

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Anthropologiekritik als Folge eines Paradigmenwechsels

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.1 Die Historisierung des Denkens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.2 Reaktionen auf die Wertrelativität

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

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

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

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

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

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

2.1.2.1 Karl Mannheim: Wahrheit durch Synthese

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.2.2 Max Weber: Wertrelativität als Bereichsproblem

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

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

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

»Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen – den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits.« (Weber 1991a, 50; Herv. i. O.)

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

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

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

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

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

2.1.2.3 Friedrich Nietzsche: Sprachphilosophische Radikalisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44 Für Nietzsches Theorie des Wissens vgl. Grimm 1977.

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

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

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

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

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

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

2.2 Anthropologiekritik als radikal(isiert)e Erkenntniskritik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1 Max Horkheimer: Befreiung durch Erkenntniskritik als politisches Ziel

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

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

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

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

2.2.1.1 Historischer Materialismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1.2 Erkenntniskritik als Kritik politischer Praxis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1.3 Anthropologiekritik als politisches Ziel

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

56 Vgl. zu Horkheimers Menschenbild Lienert 1977.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2 Michel Foucault: Denken statt Erkennen, Erfahrung statt Wissen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2.1 Kritische Geschichte des Denkens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2.2 Denken statt Erkennen, Erfahrung statt Wissen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2.3 Anthropologiekritik als Theorie der Subjektivierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3.1 Linguistischer Historismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3.2 Hoffnung statt Erkenntnis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3.3 Private Anthropologiekritik und öffentliche »Anthropologie«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.4 Hannah Arendt: Denken statt Erkennen, Sinn statt Wahrheit

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

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

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

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

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

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

2.2.4.1 Traditionsbruch und Neuanfang

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.4.2 Denken statt Erkennen, Sinn statt Wahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.4.3 Anthropologisch gewendete Anthropologiekritik oder: Antiessentialistische Anthropologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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