

2 Von der Begründung zu Analytik, Kritik, Genealogie und Dekonstruktion

Nachdem die Grundzüge von Individualismus und Begründungsfixierung umrissen und, zumindest in ersten Andeutungen, auch kritisch examiniert wurden, steht jetzt eine theoriegeschichtliche Rekonstruktion an. In den nun folgenden Kapiteln von Teil 2 werden fünf Positionen (Hegel, Marx, Nietzsche, Foucault, Derrida) diskutiert, die sich als Stationen einer Denkbewegung deuten lassen, die von der Begründung weg hin zu Analytik, Kritik, Genealogie und Dekonstruktion führt und die zudem allesamt die soziale Konstitution von Subjektivität reflektieren, statt diese konzeptionell vorauszusetzen. Dieser alternative, in seinen Konsequenzen auf eine, wie wir sehen werden, skeptische und entgründende Kritik zulaufende Denkweg bildet den ideengeschichtlichen und theoretischen Hintergrund jener Diskurse des Politischen, deren verschiebende Blickwinkel auf politische Grundkategorien wie Ordnung, Subjekt und Demokratie dann in Teil 3 rekonstruiert und zu einer kritischen politischen Theorie jenseits des Begründungsdenkens verdichtet werden.

Die Auswahl der hier zu diskutierenden Positionen mag auf den ersten Blick überraschen und es soll auch keineswegs suggeriert werden, dass sich unsere fünf Autoren als so et-

was wie ein zusammenhängender Alternativdiskurs zu den dominanten begründungstheoretischen Strömungen der politischen Philosophie verstehen lassen. Es gibt zwischen ihren Überlegungen, wie wir sogleich noch genauer sehen werden, zahlreiche Reibungspunkte und sie verfolgen fraglos durchaus unterschiedliche Projekte – und zwar nicht allein in Detailfragen, sondern vielfach auch in der Grundausrichtung. Dennoch spricht, wie ich zu zeigen versuche, einiges dafür, dass sich ihre unterschiedlichen Unternehmungen in rekonstruktiver Perspektive als Beiträge zu einem Denkstrang deuten lassen, der durchaus eine umfängliche Alternative zur begründungstheoretisch ausgerichteten politischen Theorie anbietet. Dieses Bild ergibt sich freilich erst dann, wenn die verschiedenen Beiträge aus einem hinreichend großen Abstand betrachtet werden, der es ermöglicht, sie als Beiträge zu eben diesem Alternativdiskurs verstehen – ob *contre coeur* oder nicht tut dabei wenig zur Sache. Gerade eine solche Lektüre darf allerdings die Unterschiedlichkeit der Beiträge nicht leugnen. Wozu übrigens auch nicht der mindeste Anlass besteht, da das Ziel – um das eingangs gleich in aller Deutlichkeit zu unterstreichen – mitnichten darin besteht, sie in eine umfassende und in sich geschlossene Konzeption zusammenzubinden. Worum es stattdessen geht, ist sie gleichsam als Elemente einer Verschiebungsbewegung zu verstehen, die Schritt für Schritt zu einer Auflösung der Begründungsfizierung führt und die es zudem ermöglicht, über die Konstitutions-, Kontestations- und Transformationsmodi von Subjektivität und Ordnungen nachzudenken. Am Anfang stehen dabei die Positionen von Hegel (2.1) und Marx (2.2), die – bei allen Unterschieden, die auch zwischen ihnen bestehen – auf eine wesentliche Neuausrichtung politischen Philosophierens (Marx würde, nebenbei ganz hegelianisch, eher von der Aufhebung der politischen Philosophie sprechen) zulaufen: Sowohl für Marx als auch für Hegel wird die Analytik sozialer

und politischer Ordnungen zu einer wesentlichen Aufgabe; und für beide ist dieser neue sozialwissenschaftliche Blick zugleich auch ein kritischer Blick. Wichtig ist dabei zudem, dass Hegel und Marx gleichermaßen der Konstitution von Subjektivität in sozialen und politischen Ordnungen nachspüren und dabei auch der Konstitution und Transformation von Ordnungen und deren normativen Semantiken große Aufmerksamkeit schenken.

Nietzsche (2.3) geht es zwar, allein schon von der Anlage seiner Schriften her, keineswegs um einen solchen umfassenden theoretischen Entwurf, wie er uns mit den Theorien Hegels oder Marx' vor Augen steht. Im Gegenteil schürt Nietzsche, der skeptische Fragmentierer, dessen Bücher häufig nicht umsonst die nur lose Zusammenhänge herstellende Form der Aphorismensammlung wählen, geradezu Zweifel gegenüber Sinn und Möglichkeit solcher theoretischer Großentwürfe – und dennoch geben seine Überlegungen der von Hegel und Marx angeschobenen Bewegung Schwung und radikalisieren sie: Haben Hegel und Marx schon die Verschiebung von der Aufgabe normativer Begründung hin zu einer Analytik und Kritik sozialer und normativer Ordnungen betrieben, so werden philosophische Begründungsaspirationen durch Nietzsches skeptische Befragungsbewegungen geradezu paralysiert. Sein genealogischer Blick ist kein erbaulicher, sondern einer, der Fundamente aushöhlt oder zeigt, wie brüchig, morsch und einsturzgefährdet sie eigentlich stets schon waren. Nicht übersehen werden darf dabei, dass Nietzsches Genealogie durchaus eine kritische, ja sogar eine emanzipatorische Stoßrichtung hat, die sie zu einer, wenngleich etwas eigenwilligen, kritischen Theorie der Gesellschaft werden lässt – ein Zug, der in freilich anderer, aber nicht gänzlich fremder Weise auch dem Denken Hegels und Marx' eignet. Diese Verknüpfung von befragender und kritisch-emanzipatorischer Auflösung tritt uns schließlich in der jüngeren Theo-

riegeschichte in den Schriften Foucaults (2.4) und Derridas (2.5) entgegen.

Bei allen fünf Autoren finden sich zudem grundlegende Kritiken des methodischen und normativen Individualismus; und auch hier werden wir wiederum mit der gleichen Radikalisierungsbewegung konfrontiert, die sich auch für Stellung zum Begründungsdenken beobachten lässt: Während Hegel und Marx die sozialen Bedingungen der Subjektkonstitution kritisch gegen den liberalen Individualismus ins Feld führen, machen sich Nietzsche, Foucault und Derrida an eine genealogische Untergrabung bzw. an eine Dekonstruktion der Subjektkategorie und untersuchen die Bedingungen der Konstitution von Subjektivität in Machtbeziehungen.

2.1 Die sozialwissenschaftliche Wende der politischen Philosophie: Hegel

Gesellschaftsanalyse ist zwar in gewisser Weise ein integraler Bestandteil politischer Philosophie, da politisch-philosophische Überlegungen vor einem bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund angestellt werden. In diesem Sinne ist politische Philosophie zumindest aus einer rekonstruktiv-betrachtenden Perspektive geradezu unvermeidlich auch Gesellschaftstheorie, finden ihre Reflexionen doch nicht irgendwo, sondern in einem bestimmten Hier-und-Jetzt statt. Tatsächlich ist es keineswegs so, dass dieser Umstand nicht auch Eingang in die philosophische Theoriebildung gefunden hätte. Sicherlich gibt es einen Strang philosophischer Theoriebildung, der seinen Ausgang bei Platon nimmt und der zuvorderst darauf zielt, durch die philosophische Reflexion von den gegebenen Kontexten zu abstrahieren und anstelle auf bestimmte gesellschaftliche Konstellationen Bezogenes überzeitlich gültige Einsichten hervorzubringen. So ließe sich etwa, wie wir im vorangegangenen Teil sehen konnten, Platons Staatsentwurf in der *Politeia* verstehen, der seinen Ausgangspunkt in dem radikal abstrahierenden methodisch-konzeptionellen Postulat findet, dass einzig ein Neuanfang, ein Auslöschung der bestehenden Strukturen und Institutionen das probate Mittel für eine gute politische Ordnung darstellt.¹ Doch bereits Aristoteles richtet demgegenüber unverkennbar das Augenmerk sehr viel deutlicher auf die konkreten Gegebenheiten, indem er einen deutlichen Akzent auf die komparative und damit auch gesellschaftstheoretisch informierte Suche nach der relativ besten Verfassung setzt: Im 1. Kap. des 2. Buchs seiner *Politik* führt er dementsprechend aus, dass die Gesetze und damit auch die politische Ordnung nicht *ex nihilo* geschöpft werden

1 Vgl. Platon 1991, S. 501a.

können, sondern sich an gegebenen Verfassungen orientieren müssen²: Nicht Abstraktion, sondern Orientierung an spezifischen Gegebenheiten wird hier zum Credo politischen Philosophierens.

Wie wir aber sehen konnten, besteht in den Hauptströmungen der politischen Philosophie die kardinale Aufgabe eher darin, eine politische Ordnung zu begründen, als bestehende Konstellationen analytisch *und* kritisch zu erfassen (vgl. 1.2). Nun kann man keineswegs behaupten, Hegel sei der erste oder der einzige Denker, der sich Gesellschaftsanalyse und -kritik auf die Fahnen schreibt.³ Wir haben bei einem Seitenblick auf Ferguson gesellschaftskritische Motive beobachten können und wir treffen auf Zeitdiagnose und Gesellschaftsanalyse etwa in der philosophischen und literarischen Zivilisationskritik des 18. Jahrhunderts in Rousseaus⁴ oder Herders⁵ kulturphilosophischen Schriften ebenso wie in Romanen von Swifts *Gulliver's Travels*⁶ über Voltaires *Candide*⁷ und Diderots

2 Vgl. Aristoteles 1995b, Buch 4, Kap. 1.

3 Vielfach erscheint Hegel sogar eher als ein konservativer Denker, dem es vielleicht noch um Analyse gehen mag, der aber dieser Lesart zufolge weit von Kritik entfernt ist. Dieser Lesart folge ich in meiner Auseinandersetzung mit Hegel, wie weiter unten noch deutlich sichtbar werden wird, explizit nicht, obwohl zahlreiche seiner Äußerungen durchaus ambivalent sind. Mit Autoren wie Herbert Marcuse oder in den Theoriedebatten der Gegenwart Axel Honneth sehe ich – bei aller Ambivalenz – in Hegel, aus Gründen, die sogleich anhand der Auseinandersetzung mit dem kritischen Potential seiner politischen Philosophie herausgestellt werden, zugleich einen, wenn nicht den wesentlichen Vordenker oder Impulsgeber kritischer Gesellschaftstheorie. Vgl. Marcuse 1961; vgl. Honneth 1994, ders. 2001 und ders. 2011.

4 Vgl. v. a. Rousseau 1978.

5 Vgl. Herder 1963a und 1963b.

6 Swift 1838.

7 Voltaire 1785.

*Jacques le fataliste*⁸ bis hin zum heute weniger bekannten, aber eindrucksvollen *Belphegor* von Johann Karl Wezel⁹. Dennoch wird bei Hegel am deutlichsten das Motiv einer zeitdiagnostisch und gesellschaftstheoretisch informierten Philosophie systematisch herausgearbeitet, das sich als Gegenbewegung zu einer philosophischen Abstraktion von sozialen und politischen Kontexten verstehen lässt: Geht es noch Kant, obwohl auch dieser mitunter zeitdiagnostische Überlegungen einfließen lässt¹⁰, fraglos um eine Abstraktion vom Konkreten, um zu allgemeinen normativen Schlüssen vordringen zu können, so postuliert Hegel umgekehrt eine gedanklich-diagnostische Durchdringung der eigenen Zeit. Erinnerung sei hier exemplarisch nur an Hegels berühmtes Diktum aus der (ansonsten berühmten) Vorrede zur Rechtsphilosophie, in dem er festhält, Philosophie sei »ihre Zeit in Gedanken erfasst«¹¹, wodurch er der Philosophie insgesamt die Aufgabe der Zeitdiagnose konstitutiv einschreibt. Das ist bei Hegel übrigens alles andere als eine zufällig motivierte, willkürliche Entscheidung, sondern speist sich aus der epistemisch-methodischen Überzeugung, dass philosophische Erkenntnisse vor einem bestimmten zeitlichen und politisch-sozialen Kontext situiert werden müssen – und keineswegs *sub specie aeternitatis* aus diesem

8 Diderot 1951.

9 Wezel 1978. Die Wiederentdeckung wie auch die Wiederauflage dieses Romans und seines Autors sind wohl Arno Schmidt zu verdanken. Zu Schmidts Auseinandersetzung mit Wezel vgl. Schmidt 1990.

10 Etwa in der berühmten Formulierung aus der Friedensschrift, dass »es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird [...]« (Kant 1977b, BA 45).

11 Hegel 1986a, S. 26, Herv. i. O. Zum fragwürdigen und kontroversen Status der Vorrede, deren teils vehement konservativer Tenor zeitweise Hegels gesamte Rechtsphilosophie zu diskreditieren drohte, vgl. Schnädelbach 2000, Kap. IV.12.

herausgelöst werden können, wie es Lehren über die allgemeinen Einsichten der Vernunft nahelegen.¹² Hegel zieht daraus durchaus radikale Konsequenzen, die nicht auf den Bereich der praktischen Philosophie beschränkt bleiben. Die dieser gedanklichen Unternehmung zugrunde liegende Überzeugung der Notwendigkeit einer Verschränkung von Form und Inhalt, also einer Begriffsbildung nicht abstrahierend von der sozialen Wirklichkeit, sondern geradezu durch sie hindurch, die Hegel in seiner *Logik* postuliert¹³, treibt ihn dort dazu, die Perspektive der Logik selbst, einer Disziplin demnach, die üblicherweise als formal und damit von zeitlichen Wandlungen ausgenommen verstanden wird, historisch zu situieren.¹⁴ Explizit gegen Kants Logik-Verständnis gerichtet unterstreicht er nämlich, dass es sich mitnichten als eine besondere Dignität der Logik verstehen lasse, dass sie »seit Aristoteles keine Veränderung erlitten hat«, sondern dass sie gerade deshalb, weil zweitausend Jahre vergangen seien, »umso mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe«¹⁵. Hegel versteht seine Logik ins-

- 12 Vgl. für eine berühmte Formulierung der Notwendigkeit einer Abstraktion vom Gegenwärtigen und der gedanklichen Hinwendung zur Perspektive der Ewigkeit den 29. Lehrsatz des fünften Teils von Spinozas *Ethik*, wo es heißt: »Die Dinge werden von uns auf zweierlei Weisen als wirklich begriffen: entweder sofern wir sie als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend begreifen oder sofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge nun, die auf diese letztere Weise als wahr oder real begriffen werden, die begreifen wir unter einer Art der Ewigkeit [...]« (Spinoza 2006, S. 285).
- 13 Vgl. Hegel 1986b, S. 29. Dort weist Hegel auch die Abstraktheit des bloß Formalen entschieden zurück; Hegel 1986b, S. 27/28 und 36.
- 14 Vgl. Gamm 1997, S. 147–158.
- 15 Hegel 1986b, S. 46. Die weitreichenden und nur schwer überschaubaren Konsequenzen aus Hegels Logik für die Bereiche der Logik und der theoretischen Philosophie können und müssen wir an dieser Stelle auf sich beruhen lassen.

gesamt, wie Terry Pinkard unterstreicht, als Instrument zur zeitdiagnostischen Erschließung der Moderne: »Our modern era, he said, had a profound need for a philosophy to comprehend it, and his *Logic*, he said, was to be just that.«¹⁶

Auch mit Blick auf die praktische und insbesondere die politische Philosophie insistiert Hegel auf zeitlicher Kontextualisierung: In § 3 seiner Rechtsphilosophie situiert er so etwa Institutionen strikt in ihrer Zeit und schreibt ihrer Legitimation einen Zeitkern ein, statt am überzeitlichen Wesen festzuhalten, wie es für eine politische Philosophie kennzeichnend wäre, der es um allgemein-abstrakte Begründungen zu tun ist, wie sie sich in Vernunftrechtslehren finden.¹⁷ Hegel notiert dort ganz lakonisch, aber nachdrücklich:

»Wenn das Entstehen einer Institution unter ihren bestimmten Umständen sich als vollkommen zweckmäßig und notwendig erweist und hiermit das geleistet ist, was der historische Standpunkt erfordert, so folgt, wenn dies für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache selbst gelten soll, vielmehr das Gegenteil, daß nämlich, weil solche Umstände nicht mehr vorhanden sind, die Institution hiermit vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat.«¹⁸

Wie aus diesem Zitat ersichtlich wird, ist Philosophie in ihrer Prüfung normativer Ansprüche und Berechtigungen gerade

16 Pinkard 2001, S. 342. Vgl. auch Pinkard 2002, Kap. 10.

17 Christoph Horn vertritt in einer durchaus kontroversen Lesart von Kants politischer Philosophie die These, dass dieser, der gerade aus einer hegelianischen Perspektive häufig als Paradebeispiel einer vernunftrechtlich getragenen politischen Philosophie gilt, in seiner politischen Philosophie eine Konzeption nichtidealer Normativität vertreten habe. Vgl. Horn 2014. Für eine Verteidigung von Kants politischer Philosophie als vernunftrechtliche Rehabilitation des Naturrechts vgl. hingegen Höffe 2001, gegen dessen Interpretation sich Horn übrigens explizit wendet; vgl. Horn 2014, S. 31/32.

18 Hegel 1986a, § 3 [S. 37].

unvermeidlich auf Gesellschaftsanalyse und Zeitdiagnose angewiesen. Hegel behauptet hier im Grunde genommen, dass ohne eine eingehende Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext gar keine Schlüsse gezogen werden können, dass also die philosophische Reflexion, statt sich abstrahierend auf die Begründung von überzeitlich Gültigem zu fixieren, vielmehr besser beraten ist, sich einer gedanklichen Auseinandersetzung mit den konkreten Gegebenheiten zu widmen. Philosophie, und hierin liegt ein Kern dessen, was ich als eine Soziologisierung der philosophischen Perspektive bezeichnen möchte, kann ihr Geschäft nicht verfolgen, wenn sie sich nicht auf eine Gesellschaftstheorie zurückbezieht, mit deren Hilfe ein Verständnis konkreter sozialer und politischer Kontexte möglich wird.

Er steht damit, wie hier behauptet wird, am Beginn eines zum Begründungsdenken alternativen Pfads politischen Philosophierens, dem es zunächst vor allem auch um Analyse und Kritik (statt Begründung) und später auch um Genealogie und Dekonstruktion gehen wird¹⁹ und dessen Denkmotive entscheidend für jene Diskurse über das Politische sind, die den Gegenstand des vorliegenden Buches und den Fluchtpunkt der einzelnen Kapitel dieses Teils der vorliegenden Untersuchung bilden. Hegel selbst geht es dabei, wie nicht unterschlagen werden sollte, zunächst vor allem eher um eine andere Variante der Begründung: Eine Begründung von Normativität durch die konkreten Institutionen der sozialen Wirklichkeit hindurch, die er freilich mit der Rückendeckung der Perspektive des absoluten Geistes zu lesen scheint. Der Status dieser

19 Auch bei Hegel finden sich durchaus, wenn auch *contre coeur*, aber gleichwohl wirksam, dekonstruktive Bewegungen; vgl. dazu meine Überlegungen zu Hegels Dekonstruktion in Flügel-Martinsen 2011, S. 41–69.

Denkfigur des Absoluten und das Ziel von Hegels praktischer Philosophie sind bis heute kontroverse und vor allem sehr komplexe Fragen²⁰, die wir hier auf sich beruhen lassen können²¹, da es im vorliegenden Zusammenhang nicht um eine Gesamtevaluation von Hegels politischer Philosophie geht, sondern um die sehr viel enger gefasste Aufgabe, aufzuzeigen, dass sich in ihr Elemente zu einer kritischen, gesellschaftstheoretisch informierten Analyse bestehender sozialer und politischer Strukturen finden und dass das in dieser Form eine entscheidende Weichenstellung für ein stärker analytisches (im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Analyse) und kritisches (im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Kritik) Verständnis von Philosophie ist.

Hegels Status ist über weite Strecken ambivalent geblieben: Die Mittel zur Gesellschaftsanalyse habe er zwar geliefert, aber er habe sie zugleich nicht wirklich zur Anwendung gebracht und schon gar nicht zu einer kritischen. Aus marxischer und marxistischer Perspektive wurde Hegel so über einen langen Zeitraum hin ein zweifelhaftes Lob zuteil: Einerseits nämlich habe Hegel die entscheidende Methode – die Dialektik – für eine kritisch-materialistische, revolutionäre Gesellschaftstheorie entwickelt, andererseits aber auf eine falsche idealistisch-spekulative Weise von ihr Gebrauch gemacht und

- 20 Honneth bspw. hat sich in seiner Interpretation von Hegels Rechtsphilosophie angesichts dessen schlicht dafür entschieden, Hegels Rechtsphilosophie aus dem Zusammenhang seiner Logik herauszulösen und sich mit einer »indirekte[n] Reaktualisierung« zu begnügen; Honneth 2001. Stekeler-Weithofer verfährt ungleich radikaler, indem er eine Lesart des Absoluten vorschlägt, derzufolge Hegel diesen Begriff in sinnkritischer Absicht verwendet und also über sich hinausgetrieben habe; vgl. Stekeler-Weithofer 2005, S. 9 u. 24.
- 21 Andernorts habe ich verschiedentlich Vorschläge unterbreitet, wie Hegel ohne die genannte Rückendeckung eines substantiell verstandenen Absoluten verstanden werden kann. Vgl. Flügel-Martinsen 2008a, II.b u. III.a und 2011, S. 41–69.

so eine Rechtfertigung statt einer Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft betrieben. Berühmt ist hier Marx' Formulierung aus dem Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des *Kapitals*: »Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken«²². Es ist hier sicherlich nicht der Ort, den Theoriestreit zwischen Marx und Hegel einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen (obwohl wir im nächsten Kapitel noch auf Marx eingehen werden). Aber in einer Hinsicht werden wir im Folgenden das marxsche Diktum und mit ihm die über lange Zeit und in Teilen bis heute herrschenden Vorurteile gegenüber Hegel revidieren: Hegel hat nämlich nicht einfach eine Methode formuliert, die dann erst auf das richtige, nämlich das materialistische Gleis zu setzen ist – das ist übrigens auch wenig dialektisch gedacht. Wie ein Blick auf Hegels Analytik der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, hat er in seiner Rechtsphilosophie selbst eine in bestimmten Hinsichten materialistische, nämlich eine soziologisierte Philosophie betrieben, in deren Rahmen er nichts Geringeres als die erste moderne Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft liefert, die sich wesentlich auf die entzweierenden Folgen und strukturellen Ungerechtigkeiten des wirtschaftlichen Verkehrs konzentriert. Wir werden im Folgenden nur drei Aspekte von Hegels Rechtsphilosophie, die in vielen Hinsichten zugleich eine kritische Soziologie entstehender moderner Gesellschaften darstellt, einer kurzen Betrachtung unterziehen: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (1.), die daran anschließende kritische Analyse der Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft (2.) und schließlich den seiner politischen

22 Marx 1972, S. 27.

Philosophie insgesamt zugrundeliegenden Zusammenhang von Subjektkonstitution und sozialer Ordnung (3.). Anhand einer Skizze dieser drei Dimensionen von Hegels politischer Philosophie wird es möglich sein, Hegels sozialwissenschaftliche Wende der politischen Philosophie hervortreten zu lassen und dabei herauszuarbeiten, wie er damit in einem Zug eine Doppel-Kritik normativistischen Begründungsdenkens und individualistischer Zugänge zur politischen Philosophie formuliert.

1. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel versteht die bürgerliche Gesellschaft als den Tummelplatz rücksichtsloser individueller Interessen – sie ist eine Sphäre der Verfolgung selbstsüchtiger Zwecke.²³ Die Individuen tauchen in der bürgerlichen Gesellschaft als Privatpersonen auf, »welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben« (§ 187 [343]). Bei dieser Betrachtung der Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft spielen zeitdiagnostische und gesellschaftstheoretische Überlegungen von Anfang an eine zentrale Rolle: Hegel begreift die bürgerliche Gesellschaft als ein entscheidendes Charakteristikum moderner Gesellschaften, das sie trennscharf von früheren Gesellschaftsformen unterscheidet, die ein Recht auf eine solchermaßen verstandene Besonderheit nicht anerkannt hätten (§ 185). Der Umstand, dass Hegel diese Rechte der besonderen Individuen, die u. a. zu der Verfolgung selbstsüchtiger Zwecke führen, anerkennt, unterscheidet seine Analytik eines Bereichs, in dem Profitstreben das allgemeine Ziel darstellt, von der früherer Philosophen und lässt den sozialwissenschaftlichen Blick auf diese Zusammenhänge hervortreten: Hegel nimmt nämlich keine tugendethische Perspektive ein, die bei den Handlungsgeboten tugendhaf-

23 Hegel 1986a, § 183 [S. 340]. Textverweise im Folgenden, so nicht anders angegeben, ohne weitere Angaben im Text.

ten menschlichen Handelns an sich ansetzt, und er appelliert deshalb auch nicht an ein solches tugendhaftes Verhalten, sondern er nimmt zur Kenntnis, dass es sich dabei eben um ein Charakteristikum moderner Gesellschaften handelt.²⁴ Eine tugendethische Kritik der Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft, die er, wie wir im nächsten Schritt sehen werden, keineswegs ausblendet, erscheint aus dieser Perspektive schlicht nicht auf der Höhe der Zeit. Philosophische Reflexion bleibt gleichsam zahnlos, wenn sie die konkreten strukturellen Eigenschaften eines spezifischen historischen Kontextes nicht zur Kenntnis nimmt und stattdessen auf der Grundlage abstrakter Überlegungen auf das richtige menschliche Handeln als solches abstellt. Das heißt keineswegs, dass keine kritische Perspektive auf diese Kontexte eingenommen werden kann – ganz im Gegenteil. Allerdings muss diese Kritik gesellschaftstheoretisch situiert werden und darf keine abstrakte Kritik bleiben, wie sie in überkommenen philosophischen Tugendethiken zum Ausdruck kommt. Ganz in diesem Sinne verhehlt Hegel auch keineswegs, dass ihm die bürgerliche Gesellschaft in normativer Hinsicht ausgesprochen problematisch erscheint, da die sie bestimmende Logik der individuellen Interessenmaximierung die gemeinschaftlichen Bande paralysiere: Hegel spricht deshalb auch davon, dass die bürgerliche Gesellschaft »das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit« (§ 184 [340]) sei; der soziale Zusammenhang, den sie hervorzubringen vermöge, sei rein instrumenteller Natur: ein bloßer »*Not- und Verstandesstaat*« (§ 183 [349], Herv. i. O.). Hegel selbst kennt übrigens keine wirkliche Lö-

24 Vgl. zu einer kritischen Gesellschaftstheorie im Anschluss an Hegel: Honneth, 2011, wobei Honneth dort eine Deutung des Marktes vorschlägt, der zufolge der Markt gerade nicht allein eine Sphäre der bloßen Interessenverfolgung darstellt, sondern selbst bereits normative Strukturen möglich werden lässt (Honneth 2011, Teil C, Kap. III.2.a).

sung für diese Probleme – die von ihm scheinbar nahe gelegte Vorstellung, dass der sittliche Staat zur Versöhnung der Widersprüche moderner Gesellschaften führen könnte, scheint nach meinem Eindruck nicht wirklich überzeugend zu sein. Bereits Marx hat, freilich unter revolutionären Prämissen, in seinem kritischen Kommentar zu den Staatskapiteln der hegelschen Rechtsphilosophie darauf hingewiesen, dass Hegel die Widersprüche der modernen Gesellschaft seiner Zeit, die er selbst diagnostiziert, nicht aufhebt, sondern fixiert.²⁵ Die Stoßrichtung dieses Vorwurfs bleibt auch in gegenwärtigen Versuchen, an die diagnostischen und kritischen Potentiale von Hegels Rechtsphilosophie anzuschließen, erhalten: Auch wenn Honneth, der Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* grundsätzlich positiver gegenübertritt, in seiner Kritik nicht annähernd so weit geht wie Marx, bestätigt er den grundlegenden Eindruck, dass die von Hegel skizzierten Institutionen nur wenig geeignet sind, jene Antinomien, die Honneth als Pathologien moderner, kapitalistischer Gesellschaften begreift²⁶, zu vermitteln: Die Vorstellung etwa, dass Korporationen, die Hegel selbst als sittliche Wurzeln des Staates in der bürgerlichen Gesellschaft begreift (vgl. § 255 [396]), die Probleme des kapitalistischen Marktes auszugleichen vermögen, erscheint Honneth »[g]eradezu naiv«²⁷. Zeitdiagnostisch kommt Honneth übrigens in seinem ambitionierten Versuch, nach dem Vorbild der hegelschen Rechtsphilosophie und durch Hegels begriffliche Denkmittel inspiriert, eine kritische Theorie demokratischer Sittlichkeit zu schreiben²⁸, mit Blick auf die bürgerliche Gesellschaft zu einem pessimistischen Urteil: Weder in der Konsumsphäre noch auf dem Ar-

25 Vgl. am Beispiel der Antinomien zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft: Marx 1974a, S. 252.

26 Vgl. Honneth 2011, Teil II.

27 Honneth 2001, S. 120.

28 Honneth 2011, Einleitung.

beitsmarkt scheinen ihm gegenwärtig die Bedingungen für eine soziale Freiheit gegeben, die auch Hegel mithilfe der Idee des sittlichen Staats angestrebt hat. Für die Konsumsphäre notiert Honneth, dass ihr »heute all die institutionellen Voraussetzungen [fehlen], die sie zu einer gesellschaftlichen Institution der sozialen Freiheit machen könnten«²⁹; und für den Arbeitsmarkt sieht er sich gezwungen festzuhalten, dass dieser eine fatale Fehlentwicklung aufweist, da »soziale Freiheit [...] aus der institutionellen Sphäre der Erwerbsarbeit inzwischen so gut wie verbannt«³⁰ ist. An ihre Stelle ist Honneth zufolge eine Fixierung auf die individuelle Freiheit der individuellen Interessenverfolgung getreten³¹ – damit erneuert er die Problemdiagnose, von der Hegels kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in etwa 200 Jahre zuvor ausgegangen ist. Moderne, kapitalistische Gesellschaften bleiben wesentlich *entzweite* Gesellschaften.³² Dies ist auch der Eindruck, den Charles Taylor vor einigen Jahrzehnten in den ausleitenden evaluativen Passagen seines großen Hegelbuches festgehalten hat³³: Zwar bescheinigt Taylor Hegel dort durchaus, dass dessen kritische, zeitdiagnostische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft das Augenmerk auf Phänomene gerichtet hat, an denen sich, wie es andernorts bei Taylor heißt, ein Unbehagen an der Moderne zum Ausdruck bringt,³⁴ andererseits besteht aus seiner Sicht aber kein Zweifel daran, dass die staats-theoretische Synthese, auf die Hegels praktische Philosophie in gewisser Hinsicht zuläuft, keine gangbare Option darstellt;

29 Honneth 2011, S. 408.

30 Honneth 2011, S. 468/469.

31 Honneth 2011, S. 462–468.

32 Mit dem Entzweigungscharakter der Moderne habe ich mich andernorts ausführlicher beschäftigt. Vgl. Flügel-Martinsen 2008a.

33 Vgl. für die folgenden Argumente Taylor 1983, Kap. XX, hier insb. S. 705–713.

34 Taylor 1995.

weder Hegels Staat noch die Korporationen halten adäquate Erwidern auf die Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft bereit, die Hegel selbst hellsichtig konstatiert hat. Hegel steuert demnach nur wenig zur Auflösung der von ihm diagnostizierten Schwierigkeiten bei. Wichtig an seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft für einen kritischen Blick auf die kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart ist die kritische Perspektive, die seine Diagnose eröffnet. Sie werden wir nun untersuchen, um zu zeigen, wie bei Hegel Gesellschafts*analyse* und Gesellschafts*kritik* Hand in Hand gehen.

2. Hegels Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Kommen wir nunmehr zu Hegels Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Die Entzweiungsdiagnose haben wir bereits angesprochen; sie stellt fraglos, bei aller Unumgänglichkeit, die Hegel der bürgerlichen Gesellschaft als einer Sphäre moderner Gesellschaften zuerkennt, auch eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft dar. Hegel legt nun im Zuge der Exposition seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder unerbittlich den Finger auf die neuralgischen Punkte dieser Sphäre der Warenproduktion und -zirkulation; einige dieser Motive sind uns schon von Ferguson her vertraut und einige werden später bei Marx eine wichtige Rolle spielen: Hegel arbeitet sie dabei genauer und radikaler aus, als es bei Ferguson der Fall ist, und er nimmt, wenigstens in Umrissen, schon vieles vorweg, was üblicherweise als eine Erkenntnis der marxischen Untersuchung des Kapitalismus gilt.

Zunächst betont Hegel im Anschluss an seine Entzweiungsdiagnose die Gegensätze, die durch die bürgerliche Gesellschaft hervorgebracht werden. Entscheidend ist nun, dass die Individuen einander nicht einfach nur fremd werden, sondern dass aus strukturellen Gründen einige besser und andere schlechter bei der Interessenverfolgung abschneiden – wir erleben so, wie Hegel es fasst, ebenso die Ausschweifung wie

auch das Elend (§ 185 [341]). Diese Lesart der Gegensätzlichkeit arbeitet Hegel im Fortgang der Ausarbeitung seiner Kritik nun genauer aus. In diesem Zusammenhang spielt ebenso wie später bei Marx die Arbeit eine wichtige Rolle: Die moderne arbeitsteilige Organisation der Arbeit führe zu einer Abstraktion von der konkreten Tätigkeit. Zudem würden die Arbeiten einfacher. Zusammengenommen bewirke dies eine Erhöhung der Abhängigkeit derjenigen, die auf den Arbeitslohn angewiesen sind, von denjenigen, die Arbeitsplätze anbieten und begründe ein grundsätzlich asymmetrisches Verhältnis zwischen ihnen (§ 198 [352]).

Diese Asymmetrie führt Hegel zufolge einerseits zu einer immer stärkeren Anhäufung von Reichtümern für die einen und andererseits zu einer immer größeren Abhängigkeit der anderen. Um die strukturelle, sich verfestigende Dimension dieser Entwicklung hervorzuheben, bedient sich schon Hegel eines Begriffs, dem in der Geschichte der Arbeiterbewegung eine große Zukunft beschert sein wird: Er spricht von der »*Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse« (§ 243 [389]; Herv. i. O.). Hegel nimmt auch schon die subproletarische Schicht, das marxsche Lumpenproletariat, wahr, indem er auf die Erzeugung eines »Pöbels«, so sein für unsere heutigen Ohren unsensibler Begriff, der seinem Schicksal überlassen werde und auf Betteln angewiesen sei, hinweist (§ 245). Wichtig ist nun auch, dass es sich dabei um ein Unrecht handelt: Denn nach Hegels Auffassung sind Zustände des Mangels, die gesellschaftlich erzeugt werden und die auf soziale Ungleichheiten zurückgehen, ein Unrecht, »was dieser oder jener Klasse angetan wird« (§ 244, Zusatz [390]). Hier wird deutlich, inwiefern die Normativität von Hegels Kritik an gesellschaftstheoretischen, strukturell ansetzenden Maßstäben ausgerichtet ist: Ihm geht es in erster Linie nicht um das Fehlverhalten Einzelner, die den Pfad der Tugend verlassen, indem sie sich an den falschen Kriterien orientieren, son-

dern er unternimmt eine Analyse und Kritik der strukturellen Beschaffenheit moderner Gesellschaften und ihrer Probleme. Sein Argument lautet nicht, dass Unrecht erzeugt wird, da einzelne Akteur_innen falsch (tugendlos) handeln. Das Unrecht wird nach seiner Auffassung vielmehr deshalb hervorgerufen, weil jene gesellschaftlichen Strukturen, die er unter dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt und die der instrumentellen Interessenverfolgung dienen, die Herausbildung solchen Unrechts wie der massenhaften Verarmung und der massiven Ungleichheit wahrscheinlich werden lassen. Schließlich erfasst Hegel auch schon die über nationalstaatliche Grenzen hinausweisende Logik der bürgerlichen Gesellschaft und antizipiert so die Entwicklung, die uns heute als globaler Kapitalismus gegenübertritt (§ 246).

3. Subjektkonstitution und politisch-soziale Ordnung. Vielleicht wichtiger noch als die zeitkritischen und gesellschaftstheoretischen Dimensionen von Hegels politischer Philosophie ist sein Blick auf die handelnden Subjekte, aus dem sich eine schon in analytischer und methodischer Hinsicht völlig andere soziale und politische Ontologie ergibt als sie das liberale Denken und mit ihm ein Großteil der politischen Philosophie der Moderne supponiert. Hegels Reflexion sozialer und politischer Zusammenhänge geht nämlich mitnichten von einer individualistischen sozialen Ontologie aus, sondern erkundet vielmehr, wie Subjekte in gesellschaftlichen Zusammenhängen konstituiert werden. Das ist, wenn man so will, eine frühe Version eines *social turn* der politischen Philosophie, denn Hegels Denken ist nicht zuletzt eine Untersuchung der sozialen Genese von Subjektivität. Das wird an mehreren konzeptuell wichtigen Punkten seiner Rechtsphilosophie deutlich. So ist Hegels Betrachtung der Familie von vornherein durch die Frage gekennzeichnet, wie in ihr jene Individuen hervorgebracht werden, die dann in die bürgerliche Gesellschaft und

den Staat entlassen werden (§§ 158–181). Für Hegel besteht nicht der geringste Zweifel daran, dass die Reflexion nicht bei Individuen ansetzen kann, die als handlungsfähige Subjekte vorgestellt werden, sondern dass stattdessen zuerst untersucht werden muss, wie diese Subjekte konstituiert werden und in welchem Sinne und unter welchen Voraussetzungen sie als handlungsfähig begriffen werden können. In heute etwas vor-modern anmutenden Begrifflichkeiten beschreibt Hegel das ganze intrafamiliäre sittliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern von diesem Sozialisationsgedanken aus, wobei er die Erziehung zur freien Persönlichkeit interessanterweise nicht nur als eine Pflicht der Eltern, sondern in reziproker Weise ausdrücklich auch als ein Recht der Kinder gegenüber den Eltern versteht (§ 174); ja, das Recht der Eltern über die Kinder bestimmt sich durch diesen Auftrag, sie »in Zucht zu halten und zu erziehen« (§ 174 [326]). Mag uns diese Wortwahl zwar zu Recht irritieren, so bleibt an Hegels analytischer Einsicht hingegen kein Zweifel: Wir müssen die Bedingungen verstehen und beschreiben, unter denen aus Kindern handlungsfähige Subjekte werden. Hegel hat dabei übrigens eine Handlungsfähigkeit vor Augen, die er emphatisch mit den Begriffen der »Selbständigkeit« und der »freien Persönlichkeit« (§ 175 [327]) umschreibt. Ist dieses Ziel erreicht, löst sich die Familie in dem Sinne auf, dass die nunmehr »zur freien Persönlichkeit erzogen[en]« Kinder in das soziale Geschehen außerhalb dieses engeren Familienkreises entlassen werden und als »rechtliche Personen« (§ 177 [330]) selbständig Verantwortung übernehmen können. Dieser Prozess der Konstitution von Subjekten als freien Persönlichkeiten ist nicht nur dadurch auf die politisch-soziale Ordnung verwiesen, dass Hegel die Familie selbst als politisch-rechtliche Institution und somit als Teil der Ordnung beschreibt, sondern Hegel deutet an anderen Stellen das Verhältnis von Individuen und sozialer Ordnung insgesamt als Konstitutionsverhältnis. In

der Einleitung zum Sittlichkeitskapitel seiner Rechtsphilosophie verwendet Hegel, um diese Überlegung anschaulich zu verdichten, das berühmte Bild der zweiten Natur und deutet damit an, dass Menschen in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten gleichsam ein weiteres Mal als Wesen konstituiert werden, nachdem sie in ihrer, um im Bild zu bleiben, ersten Natur durch Geburt auf die Welt und damit ins natürliche Sein gekommen sind (§ 151)³⁵. Und wie sie als heranwachsende Wesen einen Entwicklungsprozess ihrer ersten Natur durchlaufen, so erleben sie, teils parallel dazu, einen Konstitutionsprozess, der ihnen eine zweite Natur verleiht. Dieses Bild der zweiten Natur hält gewissermaßen den Einfluss der Sittlichkeit und somit der politisch-sozialen Ordnung auf die Individuen fest: Dieser Einfluss wirkt als Gewohnheit und sedimentiert sich so in der Persönlichkeit derjenigen, die ihm ausgesetzt sind. Das ist, wie sich an Hegels Ausführungen zur Amtsozialisation zeigt, keineswegs ein auf Kindheit und Adoleszenz beschränkter Vorgang: Die Subjektkonstitution durch die soziale Ordnung hindurch ist ein andauernder Prozess. Zur »*Sitte*«, also zur zweiten Natur werden nach Hegels Überzeugung nämlich auch den Beamten die ihnen übertragenen Aufgaben und Pflichten – hier sind es wiederum Bildungs- und Sozialisationsvorstellungen, die Hegel heranzieht: neben »*sittliche[r]*« und »*Gedankenbildung*« ist in diesem Zusammenhang deshalb auch von der »Erlernung« und der »Geschäftseinübung« (§ 296 [464]; Herv. i. O.) die Rede – unabhängig davon, wie plausibel Hegels Idee dieser sittlichen Konstitution von Beamtensubjekten sein mag, ist es die darin wiederum zum Ausdruck gelangende Vorstellung, dass Subjekte nicht dieses oder jenes tun, sondern dass das Tun selbst und der Kontext, in dem es angesiedelt ist, als ein Beitrag zur Konstitution von Subjekten zu verstehen sind; eine wichtige

35 Vgl. auch Hegel 1986c, § 513.

und weitreichende Einsicht, stellt uns Hegel damit doch ein zur liberal-atomistischen politischen Ontologie alternatives Modell zur Verfügung, innerhalb dessen dem Umstand Rechnung getragen wird, dass die Subjektwerdung nicht hinter die Bühne verlegt werden darf, sondern ihrerseits erklärungsbedürftig ist und betrachtet werden muss.

Auch wenn Hegel diesen Aspekt nicht besonders stark thematisiert, bleibt angesichts seiner Ausführungen zu diesem Gegenstand übrigens kein Zweifel daran, dass diese Konstitution mitnichten als einseitige verstanden werden kann: Zwar wird vor allem der Vorgang der Subjektkonstitution ausgeleuchtet, aber es handelt sich um einen in gewisser Weise unendlichen Prozess, in dem die Heranwachsenden von heute Teil des Sozialisationskontextes nachkommender Generationen werden. Den Subjekten wird damit auch nicht die Handlungsfähigkeit abgesprochen, es wird lediglich untersucht, wie diese zustande kommt und sich wandelt. Statt eines einseitigen Modells haben wir es daher wohl eher mit einem stetig transformativ angelegten Prozess der wechselseitigen Konstitution von Subjekten und Ordnung zu tun. Das allerdings ist eine Dimension, die in Hegels Denken zwar durchaus angelegt ist, die wir aber später unter Rekurs auch auf andere Positionen deutlicher herausarbeiten können.

2.2 Subjektivität, Entfremdung und Gesellschaftstheorie: Marx

Wie wir in der vorangegangenen Auseinandersetzung mit Hegel gesehen haben, ist das Zusammenspiel von zwei konzeptionellen Dimensionen wesentlich für eine zugleich soziologisch informierte und kritische politische Philosophie: Auf der einen Seite bedarf es der Eröffnung einer gleichermaßen gesellschaftskritischen und analytischen Perspektive auf das soziale und politische Geschehen, von dessen Untersuchung die politisch-theoretische Reflexion ihren Ausgang nimmt; und auf der anderen Seite muss die Konstitution der an diesem Geschehen beteiligten Akteure aufgeklärt werden – diese dürfen mithin nicht, wie es in methodisch individualistischen sozialen Ontologien der Fall ist, den Räumen des Sozialen und Politischen gleichsam stillschweigend vorgeordnet werden. Bei Hegel war es das Zusammenspiel von erstens einer aus der Analytik der bürgerlichen Gesellschaft erwachsenden Diagnose von Entzweiung und struktureller Ungerechtigkeit und zweitens einer Theorie der Konstitution von Subjektivität in sozialen und politischen Kontexten, das diese Aufgaben übernommen hat. Obwohl Marx' Verhältnis zur politischen Philosophie insofern ein gespaltenes ist, als sein Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie als eine Alternative zur politischen Philosophie verstanden werden kann, und obwohl er die hegelsche Denklinie keineswegs ungebrochen fortschreibt, sondern sich, teils vehement, von Hegel abgrenzt, lassen sich seinem Denken Anregungen für die Bemühungen um eine analytisch und kritisch orientierte politische Philosophie entnehmen, die sich als eine radikalisierende Fortsetzung von Hegels Denkweg verstehen lassen.

Um die Konturen des Beitrags von Marx' kritischer Gesellschaftstheorie zu einer kritischen politischen Philosophie her-

auszuarbeiten, empfiehlt sich eine nähere Untersuchung des Zusammenhangs von Entfremdung³⁶ und Subjektivität in seinem Denken. Entfremdung und Subjektivität gemeinsam zu behandeln liegt schon allein deshalb nahe, weil beide Kategorien aufeinander verweisen. Wenn von Entfremdung die Rede ist, dann kommt zumindest implizit unweigerlich Subjektivität ins Spiel: Schließlich handelt es sich in irgendeinem Sinne um ein Subjekt, das entfremdet wird – ob von sich selbst, von Verhältnissen, Gegenständen oder gar der Welt im Ganzen kann zunächst noch unthematisch bleiben. Nun ist es bei Marx keineswegs klar, wie Subjektivität zu denken ist – und diese Beobachtung wird als Ausgangspunkt unseres kleinen Erkundungsgangs dienen. Subjektivität wird bei Marx, insbesondere in seinen Frühschriften, auf (mindestens) zwei unterschiedliche Weisen konzeptualisiert: Auf der einen Seite schließt Marx wenigstens implizit an aristotelische Denklinien, vor allem Aristoteles' Kategorie der *poiesis*, an und konzipiert eine Subjektivität des tätigen Schaffens. Grob bezeichnet lässt sich dies als der anthropologische Denkweg von Subjektivität charakterisieren. Für diesen Denkweg sind zwei aufeinander verweisende Annahmen wesentlich: Erstens geht Marx von einer grundlegenden Beziehung zwischen Arbeit und arbeitendem Subjekt aus, die sich grob folgendermaßen charakterisieren lässt: Menschliche Subjekte bringen sich durch eine tätige Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Umwelt selbst hervor. Die Arbeit hat demnach eine subjektkonstituierende Funktion. Gleichzeitig verändern sie, die Menschen, notwendigerweise auch die Welt: Durch die Arbeit wird die Welt im eigentlichen Sinne erst ihre Welt. Die Anthropologie der tätigen Weltaneignung beschreibt so den doppelten Prozess der

36 In den vergangenen Jahren hat sich die Diskussion über den Begriff der Entfremdung wieder intensiviert. Vgl. Jaeggi 2005 und Sörensen 2016.

kulturellen, auf Arbeit basierten Gestaltung von Welt und der ebenfalls durch Arbeit vollzogenen Genese oder genauer: Autogenese von menschlicher Subjektivität. Die zweite Annahme betrifft die kategorialen Suppositionen dieser Anthropologie der tätigen Welt- und Selbstschöpfung, die für unsere Fragestellung wichtig sind. Zwar bringt sich das Subjekt erst durch die tätige Auseinandersetzung mit der Welt hervor, kategorial liegt diesem Prozess aber bereits eine – insbesondere für die normativ-kritischen Schlussfolgerungen wesentliche – Vorstellung voll entfalteter menschlicher Subjektivität zugrunde. Als erfolgreich kann die Subjektkonstitution gemäß der marxischen Anthropologie nämlich dann erscheinen, wenn dem werdenden Subjekt die Welt- und infolgedessen auch die Selbstschöpfung gelingt. Marxens Anthropologie des tätigen Schaffens wohnt so *a limine* eine Zielvorstellung, auf die hin der gesamte Prozess ausgerichtet ist, inne. Dieser Umstand hat Foucault in *Les mots et les choses* zu der polemischen Bemerkung geführt, dass sich Marx in der an Endpunkten ausgerichteten kausalistischen *episteme* des 19. Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser bewegt – der außerhalb von ihr aufhört zu atmen.³⁷ Foucaults drastischer Schluss allerdings wäre nur dann unumgänglich, gäbe es bei Marx allein diese anthropologische Denkbahn. Das aber ist nicht der Fall.

