

Ausblick: Paradigmatische Menschen im politischen Deutungskampf

Sinn und Zweck der vorliegenden Analyse war es nicht, anthropologische Argumentationen als richtig oder falsch auszuweisen, sondern allein, anthropologische Argumentationsmuster im politischen Denken so weit als möglich offenzulegen und die Politikwissenschaft so, im Sinne einer politiktheoretischen Grundlagenarbeit, über die ihrem Gegenstand, dem Politischen und der Politik, impliziten anthropologischen Annahmen aufzuklären.

Zu diesem Zweck wurden im ersten Teil dieser Arbeit die herkömmlichen Verständnisse »politischer Anthropologie« wie die »Anthropologiekritik« einer Kritik unterzogen. Die Kritik »politischer Anthropologie« zeigt, dass Anthropologie im Singular in ihrem Alleinvertretungsanspruch, den Menschen zu bestimmen, immer schon politisch ist. Zur politischen *Wissenschaft* kann Anthropologie so verstanden erst durch die Systematisierung der differierenden fachspezifischen Selbstobjektivierungen des Menschen werden. Anders gesagt: Anthropologie ist politische Wissenschaft nur als Metawissenschaft. Als »politische Wissenschaft von den Wissenschaften vom Menschen« weist sie Anthropologien als ihren Gegenstand in ihrer Pluralität als politisch aus und macht sie, indem sie die anthropologischen Argumente im politischen Denken systematisiert, der Kritik zugänglich. Der vorliegende Ansatz baut folglich auf der Anthropologiekritik auf, insofern er ohne die Annahme der Existenz verschiedener Anthropologien nicht denkbar wäre. Er geht aber über diese hinaus, indem die Kritik der Anthropologiekritik diese als eine infolge eines Paradigmenwechsel radikalisierte Erkenntniskritik und damit selbst als – gleichwohl formale – politische Anthropologie zeigt. Die Historisierung des Denkens im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert lässt sich dabei als Grundlage bzw. als Zwischenparadigma auf dem Weg zum gesellschaftlichen Paradigma verstehen, die die Wertrelativität zur unhintergehbaren Voraussetzung des Denkens macht, aber in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht konsequent mit dem naturalistischen Paradigma bricht, weil hier »Geschichte« als ein dem Menschen nach wie vor äußerliches Erkenntnisprinzip an die Stelle von »Natur« tritt. Erst die in Anschluss an Nietzsche radikalisierte Erkenntniskritik im Rahmen des gesellschaftlichen Paradigmas, die sich als Vollendung des Kantischen Projekts verstehen lässt, begründet die Relativität der Werte im

Welterschließungsprozess selbst und versteht sie damit als menschengedacht. Die Kritik der Anthropologiekritik führt durch die Offenlegung des die Selbstobjektivierungen des Menschen formal strukturierenden und inhaltlich bestimmenden Erkenntnisprinzips, die dieses selbst als kontingent ausweist, zu einer politikwissenschaftlichen Anthropologie, deren Kern das anthropologische Argument bildet.

Das anthropologische Argument, das in Teil II der vorliegenden Arbeit dargestellt wurde, bezeichnet die formale Struktur, die jeglicher anthropologischen Argumentation und damit jeglichem Menschenbild zugrunde liegt. Dabei lassen sich drei einander bedingende Dimensionen und deren politischen Implikationen unterscheiden. Auf formaler Ebene lassen sich die Dimension 1) des Erkenntnisprinzips, 2) des Erkenntnis-subjekts (objektiviert als a) Erkenntnisvermögen und in seinem Verhältnis zur Welt und zu sich selbst als Erkenntnisobjekt als Ausdruck des b) Erkenntnisinteresses) und 3) des Erkenntnisobjekts unterscheiden. Das Erkenntnisprinzip antwortet auf die Frage nach der Beschaffenheit der den/die Menschen umgebenden Welt und die Verortung des/der Menschen darin. Damit verbunden ist die Frage nach dem Zugriff des/der Menschen auf die Welt, wobei das Erkenntnissubjekt in Form des Erkenntnisvermögens als Modus des Zugriffs auf die Welt des/der Menschen objektiviert wird, wodurch zugleich sein Verhältnis zur Welt und damit zu sich selbst als unmittelbaren Erkenntnisobjekt, sprich als Handelnden bzw. moralischen und politischen Subjekt, festgelegt wird. Im Rahmen der dritten Dimension schließlich wird der Mensch in Abhängigkeit der Setzungen im Rahmen der ersten beiden Dimension als Teil der erschlossenen Welt und damit als mittelbares – als ein dem Erkennenden äußerliches – Erkenntnisobjekt bestimmt. Die Unterscheidung der drei Dimensionen des anthropologischen Arguments ermöglicht eine Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken. Die Aufschlüsselung des anthropologischen Arguments zeigt zugleich noch einmal, dass es sich bei anthropologischen Annahmen stets um Setzungen oder anders um politische Argumente handelt und Anthropologie erst durch die Systematisierung dieser Setzungen zur politischen *Wissenschaft* werden kann.

Den drei Dimensionen des anthropologischen Arguments entsprechen drei anthropologische Konfliktlinien im politischen Denken, die die Konzeption zentraler politischer Konzepte bedingen. Das heißt, in der Folge der inhaltlichen Bestimmung des Erkenntnisprinzips und daraus abgeleitet des Erkenntnissubjekts und -objekts positionieren sich politische Theorien auf für das politische Denken zentralen Konfliktlinien, womit zugleich die Konzeption zentraler politischer Konzepte vorgegeben ist. Mit der Setzung des Erkenntnisprinzips verbunden ist die Festlegung 1) des Grads der angenommenen Autonomie/Determination des Menschen, wodurch die Frage nach der Konzeption der *Freiheit* angesprochen ist. Aus der Konzeption des Erkenntnisvermögens, das die Frage nach Art und Umfang menschlichen *Wissens* beantwortet, und der damit verbundenen Konzeption des Verhältnisses des Erkenntnissubjekts zur Welt und zu sich selbst, das festlegt, wie sich *Wissen in Macht* übersetzt, ergibt sich 2) der Grad der Statik/Dynamik des Subjekt-Welt/Objekt-Verhältnisses. Mit der Bestimmung des (mittelbaren) Erkenntnisobjekts verbunden ist die Festlegung 3) des Grads der anfänglichen (als ›natürlich‹ bezeichneten) a) Gleichheit/Ungleichheit und b) Individuation/Sozialisation, wodurch die Frage nach der Legitimation (a) und Organisation (b) von *Herrschaft* adressiert wird.

Die aus der Setzung eines spezifischen inhaltlichen Erkenntnisprinzips («Kosmos«/»Gott«, »Natur«, »Gesellschaft«) sich ergebenden paradigmatischen anthropologischen Argumentationen bzw. paradigmatischen (Vorstellungen *des*) Menschen wurden im dritten Teil dieser Arbeit dargestellt. Sie lassen sich entlang der zuvor offengelegten drei Dimensionen des anthropologischen Arguments systematisieren und an exemplarischen Theorien plausibilisieren. So lässt sich zeigen: Durch die inhaltliche Bestimmung des Erkenntnisprinzips wird/werden der/die Mensch/en als Teil der kosmischen/göttlichen, der natürlichen oder von gesellschaftlicher Ordnung gesetzt. Die dem jeweiligen Erkenntnisprinzip entsprechende Konzeption des Erkenntnisvermögens als entdeckendes, erkennendes oder konstituierendes Vermögen bestimmt das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zu sich selbst als Teil der von ihm erschlossenen Welt als Entfaltung eines göttlichen Potentials, als Beherrschung der ersten durch die zweite Natur oder als Emanzipation von der selbstgedachten Determination. Schließlich werden je nach Erkenntnisprinzip und Konzeption des Erkenntnisvermögens die Menschen als ungleiche politische Wesen, als Individuen der gleichen Gattung oder als gleichermaßen gesellschaftlich Ungleiche zum Ausgangspunkt politischen Denkens. Die sich so abzeichnenden paradigmatischen Menschen – der metaphysisch-theologische, der naturalistische sowie der gesellschaftliche Mensch – erweisen sich dabei zugleich als spezifisches ideengeschichtliches Deutungsschema, das einzelne Autor*innen und Strömungen wie Umbrüche und Kontinuitäten in ein neues Licht rückt und klassische Interpretationen in der Folge hinterfragt oder stärkt. Darin deutet sich eine (durch) paradigmatische (Vorstellungen *des* Menschen strukturierte) Ideengeschichte an, die aber nur ein Nebenprodukt der vorliegenden Arbeit ist.

