

Frieder Vogelmann*

Der Weisheit Freund und aller Welt Feind?

Philosophie mit, in und gegen die Welt

<https://doi.org/10.1515/dzph-2023-0016>

Abstract: How is philosophical knowledge related to the world in which it is produced – and how should it be related? In the article, “world” refers to the whole of historically established, politically contested and materially constituted practices. Three ideal-type relationships are distinguished: affirmatively *in the world*, negatively *against the world*, and *with the world*. The article argues for the latter because it combines the two decisive insights of the first two relationships: the insight into philosophy’s facticity, i. e., it being bound to the world, and the insight into philosophy’s freedom, i. e., that it can, nevertheless, turn against that world. Political epistemology is needed to explicate any philosophy *with the world* because it holds together, in a productive tension, minimal materialism as the core of the insight into philosophy’s facticity and the irreducibility of thought as the core of the insight into philosophy’s freedom.

Keywords: metaphilosophy, philosophical knowledge, political epistemology, materialism, idealism, Critical Theory

Widerspenstigkeit dominiert das Verhältnis von Philosoph*innen zu ihrer sozialen Umwelt.¹ Im Athen des fünften Jahrhunderts vor Christus setzt Sokrates seinen Mitbürgern auf der Agora derart zu, dass sie sich nur durch seine Verurteilung zum Tode von dieser „Stechfliege“ zu befreien wissen.² Baruch de Spinoza wird von seiner jüdischen Gemeinde in Amsterdam mit einem Bannfluch belegt und ist der am meisten beschimpfte Philosoph in der Philosophiegeschichte, etwa als

¹ Diesem Text liegt meine Antrittsvorlesung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg vom 21.7.2022 zugrunde. Für hilfreiche Hinweise, Nachfragen und Kritik danke ich allen Anwesenden sowie den Herausgeber*innen der DZPh.

² Vgl. apol. 30e.

***Kontakt:** Frieder Vogelmann, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, University College Freiburg, Bertoldstraße 17, 79098 Freiburg im Breisgau; frieder.vogelmann@ucf.uni-freiburg.de

„Straßenräuber und Mörder der gesunden Vernunft und Wissenschaft“³. Über die erzkatholische Philosophin Elizabeth Anscombe kursiert die Geschichte, dass ihre Angewohnheit, Hosen zu tragen, mehr als einmal für Irritationen im England der 1940er Jahre sorgte. Als man ihr in einem Restaurant in Boston deswegen den Zutritt versagte, soll sie schlicht die Hosen ausgezogen haben.⁴

Die Liste ließe sich ohne Schwierigkeiten verlängern. Doch sie beschreibt nur die angespannte Beziehung philosophierender Personen zu ihren Mitmenschen. Wie steht es dagegen mit dem Gehalt philosophischen Wissens? Welche Beziehungen unterhält es zu der Welt, in der es erdacht und artikuliert wird? Welches Verhältnis *sollte* es zu dieser Welt eingehen?

Um auf diese Frage zu antworten, reichen Beispiele aus dem Leben berühmter Philosoph*innen nicht aus, vielmehr sind systematische Überlegungen erforderlich. Dazu erläutere ich zunächst den von mir verwendeten Weltbegriff (1), ehe ich drei idealtypische Verhältnisse der Philosophie in, gegen und mit der Welt vorstelle und für die dritte plädiere (2). Zuletzt skizziere ich politische Epistemologie als meine Variante der Philosophie mit der Welt (3).

1 Welche Welt?

Meine Verwendung von „Welt“ lässt sich am besten anhand der norddeutschen Legende erklären, auf die mein Titel anspielt: Klaus Störtebeker (ca. 1360–20. Oktober 1401), einer der Hauptleute der Vitalienbrüder oder Likedeeler (andere Hauptleute, damals ebenfalls berüchtigt, waren Godeke Michels, Henning Wichmann und Magister Wigbold), die Nemesis des mächtigen Hanse-Bündnisses nordischer Handelsstädte. Berühmt ist vor allem Störtebekers Ende: Nachdem es den tonangebenden Lübeckern jahrelang nicht gelang, den Likedeelern Einhalt zu gebieten, brachten schließlich die aufstrebenden Hamburger Störtebeker zur Strecke. Als er zum Tode verurteilt wurde, soll der Hamburger Bürgermeister versprochen haben, all jene aus Störtebekers Mannschaft zu begnadigen, an denen dieser nach seiner Enthauptung noch vorbeigehen könne. Doch nachdem der Geköpfte schon an elf Männern vorübergegangen war und sie so gerettet hatte, stellte der Scharfrichter ihm ein Bein. Auch Gnade hat ihre Grenzen, jedenfalls wenn es um Kaufleute und Seeräuber geht.

