingenz und Entfremdung?« folgende: *Sie wird vollzogen durch Darstellung des Normativen als kontingent.* Durch den Wegfall des Nicht-Kontingenten wird sich der Idee einer substantialistischen Befreiung und Einheit entledigt. Der hier verborgene Formalismus und Eigenwert des Neuen und Marginalisierten wird Ausgangsmoment der in Teil III folgenden Kritik sein.

Drittens: Übrig bleibt das Argument, dass die Einsicht in den ontologischen Status der menschlichen Welt (als einen ungewissen und damit politischen) sowie die Einsicht in das menschliche epistemologische Verhängnis (keine sichere Erkenntnisgrundlage als Garant gesellschaftlicher Ordnung entdecken zu können) ein gerechteres, weil reflexives Miteinander ermöglicht. *Das so verinnerlichte »Lob der Entzweiung« kann also nicht unsere Welt verändern, aber die Art und Weise, wie wir mit ihr umgehen und von ihr betroffen sind.* Kern ist das durch die spezifische Theorie der Subjektivierung konzipierte »therapeutische Motiv«. Mit Therapie wird in Anschluss an Rorty und Adorno⁴⁴ die These vertreten und den analysierten Autoren unterstellt, dass die theoretische Auffassung der Welt bereits Auswirkungen auf die Praxis hat, auf die Art und Weise, wie sich ein Subjekt in der Welt verhalten wird.⁴⁵

Auf der *kulturell-normativen Ebene* ist Kontingenzeinsicht nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ zu fassen. Die Bestimmung ist nicht einfach vorzunehmen, bestand, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt, die Kultur ja gerade nicht in einer fes-

44 Adorno war immer der Meinung, dass Theorie und Kritik in der Lage seien, gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. In *Keine Angst vor dem Elfenbeinturm* schreibt er: »Es hat sich unzählige Male in der Geschichte ereignet, daß gerade Werke, die rein theoretische Absichten verfolgten, das Bewußtsein und damit auch die gesellschaftliche Realität verändert haben.« (Adorno 2003: 404)

45 Eine gute Erläuterung des Zusammenhanges von Theorie und Praxis findet sich in der Darstellung von Žižeks Philosophieverständnis bei Heil (vgl. Heil 2010: 17-19).

ten Substanz, die es in kommunitaristischer Manier aufrechtzuerhalten gilt. Vielmehr sind es Begriffe des Unbestimmten und Prozesshaften, die leitend sind. So sagt Tobias J. Knoblich durchaus problematisierend über jene theoretische Tendenz: »Der ganze Postmoderne-Diskurs lebt von der Dekonstruktion der Gewissheiten und einer ›Kultur ohne Zentrum.« (Knoblich 2018: 69) Dennoch war es Bestandteil der bisherigen Analyse, besonders auf dieser Ebene zu einer konkreteren Bestimmung beizutragen. Aus der Metaperspektive verwendeten die Autoren die Idee eines *Kontingenz- und Selbstentfremdungssinnes*, welcher sich anhand von vier Dimensionen verdeutlichen lässt.

Die *erste* Dimension bezieht sich auf die *Dimension der praktischen Vernunft* und damit auf die Fähigkeit moralischer Urteilskompetenz. Grundsätzlich wird angenommen, dass bei unmöglicher Subsumtion des Partikularen unter das Allgemeine unsere moralische Urteilsfähigkeit immer wieder neu gefordert ist. Gerade Bauman sprach sich für ein gesteigertes Verantwortungsbewusstsein durch die praktische Klugheit des individuellen Urteilens aus. Ziel ist eine Fähigkeit der erfolgreichen Kommunikation »ohne Rekurs auf bereits gemeinsame Bedeutungen und übereinstimmende Interpretationen herzustellen« (Bauman 2000: 288). Soll heißen, die Akzeptanz des Anderen zu erzeugen ohne den Zwang auf Gleichheit und Übereinstimmung. Rorty und Marchart beziehen sich auf die antike Idee der *Phronêsis* und der Wiederaufnahme bei Arendt. Auch hier wird angenommen, dass es nicht gilt, normative universale Gültigkeit zu erlangen, sondern die eigene Position zugunsten einer fremden Position zu verlassen. Marchart fast so zusammen: »Wenn kein anderer Grund zu Verfügung steht als die irreduzible Pluralität der öffentlich Handelnden, dann besteht laut Arendt (1982) die dem Politischen entsprechende Form des Urteilens in der multi-perspektivischen Auseinandersetzung des Aus-der-Position-der-anderen-Denkens.« (Marchart 2001: 8)