Die vorliegende Arbeit skizziert eine politikwissenschaftliche Anthropologie, die anthropologische Argumente im politischen Denken systematisiert und dadurch zugleich einen Kampf um die Vorherrschaft über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des politischen Denkens abbildet. Sie hat so verstanden einen aufklärerischen Anspruch. Im Rahmen der skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie werden drei Ebenen der Abstraktion anthropologischer Annahmen im politischen Denken unterschieden: das (formale) anthropologische Argument, inhaltlich bestimmte paradigmatische Menschen, die sich aus der Setzung eines inhaltlich bestimmten Erkenntnisprinzips ergeben und konkrete Menschenbilder im Rahmen einzelner Theorien. Die Systematisierung anthropologischer Argumente im politischen Denken generiert so ein politikwissenschaftliches Analyseinstrument – nicht den »homo politicus«, sondern miteinander konkurrierende paradigmatische (Vorstellungen *des*) Menschen. Die skizzierte politikwissenschaftliche Anthropologie bzw. die in ihrem Rahmen offengelegten *paradigmatischen Menschen* sind dabei selbstverständlich selbst nur *ein* Deutungsschema, dessen politikwissenschaftlicher Erkenntnisgewinn (auch über die Ideengeschichte hinaus) nun abschließend skizziert werden soll, wofür zunächst noch einmal die Koexistenz verschiedener paradigmatischer Argumentationen verdeutlicht werden soll.

Anthropologische Annahmen als politische Argumente Die Offenlegung des anthropologischen Arguments und der daraus in Abhängigkeit vom jeweiligen Erkenntnisprinzip abgeleiteten paradigmatischen Argumentationen zeigt, dass alle anthropologischen Argumente jederzeit im politischen Denken gegenwärtig sind. Es handelt sich bei

den je paradigmatischen anthropologischen Argumentationen folglich nur um eine Veränderung der Zuschreibung politischer Relevanz bestimmter, dem/den Menschen zugesprochener Merkmale und folglich um Setzungen und damit um im politischen Deutungskampf konkurrierende anthropologische Argumente. Der Pool anthropologischer Argumente bleibt im Rahmen aller Paradigmen derselbe: Der/die Mensch/en wird/werden in allen Paradigmen als vernunftbegabt bzw. denkfähig oder allgemeiner als zur geistigen Abstraktion fähig vorgestellt (Dimension 2a), wobei das, was unter Vernunft/Denken zu verstehen ist, in Abhängigkeit vom Erkenntnisprinzip einem Wandel unterliegt und zugleich über das Verhältnis der Vernunft zu den Sinnen und Emotionen bzw. zwischen geistigen und körperlichen Vermögen entscheidet und das Verhältnis von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bestimmt. Der/die Mensch/en wird/werden im Rahmen aller Paradigmen als (mit Blick auf sein/ihr Selbstverhältnis) ›entwicklungsfähig‹ vorgestellt, wobei Art und Umfang der ›Entwicklung‹ differieren und je unterschiedlich als Entfaltung eines bereits vorhandenen Potentials, als Beherrschung der triebhaften durch die vernünftige Natur oder als Emanzipation von der selbstgedachten Determination gefasst werden (Dimension 2b). Mit Blick auf den/die Menschen als mittelbare/s, zu behandelnde/s Erkenntnisobjekt/e bleiben die Merkmale sogar inhaltlich identisch: Die Menschen werden in allen Paradigmen in gewisser Hinsicht als einander gleich (als Erkenntnissubjekte, hinsichtlich ihrer Vernunftbegabung/Denkfähigkeit) und in gewisser Hinsicht als ungleich (als Erkenntnisobjekte, hinsichtlich ihrer individuellen Begabungen und realisierten Fähigkeiten) vorgestellt sowie in gewisser Hinsicht als Individuen (hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Begabungen in der erschlossenen Welt) und in gewisser Hinsicht als soziale Wesen (beruhend auf den Einsichten ihrer gemeinsamen Vernunftbegabung bzw. Denkfähigkeit) (Dimension 3), wobei auch hier in Abhängigkeit vom Erkenntnisprinzip und der Konzeption des Erkenntnisvermögens je nur ein Pol der Konfliktlinie als politisch relevant gesetzt wird.

Die anthropologischen Argumente werden in Abhängigkeit von dem je vorherrschenden Erkenntnisprinzip unterschiedlich inhaltlich konzeptualisiert bzw. in Abhängigkeit vom vorherrschenden Erkenntnisprinzip werden je andere anthropologische Argumente als politisch relevant gesetzt oder irrelevant verworfen. Die Beständigkeit der anthropologischen Argumente bestätigt nicht nur die fundamentale Bedeutung des Erkenntnisprinzips für die inhaltlich zu unterscheidenden paradigmatischen anthropologischen Argumentationen, sie belegt darüber hinaus die Existenz einer formalen Struktur des anthropologischen Arguments, das in Teil II herausgearbeitet wurde. Und schließlich weist die Koexistenz anthropologischer Argumente die jeweiligen Setzungen in jeder ihrer Formen als politisch aus.

Der Verweis auf die Beständigkeit der anthropologischen Argumente kann zugleich das dieser Arbeit zugrundegelegte Paradigmenverständnis noch einmal verdeutlichen: Die im Rahmen dieser Arbeit skizzierten grundlegenden, erkenntnistheoretischen Paradigmen und die jeweiligen Paradigmenwechsel gründen in einem Wechsel des Erkenntnisprinzips, das einer je paradigmatisch wirkenden Wissenschaft(sfamilie) entnommen ist, der die Paradigmen auch ihren Namen verdanken. Dabei handelt es sich nicht um einander ablösende Paradigmen insoweit, dass die jeweiligen anthropologischen Argumente nur für die Dauer des jeweiligen Vorherrschens eines Paradigmas existent wären, sondern nur insoweit, dass die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen je einer

Wissenschaft bzw. Wissenschaftsfamilie vorherrschend sind und so die jeweils in einem bestimmten Zeitraum vorherrschende anthropologische Argumentation bedingen und entsprechend das Verständnis *der* politischen Anthropologie bestimmen. Es gibt jedoch selbstverständlich zu jeder Zeit auch politische Denker*innen, die von der je vorherrschenden paradigmatischen Position abweichende Positionen vertreten (die im Rahmen dieser Arbeit jedoch keine Beachtung finden konnten), wengleich die jeweiligen Argumentationen das je vorherrschende Paradigma bis zu einem gewissen Grad zu adaptieren scheinen.

Die Koexistenz anthropologischer Argumente und damit der Umstand, dass es sich bei den je paradigmatischen Argumentationen um Setzungen handelt, soll hier in aller Kürze beispielhaft am Fortleben der anthropologischen Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas angedeutet werden, wobei mir mit Blick auf weitergehende Untersuchungen besonders auch die Frage nach den Wandlungen der je paradigmatischen Argumentation vor dem Hintergrund des je vorherrschenden Paradigmas von Interesse schiene.

Die anthropologische Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas bleibt auch unter dem Vorherrschen des naturalistischen und gesellschaftlichen Paradigmas aktuell. Sie findet sich insbesondere im konservativen Denken, besonders anschaulich etwa in Edmund Burkes Kritik der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Der Mensch wird hier als Teil einer höheren göttlichen Ordnung verstanden, durch die er determiniert ist: »Unser politisches System steht im richtigen Verhältnis und vollkommenen Ebenmaß mit der Ordnung der Welt und mit den Gesetzen, die der Existenz einer bleibenden Masse, gebildet aus vorübergehenden Teilen, vorgeschrieben sind«, von einer »überschwänglichen Weisheit« ineinandergewebt, sodass das Ganze »in einem Zustande unwandelbarer Gleichförmigkeit fortlebt und dahintreibt« (Burke 2009, 81). Die Staatsweisheit kann so nur eine nachahmende Kunst sein, die nur durch Erfahrung zu erlangen ist, die aber ein Einzelner niemals zu erwerben in der Lage ist (vgl. ebd., 121): »Indem wir *diese göttliche Methodik der Natur nachahmen*, sind wir in dem, was wir an unserer Staatsverfassung besser, nie gänzlich neu, indem, was wir beibehalten, nie gänzlich veraltet.« (ebd., 81; Herv. F. H.) In der Annahme der Ordnung der Welt, der »göttliche[n] Methodik der Natur« und der kollektiven Erfahrung ist die Umkehrung des Verhältnisses von Teleologie und Theologie erkennbar, die sich im mittelalterlichen Denken vollzieht und einen Unterschied zum antiken Denken markiert bzw. der Einfluss des naturalistischen Paradigmas, insofern nicht die göttliche Ordnung selbst, sondern die natürliche als von Gott geschaffene Ordnung als Erkenntnisprinzip fungiert, die zu erkennen der fehlbare Einzelne nicht in der Lage ist. Dennoch bleibt auch hier Erkenntnis Einsicht in die höhere Ordnung: »Dieses System ist das Resultat eines tiefen Nachdenkens, oder besser, es ist der glückliche Lohn derer, die im Wege der Natur wandeln, auf welchem Weisheit ohne tiefes Nachdenken und höher als alles Nachdenken liegt.« (ebd., 80) Die Menschen geraten entsprechend des dem Menschen äußerlichen, unverfügbaren Erkenntnisprinzips als ungleiche Kollektivwesen in den Blick:

»ein beschütztes, zufriedenes, tätiges, gehorsames Volk, das *die* Glückseligkeit gekannt und gesucht hätte, die als Lohn der Tugend in jedem Stande zu finden ist – diese wahre moralische *Gleichheit der Menschen*, weit entfernt von jener phantastischen Grille, wel-

che dem, der den dunkeln Weg eines arbeitsamen Lebens wandeln soll, falsche Ideen und eitle Erwartungen vorspiegelt, und ihm *die reelle, unvermeidliche Ungleichheit* erschwert und verbittert, die die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft mit gleich wohlthätiger Hand *für den zur Niedrigkeit Bestimmten und für den zu einem höheren, aber darum nicht glücklicheren Stande Berufenen* vorschrieb.« (ebd., 85/86; erste beiden Herv. i. O.; letzte beiden Herv. F. H.; vgl. auch ebd., 278/288)

Burke geht also nicht nur davon aus, dass Ungleichheit unvermeidlich ist, sondern zugleich davon, dass diese Ungleichheit durch die höhere Ordnung vorgegeben ist, durch die der Mensch als Teil eines Kollektivs determiniert ist und setzt dadurch den Menschen in seiner Eigenschaft als ungleiches Kollektivwesen als politisch relevant voraus.

