

## Das Menschsein und der Mensch

### Die formale Anthropologie der Kontingenz und die Möglichkeit politischer Emanzipation

Ein zentraler Einwand gegen radikaldemokratische Ansätze lautet, dass sie rechtspopulistischen – oder allgemeiner: antiemanzipatorischen – Bewegungen wenig entgegensetzen können, wollen sie den Standpunkt radikaler Kontingenz nicht aufgeben. Dort, wo sie es tun, müssen sie zwangsläufig auf normative Ressourcen zurückgreifen, wie Hubertus Buchstein zu Recht anmerkt. Er fragt vor diesem Hintergrund zugespitzt: »Wie kann mit dem Vokabular der radikalen Demokratietheorien sinnvoll zwischen Demokratien und Nicht-Demokratien unterschieden werden?«<sup>1</sup> Man kann darin eine Neuauflage oder Variante des Problems sehen, das Hans Kelsen 1932 wie folgt formuliert hat: »Bleibt sie [die Demokratie] sich selbst treu, muß sie auch eine auf Vernichtung der Demokratie gerichtete Bewegung dulden, muß sie ihr wie jeder anderen politischen Ueberzeugung die gleiche Entwicklungsmöglichkeit gewähren.«<sup>2</sup> Oliver Flügel-Martinsen kann diesen Einwand zwar abschwächen, indem er darauf hinweist, dass radikaldemokratische Ansätze sich unter Verweis auf die Kontingenz von Ordnungen von substantiellen Konzeptionen des Volkes abgrenzen können.<sup>3</sup> Doch die dahinterstehende Frage nach den normativen Prämissen der Radikaldemokratie, die Frage also, ob »es sich bei der Behauptung von der fehlenden Essenz des radikaldemokratischen Demokratieverständnisses um ein Selbstmissverständnis handelt«<sup>4</sup>, ist damit nicht vom Tisch. Dies ist sie umso weniger, als sich die Radikaldemokratie hier im Vergleich zu Kelsens unbedingtem Bekenntnis zur Demokratie überraschend wehrhaft zeigt.

Die Kennzeichnung der radikalen Demokratietheorie als Theorietypus kritisch befragender Art, »der sich weder auf den Entwurf von Institutionenmodellen noch auf die Begründung normativer Positionen einlassen kann, ohne den radikal-kritischen Impetus einzubüßen, der ihn vor allem

1 Buchstein 2020.

2 Kelsen 2006 [1932], S. 237.

3 Flügel-Martinsen 2020 b; Flügel-Martinsen 2020 a, S. 133 f.

4 Buchstein 2020.

auszeichnet«,<sup>5</sup> scheint mir vor diesem Hintergrund ungenügend. Sie ist mit Blick auf das emanzipatorische Potenzial der Radikaldemokratie nicht nur unnötig defensiv,<sup>6</sup> sondern auch theoretisch unbefriedigend.<sup>7</sup> Zwar bleiben radikaldemokratische Theorien im Verständnis von Flügel-Martinsen normativ nicht sprachlos. Auch wenn sie keine normativen Begründungen vornähmen, sei »beispielsweise die durch kritische Infragestellungen erstrittene Transformation einer hegemonialen normativen Ordnung und ihrer repressiven und exkludierenden Praktiken und Institutionen«<sup>8</sup> doch normativ wirksam. Normativ wirksam ist hier aber weniger die Theorie als die kritische Praxis (auch in Gestalt einer inhaltlich bestimmten Theorie), für deren progressiven Charakter es jedoch ohne Rückkoppelung an Normen keine Gründe mehr geben kann. Anderenfalls stellt sich erneut die Frage nach der normativen Begründung einer solchermaßen bestimmten Transformation.

Lucas von Ramin hat aus der Engführung der radikalen Demokratietheorie mit der kritischen Theorie geschlossen, »dass das normative Potenzial [der Radikaldemokratie] in einer Umwertung der Entfremdungserfahrungen als Subjektivierungsstrategien und nicht in deren bloßer Verurteilung«<sup>9</sup> liege. Das scheint grundsätzlich richtig, allerdings bleiben mit dem Ergebnis, dass »die *Selbstkritikaktivitäten* als der eigentliche normative Gehalt radikaldemokratischer Theoriebildung begriffen werden« können,<sup>10</sup> nicht nur die spezifischen normativen Grundlagen der Subjektivierungsstrategien unbenannt; auch die Frage nach dem Verhältnis der normativen Grundlagen zur politischen Praxis bleibt offen: »Der normative Wert beruht hier [unter einer ›politischen‹ Perspektive] allein auf der Position des *politischen Aktivismus*.«<sup>11</sup> Auch von Ramin landet so am Ende seiner Überlegungen

5 Flügel-Martinsen 2022, S. 559.

6 Vgl. auch Gebh 2022, die ebenfalls konstatiert, dass »ein Rückzug auf ein Verständnis von Radikaldemokratie als ausschließlich kritische Befragung hinter ihrem Potenzial zurückbleibt« (ebd., S. 578).

7 Dabei stellt sich die Frage, inwiefern es überhaupt sinnvoll ist, von »radikaler Demokratietheorie« beziehungsweise »radikaldemokratischen Theorien« zu sprechen. Meines Erachtens handelt es sich bei der Radikaldemokratie um die politische Konsequenz eines Denkens, das auf der erkenntnistheoretischen Annahme der Kontingenz gründet. Vor diesem Hintergrund ließen sich zwei Ebenen der Theorie unterscheiden, nämlich einerseits die Ebene inhaltlich bestimmter und als solcher kontingenter Theorien als Teil menschlicher Praxis und andererseits einer diesem Verständnis zugrunde liegenden, sie formal begründenden (Meta-)Theorie, deren Prämissen ich im Folgenden versuche offenzulegen.

8 Flügel-Martinsen 2020 b.

9 von Ramin 2021, S. 360.

10 Ebd., S. 355; Hervorhebung im Original.

11 Ebd., S. 356; Hervorhebung im Original.

doch wieder bei dem Problem der Abgrenzung von antiemanzipatorischen Bewegungen.<sup>12</sup>

Das liegt auch daran, dass die von ihm formulierte Frage, »wie die Absage an alle Standards als Standard dienen kann«,<sup>13</sup> missverständlich gestellt ist. Die Radikaldemokratie erteilt nicht allen Standards eine Absage, sondern »nur« ihrem absoluten Status.<sup>14</sup> Die Frage lautet vielmehr, welche Gründe der Kontingenz – als dem Grund für die Absage an die absolute Geltung aller Gründe – zugrunde liegen. Oder anders: Mit welchen Gründen lässt sich Kontingenz angesichts der Kontingenz aller Erkenntnis behaupten?

Die Antwort auf diese Frage findet sich, so meine These, in der der Radikaldemokratie zugrunde liegenden Subjekttheorie. Der Annahme der Kontingenz liegt im Rahmen radikaldemokratischer Theorien eine spezifische, anthropologiekritische Position – genauer: eine anthropologiekritische Position Foucault'scher Prägung – zugrunde beziehungsweise ist für sie »von großem Gewicht«: »Für den Diskurs der radikalen Demokratietheorie ist insbesondere die von Foucault entwickelte Vorstellung von großem Gewicht, dass Subjekte nicht vorsozial oder vorpolitisch als Referenzkategorien analytischer oder normativer Art verstanden werden können, sondern dass vielmehr zu klären ist, wie sie in historisch spezifischen Machtkonstellationen subjektiviert [...] werden.«<sup>15</sup> Von einer Fixierung des Menschen abzurücken bedeutet nun aber keineswegs, dass man auf anthropologische Annahmen verzichten könnte, sondern »nur«, dass sich ihr Status ändert.<sup>16</sup> Das (Selbst-)Missverständnis radikaldemokratischer Theorien liegt so verstanden darin, dass sie zwar in der Tat essentialistische Begründungen verwerfen, die Annahme der Kontingenz aber in einer formalen Anthropologie gründet, die starke normative Implikationen enthält, ohne dass diese ausrei-

12 Vgl. ebd., S. 356/357.

13 Ebd., S. 338.

14 »Folglich wird nicht die Existenz von Gründen (im Plural) problematisch, sondern deren ontologischer Status, nun definiert als kontingent« (Marchart 2016, S. 63; vgl. daran anschließend Flügel-Martinsen 2020 a, S. 59). Für Marchart heißt das in der Konsequenz, »dass die Unmöglichkeit einer letzten Gründung *alle* Gründe kennzeichnet, womit der ontologische Status dieser Unmöglichkeit stärker sein muss als der Status jedes einzelnen pluralen Grundes« (Marchart 2016, S. 67; Hervorhebung im Original). Vgl. im Anschluss daran auch Gebh 2023, die den Vorwurf uneingestandener normativer Hintergrundannahmen ernst nimmt und das Ziel verfolgt, den grundlosen Grund der Radikaldemokratie genauer zu bestimmen, und die hierfür die »Lizenz«, die »exzessive Freiheit«, vorschlägt.