Die *zweite* Dimension, die sich aus diesem Denken ableitet, ist die *Dimension ästhetischer Bildung*. Das Ästhetische ermöglicht zu verstehen, wie Allgemeinheit postuliert werden kann, ohne diese eindeutig bestimmen zu müssen. Weil Menschen in der Lage sind, sich vorzustellen, wie andere urteilen würden und könnten, fließt diese Vorstellung in das eigene Urteil mit ein und ermöglicht so »Gemeinsinn« als politische Fähigkeit. Anerkennung besteht nicht aufgrund von zwingend gleichen Urteilen, sondern sie ist Anerkennung des Anderen als ästhetisch Urteilendem. Ursächlich hierfür, und das spiegelt sich auch in gegenwärtigen Ästhetiktheorien (vgl. Seel 1996: 23; Fenner 2000: 485ff.), ist, dass ästhetischer Bildung, ästhetischen Erfahrungen und ästhetischer Wahrnehmung⁴⁶ eine besondere Qualität als Reflexionsinstanz zugeschrieben wird (vgl. Welsch 1996; Seel 1996; Menke 2014), zu belegen versucht. Eine diesem Denken zugeordnete gesteigerte Aufmerksamkeit und Wachsamkeit für das nicht Wahrgenommene ist dann gesteigerte Anerkennung »des Übersehenen, Überhörten, Unerhörten« (Welsch 1996: 132) und führt zur Pluralisierung der Sichtweisen und zur »Reduktion von Dominanzansprüchen« (Marchart 2016: 347). Es ist der Bruch mit Objektivität als auch Wahrheit, welcher sowohl die eigene Position als weniger überlegen gegenüber den anderen Positionen kennzeichnet als auch Anerkennung für diese andere Position fordert. Um es in postfundamentalistischem Sprachgebrauch zu formulieren: Ästhetik ist Einsicht in Kontingenz.

46 Analyse des Einflusses unserer Wahrnehmung auf Ethik, meist unter dem Begriff der *Aísthêsis*.

Die dritte Dimension ist die *Dimension des Denkens in Kategorien des Politischen*. Weil Kontingenzbewusstsein die Vorstellung ist, unter denen Begriffe und soziale und normative Tatsachen als Produkt menschlicher Praxis erscheinen, werden sie durch diese Praxis veränderbar. Mit der Dimension des Politischen wird angezeigt, dass prinzipiell alles Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung werden kann. Ein solch emanzipativer Vorgang wird mit Eigenwert verbunden, weil, wie gezeigt werden konnte, er die Praxis der Solidarität umfasst oder sogar mit ihr identisch ist. Der emanzipatorische Gehalt liegt in der aktivierenden Kraft von Kontingenzeinsicht. Unter der Bedingung notwendiger Entzweigung gibt es immer einen Drang nach Verbesserung, der durch das erweiterte Möglichkeitsverständnis Zuspruch erhält. Entscheidend ist, dass die Aktivierung als Befreiungs- und Selbstbestimmungsprozess gedacht wird. Nur im Politischen ist es daher möglich, Gesellschaft mit Selbstbestimmung zu verbinden und Legitimität durch Praxis zu erzeugen.

Die vierte, *affektive Dimension* ist vielmehr Bestandteil der ersten drei Dimensionen als eine eigenständige Kategorie. Mit affektiv steht der Bezug zur menschlichen Sinnlich- und Empfindsamkeit innerhalb seiner Wahrnehmungsstruktur. Ohne uns auf ausführliche Wiederholungen einzulassen, wird die kognitive Sensibilisierung auch als affektive Sensibilisierung begriffen, indem die Fähigkeit der Wahrnehmung von Leid zu einer stärkeren Form des Mitleids beiträgt, welche wiederum unser moralisches und politisches Verhalten prägt. So sind es auch Emotionen, die als Auslöser politischer Aktivierung in Betracht gezogen werden. Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dass diese naturalistische Tendenz in Verbindung zu den therapeutischen Motiven der Theorien steht und damit eine reflexive Ebene beinhaltet.

Ziel einer »Kulturpolitik der Kontingenz« ist es, die Häufigkeit des in den Dimensionen dargelegten Denkens und Fühlens zu fördern. Immer handelt es sich dabei um Umschreibungen ein und derselben Form des Denkens, die je nach Fokus der Arbeiten für die Beschreibung des »therapeutischen Motives« herangezogen werden. Der in der *systematisch-formalen* Ebene vollzogene Rückzug zur Praxis und zum Spiel wird auf der *kulturell-normativen* Ebene als Kontingenzsinn durch die vier Dimensionen dargestellt. Einsicht in Ungewissheit, das Gewährwerden der Fehlbarkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz werden zur positiven Grundlage der postmodernen Sozialphilosophie, die gerade darin bestehen muss, diese Struktur sichtbar zu machen und Anerkennung für diese zu ermöglichen und zu fördern.

4.3.3 Spur des Misstrauens

Bereits die Schwierigkeit in der Darstellung des Paradigmas macht deutlich, dass es nicht ohne Probleme ist. Der Universalismus der Kontingenz trifft zwangsweise auch auf das vorgestellte Paradigma zu.