Die metaphysisch-theologische Argumentation lässt sich auch in gegenwärtigen politischen Zusammenhängen nachweisen. Beispielhaft kann das an einem Positionspapier der Wertekommission der CDU Deutschlands unter dem Vorsitz von Christoph Böhr mit dem Titel »Die neue Aktualität des christlichen Menschenbilds« aus dem Jahr 2001 aufgezeigt werden. Der Mensch wird hier über seine Zwischenstellung bestimmt: »[E]r bildet die Mitte zwischen Gott und Natur« (Böhr 2001, 45). Er gilt zwar nicht im selben Maße determiniert wie bei den im Rahmen dieser Arbeit behandelten Denkern des metaphysisch-theologischen Paradigmas; vielmehr sind hier Elemente des gesellschaftlichen Paradigmas aufgenommen, wenn der Mensch als »weltoffenes Wesen« verstanden wird: »Sein Selbst-, Welt- und Sozialbezug ist nicht einfach durch die Natur vorgegeben und unmittelbar, sein Handeln nicht durch vorgegebene Regeln festgelegt.« (ebd., 30) Doch Ziel ist die »Teilhabe an der Welt« (ebd., 32) und der Mensch wird an Gott gemessen: »Der Mensch lebt unter göttlichem Vorbehalt, denn nur Gott ist Fülle und Vollendung. Menschen werden schuldig, Menschen irren, sie bleiben hinter ihren Möglichkeiten zurück.« Der Christ »verstehet dies als Aspekt einer natürlichen Ordnung, in der Gott vollkommen und der Mensch unvollkommen ist« (ebd., 41).

Der Maßstab ist dementsprechend das Gewissen (vgl. ebd.), gesellschaftliche Übereinkünfte können dagegen keine letzte Verbindlichkeit besitzen »und seien sie auch noch so formal korrekt vollzogen oder auf breitem Konsens beruhend« (ebd., 44). Entsprechend der Fehlbarkeit des Einzelnen gilt die Subsidiarität als angemessenes Ordnungsprinzip: »Der Mensch soll tun können, wozu er kraft seiner Freiheit und vermöge seiner Fähigkeiten und Talente in der Lage ist. Erst bei dem, wozu er nicht in der Lage ist, hilft die Gemeinschaft.« (ebd., 42) Der Begriff der Freiheit bleibt, wenn auch nicht völlig expliziert, an eine vernünftige, gottgefällige Ausübung gebunden, so gibt eine christliche Gesellschaft den Bürgern »den Vertrauensvorschuss [...], dass sie ihre Freiheit *richtig* anwenden« (ebd.; Herv. F. H.). Freiheit steht unter dem Vorbehalt der Verantwortung vor Gott: »Wer frei ist, darf seine Freiheit in Verantwortung vor Gott und den Menschen ausschöpfen und sie nicht an andere und die Gemeinschaft zwecks besserer Sachwaltung abgeben.« (ebd.)

Diesen Annahmen liegt ein »anthropologischer [...] Realismus« zugrunde, das bedeutet zum einen, »dass der Mensch die Befähigung zur Vernunft besitzt«, wobei die Fähigkeit zur Unterscheidung von richtig und falsch, »aber stets auch Neigungen, Trieben, Bedürfnissen, Launen, Emotionen und anderen nicht-vernünftigen und ungerichteten Regungen« unterliegt, zum anderen, »dass sich deren Gleichheit nicht auf die Begabung,

auf die Leistungsfähigkeit und die Neigungen bezieht und das ›Chancengleichheit‹ nur die Illusion gleicher Ergebnisse suggeriert« (ebd., 32). Gleichheit wird hier verstanden als Gleichwürdigkeit: »Auch bei den größten inneren und äußeren Unterschieden zwischen den Menschen sind sie als Geschöpfe einander gleichwertig. Leistungen und Besitz können nicht endgültige Wertmaßstäbe bilden« (ebd., 41). Zwar soll die Gleichwürdigkeit bzw. die Verknüpfung von Würde und Freiheit im Begriff der Person die Anschlussfähigkeit garantieren: »Das christliche Bild vom Menschen hat – unabhängig von seinen Ursprüngen – eine allgemeine und verbindliche Bedeutung, weil und insoweit es die Achtung jedes einzelnen Menschen als Person verlangt« (ebd., 5); doch die Ungleichheit bleibt das politisch maßgebliche anthropologische Argument: »Entscheidend ist die Unterscheidung zwischen Gleichheit und Gleichwertigkeit: die Gleichheit vor Gott, also die Gleichwertigkeit der Menschen untereinander, bedeutet nicht Unterschiedslosigkeit. Aus ihr ist kein egalitäres, kollektivistisches Gesellschaftsmodell ableitbar.« (ebd., 43)

Auch wenn also die metaphysisch-theologische Argumentation vor dem Hintergrund des je vorherrschenden Paradigmas Abänderungen erfährt, bleiben die Grundannahmen, die den Menschen als Teil einer höheren, göttlichen Ordnung als ein zur Teilhabe an der göttlichen Vernunft fähiges, aber doch fehlbares und ungleiches Kollektivwesen setzen, bestehen und bestimmen dementsprechend die Konzeptionen von Freiheit, Macht und Herrschaft.

Paradigmatische Menschen als politikwissenschaftliches Analyseinstrument Der Mehrwert einer solchen Offenlegung der Gleichzeitigkeit verschiedener paradigmatischer Argumentationen ebenso wie der Beständigkeit des Pools der zur Verfügung stehenden inhaltlichen Argumentationen, die die Wahl der je paradigmatischen Argumente als durch das jeweilige Erkenntnisprinzip strukturiert und die anthropologischen Argumente damit als vom Menschen gesetzt und »politische Anthropologie« als Argument im politischen Deutungskampf ausweist, für die Untersuchung politikwissenschaftlicher Fragestellungen soll im Folgenden kurz skizziert werden. Insofern das anthropologische Argument bzw. die paradigmatischen Argumentationen als Analyseinstrument der Ideengeschichte bereits durch die Darstellung der exemplarischen Theorien deutlich geworden sein sollte, soll ihr Mehrwert als Deutungsschema der politischen Ideengeschichte nur strukturiert zusammengefasst werden; der im Rahmen der Darstellung der paradigmatischen Menschen ebenfalls bereits angeklungene Mehrwert in politik-theoretischer Hinsicht, der darin liegt, die normativen Grundlagen politischer Ordnungsvorstellungen aufzuzeigen, soll mit Blick auf die derzeit viel diskutierte Krise der liberalen Demokratie veranschaulicht werden. Insbesondere aber soll der systematische Mehrwert der paradigmatischen Menschen als Analyseinstrument politischer Diskurse am Beispiel der Menschenrechte verdeutlicht werden. Die Menschenrechte scheinen dazu ein besonders geeigneter Gegenstand zu sein: nicht nur weil es sich um ein politikwissenschaftliches Querschnittsthema handelt, sondern auch weil wir es hier mit einem Diskurs zu tun haben, in dem das Nebeneinander verschiedener paradigmatischer Argumentationen besonders deutlich vor Augen tritt und die Offenlegung der einander widerstreitenden paradigmatischen Argumentationen den Weg für eine produktive Lösung freimachen könnte.

Paradigmatische Menschen als Deutungsschema der Ideengeschichte Mit Blick auf die politikwissenschaftliche Analyse ideengeschichtlicher Positionen hält der Vergleich zwischen den Paradigmen wie der Autor*innen eines Paradigmas eine Erklärung für Kontinuitäten und Umbrüche im Rahmen der Geschichte des politischen Denkens und mit Blick auf das politische Denken einzelner Autor*innen bereit, was hier nur noch einmal an besonders prägnanten Beispielen kursorisch gezeigt werden soll.