15 Flügel-Martinsen 2020 a, S. 131; vgl. auch Vogelmann 2020, S. 162 ff. Hier liegt zugleich der Grund, warum von Ramins Analyse (2021), die dieser Engführung zwangsläufig folgt, zuletzt wieder bei dem Problem der Abgrenzung von antiemanzipatorischen Bewegungen landet. Foucaults Einfluss gilt neben der Konzeption des Subjekts auch für die Annahme der Kontingenz (Flügel-Martinsen 2020 a, S. 67–69; Vogelmann 2020, S. 161).

16 Vgl. für die Anthropologiekritik als anthropologisches Argument Höntzsch 2023.

chend expliziert würden.<sup>17</sup> Radikaldemokratische Theorien haben folglich kein normatives Problem<sup>18</sup> im Sinne fehlender normativer Grundlagen. Das Problem liegt vielmehr darin, dass sie ihre normativen Grundlagen – genau genommen die spezifischen anthropologischen Prämissen der erkenntnistheoretischen Annahme der Kontingenz – nicht explizieren.<sup>19</sup> Die Differenz zu substantiell begründeten normativen Theorien liegt folglich *nicht* in der *fehlenden* Begründung, sondern in einer spezifischen – *formalen* – Begründung der Grundlosigkeit.<sup>20</sup>

Die ausbleibende Explikation der spezifischen normativen Prämissen ist umso problematischer, als, wie zu zeigen sein wird, die Schwierigkeit der Abgrenzung von antiemanzipatorischen Bewegungen nicht aus der Annahme der Kontingenz als solcher resultiert. Es ist vielmehr die der Kontingenzannahme im radikaldemokratischen Denken zugrunde liegende Konzeption des Subjekts beziehungsweise der Subjektivierung Foucault'scher Prägung, die die Abgrenzung erschwert. Anders als eine Gegenüberstellung von radikaler Kontingenz und normativen Ressourcen suggeriert, besteht gerade kein grundsätzlicher Widerspruch normativer Prämissen zur Annahme radikaler Kontingenz. Es erwächst ein Widerspruch aus bestimmten, der Radikaldemokratie eingeschriebenen normativen Prämissen: Die Fokussierung auf Foucaults Subjektbegriff, der vor allem für die französische Tradition der Radikaldemokratie, aber grundlegend auch für hegemonietheoretische Ansätze gilt,<sup>21</sup> führt zu einer Engführung, die das emanzi-

17 Die radikale Demokratietheorie sei hier an Marx erinnert, dessen vielzitiertes: »Radikal sein ist, die Sache an der Wurzel fassen« einen Nachsatz hat: »Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst« (Marx 1976 [1844], S. 385).

18 Vgl. hierzu von Ramin 2021; Flügel-Martinsen 2022; Gebh 2022.

19 Auch die von Paul Sörensen (2020, S. 21–22; Hervorhebung im Original) mit Blick auf die »theoriearchitektonische[.] Zentralstellung einer als absolut postulierten Kontingenzannahme« konstatierte »pädagogische Leerstelle des radikaldemokratiethoretischen Diskurses« lässt sich als Hinweis auf das Problem der nicht explizierten anthropologischen Prämissen der Annahme der Kontingenz verstehen.

20 Meines Erachtens handelt es sich hier entsprechend auch nicht um eine »negative« oder »schwache« Konzeption von Normativität im Sinne eines »Begründens« in Gestalt von Kritik, wie das Lucas von Ramin (2025) zuletzt vorgeschlagen hat. Zwar stellt auch von Ramin mit Blick auf die »normativen Prinzipien« der Radikaldemokratie fest: »Es handelt sich dabei jedoch um eine spezifische Art von Gründen, die nicht als substantielle Präskriptionen formuliert sind«, er verweist dazu aber auf seinen Artikel von 2021, in dem er erläutert habe, »wie der *Aufbau* dieser *Begriffe* formal zu verstehen ist« (von Ramin 2025, S. 21; Hervorhebung F.H.). Wie oben bereits ausgeführt, gelten ihm hier die Selbstkritikaktivitäten »als der eigentliche normative Gehalt radikaldemokratischer Theoriebildung« (von Ramin 2021, S. 355, Hervorhebung F.H.), sprich die Normativität liegt in der kritischen Praxis, über die normativen Gründe dieser Praxis und ihre Spezifik ist damit aber nichts ausgesagt.

21 Auch Laclau und Mouffe beziehen sich in ihrer Behandlung der »Kategorie des ›Subjekts‹« (2019, S. 152–161) grundlegend auf Foucault und konstatieren in diesem Zusammenhang: »Subjekte können demgemäß nicht der Ursprung sozialer Verhältnisse sein, nicht einmal in jenem beschränkten Sinn, daß sie mit Fähigkeiten ausgestattet sind, die eine Erfahrung ermögli-

patorische Potenzial der Kontingenzannahme blockiert. Dies liegt meines Erachtens daran, dass sich in Foucaults Konzeption des Subjekts beziehungsweise der Subjektivierung »freies« Handeln in Befreiung erschöpft, die notwendig in Unfreiheit umschlägt. Jegliche Verrechtlichung gleicher Freiheit muss daher als unrechtmäßige Verstetigung von Machtverhältnissen gelten. Damit wird die Abgrenzung von antiemanzipatorischen Bewegungen verunmöglicht. Doch die berechtigte Kritik am liberalen Essentialismus, der Umstand, dass liberale Demokratien daran scheitern, gleiche Freiheit zu garantieren, wo sie die rechtliche Garantie auf die Garantie gleicher individueller Freiheitsrechte beschränken, spricht keineswegs gegen die Notwendigkeit der rechtlichen Garantie gleicher Freiheit an sich. Vielmehr bedarf es der rechtlichen Garantie gleicher Freiheit gerade, um solche ideologischen Schließungen zu verhindern.

Es geht hier also nicht darum, im Sinne eines »Normalisierungsdrucks« Erwartungen an die radikale Demokratietheorie heranzutragen,<sup>22</sup> die in der Tat an ihrer Spezifik vorbeigehen. Vielmehr zielt der vorliegende Beitrag darauf, die der Annahme der Kontingenz eingeschriebenen anthropologischen Prämissen und die aus der Übernahme von Foucaults Subjektverständnis resultierende Blockade ihres emanzipatorischen Potenzials sowie die daraus folgende verunmöglichte Abgrenzung gegenüber antiemanzipatorischen Bewegungen im Rahmen der Radikaldemokratie aufzuzeigen. Dies soll durch einen Vergleich mit Hannah Arendts Konzept der Person erfolgen, das ebenfalls in der Annahme der Kontingenz resultiert,<sup>23</sup> aber anders als Foucaults Konzept des Subjekts radikale Emanzipation denkbar und politisch möglich macht. Der Unterschied liegt dabei in der Konzeption des für die formale Anthropologie zentralen Konzepts der Intersubjektivität. Während das »Inter« in Arendts Konzeption der *Intersubjektivität* den Ort der Freiheit markiert, in dem die Person handelnd und sprechend erscheint, ist es in Foucaults Konzeption der *Intersubjektivität* der Grund für die Determination des Subjekts. Eine Garantie gleicher Freiheit, in Form

chen –, weil jegliche ›Erfahrung‹ von präzisen diskursiven Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängt« (ebd., S. 153). Auch wenn es ihnen im Folgenden wesentlich um den Typus der Beziehung, der zwischen den Subjektpositionen existieren könnte, geht, bauen sie folglich grundlegend auf der zentralen Annahme des diskursiven Charakters aller Subjektpositionen auf.

22 Flügel-Martinsen 2022, S. 559.

23 Die Annahme der Kontingenz ist zwar »kein Spezifikum theoretischer Ansätze, die zum Diskurs radikaler Demokratietheorien im engeren Sinne gehören« (Flügel-Martinsen 2020 a, S. 49); »als gemeinsamer Zug« verschiedener radikaldemokratischer Ansätze gilt jedoch, »dass radikale Demokratietheorien die Kontingenz sozialer und politischer Ordnungen betonen und in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Dissens und Konflikt über die Gestaltung dieser Ordnungen für demokratische Politik herausstellen« (Flügel-Martinsen 2022, S. 557) beziehungsweise dass sie sich zu ihr in ein »Verhältnis der Affirmation« (Marchart 2020, S. 575) setzen, sodass die »Kontingenzaffirmation« als »Mindestkriterium der Radikalität von Radikaldemokratie« (Gebh 2022, S. 581) gelten kann.

einer Verrechtlichung, ist in der Folge nur mit Arendt, nicht aber mit Foucault denkbar, sodass sich das der Annahme der Kontingenz innewohnende emanzipative Potenzial nur bei Arendt, nicht aber bei Foucault *politisch* übersetzt.