³ J. G. Hamann in einem Brief an Jacobi, in Jacobi (2012), 126.

⁴ Vgl. Carnegy-Arbuthnott (2021).

Wichtig ist Störtebekers Wahlspruch „Gottes Freund und aller Welt Feind“⁵ – der selbst eine lange Geschichte hat; zumindest seine zweite Hälfte gehört dank Cicero zum Signum aller Piraten.⁶ „Welt“ steht in dem Motto zwar im Gegensatz zu Gott, aber nicht die Abwertung alles Säkularen ist gemeint, sondern die Feindschaft mit den politisch-sozialen Verhältnissen. Für die Likedeeler waren die feudal regierten Städte und Fürstentümer jene Welt, gegen die sie sich schon mit ihrem Namen stellten: denn Likedeeler heißt Gleichteiler.⁷

Traditionell ist „Welt“ für die Philosophie der Begriff einer „in sich sinnvoll gegliederten Ganzheit“⁸. Er wird sowohl für Totalität schlechthin verwendet, wie in Wittgensteins berühmtem ersten Satz des *Tractatus logico-philosophicus*: „Die Welt ist alles, was der Fall ist“⁹, als auch für verschiedene Ganzheiten, wie „Welt der Tiere“. Ich knüpfe insofern an Störtebekers Weltbegriff an, als ich „Welt“ für die Gesamtheit historisch gewordener, politisch umkämpfter und materiell verfasster sozialer Praktiken verwende. Drei Aspekte scheinen mir dafür zentral, die Ludwig Wittgenstein, Karl Marx und Friedrich Engels sowie Donna Haraway betont haben.

Von Wittgenstein übernehme ich die kritische Pointe seiner These, dass die Welt alles ist, was der Fall ist, nämlich dass die Welt nicht einfach aus „allen Dingen“ besteht. Die Welt tritt uns nicht roh entgegen, sondern immer schon gedeutet, denn Tatsachen sind sinnhaft strukturierte Verbindungen von Dingen. Allerdings sollte man diese Einsicht nicht, wie der frühe Wittgenstein, umstandslos an die formale Logik zurückbinden, sondern wie der späte Wittgenstein an unsere Lebensformen und ihre Sprachspiele. „Welt“ tritt uns darin als immer schon verstanden entgegen.¹⁰

Lebensformen und ihre Sprachspiele – oder kürzer: soziale Praktiken – stellt sich jedoch auch der Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* geschichtslos vor. Daher müssen wir ihn mit der von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* so energisch geforderten Geschichtsschreibung auf einer „irdische[n] Basis“¹¹

5 Genau genommen ist der Wahlspruch der Vitalienbrüder „Gottes Freunde und aller Welt Feinde“, wie sie dem Danziger Bürger Egghert Schoeff mitteilten, nachdem sie sein Schiff gekapert hatten. Vgl. Puhle (2005), 15, der auch das Standardwerk zu Störtebeker verfasst hat: ders. (2012).

6 Vgl. aus rechtshistorischer Perspektive Heller-Roazen (2010), 17, der Cicero mit den Worten zitiert: „[D]er Pirat gehört nach der Definition nicht in die Zahl der Kriegsgegner, sondern ist der gemeinsame Feind aller.“ Ich danke Petra Gehring für den Hinweis.