Denn auf der anderen Seite findet sich, ebenfalls seit den Frühschriften, eine Denklinie, der zufolge Subjektivität nicht anthropologisch, sondern, im Anschluss an Überlegungen aus dem Umfeld von Hegels praktischer Philosophie, sozialtheoretisch bzw. gemeinschaftstheoretisch gedeutet wird. Für diese zweite Subjektivitätskonzeption ist in normativer Hinsicht vor allem Marxens These, dass sich Individualität erst in der Gemeinschaft mit anderen Individuen voll entfalten kann, maßgeblich. Ihr voraus geht die sozialontologische Annah-

37 Foucault 1966, S. 274 (dt. 320).

me, dass es sich bei Individualität und Subjektivität um keine dem sozialen Geschehen vorgeordneten Kategorien handeln kann, sondern dass beide sich erst aus der sozialen Interaktion ergeben. Im Falle dieser zweiten Variante ließe sich deshalb vielleicht auch treffender von einer Weise der Subjektivierung als von Subjektivität sprechen, da sie in erster Linie die Bedeutung der Modalitäten der Subjektwerdung betont. Für das Denken dieser Weise der Subjektivierung ist es im Unterschied zur anthropologischen Annäherung an Subjektivität wesentlich, dass sie gerade keine substantiellen Vorannahmen macht und, wie wir weiter unten sehen werden, nicht auf eine Zielvorstellung zuläuft. Marx muss demnach weder sagen, wie die Subjektgenese beschaffen sein muss, noch ist er dazu gezwungen, eine Vorstellung gelingender Subjektivität zu entwickeln. Anders als im Falle der anthropologischen Variante ermöglicht es diese Alternative nämlich, die historische Singularität von gesellschaftlichen Konstellationen ernst zu nehmen, ohne sie absichernd in eine anthropologische (oder auch anders ausgerichtete), sinnstiftende Metaerzählung einzubetten. In dieser Hinsicht ähnelt Marx, wenigstens ein bestimmter Marx, Foucault, für den ja, wie Paul Veyne noch einmal in aller Deutlichkeit unterstrichen hat, die historische Singularität zu einer Grundbestimmung seines Denkens gerinnt.³⁸

Zwar treten beide Weisen, Subjektivität zu denken, in Marx' Schriften häufig in Verknüpfung auf, aber beide lassen sich nicht nur analytisch scharf trennen, sondern sie müssen als zwei distinkte Konzeptionen von Subjektivität verstanden werden: Mögen der anthropologische und der sozialtheoretische Strang bei Marx auch Verbindungen eingehen, ist es um willen der konzeptuellen Fruchtbarkeit wichtig, beide Verständnisse von Subjektivität zu trennen. Die These dieses Ka-

38 Veyne 2008, Kap. 1 *et passim*. Vgl. Zu Foucault weiter unten 2.4, sowie 3.2 u. 3.3.

pitels liegt, wie unschwer zu erraten sein dürfte, darin, dass in diesem zweiten, sozialtheoretischen Strang Marx' eigentlicher Beitrag für ein kritisches gesellschaftstheoretisches und politisches Denken liegt, das ohne essentialistische Vorannahmen auszukommen sucht.

Die Unterschiede beider Subjektivitätsverständnisse werden vor allem in drei Hinsichten theoretisch folgenreich, an denen sich jeweils die Nachteile einer substantiellen, anthropologischen Begriffsstrategie aufweisen lassen. Erstens verbinden sich mit ihnen jeweils unterschiedliche Verständnisse von Entfremdung (1.). Zweitens haben sie verschiedene begründungstheoretische Konsequenzen für das Denken von Subjektivität und Entfremdung (2.). Drittens schließlich ziehen sie jeweils andere politiktheoretische Implikationen mit sich (3.).

1. Zwei Denkwege. Knapp lassen sich die beiden Denkwege vielleicht auf folgende Weise umreißen: Während für die Beschreibung dessen, worum es sich handelt, wenn von Subjektivität und Entfremdung die Rede ist, gemäß der anthropologischen Denklinie vor allem die menschlichen Weltbeziehungen in den Blick gerückt werden und der Maßstab der Entfremdung in der Vorstellung einer gelingenden Praxis des tätigen Weltverhältnisses gesehen werden muss, sind dem sozialtheoretischen Pfad folgend vor allem die sozialen Beziehungen von Menschen zueinander und die sozialen und politischen Kontexte ausschlaggebend. Im einen Fall ist eine bestimmte Vorstellung vom gelingenden menschlichen Leben, der ein bestimmtes Menschenbild zugrunde liegt, entscheidend für das Verständnis von Subjektivität und Entfremdung. Im anderen Fall hingegen sind nicht Annahmen über das menschliche Leben und seine normative Struktur maßgeblich, sondern eine Theorie über die soziale Genese von Subjektivität und die sozio-politischen Strukturen, in die sie

eingebettet ist. Für beide Lesarten von Subjektivität, die gewissermaßen den Maßstab zur Bestimmung der Entfremdung bereitstellt, finden sich in Marx' Schriften Belegstellen, die nun kurz zu examinieren sind.

Beginnen wir mit der anthropologischen Variante. Eine Vorstellung gelingender Subjektivität der tätigen Weltaneignung liegt bereits den für den philosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts ebenso wichtigen wie umstrittenen Pariser Manuskripten aus dem Jahre 1844 *ex negativo* zugrunde.³⁹ Die vier Stufen bzw. Facetten der Entfremdung, die Marx in diesem Text unterscheidet, dürften hinlänglich bekannt sein und können deshalb hier lediglich kurz zusammengefasst werden. Marx zufolge entfremdet sich der tätige Mensch in der kapitalistischen Produktion erstens vom Produkt seiner Arbeit und infolgedessen zweitens vom Akt der Produktion.⁴⁰ Drittens entfremdet er sich damit von sich selbst als Gattungswesen und viertens schließlich auch von den anderen Menschen.⁴¹ Fügen wir den vielen Betrachtungen dieser Stelle eine weitere hinzu. Das lässt sich nicht vermeiden, wenn über Entfremdung bei Marx nachgedacht wird. Wir können uns aber auf eine eng fokussierte Lesart beschränken, interessiert uns hier schließlich zunächst vor allem die von dieser Entfremdungslehre implizierte Konzeption gelingender Subjektivität. Diese erschließt sich dann rasch, wenn man einfach fragt, warum Marx überhaupt davon sprechen kann, dass die vierfältige Entfremdung notwendig aus der Lohnar-

39 Vgl. hierzu nur Louis Althussers Vorwurf, Marx vertrete dort einen philosophischen Humanismus, der nicht auf der Höhe der späteren marxschen Theoriebildung ist; Althusser 1996b. Ernst Bloch hingegen betont ganz entschieden, dass die humanistischen Postulate des Frühwerks durch das spätere Werk keineswegs verdrängt wurden, sondern in ihm fortleben; vgl. Bloch 1985, S. 1607/1608.

40 Marx 1973, S. 515.

41 Marx 1973, S. 517.

beitstätigkeit in der kapitalistischen Warenproduktion folgen muss. Offenbar deshalb, weil diese Form der Tätigkeit Möglichkeiten entzieht, die außerhalb von ihr gegeben sein könnten. Welche Möglichkeiten es im Einzelnen sind, lässt sich an den vier Gesichtern der Entfremdung unschwer ablesen. Erstens wäre da die Entfremdung vom Produkt. Das muss auf irgendeine Weise besagen, dass damit etwas fremd wird, was nicht notwendigerweise fremd sein müsste. Zum nicht entfremdeten Bild eines tätigen Subjekts gehört demnach eine Nähe zum Produkt, die in der entfremdeten Tätigkeit zerstört wird. Ähnliches gilt auch für den Arbeitsprozess: Wenn Marx festhält, dass die kapitalistische Lohnarbeit zu einer Entfremdung von ihm führt, dann ist damit gewissermaßen schon mitgesagt, dass es eine gelingende Beziehung von Subjekten zum Herstellungsprozess geben können muss, die in irgendeiner wesentlichen Weise zum Tun des nicht entfremdeten Subjekts gehört. Wie wichtig die Beziehungen zum Produkt und zum Produktionsprozess für das tätige Subjekt sind, zeigt sich am dritten Gesicht der Entfremdung. Die entfremdete Arbeit führt zu einer Entfremdung des Menschen von sich selbst als Gattungswesen; sie entfremdet ihm, wie Marx schreibt, »seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen«⁴². Die in dieser Textstelle genannten Aspekte deuten schon an, wie fundamental die Entfremdung wirkt und sie kann dies, wie Marx konzeptionell unterstellen muss, deshalb tun, weil sie letztlich das Subjekt als Subjekt zerstört. Diese dritte Entfremungsdimension lässt die anthropologische Ausrichtung der Konzeption von Subjektivität greifbar werden. Marx stellt der Formulierung dieses dritten Entfremungsaspekts eine positive Fassung, die die Anthropologie der zugrunde gelegten Subjektivitätskonzeption plastisch macht, voran, indem er Folgen-

42 Marx 1973, S. 517, Herv. i. O.

des festhält: »Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungswesen. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit«⁴³. In dieser Passage werden die anthropologischen Motive von Marx' Subjektivitätskonzeption, die den konzeptionellen und normativen Hintergrund seiner Entfremdungslehre bildet, auf den Begriff gebracht: Marx spricht hier ausdrücklich vom Menschen, der seine menschliche Subjektivität in einer tätigen Auseinandersetzung mit der Welt, die an die aristotelische Kategorie der *poiesis* angelehnt ist, hervorbringt. Wird ihm diese Möglichkeit entzogen, wie es in der entfremdeten Arbeit der Fall ist, dann verliert er seine spezifisch menschlichen Subjekteigenschaften und regrediert zum Tier – allerdings zu einem, das, im Unterschied zu anderen Tieren, mehr als ein Tier sein könnte. Darin liegt die Tragik der entfremdeten Arbeit. Zwar fügt die vierte Dimension der Entfremdung, die Entfremdung von den anderen Menschen, dem bisherigen Bild einer tätigen Weltaneignung eines menschlichen Subjekts, das sich zu einem solchen genau genommen erst in dieser Auseinandersetzung macht, die Dimension einer gemeinsamen Praxis menschlicher Interaktion hinzu. Dennoch ist für diesen Pfad des marx'schen Subjektivitätsdenkens die Anthropologie der Subjektwerdung durch tätige Welterschließung insgesamt maßgeblich: Wir verlieren nicht die Möglichkeit der tätigen Welterschließung, weil wir uns von den anderen entfremden, sondern wir entfremden uns von den anderen *in Folge* der Entfremdung von der tätigen Welterschließung. Immerhin aber taucht auch hier die andere Spur einer sozialen Subjektivitätskonstitution, die in anderen Schriften Marx' eine wichtige Rolle spielt, auf, wenn Marx sie auch in den Pariser Manuskripten nicht weiterver-

43 Marx 1973, S. 517, Herv. i. O.

folgt. Bei der anthropologischen Subjektivitäts- und Entfremdungskonzeption handelt es sich übrigens keineswegs um eine Episode des marxischen Frühwerks. Das Grundmuster der Subjektwerdung durch die tätige Auseinandersetzung mit der Welt bildet auch den theoretischen Hintergrund des Kapitels über *Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß* aus dem ersten Band des Kapitals. Dort heißt es einleitend bspw.:

»Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.«⁴⁴

Stellen wie diese deuten darauf hin, dass die nüchternen Deutungsvorschläge des marxischen Spätwerks, denen zufolge Züge einer normativen Anthropologie sich allein auf das Frühwerk beschränken, zu kurz greifen.⁴⁵ Unverkennbar begegnet uns hier die Vorstellung einer Realisierung von Potentialen durch tätige Auseinandersetzung wieder, die schon für die Subjektivitätskonzeption der Pariser Manuskripte wesentlich ist. Bei dieser Vorstellung handelt es sich, wie die Formulierungen der zitierten Passage verdeutlichen, nicht einfach um eine Beschreibung menschlichen Schaffens, sondern dieser Beschreibung wohnen Elemente einer normativen Anthropologie inne: Marx skizziert nämlich nicht einfach den Vorgang der tätigen Auseinandersetzung, sondern er schreibt ihm im obigen Zitat die Kraft zu, »schlummernde[...] Poten-

44 Marx 1972, S. 192.

45 Vgl. die einschlägigen Aufsätze über den romantischen Humanismus des frühen Marx in: Althusser 1996a.

zen« zu entwickeln. Sicherlich ist die Anthropologie der Frühschriften im *Kapital* weitgehend zugunsten einer deskriptiven Analytik verdrängt. An Stellen wie dieser zeigt sich aber dennoch, dass Marx die normative Idee einer Erzeugung gelingender Subjektivität durch tätige Weltaneignung mitnichten aufgegeben hat.

Werfen wir nun einen Blick auf die andere Subjektivitätskonzeption. Unterstrichen sei an dieser Stelle nochmals, dass keineswegs die Rede davon sein kann, dass Marx ausdrücklich zwei unterschiedliche Konzeptionen entwirft. Vielmehr handelt es sich um Elemente zum Entwurf von zwei Konzeptionen, die sich, wie wir schon gesehen haben, in Teilen überlappen, die aber, so mein Deutungsvorschlag als zwei verschiedene Weisen, Subjektivität und Entfremdung zu denken, begriffen werden können. (Formelhaft umrissen: Ausgearbeiteter ist der anthropologische Denkweg, fruchtbarer jedoch der sozialtheoretische – die Begründung dieser These müssen wir auf den nächsten Argumentationsschritt verschieben.) Deutliche Spuren dieser zweiten Konzeption lassen sich in gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Entwürfen und Fragmenten zu *Die Deutsche Ideologie* identifizieren.⁴⁶ Dort findet sich bekanntlich eine der wenigen Passagen

46 Das Marx-Engels-Jahrbuch 2003 bietet einen dokumentarischen Vorabdruck von Textzeugen, aus denen in früheren Editionen der Schriften Marx' und Engels die ›geschlossene‹ Schrift *Die Deutsche Ideologie* teils kompiliert, teils konstruiert wurde. Fragwürdig ist dabei in den älteren Editionen insbesondere der Status des dort so bezeichneten Kapitels »I. Feuerbach«. Der Vorabdruck verzichtet auf die Konstruktion eines solchen Kapitels. Auf die Textteile, die früher zu diesem Kapitel montiert wurden, stütze ich mich nachfolgend in erster Linie. In Klammern werde ich zusätzlich auf die leicht zugängliche alte Edition im Rahmen der MEW Bd. 3 verweisen; den tatsächlichen Text der Entwürfe und Fragmente bringt freilich allein der genannte Vorabdruck. Vgl. zur Editions-geschichte und zur Neuedition die *Einführung der Herausgeber* in: Marx-Engels-Jahr-

in Marx' Werk, in der er eine Charakterisierung der kommunistischen Gesellschaft vornimmt. Die Rede ist von der berühmten Formel einer vielseitigen und abwechslungsreichen menschlichen Existenzform, in der ich »Morgens [...] jagen, Nachmittags [...] fischen, Abends Viehzucht [...] treiben u. nach dem Essen [...] kritisieren [kann], wie ich gerade Lust habe«⁴⁷. Für die vorliegenden Zwecke ist weniger die Plausibilität genau dieses Bildes, dem vielfach (zu Recht) Sozialromantik vorgeworfen wird, von Interesse, als eine Annahme über die Konstitution vollumfänglicher, freier Individualität, die ihm zugrunde liegt. Marx entwickelt hier eines seiner großen Themen, das auch im *Kapital* eine wichtige Rolle spielen wird. Die kommunistische Utopie der vielseitigen Tätigkeit soll nämlich auf den Umstand hinweisen, dass die Tätigkeiten in der kapitalistischen Warenproduktion zersplittert und die Produktivkräfte dem Zugriff der Individuen entzogen sind. Sie sind keine Quelle der erfüllten Tätigkeit, sondern bloße Mittel der Subsistenz, die in ihrer Fremdheit zudem eine bedrohliche Gestalt annehmen.⁴⁸ Das alles klingt zunächst wie eine Fortführung der aus den Pariser Manuskripten bekannten anthropologischen Argumentationslinie. Sie ist in diesem Zusammenhang auch keineswegs vollkommen verdrängt und daran zeigt sich wiederum, dass Marx selbst nicht streng zwischen beiden Konzeptionen unterscheidet. Aber in diesen Entwürfen wird ihr eine Denkfigur hinzugefügt, die einen zur

buch. Berlin 2004, S. 1*–28*. Die Passagen, auf die ich mich beziehe, finden sich allerdings auch mit nur geringen Abweichungen, freilich in anderer Anordnung, in der Fassung von *Die Deutsche Ideologie* im Rahmen der MEW. Aufschlussreich ist die Neuedition darum vor allem in philologischer Hinsicht; philosophisch hingegen bietet die ursprüngliche Textgestalt nach meinem Eindruck keine Überraschungen.

47 Marx/Engels 2004, S. 20/21 (MEW, Bd. 3, 33).

48 Marx/Engels 2004, S. 20/21 (MEW, Bd. 3, 67).

Anthropologie alternativen Weg, die Konstitution von Subjektivität zu denken, eröffnet. Das Zusammenspiel der Individuen ist hier nämlich keineswegs nur ein *epitheton* der tätigen Weltaneignung und Selbstwerdung schöpferischer Menschen, das dieser nur eine weitere Seite hinzufügt, sondern ihm kommt eine konstitutive Bedeutung gerade bei der Konstitution von Individualität zu. Das wird in verschiedenen Formulierungen, in denen die materialistische Anschauung dargelegt wird, besonders deutlich. Von besonderem Interesse ist dabei ein Abschnitt, in dem Wege ausgelotet werden für eine Lösung des Problems der Verselbständigung gesellschaftlicher Mächte, die sich gegen die Menschen, die sie hervorgebracht haben, richten, indem sie sich ihrem Einfluss erfolgreich entziehen. Marx zufolge ist eine solche Aneignung der gesellschaftlichen Mächte nur in gemeinschaftlicher Tätigkeit möglich.⁴⁹ Schon in dieser Überlegung zeigt sich die grundlegende Bedeutung, die die soziale Interaktion konzeptionell besitzt: Während es bislang so schien, als hänge die Subjektwerdung vor allem von der gelingenden Weltaneignung eines Subjekts ab, werden nun die sozialen Bedingungen stärker akzentuiert. Indem Menschen die Welt bearbeiten, bringen sie eine eigene Welt – die soziale Welt – hervor und diese ist nicht irgendein Supplement einer so genannten natürlichen Welt, sondern ihre Strukturen sind wesentlich für die Konstitution der menschlichen Subjekte selbst und sie erzeugen zudem auch erst so etwas wie eine natürliche Welt, die es ohne soziale Vermittlung in einem unmittelbaren Sinne gar nicht geben kann.⁵⁰ Die Reichweite der Bedeutung der sozialen Welt einer Gemeinschaft menschlicher Subjekte für die Konstitu-

49 Marx/Engels 2004, S. 20/21 (MEW, Bd. 3, 74).

50 Das ist übrigens auch der gar nicht so mystische Kern der hegelischen Naturphilosophie, die ebenfalls davon ausgeht, dass eine Natur ohne Geist nicht denkbar ist und damit im Wesentlichen festhält,

tion von Individuen streichen Marx und Engels in einer Formulierung heraus, in der behauptet wird, dass die voll entfaltete Individualität als eine freiheitsfähige Individualität in einem direkten Sinne von einer gelingenden gemeinschaftlichen Praxis abhängig ist: »Erst in der Gemeinschaft existieren für jedes Individuum [...] die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden, erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.«⁵¹ Es ist diese Überlegung, die den Kern einer gemeinschaftstheoretischen Konzeption von Individualität und Subjektivität ausmacht, die nicht zwangsläufig auf substantielle Vorannahmen verwiesen bleibt. Die soziale Praxis ist die *conditio sine qua non* der Konstitution von Individualität. Denn nur gemeinschaftlich lässt sich eine willentliche Gestaltung der Strukturen und Institutionen erreichen, auf die die Entfaltung von Individualität angewiesen ist. Als entfremdet muss aus dieser Perspektive ein Zustand erscheinen, in dem sich diese Strukturen und Institutionen, von denen die Selbst-, Sozial- und Weltbeziehungen abhängen, verselbständigt haben. Auch diese Überlegungen sind für Marx' spätes Denken von zentraler Bedeutung: Im Fetischkapitel des ersten Kapitalbandes analysiert Marx den Fetischcharakter der Ware vor eben diesem theoretischen Hintergrund verselbständigter sozialer Institutionen und Strukturen.⁵² Wie schon in den Entwürfen zu *Die Deutsche Ideologie* so spricht Marx auch im *Kapital* von der Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehungen, die den Menschen ihre eigenen Aktivitäten und das von ihnen Geschaffene als

dass Menschen die Natur nicht als ein Unmittelbares gleichsam entgegenspringt. Auch die Natur ist insofern Geist, als sie begrifflich vermittelt zu uns kommt und wir sie insofern allererst hervorbringen. Vgl. hierzu die Ausführungen in: Pinkard 2002, Kap. 11.

51 Marx/Engels 2004, S. 20/21 (MEW, Bd. 3, 74).

52 Diese Deutung des Fetischkapitels habe ich andernorts umfänglicher dargelegt. Vgl. Flügel-Martinsen 2008a, Kap. IV.b.

ein Fremdes gegenüberreten lässt.⁵³ Ebenso wie die Subjektivitäts- bzw. Individualitätskonstitution verweist aber auch diese Entfremungsdiagnose nicht auf eine anthropologische Kategorie wie die der *poiesis*, sondern auf die Qualität sozialer Beziehungen. Das Fremdwerden, von dem Marx im Fetischkapitel spricht, resultiert nämlich nicht aus einer Entfernung des Menschen von seiner Natur oder den ihr innewohnenden Potentialen. Es folgt vielmehr aus einer bestimmten Form, die die sozialen Beziehungen und das durch sie überhaupt erst Hervorgebrachte annehmen: Beides ist nicht länger Teil einer gemeinsamen Praxis und erscheint deshalb auch nicht mehr gestaltbar zu sein. Dieser Umstand lässt es gerechtfertigt erscheinen, auch im Zusammenhang des Fetischkapitels von Entfremdung zu sprechen, obwohl Marx selbst diesen Begriff nicht mehr explizit verwendet. Als Entfremdung kann hier ein Fremdwerden der sozialen Welt und ihrer Erzeugnisse bezeichnet werden, das eintritt, weil unter den Bedingungen der kapitalistischen Warenwirtschaft die Umstände der Genese sozialer Strukturen und Institutionen und damit auch die Möglichkeit, sie umzugestalten, erfolgreich verwischt werden.

2. Die Verteilung der Beweislasten – eine kurze Examination. In der Erörterung der beiden Denkwege haben sich die unterschiedlichen begründungstheoretischen Lasten bereits angedeutet. Zur Plausibilisierung des anthropologischen Zugangs zu Subjektivität und Entfremdung ist es unabdingbar, ein Bild des Menschen und eine Vorstellung des guten menschlichen Lebens zu begründen. Der Rede vom entfremdeten Leben korrespondiert hier nämlich eine, wenn auch nicht explizit in allen Facetten ausformulierte, Vorstellung gelingenden Lebens. Diese besteht, wie wir sehen konnten, in der Vision einer tätigen Weltaneignung, in deren Medium sich Menschen gleich-

53 Siehe Marx 1972, S. 87.

sam erst selbst hervorbringen. Marx setzt dabei demnach auf eine normative Anthropologie des guten menschlichen Lebens, wie sie ideengeschichtlich seit Aristoteles' praktischer Philosophie zum gedanklichen Arsenal abendländischen Philosophierens gehört.⁵⁴ Eine solche normative Anthropologie setzt freilich voraus, dass sich substantielle Annahmen über ein gutes menschliches Leben begründen und rechtfertigen lassen. Das müssen wir im Auge behalten, denn damit ist nicht gerade ein bescheidener Explikationsanspruch verbunden – von dem wir behaupten werden, dass er sich nicht einlösen lässt und der daher fallen gelassen werden sollte. Die sozialtheoretische Alternative kann sich hier mit bescheideneren Mitteln begnügen: Sie bedarf keines substantiellen Begriffs des Menschen, um Subjektivität und Entfremdung zu konzipieren, sondern sie ist vor allem darauf angewiesen, die Konturen einer Sozialtheorie darzulegen, die die Genese von Subjektivität und Individualität in sozialen Prozessen angemessen zu entschlüsseln vermag. Sie ist ihrerseits keineswegs anormativ angelegt; zumindest beschränkt sie sich nicht auf eine reine Analytik und verzichtet nicht auf die Eröffnung einer kritischen Perspektive.⁵⁵ Zwar sind durchaus Theorien der sozialen Genese von Subjektivität denkbar, die auf normative und kritische Bezüge weitgehend zu verzichten suchen, aber dabei handelt es sich nicht um eine notwendige Eigenschaft.