Die Konfrontation von Foucaults Konzept des Subjekts mit Arendts Konzept der Person ist folglich mit Blick auf die Frage nach den spezifischen normativen Prämissen radikaldemokratischer Theorien in zweierlei Hinsicht aufschlussreich: Zum einen, indem anhand der Gemeinsamkeiten der Ansätze die spezifische – formale – Anthropologie, die der Annahme der Kontingenz in verschiedenen Ansätzen gleichermaßen zugrunde liegt, deutlich wird. Zum anderen, indem Arendts Konzeption der Person eine Alternative zu dem aus Foucaults Konzeption des Subjekts zwangsläufig folgenden »pessimistischen Hyper-Aktivismus«<sup>24</sup> aufzeigt, ohne die Annahme der Kontingenz zu unterlaufen. Die Wahl fällt auf Arendt folglich weniger als »Vorläuferin« radikaldemokratischer Theorien<sup>25</sup> denn als Denkerin radikaler Kontingenz.<sup>26</sup> Der Vergleich soll zeigen, dass es eine zur radikaldemokratischen Konzeption alternative Konzeption formaler Anthropologie gibt, die mit dem Kontingenzdenken vereinbar ist und auf deren Grundlage eine Abgrenzung gegenüber antiemanzipatorischen Bewegungen durch eine Verrechtlichung gleicher Freiheit möglich ist.

Im Folgenden arbeite ich zunächst die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Ansätzen heraus und lege dabei die der Annahme der Kontingenz zugrunde liegende formale Anthropologie offen (Abschnitt 1). Anschließend zeige ich anhand der Unterschiede der Ansätze hinsichtlich der Konzeption des intersubjektiven Prozesses der Welterschließung (Abschnitt 2) auf, dass das Problem der Abgrenzung von antiemanzipatorischen Bewegungen der Radikaldemokratie aus einer bestimmten, an Foucault orientierten Konzeption der formalen Anthropologie erwächst. Mit Arendts Konzeption ist hingegen eine Verteidigung gleicher Freiheit möglich (Abschnitt 3).

## 1. Die anthropologischen Grundlagen der Kontingenz

Foucault wird in Anschluss an sein berühmtes Schlusswort in *Die Ordnung der Dinge* – »Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die

24 Foucault 2005 c [1983], S. 465.

25 Foucault dagegen gilt als »Inspirationsquelle« für verschiedenste radikaldemokratische Ansätze; vgl. Comtesse et al. 2020, S. 16–17; vgl. auch Marchart 2016, S. 35 ff.

26 Vgl. Meyer 2020, S. 99: »Arendt versteht das Politische als Ausdruck einer radikalen historischen Kontingenz, die nicht nur eine normative und ontologische Fundamentlosigkeit, sondern auch die durchgängige Machtverwobenheit politischer Institutionen, Akteur\*innen und Praktiken bedeutet.«

Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende«<sup>27</sup> – allgemein als Anthropologiekritiker verstanden.<sup>28</sup> Arendt hingegen wird normalerweise nicht als Anthropologiekritikerin gesehen, wohl weil sie der Frage nach den anthropologischen Prämissen angesichts der Annahme der Kontingenz nicht ausweicht.<sup>29</sup> Das ändert aber nichts an dem Umstand, dass auch sie Wesensaussagen über den Menschen unmissverständlich ablehnt, sodass ihre Position wie diejenige Foucaults als anthropologiekritisch zu verstehen ist. In der *Vita activa* hält Arendt fest: »Um Missverständnisse zu vermeiden: die Rede von der Bedingtheit der Menschen und Aussagen über die ›Natur‹ des Menschen sind nicht dasselbe.«<sup>30</sup> Sie erklärt das Problem, das Wesen des Menschen zu erkennen, für »unlösbar«, würde es doch bedeuten, dass »wir wirklich über unseren eigenen Schatten springen«.<sup>31</sup> Essentialistische Anthropologien sind auch in Arendts Verständnis unpolitisch und undemokratisch: »Jede wie auch immer geartete ›Idee vom Menschen überhaupt‹ begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells und bestreitet damit von vornherein und implicite die Möglichkeit des Handelns.«<sup>32</sup>

Trotz dieser Ablehnung essentialistischer Anthropologie verzichten beide keineswegs auf Aussagen über den Menschen. Nicht nur für Arendt sind wir, »was die Menschen immer gewesen sind – denkende Wesen«<sup>33</sup>, auch für Foucault<sup>34</sup> steht außer Frage: »Der Mensch ist ein denkendes Wesen.«<sup>35</sup> Dabei lassen sich daraus gerade keine substantiellen Aussagen über *den* Menschen ableiten. Vielmehr handelt es sich bei der Konzeption des Denkens in beiden Fällen um eine Konzeption des spezifisch menschlichen Weltbezugs, um eine Bestimmung des Menschseins. Arendt wie Foucault überwinden durch eine Kritik (Foucault) beziehungsweise Neukonzeption (Arendt) des Denkens gleichermaßen die dem naturalistischen Denken des Liberalismus eingeschriebene Subjekt-Objekt-Spaltung, die Spaltung zwischen dem Menschen als Subjekt und Objekt der Erkenntnis, die sich fast zwangsläufig in Herrschaft des Wissenden über den (noch) Unwissenden übersetzt. Beide konzipieren das Denken als *intersubjektiven Prozess* und

27 Foucault 1974, S. 462.

28 Vgl. etwa Jörke 2005; Gehring 2015.

29 Vgl. hierzu Gerhardt 2007, S. 218; Brunkhorst 2015, S. 30.

30 Arendt 2002, S. 19.

31 Ebd., S. 20.

32 Ebd., S. 17.

33 Arendt 1998, S. 21.

34 Vgl. zu Foucaults »geheimer Anthropologie« Brinkmann 2004; vgl. auch Jörke 2009; Pircher 1995.

35 Foucault 2005 k [1984], S. 960.



verbinden so individuelle Differenz und soziale Verwiesenheit, Erkenntnis-subjekt und -objekt unauflöslich im Konzept des Subjekts (Foucault) beziehungsweise der Person (Arendt).

Laut Arendt konstituiert sich die Person im Denkprozess als ein Jemand,<sup>36</sup> enthüllt sich aber erst im Handeln und Sprechen:<sup>37</sup> »Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit.«<sup>38</sup> Erst wo man das Gedachte handelnd und sprechend mitteilt, erscheint man als Person. Denn laut Arendt sind »*Sein und Erscheinung dasselbe*«,<sup>39</sup> das heißt, wer nicht vor den anderen erscheint, der ist nicht. Damit ist zugleich die Aufhebung der Spaltung des Menschen in Erkenntnissubjekt und -objekt angesprochen: »Die Welthaftigkeit der Lebewesen bedeutet, daß kein Subjekt nicht auch Objekt ist und als solches einem anderen erscheint, das seine ›objektive‹ Wirklichkeit gewährleistet.«<sup>40</sup>

Auch in Foucaults kritischer Genealogie ist das Denken nicht von den gesellschaftlichen Umständen zu lösen, wenn auch auf andere Weise als bei Arendt: Die Art, wie der Mensch denkt, hängt für Foucault »mit der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft und der Geschichte zusammen, aber auch mit allgemeinen, universellen Kategorien und formalen Strukturen.«<sup>41</sup> Wenn Foucault mit Blick auf die formalen Strukturen »unter Denken den Akt versteht, der in ihren diversen möglichen Beziehungen ein Subjekt und ein Objekt setzt«,<sup>42</sup> kommt auch hier die Nicht-Fixierbarkeit *des* Menschen zum Ausdruck. Zwar kann der Mensch – und hierin liegt ein entscheidender Unterschied zu Arendts Konzeption –, indem er denkt, gar nicht anders, als sich zu objektivieren. Das aber verweist auf die Vielfalt möglicher Beziehungen, in die sich der Mensch im Prozess der Welter-schließung zu sich selbst setzen kann. Das Subjekt ist »keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch.«<sup>43</sup> Foucaults Rede vom »Tod des Menschen« bedeutet folglich keine Absage an anthropologische Aussagen, Foucault hat das Subjekt weder »eliminiert«,<sup>44</sup> noch ist er der radikalen »Auslöschung des

36 Vgl. Arendt 2007, S. 85, S. 92/93.

37 Vgl. Arendt 2002, S. 213.

38 Ebd., S. 217.

39 Arendt 1998, S. 29; Hervorhebung im Original.

40 Ebd., S. 29/30.

41 Foucault 2005 k [1984], S. 960.

42 Foucault 2005 f [1984], S. 777.

43 Foucault 2005 i [1984], S. 888.

44 Honneth 1985, S. 136.



Subjekts« gefolgt,<sup>45</sup> wie das in der Rezeption der 1980er Jahre konstatiert, aber später revidiert wurde.<sup>46</sup> In einer Erläuterung der berühmten Stelle zum »Tod des Menschen« hat Foucault vielmehr festgehalten, dass die Menschen im Laufe ihrer Geschichte »niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstruieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre«.<sup>47</sup>

Arendt wie Foucault vollziehen gleichermaßen eine Wende hin zu einer Bestimmung des Menschseins anstelle *des* Menschen über den intersubjektiven Prozess der Welterschließung. Parallel zur politischen Differenz<sup>48</sup> könnte man hier von einer anthropologischen Differenz sprechen: das Menschsein als leere Form, die historisch und kulturell mit je unterschiedlichem Inhalt, mit je unterschiedlichen Vorstellungen von *dem* Menschen, aber nie abschließend gefüllt werden kann. An die Stelle des Menschen treten Menschenbilder, die sich aus dem Menschsein ergeben, aber je immer nur eine mögliche Vorstellung des Menschen neben anderen darstellen.