7 Wie viel Wirklichkeit hinter diesem Anspruch steckte, ist zweifelhaft: vgl. Puhle (2012), 40–41.

8 Rentsch (2004), 408.

9 Wittgenstein (2000a), § 1, 11.

10 Freiburger*innen finden dieselbe Einsicht in Heidegger (1963), § 18, 111: „Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt.“

11 Marx/Engels (1953), 28.

ergänzen. Soziale Praktiken fallen nicht vom Himmel, ihre jeweilige Gestalt ergibt sich aus Geschichten, in denen sich die Resultate politischer Kämpfe ebenso niedergeschlagen haben wie die materiellen Bedingungen, unter denen sie geführt wurden. Das gilt auch für die Akteure in diesen sozialen Praktiken. Die Geschichten unserer sozialen Praktiken setzen jeder Generation „ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffnes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander [vor]“, und diese „Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt“, verleiht ihr damit „eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter“.¹² Insofern gilt, dass „die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“.¹³ Deshalb sollte es uns zu denken geben, welche Umstände – welche Naturverhältnisse beispielsweise – wir in Begriff sind, der nächsten Generation zu hinterlassen. Wen werden wir sie zu sein zwingen?

Das Insgesamt aus historisch gewordenen, politisch umkämpften und materiell verfassten Praktiken, als die uns die Welt nach diesen ersten beiden Überlegungen entgegentritt, wird von Marx und Engels häufig auf die Ökonomie reduziert. Dass wir diesen Ökonomismus nicht übernehmen müssen und gleichwohl am materialistischen Weltbegriff festhalten können, ist eine der Lehren der „Neuen Materialismen“.¹⁴ Ein zweite betrifft eben jenes an uns und von uns überlieferte katastrophale Naturverhältnis – das „Anthropozän“ oder, etwas genauer, das „Kapitalozän“.¹⁵ Um die Bedeutung dieses Naturverhältnisses für unsere Gesellschaft, unsere Politik, für unser Denken, Handeln und Sein hervorzuheben, rücken die Neuen Materialismen die materielle Verschlingung von menschlichen Lebenswesen und Körpern mit nicht-menschlichen Lebewesen und anorganischer Materie ins Zentrum und haben damit die „irdische Geschichtsschreibung“ kraftvoll vorangetrieben. Man muss keiner dieser Theorien in allen Details zustimmen, um das darin entwickelte, materiell-dynamische Weltverständnis als höchst relevant zu erkennen. Insbesondere Donna Haraway vermeidet mit ihrer Vorstellung vom „Chthuluzän“ klug, die Materialität und Dynamik dieses Weltgeschehens voreilig zu reduzieren, ob nun auf ökonomische, politische oder naturgesetzliche Prozesse – schon, weil diese Trennungen außerordentlich fragil sind.¹⁶ Wie für

¹² Ebd., 38.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Hoppe/Lemke (2021).

¹⁵ Vgl. Moore (2015), Kap. 7.

¹⁶ Vgl. Haraway (2018), Kap. 2 u. 4.

Nietzsche ist ihre Welt in erster Linie ein „Ungeheuer von Kraft“¹⁷ – und solange wir dieses Kraftungeheuer nicht als neue Göttin (Gaia) anbeten, solange wir das Werden und Vergehen, das Verbinden und Auseinanderbrechen nicht einfach affirmieren, solange wir uns also daran erinnern, dass unsere Welt so hinreißend und grausam ist, wie Ocean Vuong es in *Auf Erden sind wir kurz grandios*¹⁸ beschreibt, solange können wir diesen materiell-dynamischen Weltbegriff unseren Überlegungen zugrunde legen.

2 Drei philosophische Weltverhältnisse

Mit diesen Vorüberlegungen kann ich zu der Frage zurückkehren, in welcher Beziehung das philosophische Wissen zu dieser materiell-dynamischen Welt steht. Aus den vielen Möglichkeiten stechen drei idealtypische Verhältnisse hervor, in denen Philosophie in, gegen und mit der Welt denkt.

2.1 In der Welt

Eine erste Möglichkeit besteht für die Philosophie darin, ihr Wissen an die Welt gebunden und in Kontinuität mit dieser Welt zu verstehen. Dann denkt sie *in* dieser Welt und das philosophische Wissen reagiert auf innerweltliche Probleme, um sie zu bearbeiten, ja möglichst zu lösen. Es übernimmt die Problemstellungen aus der Welt, ob es nun den sozialen und politischen Fragen Vorrang einräumt, den Schwierigkeiten der privaten Lebensführung, dem Nachdenken über die Künste oder den Rätseln der Wissenschaften. Jeweils meint Philosophie in der Welt, sich den Problemen dieser Welt im Einklang mit ihr zu widmen.