Vor dem Hintergrund paradigmatischer Argumentationen rücken Ähnlichkeiten zwischen Autor*innen deutlicher in den Fokus; etwa die Gemeinsamkeiten platonischen und aristotelischen Denkens. So zeigt sich – entgegen der häufig vollzogenen Kontrastierung beider in Anschluss an die durch Aristoteles selbst vorgenommene Abgrenzung – nicht nur, dass Platon in anthropologischer Hinsicht gerade keinen strikten Dualismus vertreten hat und auch die Ideenschau immer schon auf die Praxis verweist; auch kann die These, dass bereits bei Platon der Mensch als politisches Wesen zu begreifen ist, auch wenn das erst durch Aristoteles völlig expliziert wird, durch die paradigmatische Position erklärt und damit plausibilisiert werden. Auch zeigt sich eine bislang vergleichsweise wenig beachtete Gemeinsamkeit zwischen Arendt und Foucault, deren paradigmatisches Denken sich zwar durch die zeitliche Fokussierung auf die Zukunft bzw. die Vergangenheit unterscheidet, sich aber in der prozessualen, mit dem Handeln verknüpfte Konzeption von Freiheit und dem daraus verbundenen Verständnis von Macht als Ermächtigung und der Skepsis gegenüber jeder Form von Herrschaft gleicht.

Auch Umbrüche im politischen Denken ebenso wie Widersprüche in einzelnen Theorien lassen sich auf Verschiebungen in der paradigmatischen Argumentation bzw. die Gleichzeitigkeit einander widerstreitender anthropologischer Argumentationen zurückführen. So zeigt sich etwa die zentrale Bedeutung des mittelalterlichen Denkens, insbesondere in Gestalt des Prinzips der Individuation, für den Übergang vom metaphysisch-theologischen zum naturalistischen Paradigma, wobei die damit verbundenen Strukturähnlichkeiten des mittelalterlichen mit dem liberalen Denken bislang nicht ausreichend Beachtung gefunden haben. Ebenso kann umgekehrt auch das Fortwirken metaphysisch-theologischer Begründungen im naturalistischen Paradigma mit dem Wegfall einer nicht nur Verbindlichkeit schaffenden, sondern zugleich Verpflichtung generierenden Kraft erklärt werden, weshalb in der Folge die Gottesbezüge (etwa bei Hobbes oder Locke) nicht notwendig als zeithistorisch bedingte Rücksichtnahmen verstanden werden müssen, sondern als argumentationslogische Rücksichtnahmen verstanden werden können. Der Widerspruch zwischen Motivations- und Wertetheorie in Hobbes' Denken lässt sich vor diesem Hintergrund zugleich durch den Widerstreit zweier unversöhnlicher paradigmatischer Argumentationen infolge der fehlenden Auseinandersetzung mit transzendenten Fragen vor dem Hintergrund einer naturalistischen Erkenntnistheorie erklären. Auch der oft kritisierte Widerspruch in Rortys Denken als Versuch angesichts der Annahme der Kontingenz der Sprache und damit des Selbst eine durch die naturalistische Argumentation begründete liberale Staatsordnung zu retten, lässt sich auf zwei divergierende Erkenntnisprinzipien zurückführen. Kant wiederum lässt sich vor dem Hintergrund des anthropologischen Arguments als Kipppunkt vom naturalistischen zum gesellschaftlichen Paradigma verstehen, in dessen Denken durch die Hinwendung zum Subjekt zwar einerseits die Infragestellung menschlicher Erkenntnis bereits angelegt ist, zugleich aber die für das naturalistische

Paradigma kennzeichnende Spaltung auf die Spitze getrieben wird, indem die Vernunft selbst nicht konsequent innerweltlich konzipiert ist. Das politische Denken des gesellschaftlichen Paradigmas lässt sich vor diesem Hintergrund als mit Nietzsche radikalisierte Fortführung der kantischen Erkenntniskritik und damit Vollendung des aufklärerischen Projekts des Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit als Ausgang aus der selbstgedachten Unmündigkeit verstehen.

Zugleich wird das Vorherrschen bzw. die Dominanz bestimmter *politischer Konzepte* im politischen Denken verschiedener geschichtlicher Epochen und Strömungen bzw. umgekehrt die Blindheit für bestimmte politische Konzepte aus der jeweiligen paradigmatischen anthropologischen Argumentation erklärbar. So steht im metaphysisch-theologischen Paradigma die Frage nach der Organisation von Herrschaft im Vordergrund, genau genommen die Frage nach der guten, der gerechten Herrschaft, während Freiheit und Macht (und im Anschluss auch die Legitimation von Herrschaft) weit weniger thematisiert werden bzw. für das politische Denken eine nur geringe Relevanz besitzen, weil Macht und damit die Legitimation von Herrschaft ebenso wie Freiheit ganz selbstverständlich an die Realisierung der Vernunftfähigkeit, sei sie theoretisch oder praktisch gefasst, gebunden werden. Da es sich beim Erkenntnisprinzip des metaphysisch-theologischen Paradigmas um ein dem Menschen äußeres, für ihn nicht beeinflussbares Prinzip – eine höhere Macht – handelt, determiniert es nicht nur seine Erkenntnis, sondern verpflichtet zugleich absolut. Freiheit im Sinne von Autonomie ist vor diesem Hintergrund ebenso wenig denkbar wie eine von dem höheren Prinzip unabhängig zu legitimierende politische Macht. Im naturalistischen Paradigma gerät in Folge der Immanentisierung und Individuation des Menschen die Frage nach der Freiheit und damit der Legitimation von Herrschaft in den Mittelpunkt, da »Natur« als Erkenntnisprinzip zwar vermittels der Vernunft als eines transzendierenden bzw. transzendentalen Vermögens Verbindlichkeit generieren kann, nicht aber gleichermaßen zu verpflichten vermag wie »Gott«. Insofern das politische Subjekt mit dem politischen Objekt gleichgesetzt wird, der politisch Handelnde sich angesichts seiner der Vernunft widerstrebenden Leidenschaften als Zu-Behandelnder offenbart, bleibt die Frage nach der durch Wissen generierten Macht dagegen gewissermaßen ein blinder Fleck bzw. wird die Macht des Erkenntnissubjekts verdunkelt, gleichwohl sie nicht nur in der Theorie fortbesteht, sondern sich notwendigerweise auch in der politischen Praxis Geltung verschafft. Im gesellschaftlichen Paradigma schließlich rückt, indem der Welterschließungsprozess selbst an die Stelle des Erkenntnisprinzips tritt, wodurch sich der Fokus auf das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt verlagert, die Frage nach der Macht in den Mittelpunkt, die zugleich die Frage nach der Freiheit völlig neu rahmt bzw. Freiheit, als Freiheit des politischen Subjekts, von Erkenntnis löst und damit erst das politische Subjekt als eigenständige Größe denkt. Herrschaft dagegen kann im gesellschaftlichen Paradigma im engeren Sinne nicht als Teil des Politischen, sondern muss im Gegenteil als Ausdruck der Entpolitisierung verstanden werden.

Paradigmatische Menschen als Analyseinstrument in politik-theoretischer Hinsicht In politik-theoretischer Hinsicht lassen sich die paradigmatischen anthropologischen Argumentationen nutzen, um gegenwärtige politische Problemstellungen auf die ihnen zugrundeliegenden argumentativen Prämissen zu befragen. So lässt sich etwa die derzeit vielfach

beschworene Krise der liberalen Demokratie (vgl. Galston 2018; Grayling 2018; Levitsky/Ziblatt 2018; Mounk 2018; Runciman 2018) als Krise des individualistischen Liberalismus verstehen, die auf einem paradigmatischen Widerspruch des naturalistischen Menschen beruht (vgl. Höntzsch 2020b). Die Krise wird dabei verschärft durch die Kluft zwischen der dem Denken zugrundeliegenden und der im Rahmen der bestehenden Institutionen verstetigten paradigmatischen Argumentation.

Der individualistische Liberalismus, dessen anthropologische Argumentation dem naturalistischen Paradigma entstammt, ist geprägt von der dem naturalistischen Paradigma inhärenten Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bzw. theoretischem Anspruch und praktischer Umsetzung. Er beruht auf der Annahme, dass der Mensch als Erkenntnissubjekt zwar qua Vernunft die Notwendigkeit der Machtteilung erkennen kann, die konkrete politische Zusammenarbeit aber vor dem Machttrieb als dem handlungsleitenden Motiv der politisch Handelnden (der Erkenntnisobjekte) geschützt werden muss. Deshalb ist die liberale Herrschaft eine entpersonalisierte Herrschaft, es sind nicht Menschen, sondern Verfahren und Institutionen wie Gewaltenteilung oder verfassungsrechtlich garantierte Grundrechte, die den Machtmissbrauch verhindern sollen. Es sind aber nicht nur Menschen, die die Verfahren und Institutionen entwerfen – die liberalen Theoretiker*innen –, sondern auch Menschen, die diese Institutionen und Verfahren am Laufen halten. So muss sich die Spaltung zwischen Vernunft und (Macht-)Trieb in der Praxis zwangsläufig in eine Spaltung zwischen einer die liberalen Ideale schützende, vernünftige Elite und einer von dieser Elite angeleiteten zur Irrationalität neigenden Masse übersetzen. Dem Liberalismus liegt, wie jeder Ideologie, die Annahme einer höheren Wahrheit und damit eine elitäre Tendenz zugrunde, die auf einer Spaltung zwischen den um die jeweilige Wahrheit Wissenden und den (noch) Unwissenden beruht. Im Fall des Liberalismus gerät die auf der ideologischen Wahrheit beruhende Spaltung zwischen Herrschenden und Beherrschten in Widerspruch zu dessen eigener Forderung nach gleicher Freiheit, zu deren Umsetzung er deshalb notwendig eine Verbindung mit der demokratischen als egalitären Herrschaftsform eingehen muss.