Die »nur« formale Bestimmung dessen, *wie* sich die Menschen zur Welt in Beziehung setzen, hat gleichwohl starke normative Implikationen. Die erkenntnistheoretische Annahme der Kontingenz enthält mit dem in der Konzeption des Denkens als welterschließenden Tätigkeit implizierten Wissen, dass die Umstände menschengemacht, menschengedacht und also veränderbar sind, ein emanzipatives Potenzial. Dieses Potenzial realisiert sich jedoch nur im Handeln. Dieses gilt nicht als autonom, weil es einer vernünftigen Einsicht folgt, sondern ganz im Gegenteil, weil es sich von jeglicher Vorfestlegung durch *die* Vernunft löst, die den Anspruch überzeitlicher, universeller Normen erhebt. Das hat auch radikale politische Konsequenzen: Die im Handeln als Selbstermächtigung, das sich von jeglicher Vorfestlegung löst, freigesetzte Macht lässt sich nicht, wie im Falle substantieller Wissensbestände, über die die einen verfügen und die anderen (noch) nicht, in Herrschaft übersetzen. Eine vermeintlich ein für alle Mal feststehende Fixierung *des* Menschen begründet in dieser Logik einen aufgrund des darin impliziten Absolutheitsanspruchs ungerechtfertigten Herrschaftsanspruch. Das heißt, die formale Anthropologie des Menschseins begründet, warum es im Politischen letzte Gründe nicht geben kann: weil jede Festschreibung die Subjekte beziehungsweise Personen vom Menschsein entfremdet, sprich Handeln und damit das Politische verunmöglicht, indem sie das politische,

45 Habermas 1988, S. 324.

46 Vgl. Honneth 2003, S. 23.

47 Foucault 2005 a [1980], S. 94.

48 Marchart 2016.

handelnde Subjekt zum Objekt degradiert. Diese formale Begründung hat anders als klassische philosophische Vernunftwahrheiten keinen essentialistischen Gehalt, sie fixiert nicht. Gleichwohl handelt es sich um eine anthropologische, um eine (spezifische) normative Position unter anderen, die auf einer grundlegenden (formal-anthropologischen) Ebene rechtfertigt, dass es Rechtfertigungen beziehungsweise Gründe absoluter Geltung im Bereich des Politischen nicht geben kann. Die formale Anthropologie begründet bei Foucault und Arendt die Annahme der Kontingenz, ihr emanzipatorisches Potenzial allerdings bleibt in Foucaults Konzeption des Subjekts beziehungsweise der Subjektivierung blockiert und autonomes Handeln, im Sinne radikaler Emanzipation, folglich undenkbar.

## 2. Zwei Mal Menschsein: *Intersubjektivität* vs. *Intersubjektivität*

Arendt und Foucault begründen die Kontingenz durch eine Konzeption des Denkens als intersubjektiven Prozess der Welterschließung. Darin liegt ein emanzipatives Potenzial. Aus der jeweiligen Konzeption der Intersubjektivität ergibt sich allerdings ein für die Frage nach der Möglichkeit freien Handelns entscheidender Unterschied. Die Intersubjektivität ist in beiden Ansätzen Grund für die Existenz eines Äußeren, das in Interaktion mit anderen entsteht und damit für die Einzelnen nie völlig verfügbar ist. Sie ist zugleich Grund für die Unfeststellbarkeit *des* Menschen als möglichem Ausgangspunkt radikaler Emanzipation. Tatsächlich zum Ausgangspunkt radikaler Emanzipation wird die Unfeststellbarkeit des Menschen jedoch nur bei Arendt, weil sie hier in der *-subjektivität* und nicht wie bei Foucault im *Inter-* gründet.

Bei Arendt erscheint die Person, deren Konstitution im Denkprozess diesem Erscheinen vorgeordnet ist. Die Konstitution der Person ist – wenn auch kein von dieser Welt losgelöster – zunächst kein inter-, sondern ein *innersubjektiver* Prozess: »Was wir üblicherweise Person oder Persönlichkeit – im Unterschied zu einem bloß menschlichen Wesen oder einem Niemand – nennen, entsteht gerade aus diesem wurzelschlagenden Denkprozeß.«<sup>49</sup> Die Person *konstituiert* sich nicht in der Interaktion mit den anderen, sondern im geistigen Zwiegespräch mit sich selbst, auch wenn dieser Prozess immer schon auf die Pluralität, also auf die Anderen verweist: »Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, das

49 Arendt 2007, S. 85.

er wohl mit den höheren Tieren gemeinsam hat, in eine Dualität während des Denkens überführt.«<sup>50</sup>

Arendt konzipiert das Denken als über das Handeln bestimmte Tätigkeit der Vernunft in Abgrenzung zum Erkennen als Tätigkeit des Verstands neu. Denken ist so verstanden nicht länger kontemplative (»untätige«), weltenthobene Schau, sondern aktive, welterschließende, selbstkonstituierende Tätigkeit. Denken als geistiges Handeln hat »weder ein Ziel noch einen Zweck außerhalb seiner selbst«.<sup>51</sup> Das heißt: Denken als wirkliche Tätigkeit objektiviert nicht. Die Neukonzeption des Denkens als geistiges Handeln impliziert ein radikales, das Denken selbst betreffendes Konzept der Emanzipation: eine radikale Emanzipation von jeglicher anthropologischen Festlegung, wie sie die traditionelle Philosophie vorgenommen hat und die sich mit Arendt als Entpolitisierung verstehen lässt. Eine Emanzipation gewissermaßen des Menschseins von *dem* Menschen. Sie muss gleichwohl – und hier besteht ein entscheidender Unterschied zu Foucault – vom Einzelnen nicht bewusst vollzogen werden, weil wirkliches Denken und Handeln immer schon frei sind: »Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und *Freisein* ein und dasselbe sind.«<sup>52</sup>

Die radikale Konzeption der Emanzipation gründet nicht zuletzt in Arendts Verständnis sprachlicher Welterschließung, die wiederum in der Betonung der *Intersubjektivität* anstelle der *Inter*subjektivität von der poststrukturalistischen Konzeption Foucaults abweicht, ohne die Annahme der Kontingenz zu unterlaufen. Zwar verweist die Sprachfähigkeit laut Arendt darauf, dass die Menschen nur in Mehrzahl existieren – »Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind«<sup>53</sup> – und damit auf die Angewiesenheit der Person auf ein Beziehungsnetz, in dem sie zuallererst erscheint und also nur sein kann. Doch Arendt versteht Sprache vorrangig als schöpferisches (weniger als determinierendes) Vermögen: »Sprechen [...] entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit«.<sup>54</sup> Entsprechend der Vorrangigkeit der Subjektivität beziehungsweise der *Inner-* vor der Interaktion verbürgt auch die Sprache in erster Linie Autonomie, sie determiniert nie absolut: »Keine Sprache besitzt einen fertigen Wortschatz für die Bedürfnisse des Geistes; stets werden Wörter geborgt, die ursprünglich entweder eine Sinneserfahrung oder eine andere Alltagserfahrung bedeuteten.«<sup>55</sup>