54 Vgl. Aristoteles 1995a.

55 Hier lege ich ein bestimmtes Verständnis von Normativität zugrunde, das unter dieser nicht Normbegründung oder Präsription versteht. Normativ sind demzufolge alle Überlegungen, die sich nicht auf eine Beschreibung beschränken, sondern die in dem Sinne normativ sind, dass sie bestehende Normen nicht einfach beschreibend hinnehmen, sondern zu ihnen im Modus einer kritischen Befragung Stellung beziehen. Normativ meint dann vielleicht eher: normativ folgenreich. Vgl. dazu ausführlicher meine Darlegungen in: Flügel-Martinsen 2010, s. a. deren kritische Aufnahme bei Olesen/Schwiegk 2011 und meine Erwiderung: Flügel-Martinsen 2012a.

Eine Theorie der sozialen Genese von Subjektivität muss also nicht anormativ sein, und sie ist es in Marxens Fall auch nicht, wie sich schon daran zeigt, dass Marx offenbar entfremdende und nicht entfremdende soziale und politische Institutionen und, damit verbunden, entfremdende und nicht entfremdende Modi der sozialen Konstitution von Subjektivität zu unterscheiden sucht. Allerdings bedarf dieser Weg, Subjektivität und Entfremdung zu denken, wie wir sehen werden, wenigstens nicht zwingend substantieller Vorannahmen.

Ideengeschichtlich geht eine Anthropologie des guten Lebens wohl vor allem auf Aristoteles' Ethik zurück. Seine Lehre des gelingenden Lebens, wie er sie in der *Nikomachischen Ethik* darlegt, wird vom Zusammenspiel der Kategorien des Guten (*agathon*), der Tugend (*aretē*) und der Glückseligkeit (*eudaimonia*) getragen.⁵⁶ In der politischen Philosophie der Gegenwart ist Martha Nussbaum eine der entschiedensten Vertreterinnen einer solchen Konzeption des guten Lebens. An ihrer Relektüre der aristotelischen Anthropologie lässt sich der begründungstheoretische Umfang einer Subjektivitätskonzeption, die auf einer Vorstellung guten menschlichen Lebens fußt, ungefähr abschätzen. Nussbaum geht in ihrer Verteidigung einer normativen Anthropologie nicht zufällig sogar so weit, Güterlisten eines gelingenden menschlichen Lebens zu formulieren, die sie zwar als erweiterbar versteht, von denen sie allerdings gleichzeitig sagt, dass es, sollte eine der auf der Liste enthaltenen Eigenschaften fehlen, fragwürdig ist, ob wir noch im vollen Sinne von einem *menschlichen* Leben sprechen können.⁵⁷ Nun ist für unsere Fragestellung weniger die genaue Ausgestaltung einer Anthropologie des guten Lebens bei Aristoteles oder auch Nussbaum von In-

56 Siehe das erste Buch der *Nikomachischen Ethik*: Aristoteles 1995a, S. 1094a–1103a.

57 Vgl. Nussbaum 1999b, S. 56.

teresse, sondern vielmehr der Umstand, dass eine solche Variante der Begründung eines normativen Maßstabes, anhand dessen sich gelingende und verfehlte Lebensformen unterscheiden lassen, auf substantielle Aussagen über notwendige Charakteristika eines vollumfänglichen menschlichen Lebens angewiesen ist. Zwar findet sich bei Marx selbst keine solche anthropologische Ethik des guten Lebens in einem vollständig ausformulierten Sinne, gleichwohl supponiert der anthropologische Pfad des Subjektivitäts- und Entfremdungsdenkens in seinen Schriften unausgesprochen eine Konzeption des guten Lebens. Denn erst auf ihrer Grundlage lässt sich ermitteln, warum ein Leben, das über bestimmte Merkmale nicht verfügt, nicht einfach ein *anderes*, sondern in einem immer auch normativen Verständnis ein *entfremdetes* Leben sein soll. Eine solche Konzeption des guten Lebens setzt, wie sich an den Schriften Nussbaums unschwer zeigen lässt, eine wertende Auszeichnung und Festlegung bestimmter Dimensionen menschlichen Lebens voraus.⁵⁸ Diese können nicht einfach als beliebige, auch mögliche Seiten des menschlichen Lebens begriffen werden, sondern sie müssen, um auf ihrer Grundlage eine Konzeption des guten Lebens artikulieren zu können, als essentielle Bestandteile menschlichen Lebens aufgefasst werden. In jüngerer Zeit ist, gerade auch mit Blick auf einen im Ausgangspunkt einer objektiven Ethik des guten Lebens verstandenen Entfremdungsbegriff, auf die Gefahren solcher essentialistischer Konzeptionen hingewiesen worden.⁵⁹ Sicherlich muss Marx nicht eine so umfassende Liste voraussetzen, wie es in Nussbaums Philosophie der Fall ist, aber auch sein anthropologisch getragenes Denken von Subjektivität und Entfremdung bleibt unweigerlich darauf angewiesen, bestimmte Lebensweisen normativ auszuzeichnen

58 Vgl. Nussbaum 1999c, S. 86–130 und 2007, Kap. 1.vii sowie 3.v und vi.

59 Siehe Jaeggi 2005, S. 47 ff.

und präskriptiv festzuhalten. Dadurch stellt sich einerseits die Schwierigkeit, wie sich ein substantielles Verständnis des Guten überhaupt begründen lassen kann und andererseits ergibt sich in normativer Hinsicht das Problem, dass solche Vorstellungen des Guten dazu tendieren, eine paternalistische Bewertung von Lebensweisen vorzunehmen. Diese Probleme können hier nicht ausführlich diskutiert werden. Der Hinweis auf sie zeigt allerdings auch ohne eine umfängliche Erörterung, dass die anthropologische Grundlegung von Subjektivität und Entfremdung mit erheblichen begründungstheoretischen Schwierigkeiten konfrontiert wird und zudem normativ bedenkliche Vereinseitigungen riskiert. Aus der hier vertretenen Sicht (vgl. Kap. 1.2) sind Begründungsversuche generell ein Irrweg philosophischer Reflexion.⁶⁰ Beschränken wir uns auf einige wenige Erörterungen zu den beiden genannten Problemen. Es kann dabei in diesem Rahmen allerdings lediglich um die Benennung einer Selbstverortung innerhalb dieser komplexen Diskussion über Normativität und die Möglichkeit ihrer Begründung gehen, da eine auch nur annähernde Erläuterung weitaus mehr Raum beanspruchen würde, als hier zur Verfügung steht.⁶¹ Die Vorstellung des Guten oder auch des guten menschlichen Lebens spielt in der praktischen Philosophie der Gegenwart zweifelsohne eine wichtige Rolle: Unter mehr oder weniger deutlicher Bezugnahme auf Aristoteles als geistigen Vorläufer greifen Autorinnen und Autoren wie Martha C. Nussbaum, Philippa Foot⁶², Michael Walzer⁶³,

60 Vgl. auch die nachfolgende Auseinandersetzung mit Nietzsche, Foucault und Derrida (2.2–4).

61 Ausführlicher habe ich mich mit diesen Fragen in folgenden Texten beschäftigt: Flügel-Martinsen 2008a, 2011 und 2010, Flügel-Martinsen/Martinsen 2014.

62 Foot 2003.

63 Walzer 1983.

Alasdair MacIntyre⁶⁴ oder Charles Taylor⁶⁵ auf die Denkfigur des guten Lebens zurück, um normative Maßstäbe gewinnen zu können. Gleichwohl ist es ausgesprochen umstritten, ob und wie ein solcher Rekurs auf die Kategorie des guten Lebens gerechtfertigt werden kann; zumindest dann, wenn er, wie es wenigstens bei Nussbaum der Fall ist, mit dem Ziel der Formulierung einer universalen Normativität unternommen wird. Hier lassen sich ähnlich grundlegende Zweifel aus ganz unterschiedlichen Denkkzusammenhängen ins Feld führen: Im Anschluss an Kants Beschränkung von Normativitätsbegründungen auf formale Annahmen bezweifelt so bekanntlich Jürgen Habermas die Möglichkeit der Begründung einer universellen Konzeption des Guten⁶⁶ und in der gedanklichen Weiterführung von Nietzsches genealogischer Erschütterung von Normativitätsbegründungen insgesamt⁶⁷ lassen sich Überlegungen von Michel Foucault⁶⁸ und Jacques Derrida⁶⁹

64 MacIntyre 1985.

65 Taylor 1995.

66 Hierzu unterscheidet Habermas ethische, aus seiner Sicht partikuläre und auf einer Idee des Guten aufruhende Argumente, von moralischen Argumenten, die nicht auf eine partikuläre Idee des Guten zurückgreifen, dafür aber im Gegenzug auf substanzielle Annahmen verzichten müssen und streng prozeduralistisch im Sinne von Habermas' Diskursethik, die terminologisch etwas verwirrend im Sinne seiner Unterscheidung von partikularer Ethik und universaler Moral gerade eine Diskursmoral ist, verstanden werden; vgl. Habermas 1991a, S. 7 und zur genannten Unterscheidung von Ethik und Moral: Habermas 1991b.

67 Vgl. Nietzsche 1999f. Siehe hierzu auch meine Interpretation von Nietzsches Denken als einem jenseits von Gewissheit situierten in: Flügel-Martinsen 2011, S. 71–99. Wir kommen im folgenden Kapitel darauf zurück (2.3)

68 Vgl. Foucaults programmatischen Anschluss an Nietzsches Entgründungsprojekt: Foucault 2001b. S. a. weiter unten 2.4.

69 Vgl. hierzu als Modell die Dekonstruktion von Recht und Gerechtigkeit in: Derrida 1994a. S. a. weiter unten 2.5.

als entschiedene Einwände gegen Versuche, substantielle normative Annahme zu formulieren, verstehen. Aus der hier vertretenen Sicht sind, wie wir in Kap. 1.2 angedeutet haben und in den folgenden Kapiteln noch genauer sehen werden, diese Einwände überzeugend. Versuche, eine substantielle Idee des Guten zu entwerfen, erscheinen mir deshalb ausgesprochen zweifelhaft.

Der alternative Denkweg von Subjektivität und Entfremdung führt – das wurde oben schon angesprochen – ideengeschichtlich vor allem auf Überlegungen Hegels zurück, die ihrerseits einen Vorläufer in Fergusons Kritik vorsozialer Subjektkonzeptionen finden.⁷⁰ Wie im vorangegangenen Kapitel herausgearbeitet wurde, findet die Theorie einer sozialen Konstitution von Individualität, die die spätestens seit Locke dominante liberale Theorieaxiomatik, die freiheitsfähige Subjekte gewissermaßen vorgesellschaftlich voraussetzt (vgl. 1.1), grundlegend in Zweifel zieht, in Hegels Grundlinien der *Philosophie des Rechts* eine der wichtigsten ausführlichen Formulierungen, die bekanntlich auch für Marx' von großer Bedeutung ist. So sehr sich Marx auch kritisch gerade gegen diese hegelsche Schrift abgrenzt⁷¹, so viel verdankt seine eigene Unternehmung Hegels praktischer Philosophie – vielfach übrigens auch noch dort, wo Marx sich ausdrücklich von Hegel abzukehren sucht. Schon in Hegels Theorie der sozialen Konstitution von Individualität lassen sich die zwei ineinander greifenden Elemente aufspüren, die auch für den sozialtheoretischen Denkweg von Subjektivität und Entfremdung bei Marx wesentlich sind. Einerseits legt Hegel im Sittlichkeitskapitel seiner Rechtsphilosophie⁷² am Modell moderner Gesellschaften seiner Zeit dar, dass und wie Individuen

70 Vgl. Ferguson 1988, Teil 1.

71 Vgl. Marx 1974a.

72 Vgl. Hegel 1986a, §§ 142–360.

durch soziale Prozesse erst hervorgebracht werden. Und andererseits misst er diesem Prozess in seiner praktischen Philosophie ein entscheidendes normatives Gewicht bei, indem er behauptet, dass der Umstand einer sozialen Konstitution von Individualität Bedeutung für die Möglichkeit einer vollumfänglichen freiheitsfähigen Individualität besitzt. Wie später Marx so behauptet auch schon Hegel nichts anderes, als dass Individuen erst in der Gemeinschaft ihre Fähigkeiten auszubilden vermögen und also auch erst in ihr frei sein können. Eine solche Konzeption setzt dabei keine substantiellen Annahmen über die Beschaffenheit eines gelingenden, guten menschlichen Lebens voraus. Entfremdet ist, wie es sich aus Hegels Überlegungen schlussfolgern lässt und wie es bei Marx explizit formuliert wird, das individuelle und das gemeinsame Leben dann, wenn sich die sozialen Prozesse und die aus ihnen hervorgehenden Institutionen verselbständigen und sich so dem Einfluss der Individuen entziehen. Verstellt ist dann nämlich sowohl die individuelle als auch die gemeinschaftliche Freiheitspraxis. Als nicht entfremdet oder, wenn man mag, als gelungen kann demgegenüber ein individuelles und gemeinschaftliches Leben gelten, dem eine solche Gestaltung der sozialen Verkehrsformen möglich ist. Darüber, wodurch sich diese Praxis kennzeichnet, ist damit noch nichts gesagt und entscheidend für den Vorzug dieses Denkweges ist es, dass darüber auch nichts gesagt werden muss: Dieser Konzeption zufolge hängt die gelingende Konstitution von Subjektivität und mit ihr subjektiver wie kollektiver Freiheit nicht von bestimmten materialen Charakteristika, sondern vom Modus des Vollzugs der Praxis ab. Es geht also, anders als beim anthropologischen Denkweg der Entfremdung, nicht darum, inhaltlich bestimmbare Eigenschaften herauszustellen. Über das Ziel (oder die Ziele) wird nicht nur keine Aussage getroffen, sondern es ist zudem auch gar nicht möglich, eine Aussage zu treffen, ohne die Idee einer selbst be-

stimmten Gestaltung preiszugeben: Ziele erwachsen dieser Vorstellung zufolge nämlich erst aus dem komplexen und sicherlich nicht spannungsfreien Zusammenspiel von individueller und kollektiver Selbstbestimmung, die sich, wie Marx ebenso wie Hegel annimmt, ohne einen wechselseitigen Bezug aufeinander gar nicht angemessen denken lassen. Sowohl Hegel als auch Marx verschenken dabei dann allerdings in einer jeweils fehlgeleiteten und konkretistischen Auszeichnung einer bestimmten kollektiven Praxis bzw. Institutionalisierungsform das Potential dieses Ansatzes: Während Hegel von einer Sittlichkeit der Freiheit träumt, die im sittlichen Staat verwirklicht werden soll, insinuiert Marx planwirtschaftliche Kontrollphantasien⁷³, deren Fatalität sich dann später durch das Scheitern real existierender sozialistischer Planwirtschaften in der sozialen Wirklichkeit eindrücklich zeigte.

3. Demokratietheoretische Implikationen. Die beiden Subjektivitäts- und Entfremdungskonzeptionen zeitigen unterschiedliche Folgen für die politische Philosophie, insbesondere für die Demokratietheorie. Nach meinem Dafürhalten ist lediglich der Variante, die hier als sozialtheoretisches Entfremdungsdenken behandelt wurde, eine Idee demokratischen Selbstregierens konstitutiv einbeschrieben. Die anthropologische Variante verweist hingegen zumindest nicht zwangsläufig auf demokratische Regierungsformen, sondern lässt sich auch mit anderen, etwa wohlwollend paternalistischen Regierungsformen vereinbaren. Nur dann nämlich, wenn – wie es

73 So heißt es etwa im berühmten Fetischkapitel des ersten Kapitalbandes: »Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur dann ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht«, Marx 1972, S. 94.

beim sozialtheoretischen Denkweg der Fall ist – die sozialen und politischen Strukturen bereits entscheidend für die Genese von Subjektivität sind, wird es normativ unausweichlich, die Individuen gemeinsam über diese Strukturen entscheiden zu lassen.

Die auf diese politikphilosophische Schlussfolgerung zulaufenden Gedankenlinien dürften in den vorangegangenen Ausführungen bereits hinreichend deutlich geworden sein, so dass ich mich abschließend auf eine kurze Skizze dieser für die politische Philosophie entscheidenden Differenz beider Denkwege beschränken werde. Dabei kann natürlich nicht unterschlagen werden, dass hier zwar im Anschluss an bestimmte Gedankenlinien, die sich bei Marx finden, argumentiert wird, zugleich kann allerdings nicht die Rede davon sein kann, dass Marxens Überlegungen fortgeführt werden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gibt es bei Marx keine politische Philosophie.⁷⁴ Das liegt keineswegs nur daran, dass die späte Staatstheorie ungeschrieben blieb. Dafür gibt es vielmehr handfeste theoretische Gründe: Auf dem Weg zu einer Kritik der politischen Ökonomie sucht sich Marx immer entschiedener von den philosophischen Reflexionen seiner frühen Schriften zu distanzieren. Weiter oben wurde zwar angedeutet, dass sich die Spuren seines Entfremdungsdenkens durchaus bis in sein Spätwerk ziehen, dies ändert aber nur wenig an dem Umstand, dass Marx die politische Philosophie mehr oder weniger explizit sich selbst überlässt. Allerdings verstellt die Entwicklung des marxischen Denkweges nach meinem Dafürhalten keineswegs die Möglichkeit, über die politikphilosophischen Implikationen seiner Überlegungen zur Konstitution von Subjektivität und zur Entfremdung zu reflektieren. Lediglich darum wird es hier gehen. Dieser letz-

74 Wichtige Überlegungen des jungen Marx' zur Demokratietheorie finden sich in: Marx 1974a, insb. S. 230 ff.

te Schritt schließt somit in gewisser Weise an Marx an, aber entfernt sich ohne Frage vom Programm einer historisch-materialistischen Kritik der politischen Ökonomie. Wenn hier in unorthodoxer Weise marxsche Gedanken zum Anlass einer politikphilosophischen Reflexion genommen werden, dann geht es, dies sei unterstrichen, nicht darum, in Marx eine politische Philosophie zu implantieren, sondern darum, das Anregungspotential bestimmter Denkfiguren bei Marx für Fragestellungen der politischen Philosophie zu untersuchen.

Das eigentliche demokratietheoretische Anregungspotential von Marx' Überlegungen zu Entfremdung und Subjektivität liegt, wie gesagt, in der sozialtheoretischen Variante. Durch sie wird das demokratische Selbstregieren gewissermaßen unvermeidlich auf den Plan gerufen, ist für sie doch eine demokratische Gestaltungspraxis im Grunde genommen konstitutiv. Schließlich bedingen sich ihr zufolge individuelle und gemeinschaftliche Freiheit wechselseitig und beide hängen gleichermaßen davon ab, in welchem Maße es den Individuen gelingt, ihre Geschicke gemeinsam so zu regeln, dass Räume sowohl für die individuelle als auch für die gemeinschaftliche Freiheit eröffnet werden – beide sich also gegenseitig fördern und nicht behindern.⁷⁵ Darüber hinaus verlangt dieser Denkweg von Subjektivität und Entfremdung auch noch in einer anderen Hinsicht nach demokratischer Selbstbestimmung: Wenn nämlich nicht von vorn herein feststeht, worin die Ziele oder auch die wichtigen Eigenschaften des individuellen und des kollektiven Lebens bestehen, dann wird ein demokratischer und durchaus kontroverser Prozess, in

75 Eine solche Beziehung der wechselseitigen Ermöglichung von individueller und politischer Freiheit hat Claude Lefort im Anschluss an Tocqueville skizziert. Siehe Lefort 1986b. Mit diesem begriff-internen Konflikt der Freiheit habe ich mich andernorts ausführlicher beschäftigt, siehe: Flügel-Martinsen 2009a. Auf Leforts Denken kommen wir in Teil 3 zurück.

dessen Verlauf diese Ziele und Charakteristika erst artikuliert werden, unverzichtbar. Diese von Marx angeregte Vorstellung führt übrigens zu einem wichtigen demokratietheoretischen Schluss, der den Status der Demokratie selbst betrifft: Durch Marxens Überlegungen zur Entfremdung und zur Konstitution von Subjektivität wird nämlich deutlich, dass Demokratie als ein besonderes Medium verstanden werden kann, dessen Sinn weit über den eines bestimmten institutionellen Gefüges oder eines Modells politischen Entscheidens hinausweist: Der Sinn von Demokratie besteht in der Etablierung und im Vollzug einer vermittelnden Praxis von individueller und kollektiver Selbstbestimmung, der weder die Individuen noch die Kollektive vorgeschaltet sind. Im Gegenteil werden sie, wie sich im Anschluss an Marx sagen lässt, erst im Vollzug dieser Praxis hervorgebracht. Dieser auf eine umfassende Selbstbestimmung hin ausgerichtete Sinn von Demokratie vollzieht sich gleichsam im Medium der Demokratie selbst: Sie ist so verstanden in einem Zug Mittel und Zweck.⁷⁶ Ein solches Verständnis von Demokratie stellt eine grundlegende Herausforderung für die Praxis und die Theorie demokratischen Selbstregierens dar: Schließlich liegt es auf der Hand, dass die demokratischen Verständigungs- und Aushandlungsprozesse erstens in vielen Hinsichten zu grundlegenden Konflikten führen werden, geht es in ihnen doch um die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Für diese Konflikte gibt es zweitens keine dem demokratischen Prozess vorgeordneten Entscheidungskriterien, denn auch deren Formulierung ist Teil der Selbstbestimmungspraxis.⁷⁷ Im Anschluss an Marx lassen sich daher in zunächst noch grober Form die Konturen einer Demokratietheorie erkennen, der ein be-

76 Siehe hierzu auch die Überlegungen zum Selbstzweckcharakter der Macht bei Arendt 1970, Kap. II.

77 Vgl. hierzu Tully 2009a, S. 98 und 2009b, S. 128.

stimmter gesellschaftstheoretischer Blick auf die Demokratie eigen ist, mit dem wir uns weiter unten (Teil 3) noch eingehender befassen werden. Demokratie ist so gesehen die bedeutsame Implikation eines sozialen Kontextes jenseits von Gewissheit, um hier eine These Leforts, die uns noch beschäftigen wird, vorwegzunehmen.⁷⁸ Subjekte und Strukturen, damit auch *politische* Subjekte und *politische* Strukturen können nicht vorgängig vorausgesetzt werden, es kann auch nicht als Aufgabe der politischen Theorie verstanden werden, sie zu begründen, sondern es gilt vielmehr, den konfliktreichen Weg ihrer wechselseitigen Konstitution zu denken. Von hier aus ist nur ein kleiner Schritt zu der Einsicht, dass es das Zusammenspiel von Subjekt- und Ordnungskonstitution im Kontext der Demokratie ist, mit dem wir uns zu beschäftigen haben. Das lässt sich vielleicht im Anschluss an Marx vermuten – mehr aber auch nicht. Für eine eingehende Diskussion dieser Trias von Subjekt, Ordnung und Demokratie benötigen wir noch eine Reihe anderer Denkmittel; wir müssen sie deshalb auf einen späteren Zeitpunkt verschieben. Vorher wird es nun aber wichtig sein, den bei Marx und Hegel herausgearbeiteten Gestaltwandel philosophischer Begriffs- und Theoriebildung zu radikalisieren: Konnten wir von Hegel und Marx lernen, wie wichtig es ist, die Theoriebildung sozial zu kontextualisieren, mithin eine gehörige Portion zeitdiagnostische Analytik in die Reflexion aufzunehmen und über die soziale Genese von Subjektivität nachzudenken, so werden wir nun erkunden, was passiert, wenn die damit begonnene Denkbeziehung gleichsam ohne Haltepunkte weitergetrieben wird – wenn mit der Verschiebung von der Begründung zur Analytik auch die letzten Begründungsaspirationen fallen gelassen werden und eine skeptisch-befragende Haltung an die Stelle

78 Vgl. Lefort 1986c S. 30/31.

der Begründungsbemühungen tritt. Auf eine solche philosophische Einstellung werden wir bei Nietzsche, Foucault und Derrida stoßen.