Im Rahmen der repräsentativen Demokratie wird die dem Liberalismus inhärente Spaltung neutralisiert beziehungsweise in eine nur temporäre Spaltung zwischen Repräsentanten als Sachverständigen der Politik und Repräsentierten als der Masse der durch diese Politik Behandelten übersetzt, sodass politische Gleichheit durch den potentiellen Wechsel zwischen Regierenden und Regierten garantiert wird. Das System muss in die Krise geraten, wo der für die repräsentative Demokratie zentrale Wechsel zwischen Regierten und Regierenden durch die aus der unterschiedlichen Nutzung der individuellen Freiheit resultierende soziale und ökonomische Ungleichheit ausgehebelt wird. Wird die soziale und ökonomische Ungleichheit nicht – wie lange Zeit der Fall – durch wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen abgemildert (wenn auch nicht gelöst), kommt der ideologische Charakter des Liberalismus zum Tragen, der entgegen der eigenen Forderung nach gleicher Freiheit die Herrschaft einer vermeintlich vernünftigen Elite begünstigt, zuungunsten der demokratischen Mitbestimmung der vermeintlich Unvernünftigen. Die aus dem individualistischen Liberalismus notwendig folgende soziale und ökonomische Ungleichheit übersetzt sich dann in politische Ungleichheit. Vor dem Hintergrund eines entfesselten, globalen Kapitalismus tritt der dem auf der naturalistischen Argumentation aufruhende paradigmatische Widerspruch des individualis-

tischen Liberalismus unverstellt zu Tage: Der individualistische Liberalismus offenbart sich als Ideologie, die aus einem überlegenen Wissen Macht ableitet und entgegen der eigenen Forderung nach gleicher Freiheit paradoxerweise eine elitäre, wenn nicht gar autoritäre Politikvorstellung begünstigt.

Versteht man die Krise der liberalen Demokratie in diesem Sinne als Krise eines auf einem paradigmatischen Grundwiderspruch beruhenden individualistischen Liberalismus, stellt sich die Frage nach der Lösung dieser Krise neu. Dann kann es nicht darum gehen, Ungleichheiten zu bekämpfen, demokratische Institutionen zu erneuern oder ähnliches, dann muss es in erster Linie darum gehen, die Konzepte von Demokratie und Liberalismus in eine neue Balance zu bringen, indem man Freiheit so konzipiert, dass sie den Schutz des individuellen Bereichs vor staatlicher Willkür ebenso wie den Schutz der politischen Zusammenarbeit vor individueller Willkür umfasst, indem man die negative Freiheit also um eine soziale Dimension erweitert, damit sich der theoretische Anspruch der gleichen Freiheit in der Praxis nicht in eine Herrschaft der vernünftigen Erkenntnis-subjekte und damit einen liberalen Autoritarismus verkehrt.

Paradigmatische Menschen als Analyseinstrument politischer Diskurse Neben einer solchen Analyse normativer Ordnungsvorstellungen anhand der ihnen zugrundeliegenden paradigmatischen Argumentation lassen sich die paradigmatischen Menschen als Analyseinstrument im Rahmen der Politikwissenschaft in systematischer Hinsicht vor allem auch nutzen, um (konträre) Positionen in politischen Diskursen auf unterschiedliche paradigmatische Argumentationen zurückzuführen und so der Kritik zugänglich zu machen und unproduktive Kontroversen zu vermeiden. Das lässt sich besonders anschaulich für den Diskurs der Menschenrechte zeigen. Die den Diskurs von Anfang an begleitende Frontstellung zwischen universalistischer Rechtfertigung und relativistischer Kritik prägte auch die Entstehung der modernen Ausformulierung der Menschenrechte im Rahmen der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR).¹ Das lässt sich vor dem Hintergrund der skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie auf den Umstand zurückführen, dass die Mütter und Väter der AEMR in Reaktion auf die totalitäre Erfahrung die Menschenrechte in ihrer naturalistischen Begründung zur Vollendung führen wollten, die Menschenrechte aber unter den Voraussetzungen des gesellschaftlichen Paradigmas implementiert wurden, also zu einem Zeitpunkt als die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des naturalistischen Paradigmas in Reaktion auf eben jene Erfahrung theoretisch als hinfällig galten. Durch diese inhärente Spannung zwischen der der Begründung zugrundeliegenden und der zum Zeitpunkt der Implementierung

1 Die frühen Kritiken von Marx (1976; vgl. dazu auch Lohmann 2012) und Bentham (2013, 167–186; vgl. dazu auch Hoffmann 2012a; für die bleibende Bedeutung von Benthams Kritik vgl. Niesen 2013a und 2013b) einerseits und Burke (2009; vgl. dazu auch Jörke 2012) andererseits lassen sich vor dem Hintergrund der politikwissenschaftlichen Anthropologie als auf einer historistischen bzw. metaphysisch-theologischen Argumentation aufruhende, sprich als paradigmatische Kritiken verstehen, diejenige von Olympe de Gouges (1999; vgl. dazu auch Blättler 2012) dagegen als Kritik an der mangelnden Konsequenz der naturalistischen Position bzw. dem ihr inhärenten Widerspruch; die Einwände der *Association of American Anthropology* (1947) gegen den Entwurf der AEMR dagegen als eine auf einer kulturalistischen anthropologischen Argumentation (vgl. 1.1) aufruhende Kritik.

sich durchsetzenden paradigmatischen anthropologischen Argumentation lässt sich zugleich die bis in die Gegenwart fortdauernde Ambivalenz zwischen Begründungsproblemen und Menschenrechtspraxis als Divergenz zwischen theoretischer Infragestellung und institutionalisierter Praxis und damit als Krisensymptom beschreiben. Wie auch im Fall der Krise der liberalen Demokratie besteht also eine Kluft zwischen der dem Denken zugrundeliegenden und der im Rahmen der bestehenden Institutionen (in diesem Fall der Menschenrechte) verstetigten paradigmatischen Argumentation. Im Fall der AEMR ist dieser Umstand besonders frappierend, weil die Institutionalisierung zu einem Zeitpunkt erfolgte, zu dem ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen – vor dem gemeinsamen historischen Hintergrund – infrage gestellt wurden.

Auch im Aushandlungsprozess der AEMR selbst lassen sich verschiedene paradigmatische Argumentationen nachweisen (was hier nicht weiter ausgeführt werden kann), dominant aber war und durchgesetzt hat sich letztlich die naturalistische Argumentation.² Die Berufung auf die Tradition der Rechteerklärungen und damit die naturalistische Argumentation ist im gesamten Aushandlungsprozess präsent. Sie hat nicht nur symbolischen Charakter, vielmehr dient sie der Legitimation der AEMR. Die Berufung auf die früheren Rechteerklärungen lässt sich dabei als Versuch verstehen, die durch den Nationalsozialismus eindrücklich vor Augen geführte, fehlende Verbindlichkeit höheren Rechts, durch historische Kontinuität und die damit verbundene Autorität der Tradition bzw. der Geschichte zu überwinden. So konstatiert René Cassin (Frankreich), Mitglied des von der Menschenrechtskommission eingesetzten »Drafting Committee«³ im Plenum der Generalversammlung:

»In common with the 1789 Declaration, it was founded upon the great principles of liberty, equality and fraternity; but it was adapted to the present epoch in which individualism had been condemned by facts, but in which the Mechanization of mankind under the tyranny of powerful groups was also abhorrent.« (A/PV.180, 865)⁴