50 Arendt 1998, S. 184; Hervorhebung im Original.

51 Arendt 2002, S. 206.

52 Arendt 2013, S. 206.

53 Arendt 2002, S. 11.

54 Ebd., S. 217.

55 Arendt 1998, S. 107.

Anders als bei Arendt steht bei Foucault nicht nur das determinierende Moment der Sprache,<sup>56</sup> sondern auch das determinierende Moment der Intersubjektivierung im Vordergrund: Subjektivierung ist immer schon *Intersubjektivierung*, die immer Machtbeziehung ist. Machtbeziehungen sind für das Menschsein konstitutiv. Auch Foucault versteht Denken als Handeln, er hebt die Hierarchie zwischen Denken und Handeln aber – anders als Arendt – nicht auf: Denken als »die eigentliche Form des Handelns«<sup>57</sup> determiniert vielmehr weiterhin das Handeln. Als denkende Wesen sind wir Objekte unserer selbst, und alles Handeln ist von den je durch das Denken konstituierten Subjekt-Objekt-Verhältnissen determiniert beziehungsweise findet vor diesem Hintergrund statt. Anders als bei Arendt meint Emanzipation bei Foucault immer Befreiung von der so verstandenen vorgängigen Praxis des Menschseins. Entsprechend kann es mit Foucault nichts »seinem Wesen und seiner eigentlichen Funktion nach radikal Befreiendes«<sup>58</sup> geben. Ziel kann es vor diesem Hintergrund »nur« sein, zu verhindern, dass Machtbeziehungen erstarren: »Die Befreiung eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen, die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt.«<sup>59</sup>

Zwar ist, obwohl Foucaults Denken zentral um die Frage der unvermeidlichen Objektivierung des Menschen und deshalb um Macht kreist, das Ziel auch hier die Freiheit,<sup>60</sup> die bei ihm ebenfalls im Handeln liegt: »Freiheit ist Praxis.«<sup>61</sup> Allerdings nicht wie bei Arendt im Sinne eines Neuanfangs: Freiheit als un abgeschlossener Prozess bedeutet, Machtbeziehungen dynamisch zu halten, nicht aber im eigentlichen Sinne autonomes Handeln. »Freiheit« bleibt hier auf den Akt der Befreiung beschränkt, der mit Foucault notwendig in Unfreiheit umschlägt. Freiheit im Sinne der Lösung von jeglicher Festlegung, die bei Arendt eine Emanzipation des Denkens selbst ist, ist mit Foucault im wahrsten Sinne des Wortes *undenkbar*. Wo Arendt Freiheit und

56 Sprache enthält mit Foucault zwar in sich auch die Voraussetzung für Emanzipation, aber das determinierende Moment überwiegt auch hier: Die »gesagten Dinge, eben in ihrer Wirklichkeit als gesagte Dinge, sind nicht, wie man mitunter allzu sehr anzunehmen geneigt ist, eine Art Windhauch, der vorübergeht ohne Spuren zu hinterlassen, sondern in Wirklichkeit haben sie, so winzig diese Spuren auch sein mögen, Bestand, und wir leben in einer Welt, die ganz mit Diskursen, das heißt mit Aussagen durchzogen und durchwirkt ist [...]. Die bereits gesagte Sprache, die Sprache als eine, die bereits da ist, bestimmt auf eine gewisse Weise das, was man danach sagen kann, unabhängig oder innerhalb des allgemeinen sprachlichen Rahmens« (Foucault 2005 e [1984], S. 738).

57 Foucault 2005 d [1984], S. 710.

58 Foucault 2005 b [1982], S. 330.

59 Foucault 2005 i [1984], S. 878.

60 Vgl. für Interpretationen, die die zentrale Rolle der Freiheit betonen, unter anderem Mazumdar 2015; Oksala 2005; Schubert 2018.

61 Foucault 2005 b [1982], S. 330.

das Politische zusammendenkt – »Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns«<sup>62</sup> –, könnte das Subjekt bei Foucault radikal frei sein nur – rein hypothetisch – *vor* jeder sozialen Beziehung. Während also das »Inter« bei Arendt den Ort der Freiheit markiert, wo Menschsein im Handeln möglich ist, weil die Person hier handelnd und sprechend erscheint, ist es bei Foucault der Grund für die Determination des Subjekts und damit das, von dem es sich, immer wieder aufs Neue, zu befreien gilt, auf das die Subjektivierung und damit auch das Subjekt aber immer verwiesen bleibt.

### 3. Gleiche Freiheit als Ermöglichungsbedingung des Menschseins

Der veränderte Blick auf die Menschen spricht für den demokratischen Prozess, der durch Ergebnisoffenheit und Kontextsensibilität gekennzeichnet ist. Demokratie reagiert so verstanden auf die Beschränkung menschlicher Erkenntnis, wie schon Hans Kelsen ausführte: »Denn was könnte es für einen Sinn haben, über eine Maßnahme, deren Richtigkeit über allen Zweifel erhaben feststeht, abstimmen und die Mehrheit entscheiden lassen [sic]? [...] Aber läßt sich die Frage nach dem besten Inhalt der gesellschaftlichen Ordnung in dieser Weise beantworten? Ist menschlicher Erkenntnis überhaupt absoluter Wert erreichbar?«<sup>63</sup> Darin kommt zugleich (und entgegen Kelsens späterem Verständnis,<sup>64</sup> das noch zu thematisieren sein wird) die Kritik an einem ideologischen Liberalismus zum Ausdruck, als ein Liberalismus, der die rechtliche Rahmung der Demokratie aus der Natur des Menschen begründet und damit einen »absoluten Wert« behauptet, der auch Herrschaft und Zwang rechtfertigt. Das zu kritisieren und damit den Status politischer Ordnung als vermeintlich der Natur des Menschen entsprechenden Ordnung zu hinterfragen, der notwendig zu Ausschlüssen führt, ist eine Stärke (auch) radikaldemokratischer Ansätze. Es stellt sich allerdings die Frage, was der Verzicht auf die Begründung durch eine essentialistische Anthropologie für die Möglichkeit der rechtlichen Rahmung der Demokratie bedeutet. Denn eine solche Rahmung ist nicht nur für das moderne Verständnis von Demokratie zentral (insofern es gerade die historische Leistung des Liberalismus war, die demokratische Gleichheit durch die Garantie gleicher Rechte auf alle Menschen auszuweiten), sondern auch für das Fortbestehen der Demokratie. Denn die Demokratie birgt die Gefahr der »Abschaffung der Demokratie mit ihren eigenen Mitteln« in sich, inso-

62 Arendt 2013, S. 201; Hervorhebung im Original.

63 Kelsen 2006 [1932], S. 236.

64 Vgl. für die Entwicklung von Kelsens Demokratietheorie Dreier 2019.

fern sie »auch ihren ärgsten Feind an ihrer eigenen Brust nähern muß.«<sup>65</sup> Es stellt sich also die bereits in der Einleitung aufgeworfene Frage, wie sich radikale Demokratietheorie von antiemanzipatorischen Bewegungen abgrenzen und eine rechtliche Garantie gleicher Freiheit begründen kann, ohne das Verständnis politischer Ordnungen als kontingente Ordnungen aufzugeben.

Die unterschiedliche Konzeption der Intersubjektivität bei Arendt und Foucault hat Auswirkungen auch auf die Frage nach der Möglichkeit der Verrechtlichung gleicher Freiheit und damit auf die Frage nach der Möglichkeit der Abgrenzung von antiemanzipatorischen Bewegungen. Foucault und Arendt formulieren beide im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit den Menschenrechten ein fundamentales Recht, das das Menschsein (in der je unterschiedlichen Ausformulierung) erst ermöglicht, sich aber einer Einordnung in positives Recht entzieht. Arendt fordert ein »Recht, Rechte zu haben«,<sup>66</sup> das sie im Wesentlichen als ein Recht versteht, Teil einer politischen Gemeinschaft zu sein, und damit erst die Möglichkeit zu haben, zu sprechen und zu handeln, also frei zu sein. Foucault postuliert ein »neue[s] Recht« als Recht auf Widerstand, »ein absolutes Recht, sich zu erheben und sich an diejenigen zu wenden, die die Macht innehaben«,<sup>67</sup> also als ein Recht, sich zu befreien. Eine ein für alle Mal gültige Rechtsetzung als Schließung des Politischen wird dadurch in beiden Fällen undenkbar. Es besteht aber trotz dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit hinsichtlich des Status ein entscheidender Unterschied mit Blick auf die politischen Implikationen des jeweiligen Rechts. Während mit Arendts »Recht, Rechte zu haben« die Verrechtlichung gleicher Freiheit als *eine* Verrechtlichung denk- und damit kritisier- und veränderbar wird, ist sie für Foucault in jeder ihrer Formen undenkbar. Bei Foucault lässt sich »freies Handeln«, insofern es sich in der Befreiung erschöpft, nicht, auch nicht nur der Form nach auf Dauer stellen. Das »Inter« geht als Machtbeziehung der Subjektivierung immer schon voraus, weshalb die Möglichkeit der »Freiheit« auf Widerstand als Befreiung beschränkt ist. Das autonome Subjekt am Grunde der Kontingenz ist in Foucaults Konzeption politisch im wahrsten Sinne des Wortes blockiert, »eingeschlossen« in die *Form* des Widerstands – unabhängig von den damit jeweils verfolgten (anti)emanzipatorischen Zielen.