Insofern führt der so geschilderte Standpunkt einer zu initiierenden Kultur der Kontingenz als Angelpunkt »Politik der Ungewissheit« zu einer aporetischen, wenn nicht gar absurden Situation. Vertreten und verlangt wird eine normative Haltung, die darin besteht, keinen festen Standpunkt einnehmen zu können (Normativitätsvorwurf). Allzu gern wird jenes Problem unter den Begriffen des Relativismus und der Beliebigkeit abgetan und die Postmoderne allgemein zum Verursacher aktueller Kri-

sen der Postfaktizität ausgerufen. Weil die Kultur der Kontingenz nur in dem negativen Moment der Subversion, also Kritik und Protest und letztlich in Selbstbefragung und Selbstentfremdung gründet, ist es gar nicht möglich, einen positiven Standpunkt einzunehmen. Aus Kontingenz kann nichts mit Notwendigkeit folgen, erst recht keine normative Position. Es kann deshalb der Eindruck aufkommen, die so vorgenommenen Beschreibungen seien nichts anderes als der banale Versuch, darzulegen, dass die Welt (egal, ob natürliche, soziale oder politische) nicht bestimmbar ist. Bei allen Bemühungen um Dekonstruktion wären solche Theorien immer noch an Wahrheit orientiert, weil sie trotz Bewusstsein über die epistemischen Schwierigkeiten der Wahrheitssuche etwas Wahres sagen wollen. Das Ergebnis ist die sprachliche Fassung jener Ambivalenz als Beschreibung des Politischen. Die so entworfene ontologische These ist dann tatsächlich »neutral«, weil sie in Unbestimmbarkeit verweilt.

Dass es an dieser Stelle zu einfach wäre, die Theorien als basale und damit aber auch banale Thesen abzutun, zeigt sowohl die Aktualität der Diskurse der letzten Jahre als auch die hier vorgenommene Rekonstruktion des eigentlichen Argumentes. Die positive Umwertung liegt nicht nur darin begründet, dass es sich um ein Spannungsverhältnis von Gründung und Entgründung handelt, sondern, dass Kontingenzeinsicht eine »therapeutische und moralische« Qualität zukommt. Diese bestand, wie wir gesehen haben, in der nicht angsteinflößenden, sondern befreienden Wirkung von Kontingenzeinsicht sowie dessen solidarisierender und politisierender Dimension. Dass es sich bei der Betonung von »Therapie« nicht um bloßen Philosophismus handelt, wird in einer weitreichenden Ideengeschichte, die von Sokrates' »Erkenne dich Selbst« bis zu den Analysen des Existentialismus reicht, deutlich. Entzweiung und Entfremdung werden nicht nur als Verlust, sondern auch als Gewinn begriffen.

Auch den diskutierten Autoren ist deshalb ein Misstrauen gegenüber der eigenen Position nicht unbekannt. Es ließ sich zeigen, wie Rorty sowohl an der politischen Kraft der »strong poets« und den Voraussetzungen für Kontingenzeinsicht zweifelt, wie Bauman in seiner Kritik der postmodernen Konstellation auch in diesen Fehlentwicklungen entdeckt und wie Marchart unter dem Stichwort »non sequitur« grundsätzlich an der Gewissheit irgendeiner Schlussfolgerung aus der Kontingenzthese zweifelt. Der Zweifel ist methodisch nur konsequent. Unter den ontologischen und epistemologischen Annahmen von Kontingenz, Ambivalenz und Differenz können diese nicht für die eigene Position aufgehoben werden, sondern finden auch dort Anwendung. Um dem Misstrauen nachzugehen, bietet sich auch hier an, die im vorherigen Abschnitt vorgenommene Aufteilung in eine *systematisch-formale* und eine *kulturell-normative* Ebene wiederaufzunehmen.

(i) Das Kernargument der ersten Ebene wurde im Prinzip schon aufgegriffen. Es ist eine logische und argumentative Tatsache, dass aus der These der Kontingenz des Sozialen nichts zwingend folgt. So auch Marchart: »Wo nichts mit Notwendigkeit folgt, ist jede sinnvolle Konsequenz nur eine *regulierte Inkonsequenz*.« (Marchart 2016: 249) Allen drei Autoren ist bewusst, dass sie dieses Moment nicht aufheben können. Umso plausibler ist es, dass sie sich im Zusammenhang einer Tradition der Rationalitätskritik begreifen und eine rein kausallogische Erklärung für nicht sinnvoll erachten. Die dargestellte Differenz zur »Dialektik der Aufklärung« verdeutliche das Nichtinteres-