2.3 Die genealogische Wende der Philosophie (1): Nietzsche

Einerseits konnten wir bei Hegel und stärker noch bei Marx beobachten, wie die Perspektive der (politischen) Philosophie von der Begründung normativer Sollenssätze wegbewegt wird, um eine kritische Analytik gesellschaftlicher Verhältnisse ins Zentrum der Reflexion zu rücken, und zudem wurde auch bei beiden sichtbar, dass die Genese sozialer Ordnungen und Subjektpositionen zu einer theoretischen Frage entscheidenden Gewichts gemacht wird. Andererseits folgen Hegel und Marx gleichzeitig letztlich doch dem auf Begründung ausgerichteten Typus theoretischen Denkens, indem sie ihrerseits konstruktive Perspektiven zu eröffnen und begründen suchen. Hegel und Marx haben daher für den zum Mainstream begründungstheoretischen Denkens alternativen Denkpfad eine wichtige Bedeutung, indem sie Analytik und Kritik gesellschaftstheoretisch und zeitdiagnostisch ausrichten und so den Normativismus des Begründungsdenkens zu einem Gutteil hinter sich lassen. Die entscheidende, radikalisierte Wende erfolgt allerdings erst in den Schriften Friedrich Nietzsches. Spielt in Hegels Philosophieren zwar die Negativität eine zweifelsohne große Rolle und wird durch sie den klassischen Normativitätsbegründungsversuchen aus einer soziologisch geschulten Sicht mit dem Vorwurf einer Ohnmacht des bloßen Sollens geradezu der Boden unter den Füßen entzogen, so kann das doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Hegel insgesamt nicht auf eine negativ verfahrenende radikale Gesellschaftstheorie zielt, sondern diese in eine umfassende Geschichtsphilosophie des Fortschritts einbettet, die die Idee des normativen Fortschritts zu sichern trachtet. Auch bei Marx müssen wir in dieser Frage zumindest eine deutliche Ambivalenz konstatieren: Einerseits ist er skeptisch gegenüber konstruktiven Vorgriffen und lehnt soziale Utopien, die

ihm unwissenschaftlich erscheinen, ab. So gesehen entwirft er eine negative und befragende Kritik, die an gesellschaftlichen Widersprüchen ansetzt und soziale Strukturen radikal in Frage stellt – ohne einen konstruktiven Ausweg zu antizipieren. Andererseits tritt er jedoch das Erbe von Hegels Geschichtsphilosophie an und integriert den historischen Wandel in ein konstruktives Fortschrittsnarrativ, dessen Ende er überdies zu erfassen sucht. Solche konstruktiven Antizipationen finden sich dann auch tatsächlich sowohl in seinen Frühschriften als auch in seinem Spätwerk. Verwiesen sei hier exemplarisch nur auf die Jäger-Fischer-Hirt-kritischer-Kritiker-Utopie aus dem gemeinsam mit Engels verfassten Text *Die deutsche Ideologie*⁷⁹, auf die Vorstellung der »vernünftige[n] Beziehungen zueinander und zur Natur«⁸⁰, die im Fetischkapitel von Band 1 des *Kapitals* angedeutet wird, oder auf die Formel eines Ausgangs aus dem Reich der Notwendigkeit und eines möglichen Übergangs ins Reich der Freiheit⁸¹. Das alles sind in die Form eines geschichtsphilosophischen Fortschrittsnarrativs gekleidete Residuen eines begründungstheoretischen Selbstverständnisses, wenngleich sich Marx ansonsten dem von Hegel betretenen Pfad einer sozialwissenschaftlichen Analytik und Kritik sozialer Strukturen verpflichtet weiß, der eigentlich zu der Einsicht führen müsste, dass sich nur Gegenwärtiges und Vergangenes analytisch und kritisch erfassen lassen, Zukünftiges aber dem Verlauf zukünftiger Kämpfe überlassen bleiben muss.

Bei Nietzsche ändert sich dies. Nietzsches Ablehnung begründungstheoretischer Aspirationen ist in einem Sinne radikal, der sich mit Marx' Verständnis dieses Attributs erörtern lässt, in dem bekanntlich festgehalten wird, radikal zu

79 Marx/Engels 2004, S. 33.

80 Marx 1972, S. 94.

81 Marx 1973, S. 828.

sein heiße, »die Sache an der Wurzel zu fassen«⁸². Diese aufwühlende, untergrabende Bildsprache passt gut zu Nietzsches Philosophieverständnis, denn um das Aufwühlen und Aushöhlen von Fundamenten geht es ihm fraglos. Entsprechende Selbstcharakterisierungen finden sich immer wieder in seinen Schriften, etwa im Einleitungssatz des Vorworts zur Neuauflage von *Morgenröthe*: »In diesem Buch findet man einen ›Unterirdischen‹ an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden.«⁸³ Nimmt man Nietzsches Unternehmung ernst, dann ist nach ihm keine einfache Rückkehr zur begründungstheoretischen Fundamentlegung mehr möglich. Was er hinterlässt, ist ein gründlich aufgewühltes Feld, das zudem allerorten Unterhöhlungen, vielleicht sumpfig Bodenloses oder auch Treibsandstellen aufweist. Wenn Nietzsche sich an Wurzeln begibt, dann nicht, um einen stabilen Halt zu suchen, sondern um sie auszureißen. Jürgen Habermas, den man aus einer nietzscheanischen Sicht mitunter als einen der Hohepriester der gegenwärtigen begründungstheoretisch ausgerichteten praktischen Philosophie bezeichnen könnte, hat diese Sonderstellung Nietzsches in seinem über weite Strecken als Polemik gegen die sogenannte Postmoderne angelegten Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* klar erkannt, wenn er dort festhält, dass bei Hegel und der hegelischen Rechten wie auch Linken (nicht zuletzt: Marx) im Unterschied zu Nietzsche zu keinem Zeitpunkt die »Errungenschaften der Moderne«⁸⁴ in Frage gestellt werden. Habermas meint mit diesen Errungenschaften so etwas wie einen normativen Kern der Moderne, der durch Freiheit und Autonomie gekennzeichnet werden kann, und ohne den aus seiner Sicht das Projekt der Aufklärung, um dessen Fortsetzung, ja

82 Marx 1974b, S. 385.

83 Nietzsche 1999c, 11.

84 Habermas 1988, S. 104.

Verwirklichung sich Habermas bemüht, zum Scheitern verurteilt ist. So gesehen ist Nietzsche der Gegenauflklärung zuzuschlagen, in die Aufklärung umschlägt, wenn sie so radikal wird, dass sie das zerstört, was aus Habermas' Sicht als ihre eigenen Grundlagen zu begreifen ist. Diese Sichtweise setzt freilich ein begründungstheoretisches Verständnis von Moderne und Aufklärung voraus und mit ihr verbindet sich zudem die These, dass der emanzipatorische und kritische Gehalt der Moderne verloren geht, wenn der Begründungspfad verlassen wird. Nietzsche verlässt diesen Pfad in der Tat. Er betreibt *Ent*-Gründung statt *Be*-Gründung – und er betreibt das auf eine radikal zu nennende Weise. Wir werden später noch bei Foucault (2.4) und Derrida (2.5) beobachten können, dass daraus mitnichten eine Preisgabe emanzipatorischer Kritik folgen muss – vielmehr handelt es sich im Gegenteil um eine kraftvolle, allerdings negativ verfahrenende Kritik. Nietzsche selbst versteht diese übrigens, wenngleich naturgemäß nicht ungebrochen, durchaus in der Traditionslinie der Aufklärung.⁸⁵ Wenn man so möchte: als eine Aufklärung über die dogmatischen Gehalte der Aufklärung – jene Gehalte, die begründungstheoretisch dort etwas Unhinterfragbares zu setzen versuchen, wo dem Fragen, wenn man dem aufklärerischen Impetus auch nur etwas Gewicht beimisst, keinesfalls Einhalt geboten werden kann. Begründungstheoretisch vorausgesetzt wird so nach Nietzsches Überzeugung bspw. die Freiheit des Willens – und für ihn sind das metaphysische Reste in einer vorgeblichen Metaphysikkritik, weshalb die Aufklärung nur darin bestehen kann, solche »Vorurtheile[...] der Philosophen«, so der Titel des ersten Hauptstücks von Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*⁸⁶, einer eingehenden Befragung zu unterziehen.

85 Vgl. bspw. Nietzsche 1999e, S. 35.

86 Nietzsche 1999e, S. 15–39.

Diese Befragung betreibt Nietzsche mithilfe einer genealogisch gewendeten Philosophie⁸⁷, die eine radikale Abkehr von der begründungstheoretischen Ausrichtung darstellt, indem sie nicht danach fragt, wie bestimmte normative Überzeugungen, eine Erkenntnisweise oder epistemische und normative Ordnungen gerechtfertigt werden, sondern sich vielmehr dafür interessiert, wie sie konstituiert werden, welche Machtkonstellationen in ihnen herrschen und vor allem: wem sie dienen. Damit bricht Nietzsche grundlegend mit der begründungstheoretischen Tradition abendländischen Philosophierens und entwickelt insgesamt eine politische Philosophie in dem Sinne, dass alles Erkennen und alle Erkenntnisordnung mit seinem genealogischen Blick betrachtet ihren neutralen und objektiven Charakter abstreifen und ihre Situierung in Machtrelationen hervortreten lassen. Die sozialwissenschaftliche Kombination von Analytik und Kritik, die uns bei Hegel und Marx begegnet, nimmt bei Nietzsche daher eine ungleich radikalere Form an, indem Nietzsche insgesamt nach der Konstitution sozialer, politischer und damit auch normativer und epistemischer Ordnungen fragt: Das Erkennen ist für ihn keineswegs ein wissenschaftlich-objektiver Vorgang, sondern ihm selbst haftet eine Verbindung mit Machtkonstellationen an. Das gilt, wie wir gleich sehen werden, sowohl für Erkenntnisordnungen als auch für Kategorien wie die erkennenden Subjekte. Ist schon bei Hegel und Marx eine Kritik des methodischen Individualismus sichtbar, die der Genese von Subjektivität und Individualität nachspürt, statt Subjekte vorauszusetzen, so wird diese bei Nietzsche nicht nur fortgesetzt, sondern mündet in eine umfassende skeptische Befragung aller orientierenden Kategorien. Zu fragen ist nicht, was Objektivität ist und wie sie sich erlangen lässt, sondern wie sie in die

87 Vgl. Nietzsche 1999e und 1999f. Vgl. insgesamt auch die Studie von Martin Saar (Ders., 2007).

Welt kommt und wessen Interessen sie dienlich ist. Hatte Kant noch gefragt, wie Erkenntnis möglich sei⁸⁸, so fragt Nietzsche nach dem »Werthe der Wahrheit«⁸⁹. Die etablierte Trennung zwischen Sphären wie dem Wissen und der Wissenschaft, der Moral, der Religion und der Politik wird damit eingerissen: Es gibt nicht politische Interessen, die sich von moralischen Überzeugungen, religiösem Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis unterscheiden lassen – stattdessen sind diese Bereiche aufeinander verwiesen: Erkenntnis ist stets perspektivisch⁹⁰, Wissen und Glauben lassen sich nicht trennen⁹¹ und die Moral ist nicht jenseits der Interessen angesiedelt, sondern muss vor dem Hintergrund bestimmter Interessen und Machtkonstellationen erörtert werden.⁹² Im 5. Aphorismus des ersten Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse* entwickelt Nietzsche im Ausgangspunkt dieser Überlegungen eine Aufklärung über die Aufklärung, die zugleich eine Kritik der philosophischen Begründung von Wahrheit und Erkenntnis ist: Philosophen, so polemisiert Nietzsche dort, legen zwar großen Wert auf Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, sie machen »allesammt einen großen und tugendhaften Lärm [...], sobald das Problem der Wahrhaftigkeit auch nur von ferne angerührt wird«⁹³. Doch gleichzeitig, so sein Vorwurf, gehe es bei ihnen gerade nicht redlich genug zu, denn sie bemänteln in der neutral-objektiv auftretenden Sprache philosophischer Reflexion ihre jeweils eigenen »Vorurtheile« als »Wahrhei-

88 Vgl. Kant 1974, Einleitung.

89 Nietzsche 1999e, S. 15. Zur Abgrenzung von Kant siehe auch: Nietzsche 1999e, S. 25.

90 Nietzsche 1999e, S. 12 und 1999f, S. 365, wo es heißt: »Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches Erkennen« (Herv. i. O.).

91 Nietzsche 1999d, 577.

92 Das ist insgesamt die These, die Nietzsche in seinen moralgenealogischen Studien ausarbeitet. Vgl. Nietzsche 1999e und 1999f.

93 Nietzsche 1999e, S. 18.

ten««, sind also »allesamt Advokaten«, aber solche einer besonders üblen, weil klandestinen Sorte, denn sie sind Advokaten ihrer Vorurteile, »welche es nicht heißen wollen«⁹⁴, da sie diese ja gerade mit der unangreifbaren Dignität von Objektivität und Wahrheit auszustatten suchen.

Nietzsches Philosophieren bricht durch diese Denkbeziehung grundlegend mit der Begründungs- und Fundierungslogik und setzt eine bewegliche Logik des steten Befragens an ihre Stelle. Damit verabschiedet er aber keineswegs die Aufgabe der Kritik; er betreibt sie im Grunde genommen nur mit noch größerem Nachdruck, da seine genealogische Kritik in erster Linie eine zersetzende Kritik ist. Sie schreibt aber die Machtkritik der Aufklärung fort, schließlich gibt sie ein mächtiges Mittel an die Hand, um überkommene Begriffe ebenso wie normative Gefüge einer rückhaltlosen Befragungsbewegung zu unterziehen. In einem späten Text umschreibt Nietzsche das mit dem eindrücklichen Bild des mit dem Hammer-an-die-Götzen-Rührens, die, solchermaßen befragt, einen hohlen Ton erklingen lassen.⁹⁵ Entscheidend für den Charakter, aber auch für die Schlagkraft von Nietzsches Kritik ist deren negativ-befragende Anlage. Inwiefern die paralyisierende Bewegung der genealogischen Befragung negativ verfährt, zeigt sich an verschiedenen Schichten und Motiven seines Denkens – von der Religions- und Glaubenskritik über die Wissenschafts- und Erkenntnistheorie bis hin zur Moralphilosophie.⁹⁶ Dabei ist allerdings eine Ambivalenz in Nietzsches Unternehmung zu erwähnen, die sich zwar

94 Nietzsche 1999e, S. 19.

95 Nietzsche 1999g, S. 57/58.

96 Mit diesen Dimensionen von Nietzsches Denken beschäftige ich mich im Nietzsche-Kapitel meines Buches *Jenseits von Glauben und Wissen* ausführlich. Auf die dortige eingehende Exegese von Nietzsches Schriften, auf die ich an dieser Stelle verzichten werde, sei deshalb verwiesen. Vgl. Flügel-Martinsen 2011, S. 71–99.

vor allem im Vergleich von Früh- und Spätwerk bemerkbar macht, die aber zu keinem Zeitpunkt gänzlich aus Nietzsches Schriften verschwindet. Dennoch ist sie in den frühen Schriften stärker ausgeprägt: Denn während er in ihnen seine Religions-, Glaubens- und Moralkritik noch stark auf einen emphatisch aufgeladenen, unbändigen und heroischen Begriff des Lebens stützt⁹⁷, rückt in Schriften wie *Morgenröthe*, *Die fröhliche Wissenschaft*, vor allem aber in *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* die schon angesprochene genealogisch befragende, negative Kritik in den Vordergrund, die auch vorher schon verschiedentlich auftauchte. Diese ist, und damit eröffnet Nietzsche prinzipiell einen Alternativpfad zur begründungstheoretischen Tradition, nicht mehr auf ein positives Gegenbild angewiesen. Damit kann sie normativ und begründungstheoretisch ausgesprochen sparsam verfahren: Sie benötigt keine positive Alternative, von deren Warte aus Begriffe, Konzepte und Überzeugungssysteme in Frage gestellt werden, sondern sie verfährt negativ, indem sie die impliziten und aus Nietzsches Sicht haltlosen Vorannahmen oder unterschlagenen Voraussetzungen des zu Krisisierenden durchleuchtet. In der Wissenschafts- und Wahrheitskritik weist er so bspw. darauf hin, dass auch die moderne Wissenschaft, der Glauben und Überzeugung dem eigenen Anspruch nach fremd sein müssten, weil sie stattdessen auf ihrer Objektivität beharrt, in ihrem Innersten dennoch von einem Glauben an Wahrheit und Gewissheit zusammengehalten werden.⁹⁸ Arbeitet man das in einer negativen Kritikbewegung heraus, gelangt man zu einer Wissenschaftskritik, die keiner konstruktiven Gegenposition bedarf, um ihre Stoßkraft zu entfalten: Sie entzieht stattdessen der Wissenschaft schlicht die Objektivitäts- und Neutralitätsbehauptungen, in-

97 Nietzsche 1999a und 1999b.

98 Nietzsche 1999d, S. 574–577.

dem sie zeigt, dass auch Wissenschaft letztlich auf Glaubenssätzen und Überzeugungen aufruht. Ähnlich argumentiert Nietzsche, wie wir schon gesehen haben, im Bereich der Moralphilosophie, wenn er die Moralphilosophen als verschleierte Advokaten ihrer jeweiligen Moral entlarvt und so deren Objektivitätsanspruch in Perspektivismus auflöst.⁹⁹

Es kann allerdings nicht verschwiegen werden, dass die Denkmittel zu einer negativen Kritik und damit auch zu einer anderen, postfundamentalistischen kritischen Theorie bei Nietzsche nur prinzipiell vorliegen, er sich aber nicht mit der negativen Denkbahn allein bescheiden möchte, wodurch sein Denken in eine eigentümliche Ambivalenz oder auch Schiefelage gerät: Zwar verfährt er in seiner Kritik zunehmend genealogisch, aber der heroische Lebensbegriff des Frühwerks taucht in Form seines fragwürdigen Theorems des Lebens als Willen zur Macht auch in den späteren moralphilosophischen Schriften wieder auf.¹⁰⁰ Das ist freilich eher von textexegetischem als von systematischem Interesse, da von der letztgenannten Warte aus nicht wesentlich ist, ob der Denkweg einer negativ angelegten, genealogisch-befragenden Kritik von Nietzsche selbst konsequent verfolgt wird, sondern ob er sich im Ausgangspunkt seines Denkens prinzipiell beschreiten bzw. weiterentwickeln lässt. Während Ersteres aus den genannten Gründen durchaus fragwürdig erscheinen muss, ist Letzteres ist, wie wir in den nachfolgenden Kapiteln bei Foucault (2.4) und Derrida (2.5) sehen werden, der Fall.

Bevor wir uns aber Foucaults genealogischem und Derridas dekonstruktivem Denken zuwenden, ist es sinnvoll, dem bei Nietzsche selbst vorfindlichen Anregungspotential noch etwas weiter nachzuspüren. Bei Nietzsche begegnet uns nicht nur eine befragende und ent-gründende Neuausrichtung phi-

99 Nietzsche 1999e, S. 19.

100 Vgl. bspw. Nietzsche 1999e, S. 18, S. 27 und S. 207.

losophischen Denkens, sondern Nietzsche exponiert diese Wende an zwei der Themenfelder, die im Zentrum unserer Untersuchung stehen. Im Zuge von Nietzsches Unternehmung einer Genealogie werden nämlich aufschlussreiche Überlegungen zum Subjekt und zu sozialen Ordnungen und ihrem normativen Charakter angestellt. Und wie für die philosophische Reflexion insgesamt, so kehrt er auch bei diesen beiden Gegenständen die Fragerichtung um: Geht es in den in der Philosophiegeschichte dominanten begründungstheoretischen Diskursen darum, Begriffe wie Subjekt und Ordnung zu reflektieren, um eine bestimmte konstruktive Fassung dieser Kategorien plausibel zu machen, so richtet Nietzsche demgegenüber sein Augenmerk auf eine untergrabende Befragung von Subjekt und Ordnung. Nietzsches Genealogie von Subjekt und (normativen) Ordnungen rückt dabei übrigens den für die Diskurse des Politischen so wichtigen Konstitutionszusammenhang zwischen Subjekt und Ordnung (vgl. weiter unten 3.2 und 3.3) ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dieser Zusammenhang tritt hervor, wenn wir Nietzsches zersetzende Genealogie von Subjekt und normativer (moralischer) Ordnung etwas genauer in Augenschein nehmen. Wir haben schon angesprochen, dass Nietzsche der gängigen Moralphilosophie zum Vorwurf macht, dass sie keine Moralerkundung, sondern stets die verdeckte Verteidigung einer bestimmten Moral betreibt.¹⁰¹ Dieser Vorwurf verweist auf die Hintergrundannahme, dass es *die* Moral und also auch *die* Moralbegründung nicht geben kann: Betrachtet man *Moralen* – Nietzsche legt auf den Plural Wert¹⁰² – und ihre Begründungen, dann verweisen sie nicht auf einen sie vereinigenden Ursprung, sondern müssen als Erfindungen erscheinen, die bestimmten Interessen dienlich sind. Foucault weist zu Recht darauf hin (vgl.

101 Vgl. Nietzsche 1999e, S. 105 ff.

102 Vgl. Nietzsche 1999e, S. 106.

auch 2.4), dass Nietzsche den Begriff der Erfindung programmatisch gebraucht, um ihn vom Begriff des Ursprungs und der mit ihm verbundenen Vorstellung, es gebe ein tragendes Fundament, einen identifizierbaren Ausgangspunkt, abzugrenzen.¹⁰³ Dabei darf Erfindung natürlich nicht allzu vereinfachend, etwa als das beliebige Konstrukt einer mächtigen Clique, die ihre Interessen abzusichern sucht, verstanden werden. Die polemische Kategorie der Erfindung dementiert nicht die komplexen sozialen Prozesse, die zur Herausbildung moralischer Ordnungen führen, sie macht aber auf deren Konstruktionscharakter aufmerksam. Die Macht, die in diesen sozialen und normativen Ordnungen und in ihrer Beziehung zu Subjekten zum Tragen kommt, ist ein komplexes Phänomen, dem wir uns in Teil 3 der vorliegenden Studie in Auseinandersetzung mit Überlegungen, die Autor_innen wie Michel Foucault oder Judith Butler u. a. im expliziten Anschluss an Nietzsche angestellt haben, zuwenden werden. Hier sei lediglich kurz vermerkt, dass mit diesem komplexen Machtdenken, das bereits bei Nietzsche impliziert und später dann bei Foucault detailliert exponiert wird, vereinfachende Vorstellungen, denen zufolge Macht ein Instrument ist, das Akteure auf andere Akteure anwenden, verworfen werden: Macht kann gerade nicht, analytisch gesprochen, jene Entität oder jenes Mittel M sein, mit dessen Hilfe Subjekt A (oder eine Gruppe von Subjekten) einem Subjekt B (oder einer Gruppe von Subjekten) seinen Willen aufzwingt. Geht man davon aus, dass Subjekte und Ordnungen in einem komplexen Verhältnis zur Macht und in einem wechselseitigen Konstitutionszusammenhang stehen, dann werden Macht und Subjekte vielmehr gleichermaßen zur Frage: Die Beziehung zwischen Subjekt und Macht lässt sich deshalb nicht durch die Relation A wirkt mittels M auf B darstellen, da A und B durch M erst hervorgebracht wer-

103 Vgl. Foucault 2001c, S. 1411 ff.

den und M nur im Vollzug existiert, also stets iterativ rekonstituiert werden muss.¹⁰⁴

Im Grunde steckt in Nietzsches Angriff auf die begründungstheoretische, aus seiner Sicht verdeckt advokatorische moralphilosophische Annäherung an die Moral bereits das ganze Programm einer ent-gründenden und befragenden Philosophie. Es liegt auf der Hand, dass Nietzsche diesen genealogischen Blick nicht auf die gleichsam metamoralische Ebene der philosophischen Moralreflexion beschränkt, sondern sich im Gegenteil gerade auch darum bemüht, herrschende moralische Ordnungen selbst dergestalt zu ent-gründen. Genau das passiert in Schriften wie *Morgenröthe*, vor allem aber in *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* – und in diesem Kontext begegnen uns die entscheidenden Überlegungen zur Gewordenheit und zum wechselseitigen Verweisungszusammenhang von Moral und Subjekt. Nietzsche rekonstruiert zunächst in verschiedenen Anläufen¹⁰⁵, auf eine durchaus polemisch und sicherlich auch übertreibend zu nennende Weise die Herausbildung der Moral als eine *Moralgeschichte*, um deren Gewordenheit, ihre *Erfindung* zu demonstrieren und sie zugleich als Machtinstrument auszuweisen. Für so etwas wie die historische Wahrheit – von der sich aus einer nietzscheanischen, wie wir gesehen haben, perspektivistischen und wahrheitsskeptischen Position heraus ohnehin nur schwerlich sprechen lässt – dieser Genealogie der Moral brauchen wir uns dabei nicht zu interessieren. Die polemisch ent-gründende Genealogie schöpft ihre Stoßkraft nicht aus einer vermeintlich wahren Gegenerzählung, sondern aus der Verschiebung und Erschütterung

104 Im Anschluss an ein solches komplexes Machtdenken entwickelt Iris Marion Young eine Theorie struktureller Unterdrückung (*oppression*). Vgl. Young 1990, Kap. 2.