Die formale Festlegung erklärt sich nicht zuletzt aus Foucaults kritisch-genealogischem Zugriff auf das Denken. Foucault kann, wie das Habermas prägnant festgehalten hat, »im Hinblick auf seine *eigene* genealogische

65 Kelsen 2006 [1932], S. 237.

66 Arendt 2008, S. 614; vgl. auch Arendt 1949; vgl. für Arendts Kritik der Menschenrechte auch Höntzsch 2020.

67 Foucault 2005 h [1984], S. 874.

Geschichtsschreibung nicht genealogisch«<sup>68</sup> denken. Anders gesagt: Foucaults Unternehmen der kritischen Geschichte des Denkens beweist, was sie voraussetzt, wenn auch nicht hinsichtlich ihrer inhaltlichen Ergebnisse, wohl aber in der Darstellung der Geschichte als Abfolge kontingenter Subjektivierungsprozesse. Das heißt, das Konzept des Subjekts beziehungsweise der Subjektivierung ist für Foucault wahr, wenn auch aus einer veränderten Wissensformation heraus.<sup>69</sup> Damit ist zugleich ein Ziel gelingender menschlicher Existenz benannt: die *bewusste* Subjektivierung, die, um ihre eigene Kontingenz *wissend*, immer in Bewegung gehalten wird, als Übernahme radikaler Verantwortlichkeit in der Welt. Aus dieser wenn auch nicht inhaltlichen, so doch formalen Bestimmung gelingender menschlicher Existenz rechtfertigt sich Foucaults neues Recht: Wenn Menschsein durch den Akt der Welterschließung als Akt der Konstitution des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt definiert ist, das sich als Machtbeziehung verstehen lässt, dann muss das Recht auf Widerstand absolut gelten, um Machtbeziehungen dynamisch zu halten und Menschsein zu ermöglichen.

Die formale Anthropologie in Foucaults Konzeption, Foucaults Konzeption der *Intersubjektivierung*, begründet die prinzipielle Ablehnung jeglicher Verstehtigung. Für Foucault ist Herrschaft als eine verstetigte, fixierte Machtbeziehung und damit als Leugnung beziehungsweise Vernichtung der Kontingenz als Grundlage von Freiheit in keiner Form zu legitimieren. Ihr muss, insofern sie *per definitionem* einen Verlust von Freiheit darstellt, in jeder ihrer Formen widerstanden werden: »Ich gehe also davon aus, dass der Terminus ›Widerstand‹ das wichtigste Wort, das *Schlüsselwort* dieser Dynamik ist.«<sup>70</sup> Hier trifft so in der Tat zu, dass der »normative Wert [...] hier [unter einer ›politischen‹ Perspektive] allein auf der Position des *politischen Aktivismus*«<sup>71</sup> beruht oder in Foucaults eigenen Worten auf einem »pessimistischen Hyper-Aktivismus«.<sup>72</sup>

Arendts Blick dagegen richtet sich, ausgehend von der Annahme eines radikalen realgeschichtlich Bruchs,<sup>73</sup> weniger auf die Vergangenheit als auf

68 Habermas 1988, S. 316; Hervorhebung im Original.

69 Foucault selbst hat festgestellt: »Das Problem der Wahrheit dessen, was ich sage, ist für mich ein sehr schwieriges, ja sogar das zentrale Problem« (Foucault 2005 a [1980], S. 55). Und an anderer Stelle: »Was ich zu erstellen versuche, ist die Geschichte der Beziehungen, die das Denken mit der Wahrheit unterhält; die Geschichte des Denkens, insofern es Denken der Wahrheit ist. Alle diejenigen, die sagen, dass es für mich *die* Wahrheit nicht gibt, sind Geister, die es sich zu einfach machen« (Foucault 2005 g [1984], S. 825; Hervorhebung im Original).

70 Foucault 2005 j [1984], S. 916 Hervorhebung im Original.

71 von Ramin 2021, S. 356; Hervorhebung im Original.

72 Foucault 2005 c [1983], S. 465.

73 Arendt 2013, S. 35: »Erst die totalitäre Herrschaft als ein Ergebnis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen, dessen ›Verbrechen‹ mit den traditionellen Maßstäben nicht beurteilt und mit Hilfe bestehender Gesetze nicht



die Zukunft und entsprechend auf den Neuanfang, sodass der Fokus auf der durch den Bruch bereits gewonnenen Freiheit und nicht wie bei Foucault auf der Befreiung liegt. Arendts Denken setzt in Folge des Traditionsbruchs selbst neu an, es emanzipiert sich radikal von der Tradition. Anders als bei Foucault geht es nicht darum, vergangenes Denken zu entlarven und damit die bewusste Subjektivierung als richtig zu beweisen, sondern es als Hinweis darauf zu verstehen, »was Denken denen bedeutet, die es betreiben«,<sup>74</sup> ohne es zu bewerten; für Arendt bleibt nach der Demontage der Metaphysik nur »eine zerstückelte Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat«. <sup>75</sup> Entsprechend geht es laut Arendt mit Blick auf die Gegenstände des Denkens prinzipiell nicht um Wahrheit: »*Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach der Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe.* Der Grundirrtum, dem alle speziellen metaphysischen Trugschlüsse nachgeordnet sind, besteht darin, den Sinn nach der Art der Wahrheit aufzufassen.«<sup>76</sup> Arendt formuliert mit dem »Recht, Rechte zu haben« eine humanistische Grundvoraussetzung des Menschseins, die nicht darauf zielt, *die* Menschenrechte zu begründen, sondern ihren Sinn offenzulegen. Das »Recht, Recht zu haben« ist auch bei Arendt – *formal* – im Menschsein begründet, es impliziert aber anders als Foucaults Recht auf Widerstand keine (auch keine nur formale) Vorstellung gelingender menschlicher Existenz.

Mit Arendt legt im Bereich des Politischen jeder Anspruch auf absolute Wahrheit »die Axt an die Wurzeln aller Politik und der Legitimität aller Staatsformen«. <sup>77</sup> Im Bereich des Politischen werden auch philosophische Vernunftwahrheiten laut Arendt zur bloßen Meinung. <sup>78</sup> Diese »Transformierung der Vernunftwahrheit in eine Meinung hat zur Folge, daß wir es nicht mehr mit dem Menschen überhaupt zu tun haben, sondern mit *den* Menschen in ihrer unendlichen Pluralität«. <sup>79</sup> Das Spezifische des Menschseins liegt für Arendt gerade in der Unmöglichkeit, *den* Menschen auf

adäquat gerichtet und bestraft werden können, hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen. Dieser Traditionsbruch ist heute eine vollendete Tatsache; weder ist er das Resultat von Wahl und Vorsatz, noch ist er abhängig von weiteren Entscheidungen«; vgl. dazu auch Gruneberg 2007, S. 111.

74 Arendt 1998, S. 22.

75 Ebd., S. 208. Wir könnten laut Arendt nach dem »Abtreten der Metaphysik und Philosophie«, »unbelastet und ungeleitet von jeder Tradition, die Vergangenheit mit neuen Augen sehen und damit an einen ungeheuren Schatz unbearbeiteter Erfahrungen herankommen, ohne an irgendwelche Behandlungsvorschriften gebunden zu sein« (ebd., S. 22).

76 Ebd., S. 25; Hervorhebung im Original.

77 Arendt 2015, S. 51.

78 Vgl. ebd., S. 57.

79 Ebd., S. 53; Hervorhebung im Original.

den Begriff zu bringen, weshalb man nur von den Menschen im Plural beziehungsweise der Person sprechen kann. Die formale Bestimmung des Menschseins macht die inhaltliche Unbestimmbarkeit des Menschen zum Ausgangspunkt des Politischen, weil »die *differentia specifica* des Menschseins ja gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist und daß wir dies Jemand-Sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen und qua Wer-Sein gegen keine andere Art des Wer-Seins absetzen können«. <sup>80</sup> Arendt begründet die Grundlosigkeit des Politischen in der Unbestimmbarkeit des Menschen als Spezifikum des Menschseins. Indem Arendt das Menschsein durch die Unbestimmbarkeit des Menschen bestimmt und nicht wie Foucault über die unhintergehbaren Machtbeziehungen, bleibt Arendts Konzeption nicht nur inhaltlich unbestimmt, sondern anders als bei Foucault auch mit Blick auf die *Form* freien Handelns, sodass ein Neuanfang stets möglich ist.