-
- 2 Die Argumentation des metaphysisch-theologischen Paradigmas ist nicht nur im Aushandlungsprozess selbst präsent, auch ließen sich die »Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam« wie auch in der »Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker« als von einer solchen Argumentation geprägt verstehen, ohne dass dies hier weiter untersucht werden kann. Mit Blick auf die Afrikanische Erklärung hält Harding diese These bestätigend fest: »Auch wenn im Detail sehr viele Unterschiede hervorstechen, war vielen nicht-islamischen und nicht-christlichen Gesellschaften in Afrika gemeinsam, dass sie den Menschen in Abhängigkeit von einem Schöpfergott, von anderen Göttern, von Geistern und von der Natur und ihren Kräften sahen. Er war ein Teil der Schöpfung, in das Geflecht von Kräften aller anderen Teile der Schöpfung, der belebten und unbelebten Natur, eingebunden« (2006, 286; vgl. auch 297).
 - 3 Das »Drafting Committee« wurde in der ersten Sitzung der Menschenrechtskommission ins Leben gerufen; ihm gehörten unter der Leitung von Eleanor Roosevelt (USA) zunächst Peng-chun Chang (China) und Charles Malik (Libanon) an, unterstützt von John Humphrey (Kanada), dem Leiter der Abteilung für Menschenrechte des UN-Sekretariats, der auch den ersten Entwurf formulierte; einen Monat später wurde das »Drafting Committee« um fünf weitere Mitglieder erweitert: Alexander Bogomolov (UDSSR), René Cassin (Frankreich), Charles Dukes (United Kingdom), William Hodgson (Australien), Hernán Santa Cruz (Chile).
 - 4 Ich zitiere hier und im Folgenden aus den Protokollen der »Kommission für Menschenrechte« (E/CN), des »Drafting Committee« (E/CN/AC), der 3. Sitzung der 3. Kommission der Generalversamm-

Mit Blick auf die zeitgenössische Situation äußert Charles Malik (Libanon) im Rahmen der 9. Sitzung der Menschenrechts-Kommission:

»Today, men had no need for protection against kings or dictators, but rather against a new form of tyranny: that exercised by the masses and by the State. Mention must therefore be made in the international bill of human rights of this tyranny of the State over the individual, whom it was the duty of the Commission to protect. If the international bill of human rights did not stipulate the existence of the Individual and his need for protection in his struggle against the State, the Commission would never achieve its intended purpose.« (E/CN.4/SR.9, 3)

Im abschließenden Plenum der Generalversammlung hält Malik fest, dass »that declaration had been inspired by opposition to the barbarous doctrines of nazism and fascism« (A/PV.180, 857). Die veränderten Umstände werden im Aushandlungsprozess der AEMR gewissermaßen als eine Steigerung derjenigen Situation verstanden, aus der heraus die früheren Rechteerklärungen entstanden, als ein Unterschied der Intensität weniger als der Qualität. Suggestiert wird damit, dass man dem Grauen des Nationalsozialismus vom Gleichen mehr gegenüberstellen könne. Der chinesische Vertreter im »Drafting Committee« Peng-chun Chang zieht, ebenfalls im Plenum, sogar explizit eine Parallele zum Absolutismus:

»In the eighteenth century, when solemn declarations of the rights of man had been made in the west, the emphasis had been laid on human rights as contrasted with the divine right claimed by kings. [...] The first condition for defence of the rights of man was tolerance towards the various opinions and beliefs held throughout the world. Uncompromising dogmatism had caused much harm, by accentuating disputes, and lending them an ideological basis. In the present times, and more particularly during the years following the First World War, there had been a tendency to impose a standardized way of thinking and a single way of life. With that approach, equilibrium could be reached only at the cost of moving away from the truth, or employing force. But, however violent the methods employed, equilibrium achieved in that way could never last. If harmony was to be maintained in the human community and humanity itself was to be saved, everyone had to accept, in a spirit of sincere tolerance, the different views and beliefs of his fellow men.« (A/PV.182, 895)

Durch diese Behauptung einer Parallele zum Kampf gegen den Absolutismus wird eine Übertragbarkeit der historischen Situation suggeriert, die von den Autor*innen des gesellschaftlichen Paradigmas gerade durch die konstatierte historische Diskontinuität bzw. den konstatierten Traditionsbruch infrage gestellt wird. Die AEMR übernimmt folglich auch mit Blick auf das Verständnis der Geschichte die paradigmatische Argumentation des naturalistischen Paradigmas. Dies wird deutlich, wenn die AEMR nicht nur in die Tradition der französischen und amerikanischen Rechteerklärungen des 18. Jahrhunderts gestellt wird, sondern mehr noch im Sinne eines geschichtsphilosophischen Fortschrittsgedankens als weiterer Entwicklungsschritt gedeutet wird. So stellt

lung (A/C) und des 3. Plenums der Generalversammlung (A/PV), die sämtlich auf den Seiten der Vereinten Nationen abrufbar sind unter: research.un.org/en/undhr (15.09.2022).

etwa Malik fest, »that the declaration was destined to mark an important stage in the history of mankind« (A/PV 180, 857). Noch deutlicher wird der Fortschrittsgedanke und die diesem zugrundeliegende Annahme einer kollektiven Vernunft in folgender Äußerung des syrischen Vertreters Kayaly im Plenum der Generalversammlung:

»It was not the first time that human rights had been declared; they had often been proclaimed in the course of history; those earlier declarations had not all been perfect and they had not all been applied; civilization had progressed slowly, through centuries of persecution and tyranny, until, finally, the present declaration had been drawn up. It was not the work of a few representatives in the Assembly or in the Economic and Social Council; it was the achievement of generations of human beings who had worked towards that end. Now at last the peoples of the world would hear it proclaimed that their aim had been reached by the United Nations.« (A/PV.183, 922)

Die paradigmatische Kontinuität spiegelt sich nicht nur in der Einschätzung der historischen Bedeutung der AEMR als (vorläufigen) Endpunkt der Entwicklung der Menschheit, sondern schlägt sich auch in der Ausformulierung der Rechte nieder. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Diskussion um den ersten Absatz der Präambel (»Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world«) sowie mehr noch um Artikel 1 (»All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood«) von Bedeutung. Die genannten Prinzipien werden als missachtet und wieder einzusetzend verstanden; so möchte Cassin die »dem Menschen inhärente Gleichheit« gestärkt sehen: »That expression was all-inclusive and had the further advantage of stressing the inherent equality of human beings, a concept which had recently been attacked by Hitler and his ideological disciplines.« (E/CN.4/SR. 50, S. 10) Die Bestimmungen des Artikel 1 verknüpft Chang unmittelbar mit der anthropologischen Argumentation des naturalistischen Paradigma:

»Mr. CHANG (China) thought that the basic text of article 1 [...] would be acceptable to the Committee if it were understood on the basis of eighteenth century philosophy. [...] The eighteenth century thinkers, whose work had led to the proclamation of the principles of liberty, equality and fraternity in France and, in the United States, to the Declaration of Independence, *had realized that although man was largely animal, there was a part of him which distinguished him from animals. That part was the real man and was good, and that part should therefore be given greater importance. There was no contradiction between the eighteenth century idea of the goodness of man's essential nature and the idea of a soul given to man by God, for the concept of God laid particular stress on the human, as opposed to the animal, part of man's nature.*« (A/C.3/SR.98, 113/114; Herv. F. H.)

Chang thematisiert hier nicht nur die doppelte Objektivierung des Menschen im naturalistischen Paradigma, die die Denker des 18. Jahrhunderts »erkannt« (*realized*) hätten, sondern indirekt auch die Kontinuität bzw. die im Rahmen dieser Arbeit wiederholt thematisierte Strukturähnlichkeit zwischen naturalistischem und metaphysisch-theologischem Paradigma.

Auch wenn sich die explizite Bezugnahme auf die frühen Erklärungen und ihre naturalistische Argumentation durch alle Verhandlungen zieht, so waren sich die Mütter und Väter der AEMR, wie das in Changs Einlassung anklingt, doch der Problematik einer universalistischen Begründung bewusst. Die Lösung lag letztlich in der Aussparung bzw. Nicht-Nennung problematischer Konzeptionen (bzw. im vorliegenden Verständnis: der Nicht-Nennung des Erkenntnisprinzips), wodurch aber die zugrundeliegende anthropologische Argumentation nicht etwa verworfen, sondern lediglich verschleiert wurde. So wurde die zentrale Begrifflichkeit »inherent«, »in« und »born« beibehalten, dagegen die strittige Formulierung »by nature« gestrichen; allerdings nicht etwa weil die Richtigkeit in Frage gestellt wurde, sondern weil die Alternative ein von der brasilianischen Delegation vorgeschlagener Gottesbezug war (»Created in the image and likeness of God, they are endowed with reason and conscience, and should act towards one another in a spirit of brotherhood.« [vgl. A/C.3/215]). Besonders deutlich wird das in Mr. Changs Forderung, »that the Committee should not debate the question of the nature of man again but should build on the work of the eighteenth century philosophers. [...] If the words ›by nature‹ were deleted, those who believed in God could still find in the strong opening assertion of the article the idea of God, and at the same time others with different concepts would be able to accept the text.« (A/C.3/SR.98, 114)

Doch wie Changs Rekurs auf die Philosophie des 18. Jahrhunderts deutlich macht, bleibt die Begründung durch »Natur« erhalten, es handelt sich also um ein rein strategisches, kein inhaltliches Zugeständnis. Die anthropologischen Argumente selbst, die maßgeblich Argumente des naturalistischen Paradigmas sind, werden inhaltlich nicht verworfen. So hält Malik fest: »The first Article of the Declaration on Human Rights should state those characteristics of human beings which distinguished them from animals, that is, reason and conscience« (E/CN.4/SR.50, 12) und der syrische Vertreter Kayaly pflichtete im Rahmen der 3. Sitzung der 3. Kommission der Generalversammlung bei: »He agreed with the representative of China that the words ›endowed with reason and conscience‹ should be retained as they served to differentiate man from animals.« (A/C.3/SR.99, 118) Zwar weist der französische Vertreter in der 3. Kommission der Generalversammlung Mr. Grumbach gewissermaßen auf die anthropologische Setzung der französischen Menschenrechtserklärung hin: »The men who had drafted the Bill of the Rights of Man of 1789 had fully realized the existence of inequality and social injustice, but they had felt it essential to affirm their belief in man's inherent right to equality and freedom« (A/C.3/SR.99, 116), doch die Geltung scheint außer Frage zu stehen, wenn der britische Vertreter Mr. Wilson (United Kingdom) »agreed that men were endowed by nature with reason and conscience, but thought that it was self-evident« (E/CN.4/SR.50, 12).