105 Vgl. Nietzsche 1999c, S. 30 ff.; 1999e, Fünftes Hauptstück und insgesamt 1999f.

des für wahr Gehaltenen.¹⁰⁶ Entscheidend ist die prinzipielle und ihrer Struktur nach doppelte These, dass erstens Moral keine überzeitliche Struktur aufweist, sondern dass sie eine Geschichte besitzt, die selbst keine moralische Struktur hat, sondern durch Macht und Grausamkeit gekennzeichnet wird und dass zweitens der Mensch nicht gleichsam kategorial als ein moralisches oder moralfähiges Wesen zu verstehen ist, sondern dass es sich bei dieser Vorstellung vom Moralwesen Mensch um eine Subjektvorstellung handelt, die ebenfalls als historisch gewordene zu begreifen ist. In einer variierenden Antizipation von Simone de Beauvoirs programmatischer feministischer Formulierung: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es«¹⁰⁷, ließe sich aus Nietzsches Sicht analog formulieren, dass Menschen nicht als moralische Wesen zur Welt kommen, sondern in normativen Ordnungen zu solchen geformt werden. Damit greift Nietzsche im Grunde eine spätestens seit Hegel bekannte Überlegung zur sozialen Subjektgenese auf, wendet sie aber radikal kritisch. Schon Hegel hat mit seinem Begriff der zweiten Natur auf den Umstand hingewiesen, dass Menschen in sozialen Ordnungen einen Prozess der Subjektconstitution durchlaufen und mit dem Begriff der zweiten Natur einerseits das Unfreie dieser Subjektwerdung angedeutet, andererseits allerdings diese sittliche Subjektwerdung zugleich als Befreiung von der ersten Natur beschrieben.¹⁰⁸ Nietzsche teilt diese analytische Einschätzung Hegels zur Subjektconstitution, streicht aber das Gewaltsame und Zwanghafte des Prozesses ungleich stärker heraus: Deshalb spricht er, wenn er die soziale Subjektconstitution beschreibt, davon, dass der Mensch mithilfe der »so-

106 Auf die zentrale Bedeutung des Polemischen und des Hyperbolischen für Nietzsches Genealogie weist Martin Saar hin; vgl. Saar 2007, S. 298 und S. 308.

107 Beauvoir 2000, S. 334.

108 Vgl. Hegel 1986a, § 151 [301] und 1986c, § 410 [184–185].

cialen Zwangsjacke wirklich berechenbar *gemacht*¹⁰⁹ werde. Ähnlich zwangsbasiert erörtert Nietzsche auch die zur moralischen Subjektbildung erforderliche Herausbildung eines Gewissens: Dieses werde durch eine »Mnemotechnik« erzeugt, für die »Blut, Martern, Opfer«¹¹⁰ entscheidend seien. Diese kritische Moral- und Rechtsgenealogie gibt damit, was für unseren Untersuchungszusammenhang entscheidend ist, zugleich Auskunft über Nietzsches Subjekt- und Ordnungstheorie: Soziale und normative Ordnungen sind demnach durch Machtrelationen gekennzeichnet. Gleichzeitig sind die in ihnen lebenden und handelnden Subjekte nicht ohne diese Ordnungen zu verstehen: Es gibt – und damit trägt Nietzsche zur Kritik des methodischen und normativen Individualismus bei, mit dem wir uns weiter oben bereits beschäftigt haben (1.1) – keine vorsozialen Subjekte, sondern sie werden in diesen Ordnungszusammenhängen konstituiert. Zugleich wird dadurch impliziert, dass weder diese Ordnungen noch die in ihnen lebenden Subjekte eine überzeitliche Struktur aufweisen: Sie sind selbst sozial hervorgebracht und stellen daher keine ehernen Strukturen, sondern vielmehr befragbare Gebilde dar. Genau dies tut der Genealoge Nietzsche in einer nur auf den ersten Blick zeitlich in die Vergangenheit gerichteten Form. Mit der genealogischen Erschütterung gegebener Ordnungen und Subjektformen wird nämlich, wie wir sogleich genauer bei Foucault beobachten können (2.4), aus der Genealogie heraus die Perspektive einer emanzipatorischen Kritik eröffnet: Was sich genealogisch befragen lässt, zeigt nicht nur, dass es eine Geschichte aufweist und also einstmals anders war oder auch nicht gewesen ist, sondern vor allem: dass es anders sein kann. Diese Dimension spielt bereits in Nietzsches eigenen Überlegungen eine große Rolle, der sich viel-

109 Nietzsche 1999f, S. 293, Herv. i. O.

110 Nietzsche 1999f, S. 295.

fach als einen Zukünftigen, als einen Denker des Kommen-
den, dessen, was vielleicht kommen mag, bezeichnet:

»Aber wer ist willens sich um solche gefährliche Vielleichts zu küm-
mern! Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von
Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen umge-
kehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, – Philoso-
phen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. – Und allen
Ernstes gesprochen: ich sehe solche Philosophen heraufkommen.«¹¹¹

Dieser auf die Zukunft hin ausgerichtete Nietzsche verbind-
det sich allerdings, auch in der Schrift *Jenseits von Gut und
Böse*, aus der der soeben zitierte Passus stammt, mit dem
schon kurz berührten problematischen Heroismus einer Er-
höhung oder gar eines Überstiegs des Menschen.¹¹² Hier tau-
chen dann Theoreme auf wie das eines Willens zur Macht, der
zu affirmieren ist, oder auch das eines Lebens, das »wesent-
lich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und
Schwächeren, Unterdrückung, Aufzwingung eigener Formen,
Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung«¹¹³
ist; Nietzsche scheint so zuweilen selbst Advokat einer Mor-
al, der Herren-Moral der Vornehmen nämlich, zu sein. Man
sollte hier allerdings vorsichtig sein, Nietzsche voreilig einem
elitistisch-brutalen Heroismus zuzuschlagen, denn stets fin-
den sich wiederum Brechungen in seinen Schriften. So hält
er auch im neunten Hauptstück von *Jenseits von Gute und
Böse* in der farbenreichen und zunächst begeisterungstrun-
ken klingenden Darstellung der Moral der Vornehmen inne
und denkt in Aphorismus 289 darüber nach, dass jeder Philo-
sophie, gerade auch der Philosophie eines Einsiedlers, als den

111 Nietzsche 1999e, S. 17.

112 Vgl. hier vor allem Nietzsche 1999e, S. 205–240.

113 Nietzsche 1999e, S. 207, Herv. i. O.

er sich ja vielfach stilisiert, etwas Willkürliches anhafte, wenn sie Partei für eine bestimmte Position ergreife: »[E]s ist etwas Willkürliches daran, dass er *hier* stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er *hier* nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte«¹¹⁴. Wenn man ein zentrales Postulat Nietzsches benennen müsste, würde es wohl lauten: Lege niemals den Spaten weg, grabe stets tiefer. Ausgespart werden dürfte dann auch nicht der zuweilen enthusiastisch vorgetragene Heroismus – und die Mittel, auch ihn zu unterhöhlen, gibt uns Nietzsche selbst an die Hand. Das ändert zwar nichts daran, dass sich an diese heroischen Schichten in Nietzsches Denken in kritisch-emanzipatorischer Hinsicht wohl kaum anschließen lässt, aber es unterstreicht, dass hinter diese – und zwar aus Nietzsches eigenem Denken heraus – das größte Fragezeichen zu setzen ist. Im übernächsten Kapitel werden wir dann in Auseinandersetzung mit Derrida übrigens die Gelegenheit haben, eine Perspektive zu diskutieren, die Nietzsches Vielleicht in einer mäandernden Befragungsbewegung aus seinem Heroismus herauszulösen sucht (2.5).

114 Nietzsche 1999e, S. 234, Herv. i. O.

2.4 Die genealogische Wende der Philosophie (2): Foucault

Foucault hat sich, wie zahlreiche Philosophierende des 20. Jahrhunderts in der Nachfolge Nietzsches, in seinen Arbeiten vom klassischen, ja geradezu selbstverständlichen Anspruch der Philosophie, durch ihre Untersuchungen die Basis für eine neues und besseres Fundament zu schaffen, immer wieder aufs Neue verabschiedet. Sei es die frühe Untersuchung über Vernunft und Wahnsinn im so genannten klassischen Zeitalter¹¹⁵, die wenige Jahre darauf veröffentlichte Studie über die Archäologie der Humanwissenschaften¹¹⁶, seine späteren Bücher über das Gefängnis und die Sexualität¹¹⁷ oder auch die Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernementalität¹¹⁸ – stets lassen sich Foucaults Untersuchungen neben den jeweils spezifischen begrifflichen und analytischen Instrumentarien, die zum Einsatz kommen, als in historische und diskursive Tiefenschichten vordringende Unternehmungen verstehen, die einen untergrabenden und auflösenden Charakter haben. Spätestens ab Anfang der 1970er Jahre rekurriert er häufig, um diesen untergrabenden Zug kenntlich zu machen, auf den Nietzsche entlehnten Begriff der Genealogie und unter der er, im ausdrücklichen Unterschied zur Begründung, eine auflösende Analyse versteht.¹¹⁹ Dabei kann er sich,

115 Vgl. Foucault 1977b.

116 Vgl. Foucault 1974.

117 Vgl. Foucault 1994; Foucaults *Histoire de la sexualité* ist in drei Bänden erschienen, wobei die mit erheblichem Abstand zum ersten Band (frz. 1976, dt. 1977) veröffentlichten Bände zwei (frz. 1984, dt. 1986) und drei (frz. 1984, dt. 1986), in denen sich Foucault der antiken Ethik und Selbstsorge zuwendet, bekanntlich eine Umarbeitung des ursprünglichen Plans und im Grunde genommen auch einen erneuten Wechsel in Foucaults Untersuchungsinteressen darstellen.

118 Vgl. Foucault 2004a und 2004b.

119 Vgl. Foucault 2001b.

wie sich im vergangenen Kapitel gezeigt hat, unmittelbar auf Nietzsche stützen, der schon in *Jenseits von Gut und Böse*¹²⁰ aus genealogischer Sicht beklagt, dass die Philosophen nicht rückhaltlos befragen, sondern als verdeckte Advokaten ihrer als Wahrheiten bezeichneten »Vorurtheile«¹²¹ auftreten, wodurch sie, etwa mit Blick auf die Moral, keine Erkundung, sondern eine Begründung betreiben.¹²² Das unausgesprochene Zentrum von Foucaults kritischem Skeptizismus besteht so vielleicht in der Überzeugung, dass Philosophie nicht begründen, sondern nur erkunden kann. In einer Gesprächsäußerung hat Foucault ganz im Sinne dieser Verschiebung von der Begründung zur Erkundung sein philosophisches Selbstverständnis ausgewiesen und sich explizit in Nietzsches Tradition gestellt: »Ce travail d'excavation sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je me puis déclarer philosophe«¹²³. Foucault verbindet hier genau genommen seine Zugehörigkeit zu einer Disziplin, die er als Philosophie bezeichnet, mit einer These über die Beschaffenheit und die Aufgabe dieser Disziplin. Es ließe sich erklärend, also die an dieser Stelle unausgesprochenen Prämissen von Foucaults Selbstverortung explizit machend, reformulieren: Wenn Philosophie seit Nietzsche als eine untergrabende und nicht länger als eine begründende Unternehmung verstanden werden kann, dann kann sich Foucault als Philosoph verstehen. Dieser Deutungsvorschlag einer befragend untergrabenden Philosophie – der, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden (2.5), auch für Derridas Verhältnis zur Philosophie wesentlich ist – hat freilich eher in experimentelleren

120 Vgl. Nietzsche 1999e.

121 Nietzsche 1999e, S. 19.

122 Vgl. ebd., S. 105. Mit Nietzsches Philosophie der genealogischen Befragung habe ich mich in meiner Studie *Jenseits von Glauben und Wissen*, 71–99 ausgiebiger befasst (Flügel-Martinsen 2011).

123 Foucault 2001a, S. 634.

Sozialwissenschaften wie den Cultural, Gender oder Post-colonial Studies Niederschlag gefunden und ist in der Philosophie, insbesondere der analytisch geprägten anglo-amerikanischen ignoriert, zurückgewiesen und teils bis heute vehement bekämpft worden. Didier Eribon weist in seiner Foucault-Biographie nicht umsonst darauf hin, dass Foucault trotz und auch wegen seines enormen Erfolgs an amerikanischen Universitäten »von der Mehrzahl der heimischen [gemeint sind die amerikanischen, OFM] Philosophen nahezu völlig ignoriert«¹²⁴ wurde. Judith Butler, die in ihren Arbeiten vielfach an Foucault anschließt, beschreibt in einem nicht zuletzt ihre eigene intellektuelle Biographie reflektierenden Aufsatz sogar eine Dopplung der Philosophie: Auf der einen Seite die unter diesem Namen als akademische Disziplin institutionalisierte Philosophie und auf der anderen Seite eine Philosophie, die nicht innerhalb dieser Philosophie-Departments stattfindet, sondern die sich auf andere Departments (Butler, selbst auch nicht Philosophie-, sondern Rhetorikprofessorin, nennt mit Blick auf Philosoph_innen, die sich mit Genderfragen beschäftigen: »law, political science, education, comparative literature, English«¹²⁵) verlagert hat. Dieses befragende Verständnis von Philosophie, dem sich Foucault zugehörig erklärt und das u. a. im Anschluss an ihn in Teilen der kritischen Geistes- und Sozialwissenschaften Fuß fassen konnte, provoziert die akademische Philosophie bis heute, wie sich an Paul Boghossians *Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, so der deutsche Untertitel seiner Streitschrift *Angst vor der Wahrheit*, zeigt: Dort diagnostiziert Boghossian zunächst, in wohl polemisch zu nennender Übertreibung, eine Dominanz »konstruktivistische[r] Ideen [...] in den Geistes-

124 Eribon 1999, S. 453.

125 Butler 2004b, S. 246.

und Sozialwissenschaften«¹²⁶, betont daraufhin, dass dies allerdings nicht für den »Mainstream analytischer Philosophie-fachbereiche der englischsprachigen Welt«¹²⁷ gelte und macht sich sodann daran, diese Ideen, die er recht pauschal als konstruktivistische zusammenfasst, einer grundlegenden Kritik zu unterziehen.¹²⁸

Diese offenbar lang anhaltenden Abwehrreaktionen sind angesichts der Radikalität dieser Neufassung des Charakters und der Rolle der Philosophie wenig verwunderlich. Zwar schwingt sich Foucault nicht zu solch heroischen Gesten auf, wie sie sich etwa in Nietzsches Postulat, auch einmal »mit dem Hammer«¹²⁹ zu philosophieren, zum Ausdruck bringen. Darum aber gehen Foucaults Thesen nicht weniger aufs Ganze. Seien es philosophische Grundkategorien wie die der Wahrheit, für den modernen Rationalismus so wichtige Kategorien wie das erkennende Subjekt, hermeneutische Orientierungspunkte wie Autorschaft und Werk oder systematische Unterteilungen der modernen Wissenschaft in Disziplinen – sie alle unterzieht Foucault jener tiefgreifenden und erschütternden Ausgrabungsarbeit, von der im obigen Selbstbeschreibungszitat die Rede war. Es ist hier nicht der Ort, diese vielfach und einflussreich diskutierten Züge von Foucaults Denken zugleich in Breite und Tiefe zu erörtern. Das wäre allein angesichts der großen Komplexität und steten Wandlung von Foucaults analytischen Instrumentarien im vorliegenden Rahmen auch kaum möglich. Schließlich hat Foucault

126 Boghossian 2013, S. 14.

127 Boghossian 2013, S. 15.

128 Zwar bezieht sich Boghossian in seiner Polemik namentlich vor allem auf Richard Rorty, zählt aber auch Foucault, wengleich er sich ihm nicht explizit umfassend widmet, zu jenem vagen Kreis konstruktivistischer Literatur; vgl. Boghossian 2013, S. 35.

129 Nietzsche 1999g, S. 57, Herv. i. O.

seine Methodik und seine Begrifflichkeiten zumeist an konkreten Untersuchungsgegenständen entwickelt, so dass sich im Grunde nicht von *einem* analytischen Instrumentarium Foucaults sprechen lässt. Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Foucaults Bücher »jeweils eine nur ihnen eigene Identität«¹³⁰ besitzen und dass sich seine Untersuchungen daher nicht plausibel auf so etwas wie ein kohärentes Forschungsprogramm reduzieren lassen. Gleichwohl lassen Foucaults Untersuchungen bei allem Wandel der Begrifflichkeiten und auch der Fragestellungen Tendenzen zu einer bestimmten Untersuchungseinstellung erkennen, die sich mit den bereits verwendeten Bildern der auflösenden Befragung anstelle der Begründung und des Untergrabens anstelle des Fundamentlegens beschreiben lässt. Wir werden uns darum hier auf die modellartige Erörterung dieser Motive beschränken, vor deren Hintergrund es möglich ist, Foucaults Beitrag zu dem umfassenden Gestaltwandel theoretischen Denkens zu skizzieren, der auf die skeptische Vorstellung zuläuft, dass wir keinen Zugriff auf objektive, gewisse oder gar letzte Gründe haben und uns darum mit einer befragenden Grundeinstellung bescheiden müssen.¹³¹ Paul Veyne arbeitet in seinem intellektuellen Portrait Foucaults den Skeptizismus sogar als das Grundmotiv seines Denkens heraus und betont dabei, dass sich dieser vor allem gegen universale Begriffe wie Wahrheit, Objektivität usf., die in den begründungstheoretischen Bemühungen philosophischen Denkens angestrebt werden, richtet.¹³²

130 Honneth 2003a, S. 16.

131 Auf einige materiale Thesen Foucaults kommen wir weiter unten zurück, wenn wir uns erneut mit Foucault beschäftigen – zunächst mit Blick auf die gesellschaftstheoretischen Implikationen seines Diskursbegriffs (Kap. 3.2) und sodann hinsichtlich seiner Überlegungen zur Subjektkonstitution (Kap. 3.3).

132 Veyne 2008, S. 63.

Es ist diese Haltung eines skeptischen Infragestellens von scheinbar selbstverständlichen philosophischen Grundbegriffen, die bei allen Verschiebungen in den Strategien, Instrumentarien und Schwerpunkten von Foucaults Arbeiten seinen Beitrag zu einem Gestaltwandel der Philosophie von einer *be*-gründenden zu einer *ent*-gründenden Perspektive ausmacht. Die Grundbewegung schließt dabei an Nietzsches radikalskeptischen Antiplatonismus an: Während Platon die Wahrheit und die philosophische Erkenntnis aus ephemeren Kontexten herauszulösen versucht und sie dabei vor allem vehement von der Macht ablöst, indem er behauptet, dass dort, wo das unveränderliche Seiende, wodurch sich Wahrheit für ihn auszeichnet, zu schauen sei, für die Versuchungen und Logiken der Macht kein Platz sein könne¹³³, behauptet Foucault im expliziten Anschluss an Nietzsche¹³⁴ das genaue Gegenteil: Statt von Wahrheit spricht er von einer »politique de la vérité«¹³⁵ und betont so den engen Zusammenhang von Macht und Wahrheit. Wahrheit ist aus Foucaults Sicht keine überzeitliche Kategorie, sondern sie ist, wie auch Erkenntnis, eingelassen in konkrete historische Kämpfe: Wahrheit, Wissen und Erkenntnis erweisen sich bei eingehender Befragung als diskursive Phänomene, wobei mit dem Diskurs eine bestimmte Machtformation angesprochen wird, die bestimmte Deutungen dominant und, im gelingenden Fall, so selbstver-

133 So heißt bei Platon: »Denn wer in der Tat seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat wohl ja wohl nicht Zeit hinunter zu blicken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf wohlgeordnetes und sich immer gleich bleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden« (Platon 1991, S. 500b/c).

134 Vgl. Foucault 2001b.

135 Foucault 2001c, S. 1418.

ständig werden lässt, dass sie mit der Dignität der Wahrheit auftreten können. Auf diese Weise kommen epistemische Ordnungen der Dinge zustande, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* einer unterminierenden Analyse unterzieht, in deren Verlauf die Kategorien des Erkennens zunächst als diskursiv erzeugt gekennzeichnet und damit anschließend aufgelöst werden. Berühmt sind hier die ausleitenden Passagen, in denen Foucault über den humanistischen Diskurs und die in seinem Zentrum stehende Kategorie des Menschen als erkennendes, mithin wahrheitsfähiges Subjekt lapidar notiert, dass »l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable«¹³⁶. In der wenige Jahre später erschienenen *Archäologie des Wissens* durchleuchtet Foucault dann eine Reihe von Begriffen auf ihre Rolle in der diskursiven Erzeugung von Wissens- und Wahrheitsordnungen und entwickelt so einen völlig anderen Blick auch auf den modernen wissenschaftlichen Umgang mit Wissen und Wahrheit. Beide erscheinen aus der dort eingenommenen Perspektive keineswegs als wertneutrale, objektive Kategorien, sondern Foucault zeichnet jeweils nach, wie und auf welche Weisen sie diskursiv erzeugt werden.¹³⁷ Natürlich wird sich in den Folgejahren zeigen, dass Foucault damit keineswegs seinerseits ein begriffliches Instrumentarium entwickelt, das es nur noch zu erweitern und zu verfeinern gilt, denn die Entwicklung seines Denkens wird sich vielmehr in teils deutlichen Volten und nicht in einer kontinuierlichen Bewegung vollziehen. Das ist aber aus der hier vertretenen Sicht weder ein Manko noch verwunderlich, zeigt sich daran doch nur eine andauernde Skepsis Foucaults auch gegenüber seinen eigenen Denkmitteln. Was sich in der *Archäologie des Wissens* aber wiederum deutlich

136 Foucault 1966, 398 (dt. 462: »der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«).

137 Foucault 1997, Teil II.

zum Ausdruck bringt, ist die ent-gründende, befragende Haltung, die für Foucaults Philosophieren so wesentlich ist.