Arendt hält auf Grundlage ihrer Konzeption der *Intersubjektivität* die rechtliche Garantie gleicher Freiheit für unvermeidbar und auch für wünschenswert. <sup>81</sup> Das »Inter« ist die unhintergehbare Voraussetzung des Erscheinens der Person als Sinn des Politischen: »Es ist der tiefe, über alles im gewöhnlichen Sinne Politische hinweggreifende Sinn des Öffentlichen, daß [...] dies Personenhafte in einem Menschen [...] nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt.« <sup>82</sup> Dafür sind die Menschen aufeinander beziehungsweise auf die wechselseitige Garantie eines »Rechts auf Rechte« angewiesen. Geht man davon aus, dass die Machtverteilung, die Herrschaftsverhältnisse kontingent, menschengemacht sind, dann müssen wir einander als Gleiche betrachten. Genauer gesagt müssen wir uns, die wir aufgrund der kontingenten Umstände faktisch ungleich sind, zu politisch Gleichen machen, indem wir uns gleiche Freiheitsrechte zugestehen, die uns den Vollzug von Freiheit, also Freiheit als Praxis ermöglichen. In ihrer konkreten Materialisierung sind diese Freiheitsrechte allerdings stets nur als *eine* (unter anderen möglichen und damit) vorübergehende Stabilisierung zu verstehen, die Handeln und Veränderung nicht verunmöglicht, sondern ermöglicht: »Keine Zivilisation [...] wäre jemals ohne einen festumrissenen Rahmen möglich gewesen, innerhalb dessen der Veränderungsprozeß erst statthaben kann.« <sup>83</sup> Mit Arendt kann man gleiche Freiheit – als Voraussetzung des Menschseins – begründen, deren Umsetzung aber – weil es *den* Menschen nicht gibt – notwendig umstritten bleiben muss. Zwar »kann

80 Arendt 2002, S. 223.

81 Arendt spricht vom »Zaun des Gesetzes, in dessen Umhegung Menschen in Freiheit sich bewegen können« (Arendt 2008, S. 955).

82 Arendt 2014, S. 92.

83 Arendt 2012, S. 303.

das Recht Veränderungen, wenn sie einmal vollzogen sind, stabilisieren und legalisieren, doch die Veränderungen an sich sind immer das Ergebnis von Handlungen außerrechtlicher Natur«. <sup>84</sup>

#### 4. Zum Schluss: Verteidigung der Demokratie

Die Vorstellung des Politischen, wie sie auch die Radikaldemokratie vertritt, gründet in einer formalen Anthropologie des Menschseins. Der Annahme der Kontingenz und damit auch der radikalen Demokratietheorie liegt theoretisch das Konzept eines autonomen Subjekts zugrunde, das sich in die Lage versetzt sieht, sich von den im Welterschließungsprozess selbst geschaffenen Umständen handelnd zu emanzipieren, wenn auch nie ein für alle Mal. Die aus dem Handeln als Selbstermächtigung erwachsende Macht lässt sich dabei gerade nicht in Herrschaft übersetzen. Die Demokratie ist vor dem Hintergrund dieser Annahmen das politische System der Wahl, insofern sie auf stets sich wandelnde Umstände reagieren kann und die wechselseitige Verpflichtung hier aus dem gemeinsamen Handeln erwächst.

Die Ergebnisoffenheit und Kontextsensibilität als Stärke der Demokratie ist aber zugleich ihre Schwäche, die verschiedene Ideologien bestrebt waren, sich zunutze zu machen, indem sie versucht haben, zu begrenzen und zu fixieren, wer als gleich und frei zu gelten hat. Hans Kelsen, der die Gefahr, wie eingangs zitiert, am Vorabend der nationalsozialistischen Machtübernahme 1932 auf den Punkt gebracht hat, hat später, 1955, unter dem im vorliegenden Zusammenhang vielsagenden Titel »*Foundations of Democracy*« als Antwort darauf formuliert: »Die moderne Demokratie lässt sich vom politischen Liberalismus nicht trennen.« <sup>85</sup> Seine Einschätzung kann dabei nicht nur als exemplarische Reaktion auf die Schrecken des Nationalsozialismus gelten, sondern als exemplarisch auch hinsichtlich des Verständnisses des politischen Liberalismus als rationaler Hegung (oder: Schließung) der Demokratie: »Der der modernen Demokratie inhärente Liberalismus bedeutet nicht nur politische, sondern auch intellektuelle Autonomie des Individuums, Autonomie der Vernunft, die das eigentliche Wesen des Rationalismus ist.« <sup>86</sup> Die Autonomie des Einzelnen ist hier als eine auf Vernunft gegründete konzipiert, aus der sich die rationale Ordnung ableiten lässt. Die Kontingenzannahme hingegen macht eine Emanzipation gerade von solchen (vermeintlich) universellen und überzeitlichen Festschreibungen *denkbar*. Die Autonomie liegt hier im *freien Handeln*.

<sup>84</sup> Ebd., S. 304.

<sup>85</sup> Kelsen 2006 [1955], S. 287; eigene Übersetzung.

<sup>86</sup> Ebd., S. 288; eigene Übersetzung.

Während mit Arendt auch freies Handeln als Neuanfang denkbar und politisch möglich ist, bleibt es mit Foucault auf die Form des Widerstands *fixiert*, erschöpft sich in der Befreiung und ermöglicht gerade *nicht* jene Offenheit, deretwegen Theoretiker\*innen radikaler Demokratietheorie sich veranlasst sehen, auf Begründungen zu verzichten.<sup>87</sup> Anders gesagt: Der vermeintlich radikale, auch für die politische Praxis geltende, Verzicht auf *jegliche inhaltliche Festlegung* gründet bei Foucault in einer *formalen Festlegung* freien Handelns auf die Form des Widerstands und damit auf einer Blockade des emanzipativen Potenzials der Kontingenzannahme. Folgt man der Infragestellung jeglicher Versteifung als solcher, besteht in der politischen Praxis die Gefahr, dass genau das ermöglicht wird, was doch überwunden werden soll: die Essentialisierung kontingenter Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Der Rückzug auf Widerstand, Aktivismus oder auch kritisches Befragen ist folglich nicht nur theoretisch unbefriedigend, er bedeutet zugleich politisch, »zu vergessen, dass (kontingente) Fundamente auch in einer demokratischen Ordnung gelegt und gegebenenfalls *verteidigt* werden müssen«.<sup>88</sup>

Es ist es ganz im Gegenteil gerade die Festlegung auf *eine* (mögliche) Verrechtlichung gleicher Freiheit, die die Offenheit *politisch* zu garantieren vermag. Wo rechtliche Materialisierungen gleicher Freiheit nicht länger naturalistisch begründet sind, sondern als ein von Menschen gemachter, gedachter Konsens verstanden werden, ändern sie ihren Status. Dann lässt sich aus der anthropologischen Grundlegung nicht ein für alle Mal ableiten, wie gleiche Freiheit rechtlich konkret ausbuchstabiert werden soll. Vielmehr kann sich die konkrete rechtliche Umsetzung mit den sich je wandelnden Umständen ändern, ohne dass dadurch die Notwendigkeit der rechtlichen Garantie gleicher Freiheit an sich infrage gestellt werden könnte.

Die rechtliche Garantie gleicher Freiheit bleibt unverzichtbare Grundlage auch einer radikalen Demokratie. Man muss die Prämissen eines undemokratischen Liberalismus in Gestalt essentialistischer anthropologischer Annahmen, die zu einer Schließung des Politischen führen, nicht übernehmen, sondern kann auf Grundlage der Kontingenz den Wert gleicher Freiheit verteidigen. Gleiche Freiheit ist in diesem Sinne unverzichtbar gerade dann, wenn man von der Kontingenz menschlicher Erkenntnis ausgeht, die es erforderlich macht, dass wir uns – als durch die gesellschaftlichen Umstände *de facto* Ungleiche – gegenseitig als politisch Gleiche und Freie anerkennen. Denn dies ist die Voraussetzung dafür, dass wir uns von den jeweiligen Umständen emanzipieren können und damit auch von den kon-

87 Vgl. Flügel-Martinsen 2022, S. 573.

88 Marchart 2020, 575, Hervorhebung F.H..

kreten rechtlichen Regelungen, sollten sie die gleiche Freiheit als Voraussetzung dieses Prozesses nicht länger garantieren.