Dass die Entscheidung gegen die Nennung des Erkenntnisprinzips »by nature« bzw. gegen den Verweis auf »Gott« eine rein strategische war, wird auch deutlich in der Diskussion im Rahmen der Commission. Hier hält Mr. Santa Cruz (Chile) fest: »Since the Brazilian amendment had been withdrawn, however, the words ›by nature‹ should certainly be deleted from the second sentence of the article and no mention should be made of the origin of man's reason and conscience« (A/C.3/SR.100, 120) und auch der sowjetische Vertreter Alexei Pavlov schlägt vor, die Formel zu übernehmen »without mentioning

the agent« (E/CN.4/SR.50, 14). Ähnlich lautete die Position von Mr. Jiménez de Aréchaga (Uruguay):

»Referring to the words ›by nature‹, he said that rights were derived from the nature of man and not from the acts of States. As it stood, the article could give rise to objections on dogmatic grounds. It might be thought to imply nature as distinct from God. No reference to a godhead should be made in a United Nations document, for the philosophy on which the United Nations was based should be universal. The declaration was a legal document and therefore no transcendental source of rights should be stated.« (A/C.3/SR.96, 101)

Johannes Morsink beschreibt die AEMR vor diesem Hintergrund treffend als »a secular document by intent« und hält fest: »And so it happened that Article 1 of the Universal Declaration makes no reference to either God or nature, capitalized or not. This does not mean, however, that the drafters saw no connection between human rights and human nature.« (1999, 289)

Dieser durch die naturalistische anthropologische Argumentation geprägten Ausformulierung der Menschenrechte im Rahmen der AEMR steht die Kritik an der universellen Geltung der Menschenrechte gegenüber, wie sie alle drei der hier behandelten Denker*innen des gesellschaftlichen Paradigmas, wenn auch in unterschiedlichem Umfang und aus unterschiedlichen Anlässen, formuliert haben (vgl. Rorty 1996; Foucault 2005q [1984]; Arendt 1949; 1986). Die AEMR ist von Anfang an mit einem Widerstreit zweier paradigmatischer Argumentationen verbunden, da in ihrem Rahmen Menschenrechte im Geiste des naturalistischen Paradigmas formuliert wurden, die vor dem Hintergrund des mit dem Traditionsbruch sich vollends durchsetzenden gesellschaftlichen Paradigmas implementiert wurden. In der Logik des gesellschaftlichen Paradigmas kann es, weil es *den* Menschen nicht gibt, keine Rechte geben, die *dem* Menschen zukommen; die Menschenrechte sind in diesem Verständnis Ausfluss *eines* Menschenbilds unter anderen (bzw. im vorliegenden Verständnis: einer paradigmatischen anthropologischen Argumentation) und können so keinen universellen Status beanspruchen. Alle drei hier behandelten Denker*innen kritisieren die Menschenrechte, wie sie in der AEMR formuliert werden, die Kritik richtet sich aber in erster Linie gegen den universellen Status der Menschenrechte. Aus Platzgründen soll hier beispielhaft nur Hannah Arendts Kritik (vgl. dazu Rosenmüller 2012; Höntzsch 2020a) skizziert werden, die aus der Darstellung ihrer Position in Kapitel III folgt. Arendts Position scheint deshalb am geeignetsten, weil Arendt ihre Kritik nicht nur unmittelbar in Reaktion auf die AEMR entwickelt, sondern auch weil sie ausführlicher ist als Foucaults und konsequenter als Rortys Kritik, der zwar rationale Begründungen verwirft, aber auf die Umsetzung der Menschenrechte durch die allen Menschen gemeinsame höhere Flexibilität der Ich-Grenzen und Gefühle setzt.⁵

Auf zwei Parallelen soll jedoch hingewiesen werden, die zeigen, dass die Darstellung von Arendts Position hier als exemplarisch zu verstehen ist. Zum einen besteht zwischen dem von Arendt im Rahmen ihrer Kritik formulierten ›Recht, Rechte zu haben‹ und dem

5 Zu Foucaults Kritik vgl. Lemke 2001; im Zusammenhang mit einer Politik der Rechte Golder 2015; zu Rortys Kritik vgl. Hoffmann 2012b.

von Foucault im Rahmen seiner Wortmeldung »Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen« formulierten »neue[n] Recht« – »Ich begründe ein absolutes Recht, sich zu erheben und sich an diejenigen zu wenden, die die Macht innehaben« (Foucault 2005q [1984], 874) – eine formale Gemeinsamkeit hinsichtlich ihres Status. Beide entziehen sich einer Einordnung in positives Recht und formulieren ein Recht, das das Menschsein – in der je unterschiedlichen Ausformulierung – erst ermöglicht. Entsprechend der unterschiedlichen Ausformulierung des Menschseins ist für Arendt auch das »Recht, Rechte zu haben«, nur im Miteinander zu realisieren (vgl. Arendt 1949, 769/770), dagegen erwächst das »neue Recht« bei Foucault aus einer Widerstandspraxis – als ein Recht, das zivilgesellschaftliche Initiativen geschaffen haben: »das Recht der privaten Individuen, wirksam in den Bereich der Politiken und der internationalen Strategien einzugreifen« (Foucault 2005q [1984], 874). Indem Arendt mit ihrem »Recht, Rechte zu haben«, explizit keine Rechtfertigung für die Menschenrechte liefern, sondern ihnen Sinn verleihen will, hat ihre Kritik (wie auch Foucaults) eine Gemeinsamkeit mit der von Rorty,⁶ der der Ansicht ist, »daß begründungsorientierte Projekte veraltet seien. Wir sehen unsere Aufgabe darin, unserer eigenen Kultur – der Menschenrechtskultur – mehr Selbstbewußtsein zu geben und sie zu stärken« (1996, 149).

Für Arendt sind die als »Menschenrechte« bezeichneten »Rechte« Rechte, die nur aus der Gemeinschaft mit anderen erwachsen können und gerade keine Rechte, die sich aus der Natur des Menschen – vor jeder Gemeinschaft – ableiten (vgl. Arendt 1986, 616; vgl. dazu auch Arendt 2002, 272/273). Der Mensch isoliert, als Individuum, der Ausgangspunkt der Menschenrechte, ist gerade nicht gleich, sondern »das allerallgemeinste und das allerspeziellste, das beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt« (Arendt 1986, 624). Die von den Menschenrechten behauptete naturgegebene Gleichheit des Menschen sagt nicht mehr, als dass die Einzelnen »dem Menschengeschlecht in der gleichen Weise zugehören wie Tiere der ihnen vorgezeichneten Tierart« (ebd., 623). Das Gleiche als das Spezifische des Menschen liegt gerade in der Differenz, in der einzigartigen Individualität, die sich nur im Austausch ausdrücken und in ein Gemeinsames übersetzen lässt, ansonsten aber stumm bleibt, wodurch die Menschen ihres Menschseins beraubt werden. Insofern ist das abstrakte Menschenwesen das »Gegenbild des Staatsbürgers«, dessen Ungleichheit gerade durch die Staatsbürgerschaft eingegeben wird (ebd.). Anders gesagt: »Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren.« (ebd., 622) Das gilt auch für das »Recht, Rechte zu haben«: »Gleich allen anderen Rechten kann auch dieses eine Menschenrecht nur durch gegenseitige Vereinbarung und Garantie sich realisieren.« (Arendt 1949, 769/770) Diese Feststellung ist unabhängig davon, von welcher Instanz es garantiert wird.