Diese hat, woran Foucault an einer so prominenten und erwartbar viel beachteten Stelle wie seiner Antrittsvorlesung am *Collège de France* keinen Zweifel lässt, nicht allein einen analytischen, sondern ebenso einen nachhaltig kritischen Sinn. In dieser Vorlesung, in der er interne wie externe Prozeduren der diskursiven Formation von Macht- und Wissensordnungen programmatisch ausleuchtet, beschreibt er seine Analysen mithilfe des Zusammenspiels einer kritischen und einer genealogischen Dimension. In der Beschreibung dieser Verschränkung von Kritik und Genealogie kommt Foucaults Beitrag zu einer Neuausrichtung philosophischer und theoretischer Reflexion, die sich von Begründung entfernt und sich auf Analyse, Kritik und Genealogie zubewegt, besonders plastisch zum Ausdruck.¹³⁸ Zunächst fällt auf, dass von Begründung in diesem Zusammenhang, wie auch in Foucaults Schriften insgesamt, überhaupt keine Rede ist, Foucault aber gleichzeitig keineswegs so etwas wie eine neutral-szientistische Perspektive einnimmt. Foucault interessiert sich sehr wohl dafür, wie sich die Diskurse, die er in den Blick nimmt, legitimieren, aber er tut dies in einer analytischen Weise, die zugleich immer auch auf eine kritische Distanzierung bedacht ist. Wofür er sich überhaupt nicht interessiert, aus der von ihm vertretenen Sicht nicht interessieren kann, ist selbst so etwas wie Begründungen diskursiver Ordnungen zu formulieren. In diesem Sinne folgt er ganz entschieden jenem Postulat Nietzsches, der eine »*Typenlehre* der Moral« fordert und eine »*Begründung* der Moral«¹³⁹ hingegen entschieden ablehnt – die Begründungssucher seien, wir haben uns damit schon beschäftigt (2.3), Verteidiger einer bestimmten, zumeist der

138 Foucault 1971, S. 62–72 (dt. 38–44).

139 Nietzsche 1999e, S. 105, Herv. i. O.

herrschenden Moral, haben aber Moral als Untersuchungsgegenstand, als zu Befragendes gar nicht erfasst.¹⁴⁰ Genau auf diese Weise versteht Foucault seine Diskursanalyse, in der Genealogie und Kritik ineinandergreifen: Nichts soll hier begründet werden, denn es geht um eine rückhaltlose Befragung. Der Kritik kommt dabei, wie Foucault festhält, die Aufgabe zu, über die analytische Erfassung der diskursiven Mechanismen hinaus, den in ihnen wirkenden Zwang (*contrainte*) herauszustellen, während es der Genealogie überlassen bleibt, die Konstitution und Reproduktion der Diskurse und ihrer Zwangssysteme (*systèmes de contraintes*), also auch die zeitliche Folge von diskursiven Serien (*séries de discours*) in der historischen (ergo: genealogischen) Tiefenperspektive auszuleuchten. Die genealogische und die kritische Dimension von Foucaults Analysen sollen sich dabei gegenseitig befeuern und wechselseitig stärken.¹⁴¹ Auch diese Programmatik folgt der Begründungsabstinenz und Wahrheitskepsis, die uns schon bei Nietzsche begegnet ist und die Foucault selbst von Nietzsche aus erläutert. Das Programm, das er in *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* als dasjenige Nietzsches rekonstruiert, ist auch für seine eigenen Bemühungen maßgeblich: Wie er in diesem wichtigen Aufsatz erläutert, lässt die Genealogie die Suche nach einem *Ursprung* radikal fallen und konzentriert sich demgegenüber auf *Entstehung* und *Herkunft*.¹⁴² Was zunächst wie eine sprachliche Spitzfindigkeit aussehen mag, hat bekanntlich weitreichende theoretische Folgen: Während die Rede vom Ursprung von der metaphysischen Vorstellung einer Wahrheit, also einem festen Grund, der gefunden werden kann, zehrt, verzichtet die genealogische Rekonstruktion von Entstehung und Herkunft auf diese zweifelhafte Dignität. Statt

140 Nietzsche 1999e, S. 106.

141 Foucault 1971, S. 71 (dt. 43).

142 Foucault 2001b, S. 1005 ff.

nach Wahrheiten und (letzten) Gründen zu fahnden, untersucht sie, wie das, was in bestimmten Konstellationen, um mit Foucault zu sprechen: in diskursiven Formationen, durch welches Netz an Machtbeziehungen sich als wahr zu etablieren vermag. So verwendet Foucault den Terminus der Genealogie in *L'ordre du discours*, wenn er davon spricht, dass mithilfe der genealogischen Perspektive der Serie von Diskursen nachgegangen werden soll und wenn es darum geht, zu erhellen, wie ihre »conditions d'apparition, de croissance, de variation«¹⁴³ beschaffen sind.

Mit Foucault kann so Philosophie insgesamt als Verfahren einer kritischen Befragung (*interrogation critique*)¹⁴⁴ verstanden werden, dessen Ziele mitnichten Vergewisserung, Begründung oder Legitimierung, sondern eine umfassende Beunruhigungs- und Auflösungsbewegung sind. Plakativ und nachdrücklich wird das im besagten Nietzsche-Aufsatz auf den Punkt gebracht:

»La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire: elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. Quelle conviction y résisterait? Bien plus, quel savoir?«

»Die Erforschung der Herkunft schafft keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich selbst übereinzustimmen schien. Welche Überzeugung könnte dem widerstehen? Und erst recht welches Wissen?«¹⁴⁵

143 Foucault 1971, S. 62/63 (dt. 39: »Erscheinungs-, Wachstums- und Veränderungsbedingungen«).

144 Foucault 2001h, S. 1396.

145 Foucault 2001b, S. 1010 (dt. 173).

Hierdurch deutet sich die enorme Distanz an, die Foucault zu den klassischen Fragestellungen und Zielsetzungen der politischen Philosophie hat, die vielfach auch noch für Denker der modernen politischen Soziologie und politischen Theorie wesentlich sind. Mögen diese sich auch im Zuge disziplinärer und wissenschaftstheoretischer Professionalisierungen nicht mehr ohne Weiteres auf eine umfassende normative Frage nach der guten Ordnung einlassen, wie sie für die politische Philosophie von der Antike bis ins 19. Jahrhundert in wesentlichen Hinsichten zentral ist, so geht es ihnen doch immer auch um einen Ausweis, welche politisch-konzeptionellen Konsequenzen aus einer wissenschaftlichen Analyse politischer Kategorien und Prozesse zu ziehen sind. Jacques Rancière hat so, wie wir sehen konnten (Kap. 1.2), die gesamte europäische Tradition der politischen Philosophie als eine Form der Rezeptsuche beschrieben, die aus seiner Sicht deshalb kritisch zu beurteilen sei, weil sie von dem Motiv angetrieben werde, ein Modell politischer Ordnung konzeptuell auf den Punkt zu bringen, um die politischen Prozesse in den Lebenswelten überflüssig zu machen.¹⁴⁶ Die moderne Politikwissenschaft deflationiert den Anspruch zwar auf der einen Seite, indem es ihr nicht länger um eine umfassende Begründung einer normativ gesättigten politischen Ordnung geht, aber sie tut dies im Grunde nur, um ein Äquivalent zu diesem Anspruch auf eine wissenschaftstheoretisch vermeintlich solidere Basis stellen zu können: Die moderne Politikwissenschaft gleicht in vielen Hinsichten einer Ingenieurwissenschaft der Politik, der es um Lösungsvorschläge für praktische Probleme geht. Von beidem, der Suche nach der normativ guten Ordnung und der Suche nach Problemlösungen, ist Foucault weit entfernt. Seinen genealogischen Befragungen geht es darum, Begriffe, Institutionen und Praktiken zu erkunden, sie zu *ent*-gründen

146 Vgl. Rancière 2002.

und nicht sie zu *be*-gründen. Dieses Motiv einer ent-gründenden Annäherung teilt er mit jenen uns hier interessierenden jüngeren Strömungen der politischen Philosophie, die sich einer Erkundung der Diskurse des Politischen zugewendet haben und die dabei die begründungstheoretische Fixierung der politischen Theorie und Philosophie abzuschütteln suchen (vgl. weiter unten Teil 3).¹⁴⁷ Foucaults befragende Unternehmung ist für unseren Untersuchungszusammenhang vor allem deshalb von besonderem Interesse, weil der sich von ihm herschreibenden Befragungshaltung eine grundlegende Skepsis gegenüber festgefügtten Begriffen ebenso wie gegenüber selbstverständlich erscheinenden institutionellen Ordnungen und den sie tragenden Prinzipien eigen ist. Wie schon bei Nietzsche begegnet uns so auch bei Foucault eine untergrabende Haltung, die sich gleichermaßen auf die Kategorien, mit denen gesellschaftliches Geschehen reflektiert wird, richtet, wie auch auf die sozialen Institutionen und Strukturen selbst. Foucaults Blick auf institutionelle Kontexte ist, wie sich sowohl in seinen programmatischen Schriften zur Diskurstheorie¹⁴⁸ als auch in seinen materialen Untersuchungen¹⁴⁹ zeigt, den traditionellen begründungstheoretischen Vorhaben geradezu diametral entgegengesetzt: Ihm geht es nicht im Geringsten darum zu untersuchen, wie Institutionen normativ gerechtfertigt werden oder welche besseren Institutionen an der Stelle bestehender Institutionen etabliert werden könnten. Seine Untersuchungen fragen zwar durchaus nach Rechtfertigungsweisen, aber sie tun dies ganz im Sinne der skizzier-

147 Oliver Marchart bezeichnet diese begründungsskeptischen Diskurse, denen er eine aufschlussreiche Studie gewidmet hat, in der Foucault übrigens nicht ausführlich behandelt wird, als postfundamentalistisch. Vgl. Marchart 2010, insbesondere Teile I und III.

148 Vgl. Foucault 1997 und 1971.

149 Vgl. neben Foucault 1994 v. a. auch seine Vorlesungen zur Gouvernementalität: Foucault 2004a und 2004b.

ten befragenden und untergrabenden Analyse. Kategorien- wie Institutionenordnungen untersucht er aus der Perspektive einer genealogisch angelegten Geschichte der Wahrheit, die hervortreten lässt, inwiefern Diskursformationen als Wahrheitsordnungen mit institutionellen Ordnungen, etwa dem Recht und seinen Institutionen, verzahnt sind. Epistemische und institutionelle Dimensionen werden so zu verschiedenen Aspekten von Wahrheitsordnungen bzw. Ordnungen des Wahrsprechens und Wahrsprechenkönnens. Foucault bezeichnet das als »régimes de véridiction«¹⁵⁰ und unterstreicht allein schon durch diese Begriffswahl wie die epistemische und die institutionelle Ebene miteinander verwoben sind. Zugleich hebt Foucault aber, indem er eine Genealogie der »régimes de véridiction« im Plural ankündigt, seine eigene epistemische Skepsis hervor: Was er untersucht, sind Weisen der Etablierung von Wahrheitsregimen, nicht aber so etwas nebulöses wie eine Annäherung an die Wahrheit selbst. Wahrheit (und damit auch die Wahrheit institutioneller Ordnungen) wird so eine kontextrelative Kategorie und büßt ihren absoluten Charakter nachdrücklich ein. Uns ist eine ähnliche Denkbewegung schon bei Hegel begegnet, als dieser den Zeitkern von Institutionen unterstrichen hat (vgl. Kap. 2.1). Im Unterschied zu Hegel aber, dessen politische Philosophie sich durchaus als Suche nach einem geeigneten politisch-institu-

150 Foucault 2004b, S. 37; in der deutschen Übersetzung wird das, nicht ganz treffend, als »Systeme[...] der Veridiktion« (Foucault 2004b, S. 60) wiedergegeben. Nicht ganz treffend deshalb, weil das französische Substantiv *régime* nicht nur die Ordnungsdimension, auf die der Begriff System vor allem fokussiert, umfasst, sondern auch die Handlungsdimension des Regierens, die Foucault in diesem Kontext häufiger akzentuiert. Vgl. hierzu auch die Passagen aus seiner Vorlesung vom 17. Januar 1979, in denen er seine Forschungsarbeiten insgesamt unter einem epistemische und institutionelle Dimensionen kombinierenden Blickwinkel betrachtet; Foucault 2004b, S. 29–51 (dt. 49–80).

tionellen Kontext für moderne Gesellschaften verstehen lässt, wendet sich Foucault von der Suche nach institutionellen Modellvorschlägen oder gar Lösungen ab. Foucaults Blickwinkel, ja seine theoretische Aktivität im Ganzen ähneln vielmehr der aufbrechenden Dynamik einer politischen Infragestellung gegebener politischer Institutionengefüge, der wir uns in Teil 3 dieser Untersuchung zuwenden werden. Daher rührt auch sein großes Interesse an abweichenden Verhaltensformen und Gegenmächten.¹⁵¹ In ihnen spiegelt sich gleichsam ein geschichtlich stattfindendes Aufbrechen oder versuchtes Aufbrechen bestehender Wahrheitsregime wider; an ihnen verdeutlicht sich die Geschichte der Wahrheitsordnungen als eine Geschichte der Deutungskämpfe. Foucault interessiert sich in hohem Maße, wie Brossat in seinen Überlegungen zur Plebs im Anschluss an Foucault unterstreicht, für das Subversive und Aufbrechende dieser Gegenmächte: In der Plebs etwa manifestiert sich, so Brossat, »eine Fähigkeit, sich zu erheben«¹⁵².

So sehr Foucault daher auf der analytischen Beschreibung beharrt, so fremd ist ihm aber, wie wir beobachten konnten, eine kritische Abstinenz: Foucault ist vor und außer allem emanzipatorischen Interesse – das bekanntlich zumindest in seinen Interview-Äußerungen immer wieder zum Vorschein kommt – schlicht nicht naiv genug zu glauben, dass eine sachlich-distanzierte Beschreibung möglich wäre. Wenn es eine gemeinsame Einsicht seiner diversen Untersuchungen gibt, dann dürfte sie wohl darin bestehen, dass jede Beschreibung eine Intervention vor dem Hintergrund von Kraft- und Machtfeldern ist und dass also jede verschiebende Beschrei-

151 Vgl. Foucaults Überlegungen zu »points de résistance« (»Punkten des Widerstands«), »révoltes de conduite« (»Verhaltensrevolten«) und »contre-conduite« (»Gegen-Verhalten«); Foucault 2004a, S. 197, S. 198 und S. 205 (dt. 282, 284 und 292).

152 Brossat 2012, S. 66, siehe auch S. 67/68.

bung eine Intervention in Kraftfelder und Machtbeziehungen darstellt. Auch zu jenen Teilen der Sozialwissenschaften, die sich auf eine gleichermaßen anormative und akritische Deskription zu beschränken suchen, unterhält er eine große Distanz.¹⁵³ Bei Foucault stoßen wir so auf eine Distanzierung der begründungstheoretischen Fixierung politischen Denkens, der es um eine nachhaltige interne Verschränkung von Analyse und Kritik geht.

153 Das unterscheidet Foucault beispielsweise von einem solchen, die alteuropäische Semantik ebenfalls verwerfenden Theorieprogramm wie demjenigen Niklas Luhmanns, der nicht allein anormativ, sondern eben auch akritisch verfährt. Letzteres liegt Foucault fern.

2.5 Die Dekonstruktion der politischen Philosophie: Derrida

Wie Foucaults Denken so lässt sich auch Derridas Philosophieren in einem gewissen Maß als eine Fortsetzung der Denkbeziehung Nietzsches verstehen, wenn man diese vor allem von seinem entschiedenen Bruch mit der Begründungstradition her versteht. Derrida teilt mit Nietzsche zudem den umfassenden Versuch, eine untergrabende Kritik des okzidentalen philosophischen Denkens im Ganzen vorzunehmen. Von seinen frühen Arbeiten bis hin zu den letzten noch zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Texten zieht sich deshalb das Motiv einer dekonstruktiven Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Begründungsdiskurs durch sein Denken. Scheint es in frühen Büchern wie der wichtigen programmatischen Studie *De la grammatologie* noch zuweilen so, als wolle Derrida die Metaphysik gleichsam verabschieden, so wird in seinem Spätwerk eine leisere, zurückhaltendere, aber gleichwohl nach wie vor durch nachdrückliche und unbeirrbar Befragungsbelegungen gekennzeichnete Haltung zur Metaphysik und, im Zusammenhang damit, zum begründungsorientierten Hauptstrang der okzidentalen Philosophie deutlich.¹⁵⁴ Hat sich Nietzsche durch die brachiale Geste des Philosophierens mit dem Hammer stilisiert, so ist Derridas Befragungsstil demgegenüber sehr viel filigraner angelegt. Das macht ihn aber,

154 Vgl. Derrida 2003, S. 206, FN 2. Dort weist Derrida auch darauf hin, dass er auch in seinen frühen Schriften keineswegs die These eines Endes der Metaphysik entfalten wollte. Es geht hier deshalb keineswegs darum, das Frühwerk und das Spätwerk Derridas voneinander abzugrenzen, da sich zwischen beiden sehr viele Kontinuitäten zeigen. Nach meinem Dafürhalten gibt es auch nicht so etwas wie eine späte ethische oder politische Wende, da die Dekonstruktion von Anfang an auch politisch und ethisch gelesen werden kann; vgl. für die These von der ethischen Wende: Gondek/Waldenfels 1997; vgl. für die Entfaltung meiner Kontinuitätslesart: Flügel 2004.

wie wir gleich noch sehen werden, nicht weniger zersetzend und verstörend in seinen Wirkungen. Derrida verzichtet aber im Unterschied zu Nietzsche beinahe gänzlich auf große Abkehrgesten. Seine Dekonstruktion setzt vielmehr an inneren Bruchstellen an. An einer eher unscheinbaren Stelle, in einer Fußnote nämlich, findet sich in seinem späten Buch *Voyous* eine Art resümierender und in vielerlei Hinsicht aufschlussreicher Selbstkommentar seines Vorgehens, von dem aus die Bewegung und die Möglichkeit der Dekonstruktion exponiert werden können: Derrida macht dort nicht nur darauf aufmerksam, dass es ihm mit der Formulierung einer »clôture« der Metaphysik¹⁵⁵ nicht um die Behauptung eines Endes der Metaphysik (»fin de la métaphysique«) gegangen sei, sondern er führt vor allem auch aus, dass die Dekonstruktion nicht von außen her philosophische Kategorien, Prinzipien, Konzepte und Systeme attackiert, sondern dass sie vielmehr im Inneren der metaphysischen Diskurse ansetzt – Derrida schreibt vom Herzen (»au coeur de débats métaphysiques«) –, weil diese Diskurse und die in ihnen auftauchenden Kategorien usf. autodekonstruktive Tendenzen aufweisen.¹⁵⁶ Das ist, gerade auch bei einer strengen Exegese von Derridas Texten, kein später Versuch der Selbststilisierung, sondern die Dekonstruktion operiert, wie sich an zahlreichen Modellen verdeutlichen lässt, stets vom Inneren der Begriffe aus, indem sie deren auf den ersten Blick klare Konturen als unscharf ausweist oder indem sie das Schwankende und Widersprüchliche in Bewegung bringt, als das sich scheinbar in sich Ruhendes bei näherer Betrachtung entpuppt; wir werden das weiter unten gleich an einigen Kategorien der politischen Philosophie beobachten können. Derrida ist deshalb auf eine sehr eigen-

155 Die Formulierung der »clôture«, auf die Derrida hier verweist, findet sich in seinem Text *De la grammatologie* (Derrida 2006, S. 25/26).

156 Derrida 2003, S. 206, FN 2.

tümliche, aber vielleicht auch die einzige haltbare Weise jenseits des Begründungsdenkens zu situieren: Er selbst weist sogar darauf hin, dass seine Befragung (»questionnement«) weder begründungstheoretisch noch anti-begründungstheoretisch sei (»ni fondationnaliste ni anti-fondationnaliste«)¹⁵⁷ – und das ist, so mein Deutungsvorschlag, im Sinne der obigen Selbstbeschreibung der Dekonstruktion als einer Bewegung, die ihren Ansatz vom Inneren metaphysischer Diskurse aus nimmt, zu verstehen: Derrida verabschiedet nicht mit einer fulminanten Geste das Begründungsdenken, sondern er setzt es einer skeptischen Befragungsbewegung aus, von der es sich ohnehin nur durch dogmatische Schließungen abschirmen könnte. Dieser Spielzug ist eine sensible, erstaunliche und bahnbrechende Operation, denn sie dispensiert ihn gleichsam von der Aufgabe, einen anderen Weg ausweisen zu müssen, der dann, mit Nietzsche gesprochen, ohnehin nur eine ewige Wiederkehr des Immergleichen sein könnte. Wo Nietzsche, dabei seine genealogisch-skeptische Grundhaltung verlassend, sich an manchen Stellen in die Idee einer heroischen Alternative versteigt, kann Derrida auf die viel bescheidenere, aber ebenso wirksame Karte der steten Befragung setzen. Statt den Begründungsdiskurs mit fulminanten Gesten zu verabschieden oder heroisch zu überwinden, lässt ihn Derrida gleichsam liegen. Sein Denken läuft damit wesentlich darauf hinaus, Ungewissheit auszuhalten¹⁵⁸: Er sucht weder die Gewissheit letzter Begründungen noch die Gewissheit der Verabschiedung solcher Begründungen zu erreichen – aus der Perspektive der Dekonstruktion, die sensibel Brüchen und Widersprüchen nachspürt, ist weder die eine noch die andere Gewissheit zu haben. Auch Derrida bereitet

157 Derrida 1994a, S. 22.

158 Diese Lesart der Dekonstruktion entwickle ich genauer in: Flügel-Martinsen 2011, S. 101–124.

dieses Verweilen im Ungewissen allerdings zuweilen Schwierigkeiten: Wir müssen uns später noch in einem Seitenblick damit auseinandersetzen, dass auch Derrida den Traum eines wie zaghaft auch immer angelegten Zugriffs auf das Kommende nicht ganz aufgibt, weshalb er messianische Dimensionen in sein Denken zu integrieren sucht. Zunächst aber müssen wir der Gestalt der Dekonstruktion noch etwas eingehender nachspüren und deren politische Dimensionen ausleuchten.

Derrida entwickelt die Dekonstruktion *in actu*, indem er immer wieder aufs Neue Texte und Konzeptionen eingehenden dekonstruktiven Lektüren unterzieht. Methodische Reflexionen sind einem solchermaßen angelegten Vorgehen eher fremd, was gewissermaßen in ihm selbst angelegt ist: Die Dekonstruktion operiert schließlich, wie wir schon gesehen haben, von inneren kategorialen und konzeptionellen Spannungen aus, sie setzt an jenem steten Mangel an, der allen Begriffsbildungen unvermeidlich anhaftet, weil es ihnen nie gelingt, ja konstitutiv misslingen muss, in sich zu ruhen, weshalb sie sich fortwährend als supplementierungsbedürftig erweisen¹⁵⁹; dazu gleich anhand der Spannung zwischen den Kategorien des Rechts und der Gerechtigkeit Genaueres. In seinem rechtsphilosophischen Text *Force de loi* findet sich aber zumindest eine aufschlussreiche Bemerkung zu den beiden Stilen der Dekonstruktion, in der Derrida sich zudem explizit bei der Kennzeichnung eines der beiden Stile auf die Semantik von Nietzsches Philosophie, genauer: auf das Verfahren der Genealogie, bezieht:

»En général, la déconstruction se pratique selon deux styles, que le plus souvent elle greffe l'un sur l'autre. L'un prend l'allure démons-

159 Vgl. zu dieser Vorstellung der Supplementierungsbedürftigkeit Derridas Rousseau-Lektüre in *Grammatologie* (Derrida 2006, S. 203–234).

trative et apparemment non-historique de paradox logico-formels. L'autre, plus historique ou plus anamnésique, semble procéder par lectures de textes, interprétations minutieuses et généalogiques«.