## Literatur

- Arendt, Hannah 1949. »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, in *Die Wandlung* 4, S. 754–770.
- Arendt, Hannah 1998. *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hrsg. von Mary McCarthy. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2002. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2007. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, aus dem Nachlaß hrsg. v. Jerome Kohn. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah, 2008. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 12. Auflage. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2014. *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hrsg. v. Ursula Ludz. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2013. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz. 2. Auflage. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2014. *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. v. Ursula Ludz. 3. Auflage. München, Zürich: Pieper.
- Arendt, Hannah 2015. »Wahrheit und Politik«, in *Hannah Arendt: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München, Zürich: Piper.
- Brinkmann, Malte 2004. »Die geheime Anthropologie des Michel Foucault«, in *Nach Foucault*, hrsg. v. Pongratz, Ludwig A.; Wimmer, Michael; Nieke, Wolfgang; Masschelein, Jan, S. 70–96. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brunkhorst, Hauke 2015. *Demokratie und Differenz: Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Buchstein, Hubertus 2020. »Warum im Bestaunen der Wurzeln unter der Erde bleiben. Eine freundliche Polemik zu den radikalen Demokratietheorien anlässlich des Einführungsbuches von Oliver Flügel-Martinsen«. [www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung/](http://www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung/) (Zugriff vom 11.01.2024).
- Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin 2020. *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp.
- Dreier, Horst 2019. »Kelsens Demokratietheorie: Grundlegung, Strukturelemente, Probleme«, in *Kelsen im Kontext. Beiträge zum Werk Hans Kelsens und geistesverwandter Autoren*, hrsg. v. Jestaedt, Matthias; Paulson, Stanley L., S. 67–94. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2019. »Befragung, negative Kritik, Kontingenz. Konturen einer kritischen Theorie des Politischen«, in *Kritische Theorie der Politik*, hrsg. v. Bohmann, Ulf; Sörensen, Paul, S. 450–469. Berlin: Suhrkamp.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020 a. *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020 b. »Wer kann einer so freundlich-polemischen Gesprächseinladung schon widerstehen? Eine Replik auf Hubertus Buchsteins Kritik radikaler Demokratietheorien«. [www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung-2/](http://www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung-2/) (Zugriff vom 11.01.2024).
- Flügel-Martinsen, Oliver 2022. »Radikale Demokratietheorie unter Normalisierungsdruck«, in *Leviathan* 50, 4, S. 557–576.
- Foucault, Michel 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2005 a [1980]. »Gespräch mit Ducio Trombadori«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 51–119.
- Foucault, Michel 2005 b [1982]. »Raum, Wissen, Macht (Gespräch mit P. Rabinow)«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 324–341.

- Foucault, Michel 2005 c [1983]. »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufenden Arbeiten«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 461–498.
- Foucault, Michel 2005 d [1984]. »Vorwort zu *Sexualität und Wahrheit*«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 707–715.
- Foucault, Michel 2005 e [1984]. »Archäologie der Leidenschaft«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 734–746.
- Foucault, Michel 2005 f [1984]. »Foucault«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 776–782.
- Foucault, Michel 2005 g [1984]. »Die Sorge um die Wahrheit«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 823–836.
- Foucault, Michel 2005 h [1984]. »Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Wortmeldung)«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 873–875.
- Foucault, Michel 2005 i [1984]. »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 875–902.
- Foucault, Michel 2005 j [1984]. »Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 909–924.
- Foucault, Michel 2005 k [1984]. »Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982)«, in *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 959–966.
- Gebh, Sara 2022. »Denken in Alternativen: Für eine offensive Verteidigung der Radikaldemokratie«, in *Leviathan* 50, 4, S. 577–594.
- Gebh, Sara 2023. »Exzessive Freiheit: Lizenz als grundloser Grund der Radikaldemokratie?«, in *Transformationen des Politischen: Radikaldemokratische Theorien für die 2020er Jahre*, hrsg. v. von Ramin, Lucas; Schubert, Karsten; Gengnagel, Vincent; Spoo, Georg, S. 163–182. Bielefeld: transcript.
- Gehring, Petra 2015. »Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum«, in *Finis Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, hrsg. v. Rölli, Marc, S. 198–211. Bielefeld: transcript.
- Gerhardt, Volker 2007. »Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt«, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition. Unzeitgemäße Tradition?*, hrsg. v. Heinrich-Böll-Stiftung (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16), S. 215–228. Berlin: Akademie Verlag.
- Gruneberg, Antonia 2007. »Hannah Arendt, Martin Heidegger und Karl Jaspers. Denken im Schatten des Traditionsbruchs«, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition. Unzeitgemäße Tradition?* hrsg. v. Heinrich-Böll-Stiftung (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16), S. 101–119. Berlin: Akademie Verlag.
- Habermas, Jürgen 1988. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höntzsch, Frauke 2020. »Der Mensch als Non-Person. Hannah Arendts anthropologische Kritik der Menschenrechte«, in *Non-Persons. Grenzen des Humanen und des Humanitären in Literatur, Kultur und Medien*, hrsg. v. Catani, Stephani; Waldow, Stephanie, S. 13–29. München: Fink.
- Höntzsch, Frauke 2023. *Der Mensch als politisches Argument. Für eine politikwissenschaftliche Anthropologie*. Bielefeld: transcript.
- Honneth, Axel 1985. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel 2003. »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, hrsg. v. Honneth, Axel; Martin Saar, S. 15–26. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jörke, Dirk 2005. *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jörke, Dirk 2009. »Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault«, in *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, hrsg. v. Jörke, Dirk; Ladwig, Bernd, S. 87–106. Baden-Baden: Nomos.

- Kelsen, Hans 2006 [1932]. »Die Verteidigung der Demokratie«, in *Verteidigung der Demokratie*, hrsg. v. Jestaedt, Matthias; Lepsius, Oliver, S. 229–237. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kelsen, Hans 2006 [1955]. »Foundations of Democracy«, in *Verteidigung der Demokratie*, hrsg. v. Jestaedt, Matthias; Lepsius, Oliver, S. 248–385. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal 2006. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Marchart, Oliver 2016. *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver 2020. »Kontingenz/Grundlosigkeit«, in *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, hrsg. v. Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin, S. 572–574. Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl 1976 [1844]: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in *Marx-Engels-Werke*, Band 1, S. 378–391. Berlin: Dietz.
- Mazumdar, Pravu 2015. *Foucault und das Problem der Freiheit*. Stuttgart: Steiner.
- Meyer, Kathrin 2020. »Hannah Arendt«, in *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, hrsg. v. Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin, S. 98–106. Berlin: Suhrkamp.
- Oksala, Johanna 2005. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pircher, Wolfgang 1995. »Das ›Verschwinden des Menschen‹: Postmoderne Anthropologie«, in *Philosophische Anthropologie der Moderne*, hrsg. v. Weiland, René, S. 205–216. Weinheim: Beltz.
- Schubert, Karsten 2018. *Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault*. Bielefeld: transcript.
- Sörensen, Paul 2020. »Das unmögliche Subjekt des Postfundamentalismus. Pädagogik als Herausforderung des radikaldemokratischen politischen Denkens«, in *Politische Vierteljahresschrift* 61, S. 15–38.
- Vogelmann, Frieder 2020. »Michel Foucault«, in *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, hrsg. v. Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin, S. 572–574. Berlin: Suhrkamp.
- von Ramin, Lucas 2021. »Die Substanz der Substanzlosigkeit: Das Normativitätsproblem radikaler Demokratietheorie«, in *Leviathan* 49, 3, S. 337–360.
- von Ramin, Lucas 2025. »Radikale Demokratietheorie und politische Urteilskraft. Die Stärke normativer Implikationen«, in *Leviathan* 53, 1, S. 6–33.



**Zusammenfassung:** Der Annahme der Kontingenz liegt eine formale Anthropologie des Menschseins zugrunde, die begründet, warum es im Politischen letzte Gründe nicht geben kann. Die Schwierigkeit radikaldemokratischer Ansätze, sich von antiemanzipatorischen Bewegungen abzugrenzen, erklärt sich aus einer spezifischen, an Foucault anschließenden Konzeption der formalen Anthropologie. Mit der alternativen Konzeption Hannah Arendts ist hingegen eine Verteidigung gleicher Freiheit möglich.

**Stichworte:** radikale Demokratie, Normativität, Kontingenz, formale Anthropologie, gleiche Freiheit

## Being Human and the Human Being. The Formal Anthropology of Contingency and the Possibility of Political Emancipation

**Summary:** The assumption of contingency is based on a formal definition of being human that justifies why there can be no ultimate reasons in the political sphere. The difficulty of radical democratic approaches in demarcating from anti-emancipatory movements can be explained by a specific conception of formal anthropology, which is based on Foucault. In contrast, with Hannah Arendt's alternative conception a defense of equal liberty is possible.

**Keywords:** radical democracy, normativity, contingency, formal anthropology, equal liberty

### Autorin

Frauke Höntzsch  
Universität Augsburg  
Lehrstuhl für Politikwissenschaft/Politische Theorie  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
Deutschland  
Frauke.hoentzsch@uni-a.de



© Frauke Höntzsch