Es ist folglich weniger der Inhalt als der Status der Menschenrechte, den Arendt kritisiert: Auch die Kategorien »Menschheit« oder »Person« stellen keine Rechtfertigungsversuche im klassischen Sinne dar. Ganz im Gegenteil verweisen sie gerade auf die Unbegründbarkeit der Menschenrechte, insofern in der Person Einzigartigkeit bzw. Natalität und Verwiesenheit bzw. Pluralität unlösbar verschränkt sind. Das Entscheidende an Arendts Kritik ist, dass der Status von Arendts Fürsprache für die Menschenrechte – in

6 Vgl. für die Parallelität zwischen den Positionen Rortys und Arendts auch Förster 2009.

Folge der aus der Überwindung der klassischen Philosophie erwachsenden antiessentialistischen Anthropologie der Person – ein völlig anderer ist. Arendt entzieht sich in der Tat, wie Seyla Benhabib richtig feststellt, aber im vorliegenden Verständnis zu Unrecht kritisiert, weil in Arendts nachessentialistischer Denkhaltung völlig konsequent, dem klassischen Rechtfertigungsdiskurs:

»Sie widersetzt sich dem rechtfertigenden politischen Diskurs, widersetzt sich mithin dem Versuch eines Nachweises der Rationalität und Gültigkeit für unseren Glauben an die Universalität der Menschenrechte, an die Gleichheit der Menschen und an die Verpflichtung, andere respektvoll zu behandeln. Obwohl sich Hannah Arendts Auffassung von Politik und vom Politischen ohne eine normative Position, die stark in universalistischen Menschenrechten, Gleichheit und Respekt wurzelt, kaum nachvollziehen oder überhaupt verstehen läßt, kann man in ihren Schriften nicht feststellen, daß sie sich um eine normative Rechtfertigung bemüht.« (Benhabib 2006, 302)

Benhabibs Kritik bewegt sich selbst noch in dem von Arendt kritisierten Diskurs, der von der Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte ausgeht.⁷ Das aber ist – vor dem Hintergrund des Traditionsbruchs und der Verabschiedung der Metaphysik – für Arendt im wahrsten Sinne des Wortes *undenkbar*. Denken und Erkennen sind »zwei völlig verschiedene geistige Tätigkeiten« (Arendt, 1998, 24); die Gegenstände des Denkens und des ihm entsprechenden Vermögens, der Vernunft, sind »unerkennbar, aber für den Menschen von größtem existentiellstem Interesse«: »Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach der Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe. Der Grundirrtum, dem alle speziellen metaphysischen Trugschlüsse nachgeordnet sind, besteht darin, den Sinn nach der Art der Wahrheit aufzufassen.« (ebd., 25; Herv. i. O.) Arendt *kann* die Menschenrechte auf Grundlage dieser Diagnose nicht länger begründen, sie verleiht ihnen aber, so läßt sich das verstehen, mit ihrer antiessentialistischen Anthropologie der Person, die Einzigartigkeit und Pluralität impliziert, Sinn: »Es ist der tiefe, über alles im gewöhnlichen Sinne Politische hinweggreifende Sinn des Öffentlichen, daß [...] dies Personenhafte in einem Menschen [...] nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt.« (Arendt 2012a, 92) Dafür aber sind die Menschen aufeinander bzw. auf die wechselseitige Garantie eines Rechts auf Rechte angewiesen. Arendt leitet aus ihrer anthropologisch gewendeten Anthropologiekritik eine humanistische Grundvoraussetzung des Menschseins ab, die darauf zielt, den Sinn der Menschenrechte offenzulegen und so ihre Unverzichtbarkeit, wenn nicht zu beweisen, so doch angesichts der »Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten« (Arendt 2002, 234) umso deutlicher vor Augen zu führen: Den anderen menschlich zu behandeln, heißt, ihn als Person ernst zu nehmen.

Der den Diskurs der Menschenrechte prägende Konflikt zwischen universalistischer Begründung und relativistischer Kritik beruht auf widerstreitenden paradigmatischen

7 Ähnliches gilt für Balibars Feststellung, Arendt entwickle »one of the most radical critiques of the idea of an anthropological foundation of rights, and the classical doctrine of ›human rights‹ themselves as a foundation of the political, while pushing to the extreme the vindication of some rights as unconditional and assimilating their neglect to a virtual or actual destruction of the human as such« (2007, 728).

Argumentationen. Das offenzulegen, könnte den Weg frei machen, für eine produktive Debatte über den Status der Menschenrechte. Vielleicht indem man ihren universalistischen Gehalt auf ein formales Recht des Menschseins beschränkte, was eine Auseinandersetzung mit der Frage, was es bedeutet, Mensch zu sein, erzwingen und ermöglichen würde, ohne den Anspruch zu erheben, je zu einer universell und überzeitlich gültigen Antwort gelangen zu können; im Sinne der Forderung nach einer stetigen (inner- und interkultureller) Selbstvergewisserung, deren Ergebnis historisch notwendig wandelbar ist.

Anthropologische Politikwissenschaft In der Hoffnung, den Erkenntnisgewinn einer über die anthropologischen Grundlagen ihres Gegenstands informierten Politischen Theorie und in der Folge auch Politikwissenschaft deutlich gemacht zu haben, bleibt zuletzt noch die Frage nach der anthropologischen Argumentation der politikwissenschaftlichen Anthropologie selbst. Die politikwissenschaftliche Anthropologie baut auf dem gesellschaftlichen Paradigma auf, sodass auch der Darstellung verschiedener anthropologischer Paradigmen die Annahme zugrunde liegt, dass der Mensch sich selbst Objekt ist und seine Verortung in der Welt infrage stellen kann. Alle Wissenschaft ruht so verstanden letztlich auf diesem Bewusstsein unserer selbst auf, insofern sie auf die dadurch aufgeworfenen Fragen antwortet. Dadurch dass der Mensch sich seiner selbst bewusst ist, objektiviert er sich notwendig selbst als Teil dieser Welt und wirft damit zugleich die Frage nach seiner Stellung in dieser Welt und der Beschaffenheit dieser Welt selbst auf. Die inhaltlichen Antworten verschiedener Wissenschaften auf die Frage nach der Beschaffenheit der Welt unterscheiden sich und differenzieren sich mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften aus, doch die Struktur des diesen verschiedenen Antworten zugrundeliegenden anthropologischen Arguments bleibt dieselbe. Die differierenden Antworten sich ausdifferenzierender Wissenschaften bzw. Wissenschaftsfamilien und die sich in diesem Prozess abzeichnenden paradigmatischen Menschen ergeben sich aus dem je paradigmatischen Erkenntnisprinzip und implizieren, dass Welterschließung immer vor dem Hintergrund vorausgehender Welterschließungen stattfindet und selbst wieder zukünftige Welterschließung vorstrukturiert. In der Darstellung der drei Paradigmen zeichnet sich in diesem Sinne eine Bewegung des Menschen zu sich selbst ab, die zwar als Fortschreiten, aber nicht notwendig als Fortschritt, zwar als Immanentisierung, aber nicht notwendig als Ausdruck von Anthropozentrik verstanden werden muss. In der Logik der sich abzeichnenden fortschreitenden Immanentisierung des menschlichen Weltbezugs ließe sich prognostisch das Aufkommen eines psychologistischen Paradigmas denken.

Auch eine politikwissenschaftliche Anthropologie nimmt ihren Ausgangspunkt in der Annahme des menschlichen Selbstbewusstseins. Der Mensch ist so verstanden Subjekt und Objekt zugleich, weil er ein sich selbst bewusstes und in diesem Sinne denkendes Wesen ist. Eine politikwissenschaftliche Anthropologie überwindet die Dualität von Denken und Handeln folglich nicht, sie kann sie nicht überwinden. Sie versteht den Menschen durch den ihm spezifischen, durch das Bewusstsein seiner selbst (aufgegebenen, Weltbezug, wobei sie den Weltbezug als abhängig vom Erkenntnisprinzip als je anders vermittelt offenlegt. Dadurch weist sie nicht nur das gesellschaftliche Paradigma als eine anthropologische Argumentation unter anderen und damit die einander widerstrei-

tenden anthropologischen Argumentationen als *politisch* aus, sondern erweist sich – in der Offenlegung des Erkenntnisprinzips als für die Struktur des anthropologischen Arguments fundamentalen Prinzips der Selbstobjektivierung – zugleich als politikwissenschaftliche Anthropologie.

Einer politikwissenschaftlichen Anthropologie verstanden als politikwissenschaftlichen Betrachtung der wissenschaftlichen Betrachtung des Menschen, die diese als notwendig plural und damit die differierenden wissenschaftlichen Betrachtungen des Menschen als politisch ausweist, liegt ein anthropologisches Konzentrat zugrunde bzw. ein solches folgt aus ihr: Der Mensch ist ein denkendes Wesen, im weiten Sinne des Denkens als eines von der Welt abstrahierenden Vorgangs, als immer neuer Versuch sich seiner selbst bzw. der Welt und seines Ortes in ihr zu versichern. Über den Menschen als Gegenstand seiner selbst, also über Anthropologie, nachzudenken, bedeutet dann, das Denken selbst zu ergründen. Erkenntnistheorie ist in diesem Verständnis wie vor ihr Metaphysik und nach ihr Sozialphilosophie im eigentlichen Sinne Anthropologie als *prima philosophia*. So verstanden hat das Denken viele Anfänge, aber kein Ende. Das Denken unserer selbst bildet in seiner Unabgeschlossenheit das – nur vermeintlich verlorengegangene – Fundament menschlicher Existenz.