»Im allgemeinen folgt die Ausübung der Dekonstruktion zwei verschiedenen Bahnen oder Stilen, die sie meistens aufeinanderpfropft. Der eine Stil ist von beweisführender und dem Anschein nach unhistorischer Art: vorgetragen, vorgeführt werden logisch-formale Paradoxien. Der andere, geschichtlicher und anamnestischer, scheint durch eine Lektüre von Texten, durch sorgfältige und genealogische Interpretationen zu verfahren«.¹⁶⁰

Die Dekonstruktion wird hier vor allem als ein hermeneutisches Befragungsverfahren vorgestellt, das einerseits in der Nachfolge Nietzsches und mit Verwandtschaften zu Foucault¹⁶¹ historisch-genealogisch in die Tiefe gräbt und das an-

160 Derrida 1994a, S. 48 (dt., 44). Übersetzung geändert, OFM; insbesondere habe ich die ursprüngliche Übertragung des französischen Adjektivs *démonstrative* mit *begründend* durch *beweisführend* ersetzt, da die Dekonstruktion gerade nicht be-, sondern ent-gründet und die in der ansonsten sehr sensiblen deutschen Übersetzung von Alexander Garcia Düttmann gebrauchte Formulierung hier Missverständnisse nahe gelegt hätte. Möglich wäre auch eine direkte Übernahme des fraglichen Adjektivs als *demonstrativ* oder *demonstrierend* gewesen, da *démonstration* bzw. *démonstratif/ve* im Französischen aber direkter als im Deutschen auch Beweisführungen, etwa argumentative oder auch mathematische, bezeichnen, die Derrida in seinen eingehenden auflösenden und verschiebenden Interpretation von Kategorien und Termini durchführt, schlage ich die Übertragung mit *beweisführend* vor.

161 Dass Derrida sich kaum namentlich auf Foucault bezieht, dürfte eher biographische als theoretische Gründe haben. Derrida hatte als der jüngere wohl anfangs so etwas wie ein Schülerverhältnis, das sich dann aus Gründen, denen hier nicht nachgegangen werden kann, stark abgekühlt hat. Vgl. Eribon 1999, S. 189 ff. und Peeters 2013, S. 190–193, S. 234–236 und S. 345–353.

dererseits, obwohl es strenge argumentative Begründungsversuche unterminiert, selbst in einem bestimmten Sinne argumentativ vorgeht, indem es die besagten Widersprüche und Spannungen, jene logisch-formalen Paradoxien, von denen Derrida schreibt, aufspürt. Beides wird zudem, wie Derrida hervorhebt, vielfach miteinander kombiniert. Derrida hat diese Dekonstruktion in einer Vielzahl, man ist versucht zu sagen, in einer Unzahl an Texten¹⁶² und auf diversen Themenfeldern entwickelt und erprobt. Wir werden uns hier auf die thematisch einschlägigen dekonstruktiven Lektüren der politischen Philosophie beschränken und auch unter ihnen nur einen Ausschnitt betrachten können. Besonders eindrücklich, gerade auch aufschlussreich für die Kombination der logisch beweisführenden und der genealogischen Seite der Dekonstruktion ist hier Derridas Auseinandersetzung mit dem Spannungsverhältnis von Recht und Gerechtigkeit, bei dem es im Grunde sogar um die dekonstruktive Lektüre der Spannung der kategorialen Triade von Gerechtigkeit, Recht und Gewalt geht. Die Auseinandersetzung mit Recht, Gerechtigkeit und Gewalt ist auch deshalb im vorliegenden Zusammenhang von großem Interesse, weil hieran Derridas Überlegungen zur spannungsreichen Konstitution und zur dauerhaften Spannung normativer Ordnungen diskutiert werden können.

162 Neben die zahlreichen Buch- und Aufsatzveröffentlichungen treten hier zudem die, bislang erst zu einem Bruchteil veröffentlichten, Manuskripte und Typoskripte seiner Seminare, für die Derrida Zeit seines Lebens stets gründlich ausgearbeitete Textvorlagen angefertigt hat. Die Verwalter seines intellektuellen Nachlasses, die diesen Stück für Stück der Öffentlichkeit zugänglich zu machen suchen, beziffern allein diese Texte auf einen Umfang von ca. 14 000 Druckseiten (Bennington et al. 2008, S. 9), womit sich Derrida in die Gruppe der Philosophen mit umfangreichem schriftlichen Nachlass einreihet, zu der vor allem auch Denker wie Nietzsche oder Husserl gehören, mit denen er sich selbst sehr intensiv beschäftigt hat.

Im Zentrum stehen aporetische Erfahrungen: Recht und Gerechtigkeit verweisen ebenso aufeinander, wie sie konstitutiv zueinander in Spannung, ja in Widerspruch geraten; Recht benötigt Gewalt, um die Rechtsausübung zu gewährleisten, die auf die Möglichkeit der Gewaltanwendung angewiesen bleibt, wie es luzide in Kants berühmter Formel, das »Recht und die Befugnis zu zwingen [...] einerlei«¹⁶³ seien, nahegelegt wird – dafür aber müsste das Recht legitime und illegitime Gewalt distinkt unterscheiden können, wobei es jedoch, wie Derrida behauptet, in unvermeidliche und unauflösliche Widersprüche gerät.¹⁶⁴ Zunächst zu Recht und Gerechtigkeit, von wo aus der Weg zügig auch zur Gewalt führt. Recht ist konstitutiv auf Gerechtigkeit verwiesen, daran führt schon allein deshalb kein Weg vorbei, weil die Legitimität des Rechts nicht ohne dessen Aufrufen auf der Behauptung der Gerechtigkeit des Rechts gerechtfertigt werden kann. Die Gerechtigkeit widerstreitet aber konstitutiv dem Recht, denn sie ist auf das Besondere ausgerichtet, entzieht sich darum dem Kalkulierbaren und Regelförmigen, durch das das Recht demgegenüber gerade gekennzeichnet wird.¹⁶⁵ Deshalb ist das Recht nicht die Gerechtigkeit¹⁶⁶, kann sich aber auch nicht von der Gerechtigkeit dispensieren, die wiederum ihrerseits nicht vom Recht loskommt. Denn mag sie auch unmöglich sein, wenn sie sich vom Besonderen abkehrt, so wird es sich auch kaum um Gerechtigkeit handeln können, wenn die Regel einfach aufgehoben wird, wie es die Sorge um die Besonderheit in gewisser Weise nahelegt.¹⁶⁷ Die Besonderheit, der Gerechtigkeit widerfahren soll, verlangt die Aufhebung der Regel;

163 Kant 1977a, AB 36.

164 Vgl. zu dieser Spannung auch Martinsen/Flügel-Martinsen (Hg.) 2014.

165 Derrida 1994a, S. 48.

166 Derrida 1994a, S. 38.

167 Zu Fragen der Besonderheit vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2014.

gleichzeitig aber wird die Gerechtigkeit in der modernen Emblematik der Justitia nicht umsonst mit verbundenen Augen dargestellt, die auf die allgemeine Verfahrensregel jenseits der Ansehung der besonderen Person hinweist, um die Gleichheit der Personen – auch dies ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Gebot der modernen Gerechtigkeitsidee – hervorzuheben. Allerdings gibt es davor und daneben immer auch Darstellungen der Justitia mit offenen Augen, einer Justitia, die durchaus genau hinzusehen vermag und die dazu sogar aufgefordert ist, um die Besonderheit des einzelnen, des singulären Falles zu berücksichtigen.¹⁶⁸ Gerechtigkeit und Recht geraten so in eine unendliche Spannungsbeziehung, die die Legitimität des Rechts nicht unberührt lassen kann und die so zu einer Dekonstruktion des Rechts führt, die, da die Spannung im Inneren des Rechts angelegt ist, recht besehen eine Autodekonstruktion des Rechts ist. Derrida löst diese Spannung nicht auf, sondern macht in einer auf den ersten Blick befremdlichen argumentativen Volte die Dekonstruktion selbst zur Gerechtigkeit: »*La déconstruction est la justice*«. ¹⁶⁹ Diese Behauptung lässt sich so verstehen, dass es Gerechtigkeit, wenn es sie denn irgend geben können soll, nur dann geben kann, wenn die inneren Spannungen nicht still-, sondern offengelegt werden, wenn die Dekonstruktion von Recht und Gerechtigkeit in die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit eingeschrieben werden. Derrida führt diese Überlegung sogar so weit, dass er behauptet, Gerechtigkeit lasse sich allein durch die Aporie von Recht und Gerechtigkeit denken.¹⁷⁰ Das lässt sich nach meinem Deutungsvorschlag so verstehen, dass erst

168 Zur Ambivalenz der Emblematik der offenen bzw. der geschlossenen Augen vgl. Kissel 1997, S. 82–92.

169 Derrida 1994a, S. 35, Herv. i. O. (dt. 30: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«, in der deutschen Fassung fehlt die Hervorhebung, OFM).

170 Derrida 1994a, S. 38.

die Erfahrung des Unmöglichen die stabile Einrichtung einer Idee der Gerechtigkeit verhindert, die ihrerseits nicht gerecht, sondern unvermeidlich ungerecht sein müsste, verlöre sie doch die Beweglichkeit, die der Gerechtigkeit erst die Sorge um das Besondere ermöglicht.

Die Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit lässt sich auch so reformulieren, dass das Recht der Gerechtigkeit Gewalt antut, indem es die Besonderheit, deren Sorge der Gerechtigkeit obliegt, versehrt. Das verweist auf die Frage nach der Legitimität bzw. der Legitimierbarkeit von Recht. Hier können wir dem bislang Gesagten bereits erste Hinweise entnehmen: Die Unterscheidung von illegitimer und legitimer Gewalt trägt letztlich nicht, denn es misslingt aufgrund der konstitutiven inneren Spannungen ja gerade, das Recht zu legitimieren. Derrida wirft diese Frage der Unterscheidung zwischen der Gesetzeskraft, die auch Gewalt ist – in der französischen Formulierung »force de loi« tauchen beide Konnotationen (Kraft und Gewalt) auf – und der illegitimen Gewalt (»la violence qu'on juge toujours injuste«) von Anfang an auf.¹⁷¹ Und er legt sowohl auf der dekonstruktiven Bahn des Nachspürens logisch-argumentativer Paradoxien als auch auf der genealogischen Bahn immer wieder nahe, dass diese Unterscheidung letztlich nicht möglich ist, dass die Gewalt, die der Autorität des Gesetzes und des Rechts zugrunde liegt, letztlich eine »violence sans fondement«¹⁷², also eine bloße Gewalt ohne die höhere Dignität legitimierender Gründe sei. In genealogischer Perspektive hat er auf diesen Umstand schon knapp eineinhalb Dekaden vor *Force de loi* in einem Vortrag über Unabhängigkeitserklärungen aus dem Jahre 1976 (also im Jahr des 200. Jahrestags der Unabhängigkeitserklä-

171 Derrida 1994a, S. 18/19 (dt. 12/13: »die man immer für ungerecht hält«).

172 Derrida 1994a, S. 34 (dt. 29: »eine grund-lose Gewalt(tat)«).

nung der Vereinigten Staaten von Amerika) aufmerksam gemacht.¹⁷³ Dort arbeitet er zunächst die Paradoxie einer Gründung heraus, einer Unterschrift im Namen des Volkes, das, wie er festhält, vor dieser Unterschrift noch gar nicht existiert hat, sondern sich durch den Akt des Unterzeichnens erst »als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt«¹⁷⁴ bringt. Derrida führt das zu der naheliegenden und dennoch radikalen Behauptung, dass Recht durch Gewalt in die Welt kommt. Denn wer das Recht gründet, ist letztlich eine Frage der Gewalt: »Der Gewaltstreich macht und gründet Recht, gibt Recht, er bringt das Gesetz zur Welt«.¹⁷⁵ Auch hier findet sich übrigens eine Parallele zu Nietzsche, nämlich zu einem ähnlichen Argument, das Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* gegen den Kontraktualismus in Anschlag bringt: Er führt dort aus, dass er denkt, »jene Schwärmerei ist abgethan, welche ihn [den Staat, OFM] mit einem ›Vertrage‹ beginnen liess. Wer befehlen kann, wer von Natur ›Herr‹ ist, wer gewalthätig in Werk und Gebärde auftritt – was hat der mit Verträgen zu schaffen!«¹⁷⁶

Die zugleich normative und institutionelle Ordnung von Recht und Verfassung wird Derridas Lektüre zufolge demnach durch Gewalt performativ hervorgebracht und zwar nicht von zuvor bereits vorhandenen oder auch nur feststehenden Subjekten, sondern diese Subjekte – im angesprochenen Fall das Großsubjekt des Volkes – werden selbst erst im Gründungsakt, also im performativen Akt erzeugt. An dieser These von der Gewaltförmigkeit der Inauguration allen Rechts hält Derrida auch später fest. Im zweiten, der Lektüre von Benjamins wichtigem und einflussreichem Aufsatz

173 Vgl. Derrida 2000.

174 Derrida 2000, S. 14

175 Derrida 2000, S. 14/15.

176 Nietzsche 1999e, S. 324.

*Zur Kritik der Gewalt*¹⁷⁷ gewidmeten Teil von *Force de loi* erneuert Derrida zunächst die Beobachtung, dass Gewalt dem Recht nicht äußerlich sei, es also nicht von außen gleichsam als das Andere des Rechts bedrohe, sondern dass Gewalt stets auch in seinem Inneren zu finden sei.¹⁷⁸ Im Anschluss daran betont er noch einmal nachdrücklich, dass mit jeder Staatsgründung neues Recht geschaffen werde und dass dies immer als ein Gewaltakt zu begreifen ist – entscheidend ist hierbei der Umstand, dass es sich der Sache nach um einen Gewaltakt handelt, weil das Recht und die Ordnung, die gesetzt oder geschöpft werden, auf Gewalt und nicht auf legitime Rechtsgründe verweisen. Die Gewaltsamkeit dieser Rechts- und Ordnungsschöpfung ist deshalb nicht von der An- oder Abwesenheit von Gewaltexzessen abhängig; jede Rechtsschöpfung, jede Ordnungsgründung ist *immer* in dem genannten Sinne gewaltsam:

»*Toujours*, c'est-à-dire même si alors n'ont pas lieu ces génocides, expulsions ou déportations spectaculaires dont s'accompagne si souvent la fondation des États, grands ou petits, anciens ou modernes, tout près ou très loin de nous.«

»*Immer*: selbst dann, wenn sich nicht jene spektakulären Völkermorde, Ausstöße, Ausweisungen, Deportationen ereignen, die häufig die Gründung von Staaten begleiten: von kleinen oder großen, alten oder modernen, uns ganz nahen oder weit von uns entfernten.«¹⁷⁹

Die These von der Gewaltförmigkeit der Konstitution politisch-institutioneller und rechtlicher Ordnungen ist eng mit

177 Benjamin 1980.

178 Derrida 1994a, S. 86.

179 Derrida 1994a, S. 88, Herv. i. O. (dt., 77, Übers. leicht geändert und meine Herv., OFM, da die Herv. aus dem französischen Text in der deutschen Fassung fehlt).

Derridas dekonstruktiver Einsicht in jene Grundlosigkeit verknüpft, die sich zeigt, wenn Dinge, Begriffe, Strukturen, Wesen, Konzeptionen usf. näher betrachtet werden und hervortritt, dass die festen Gründe, auf denen sie zu ruhen behaupten und mit deren Hilfe sie sich zu legitimieren und durch diese Legitimierung zu stabilisieren suchen, nur scheinbar feste Gründe sind, dass sich, wir haben es bereits bei Nietzsche und auch bei Foucault gesehen, Hohles, Unterhöhungen, Bodenloses, Abgründiges dort auftut, wo *prima vista* ein fester Grund zu sein schien. Wie auch Nietzsche und Foucault stellt Derrida die Versuche von Wesensbestimmungen des Menschen in Frage¹⁸⁰ und unterzieht überhaupt sämtliche Versuche, philosophisch zu festen Gründen, Begriffs- oder Wesensbestimmungen zu gelangen mit großer Insistenz einer auflösenden Befragung.

In Derridas späten Texten, vor allem in seiner Monographie *Politiques de l'amitié*, aber auch in *Voyous* und in den Typskripten seiner Seminare – veröffentlicht liegt hier etwa *La bête et le souverain* vor – wendet er sich der für unseren vorliegenden Untersuchungszusammenhang wichtigen Gruppe politischer Kategorien zu. Dekonstruktiven Befragungen werden dort Kategorien wie Geschlecht, Blut, Boden, Geburt, Nation, Volk und Souveränität unterzogen, also die normativen, symbolischen und institutionellen Ordnungen okzidentaler Politik ebenso, wie die Zuordnungs- und Organisationskategorien der in ihnen handelnden Akteure.¹⁸¹ In *Politiques de l'amitié* geht es Derrida dabei einerseits um die Dekonstruktion einer Politik, die im Verbund mit den genannten Kategorien einer *schématique de la filiation* folgt, die sich also

180 Vgl. Derrida, 1972b.

181 Vgl. Derrida 1994b, 2003 und 2008. Vgl. zu meiner Beschäftigung mit diesen politischen Dimensionen von Derridas Dekonstruktion u. a.: Flügel 2004; Flügel-Martinsen 2008a, S. 189–208; 2008b, Kap. 8; 2009b und 2009c.

auf dem Weg einer Ahnenreihe und Abstammungsfolge die Gestalt des Festen und Unhinterfragbaren zu geben sucht und andererseits um die Vorbereitung einer Politik, jener Politik der Freundschaft, die mit dieser Denktradition, die auch eine blutige und bis heute anhaltende realpolitische und realhistorische Tradition ist, bricht. Wiederum greifen die dekonstruktive Denkbahn des Aufspürens von Paradoxien und der genealogischen Zersetzung produktiv ineinander und entlarven das Feste als nur scheinbar Festes, fördern seine Brüche und Abgründe, auch seine Konstruiertheit zu Tage. Derrida weist in einer Bewegung – die er als eine genealogische Dekonstruktion versteht, mit deren Hilfe die stabilisierenden Genealogien destabilisiert werden, die also in einem Zug »généalogique et a-généalogique«¹⁸² ist – darauf hin, dass es sich bei jenen politischen Banden, die Natürlichkeit reklamieren, um Phantasmen handelt.¹⁸³ Weder das Großsubjekt des Volkes noch die es mythisch beherbergende Idee der Nation sind durch natürliche Bande immer schon gegeben, ihnen wird vielmehr in gewaltsamen Konstruktionsgeschichten, die immer auch Geschichten der Vertreibung, der Exklusion, der Verfolgung sind, mit großem Aufwand und ebenso großen Verdeckungsbemühungen der Anschein verliehen, natürlich zu sein.

Die Dekonstruktion ist damit, wie sich in der befreienden Zersetzung dieser Kategorien zeigt, eine kritische Bewegung. Derrida selbst lässt übrigens keinen Zweifel daran, dass Emanzipation und Kritik für ihn wesentliche Anliegen bilden – wie aber auch schon bei Nietzsche und bei Foucault richtet er sich allerdings, was angesichts der ent-gründenden Grundrichtung seines Denkens wenig verwunderlich sein dürfte, entschieden gegen Verständnisse von Kritik und Emanzipation,

182 Derrida 1994b, S. 128.

183 Derrida 1994b, S. 114.

die selbst auf letztlich fragwürdigen, weil vorgeblich wohlbe-
gründeten und also dem Anspruch nach von der Befragung
ausgenommenen Prämissen aufrufen.¹⁸⁴ Ebenso wie Derrida
betont, dass ihm nichts so wenig veraltet oder überholt er-
scheint, wie die Idee der Emanzipation¹⁸⁵, lässt er auf der an-
deren Seite keinen Zweifel daran, dass die Voraussetzung ei-
ner dekonstruktiven Lesart von Kritik und Emanzipation
daran besteht, niemals im Zweifeln innezuhalten. Nicht um-
sonst lässt er seinen Essay *Le monde des lumières à venir*, den
zweiten Teil seines Buches *Voyous*, mit der Bemerkung enden,
dass Vernunft (oder auch der Grund oder das Recht) stets be-
fragbar bleiben muss.¹⁸⁶ Die Idee der Aufklärung, an die er
hier anschließt, ist eher eine skeptische und unaufhaltsam
ihre eigene Grundlagen befragende¹⁸⁷ als jene rationalistische,
die mit Kant und über Kant hinaus eine regulative Rettung

184 Wir haben solche fragwürdigen Begründungsfiguren weiter oben
diskutiert und kritisiert (vgl. 1.2).

185 Derrida 1994a, S. 62.

186 Derrida 2003, S. 217: Im Französischen lautet der Satz: »Une raison
doit se laisser raisonner« (dt. »Eine Vernunft muss sich vernünftig
überdenken lassen«). Die Mehrdeutigkeiten der französischen Fas-
sung verschwinden allerdings in der deutschen Übersetzung: So ist
nämlich das Substantiv *raison* polysem (womit Derrida arbeitet),
denn es kann nicht nur für Vernunft, sondern auch für den Grund
bzw. sogar für das Recht stehen – etwa in der von Derrida vielfach
interpretierten Wendung in La Fontaines Fabel *Le loup et l'agneau*, in
der es heißt: »La raison du plus fort est toujours la meilleure, Nous
l'allons montrer tout à l'heure« (»Das Recht des Stärkeren ist stets
das Bessere, wir werden es sogleich zeigen«, eigene Übers.), La Fon-
taine 1766, S. 17. Derrida stellt diesen Satz *Voyous* voran (Derrida
2003a, S. 9) und kommt in diesem Buch, ebenso wie an anderen Stel-
len, etwa in seinem Seminar *La bête et le souverain*, (Derrida 2008,
S. 116 *et passim*), immer wieder auf ihn zurück.

187 Eine solche Aufklärungsvorstellung ist uns auch schon bei Nietzsche
und bei Foucault begegnet: vgl. Nietzsche 1999e, S. 35 und Foucault
2001h, sowie weiter oben die Kap. 2.3 und 2.4.

der Bedingungen der Möglichkeit rationaler Einsicht und Erkenntnis zu leisten beansprucht.¹⁸⁸

Aber auch bei Derrida bleiben die negativ-zersetzenden, die befragenden Dimensionen nicht gänzlich ungebrochen. Vor allem in seinen späten Schriften spürt er einem Kommen (*à venir*) nach, das sich nicht aneignen lässt, das also im Kommen bleibt (*reste à venir*), dem man sich allein im Modus des Vielleicht (*peut-être*), jenem bei Nietzsche so häufig verwandten Wort¹⁸⁹, annähern kann.¹⁹⁰ Die Dekonstruktion sucht also durchaus das Denken für das Andere, das kommt, zu öffnen und verlässt dabei scheinbar die befragende Denkbahn. Derrida selbst zieht in diesen Zusammenhängen vielfach Verweise auf das Messianische heran oder operiert mit Glaubensbekenntnissen (*professions du foi*)¹⁹¹. Allerdings sollte man diese Denkversuche nicht als erneute Absicherungen missverstehen.¹⁹² Der Glauben und das Messianische, von dem hier die Rede ist, sind stets gebrochen und unsicher – es ist ein Messianisches ohne die Sicherheit der Lehre, ein Messianisches ohne Messianismus, auf das Derrida verweist. Was der Verweis auf das Messianische wohl festhalten soll, ist die Bewegung einer Öffnung auf die Zukunft hin (*ouverture à l'avenir*), die aber ihrerseits als eine nicht nur nicht antizipierbare, sondern sogar als eine nicht eingrenzbare Zukunft zu verstehen ist: Das Kommen und das Kommende bleiben

188 Derrida betont verschiedentlich, dass sein Denken noch jene Absicherungen, die Kant mit Denkfiguren wie der regulativen Idee zu gewährleisten suchte, hinter sich lässt. Vgl. bspw. Derrida 1992, S. 57/58.

189 Derrida selbst diskutiert das Vielleicht bei Nietzsche umfänglich; vgl. Derrida 1994b, Kap. 2.

190 Diese Figuren finden sich in zahlreichen Variationen in *Politiques de l'amitié*.

191 Derrida 2001b, S. 11.

192 Vgl. zur ausführlichen Entwicklung meiner Deutung von Glauben und Messianischem bei Derrida: Flügel-Martinsen 2011, S. 101–123.

ohne Erwartungshorizont (*sans horizon d'attente*).¹⁹³ Mit dieser letzten Formulierung unterstreicht Derrida noch einmal nachdrücklich die befragende Grundhaltung der Dekonstruktion und den ent-gründenden Charakter seines gesamten Denkens, der auch für die Diskurse des Politischen, denen wir uns nun zuwenden werden, so wesentlich ist.

193 Derrida 2001a, S. 30/31.



<http://www.springer.com/978-3-658-13733-5>

Befragungen des Politischen
Subjektconstitution - Gesellschaftsordnung - Radikale
Demokratie
Flügel-Martinsen, O.
2017, XVIII, 263 S., Softcover
ISBN: 978-3-658-13733-5