se einer formalen Auflösung der Entfremdungstheoreme und damit der Möglichkeit, eine Form der Einheit denken zu können. Allein im Moment ständiger Praxis (Praxisvorwurf), ob auf individueller oder gesellschaftlicher Ebene, lässt sich deren Anspruch reformieren. Zur zentralen Einsicht gehört, dass sich die normativen Forderungen des sozialen Lebens nicht mehr begründungslogisch darlegen lassen, eine Einsicht, die, wie im Falle von Rortys Wechsel zur Literaturwissenschaft, auch deren Biographien und Arbeiten auszeichnet. Gesprochen wird von dem Wechsel zu einer therapeutischen Ebene oder bei Marchart zum Moment der Plausibilisierung und dem Urteil der praktischen Klugheit. Die Wirkkraft der Argumentation liegt also nicht mehr in ihrer logischen Stringenz, sondern in den durch sie eröffneten Selbsteilungskräften. Das soll nicht heißen, dass die Arbeiten in sich völlig inkonsequent sind. Sie münden nur in Konzepten oder Begriffen, die wie Demokratie, Solidarität, Politisierung oder Gerechtigkeit nur »im Kommen«, und demnach immer unterbestimmt sind. Sie versuchen somit, in sprachlicher Form der Inkonsequenz Herr zu werden.

(ii) Viel spannender jedoch als der systematische Aspekt ist die Frage, wie plausibel die Position auf der »kulturell-normativen« Ebene tatsächlich erscheint; ein Misstrauen, welches den Arbeiten selbst inne liegt, wenn Rorty und Bauman bewusst fragen, wie effektiv ein Sozialisationsprozess zu denken ist, der sich von seiner Sozialisation ständig entfremdet. Die Skepsis bezieht sich vor allem auf die Frage, wie aushaltbar die dekonstruktiven Züge sind, denn auch wenn der Kritik an Wahrheit, ontologisch gesprochen, Wahrheit zukommt, sagt dies noch nichts über die praktischen Zumutungen aus, die es zu bewältigen gilt. Nicht umsonst kommt, wie im Falle Rortys, die Frage nach den Voraussetzungen auf, unter denen Kontingenzeinsicht als Zumutung denkbar ist. Das so dargelegte Narrativ der Toleranz und einer Fremden gegenüber aufgeschlossenen Identität kann, so resümiert er, wahrscheinlich nur »von Menschen ausgebildet werden, welche es sich leisten können, zu anderen nett zu sein« (Rorty 2012c: 260). Konkret gibt es sowohl lebensweltliche als auch sozioökonomische Faktoren, die als Basis in Betracht gezogen werden müssen, von den Theorien selbst aber, wenn überhaupt, nur am Rande mitgedacht werden. Ähnlich wird es bei Marchart in Bezug zur normativen Aufwertung formuliert: »Aus der Tatsache der Abwesenheit des Grundes folgt erst mal keinerlei ethische Verpflichtung dem Grund in seiner Abwesenheit gegenüber (z.B. dem Anderen in seiner Andersheit, der Offenheit des Sozialen oder dem Ereignis gegenüber).« (Marchart 2016: 249)⁴⁷ Marchart warnt vor einem solchen »Ethiszismus« (ebd.), der der Kontingenz einfach so Wert zuschreibt. Das gilt bei ihm auch für die Übertragung des Ethischen zum Politischen, weil der Eigenwert der Emanzipation in einen falschen »emanzipatorischen Apriorismus« (ebd.: 250) mündet.

Das Bewusstsein solcher Aporien ist zwar löblich, ändert jedoch an der Darstellung des Argumentes nichts. Denn trotz der Zweifel ist die normative Ausrichtung des Paradigmas offensichtlich und sie würde nicht ernst genommen werden, wenn sich die Rezeption allein auf den deskriptiven Charakter bezieht. Die klare Ausrichtung der

47 Marchart übernimmt gewissermaßen den naturalistischen Fehlschluss Humes, nur umgewandelt in folgende Form: »No ought from an isnt«.

Werke muss zur Annahme Anlass geben, dass das normativ Gewünschte mit dem theoretisch Dargelegten in einer Verbindung steht. Bei allem Zweifel besteht allein unter dem Zweifel die Chance auf Verbesserung. Die Möglichkeit des Neuen ist deshalb dem bloßen Erhalt des Alten immer vorzuziehen. Sie ist das Moment, in dem Hoffnung begründet zugelassen werden kann. Ob die strukturelle Offenheit für die therapeutische Hoffnung als auch reflexive Einsicht ausreicht, wird in den folgenden Abschnitten zu hinterfragen sein. Wenn die Ebene der Einstellung des Einzelnen zum eigentlichen Begründungs- und Demokratisierungsmedium wird, dann ist es nicht unerheblich, zu überprüfen, wie plausibel die Kraft von »Kontingenzeinsicht« ist – und damit auch, wie plausibel das Paradigma an sich ist.