Zwei Beispiele verdeutlichen dieses Verhältnis von Philosophie zur Welt: Philosophie als Lebensform und als Therapie. Mit Blick auf die antike Philosophie hat Pierre Hadot dargelegt, dass wir einem anachronistischen Missverständnis aufsitzen, wenn wir unser modernes Verständnis von Philosophie als Wissenschaft – oder doch zumindest als theoretischer Diskurs – auf die antike Praxis der Philosophie übertragen. Diese sei in erster Linie eine Lebensform: „Die Philosophie stellt eine Lebensweise dar, was nicht nur bedeutet, daß sie einem bestimmten moralischen Verhalten gleichkommt [...], sondern daß sie gleichzeitig auch eine Daseins-

¹⁷ Nietzsche (1988), 610.

¹⁸ Vuong (2019).

form ist, die zu jedem Augenblick gelebt werden und das ganze Leben verändern soll.“¹⁹ Hadot leugnet keineswegs die Bedeutung theoretischer Überlegungen in der antiken Philosophie, sieht sie jedoch als Teil der „geistigen Übungen“, die eine langsame, aber radikale Transformation der Philosophierenden bewirken sollen. Um das Theorie-Praxis-Verhältnis in der antiken Philosophie nachzuzeichnen, unterscheidet er mit den Stoikern zwischen dem „Diskurs über die Philosophie“ und „der Philosophie selbst“.²⁰ Aus logischen wie aus pädagogischen Gründen kann Philosophie nicht auf Logik, Ethik oder Theorien über die Natur verzichten, aber sie geht darin nicht auf, da diese nur Momente des Diskurses über Philosophie bilden.

Der philosophische Diskurs ist systematisch nicht etwa, weil er eine erschöpfende und systematische Erklärung der gesamten Realität vermitteln will, sondern weil er dem Geist eine kleine Anzahl eng miteinander verbundener Prinzipien liefern will, die aus eben dieser Systematisierung die größtmögliche Überzeugungskraft und eine bessere mnemotechnische Wirksamkeit ziehen.²¹

Drei innerweltliche Beziehungen stehen für die Philosophie als Lebensform im Vordergrund: die Beziehung des Selbst zu sich, seine Beziehung zu den anderen Menschen und seine Beziehung zum Kosmos. Die Philosophie als Lebensform denkt diese drei Verhältnisse in der Welt so, dass das philosophische Denken den Charakter einer geistigen Übung auf dem Weg zu Seelenruhe (*ataraxia*), Unabhängigkeit (*autarkeia*) und einem Bewusstsein des eigenen Platzes im Kosmos annimmt.²²

Ein auf den ersten Blick der Philosophie als Lebensform entgegengesetztes Verständnis von Philosophie in der Welt zeigt sich in Wittgensteins Konzeption der Philosophie als Therapie:

Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.
Denn sie kann ihn auch nicht begründen.
Sie lässt alles wie es ist.²³

So wenig wie Philosophie, die alles belässt, wie es ist, mit der Philosophie als Lebensform gemein zu haben scheint, auf den zweiten Blick sind sie doch eng verwandt, denn auch Philosophie als Therapie vollzieht sich als eine Art geistiger Übung, die die Philosophierenden verändert. Die übersichtliche Darstellung unserer Sprach-

¹⁹ Hadot (2005), 165.

²⁰ Ebd., 167.

²¹ Ebd., 168.

²² Vgl. ebd., 165–166.

²³ Wittgenstein (2000b), § 124.

spiele, die Wittgenstein anstrebt, soll nachvollziehbar machen, wie wir uns „in unseren eigenen Regeln verfangen“²⁴ und damit mögliche Auswege aufzeigen²⁵ – allerdings ohne vorzuschreiben (oder auch nur vorzuschlagen), welchen davon wir nehmen sollten: „Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache“²⁶. Philosophie als Therapie, die alles lässt, wie es ist, richtet sich gegen das Bedürfnis, zu philosophieren, das nur aufgrund unserer undurchschauten Verstrickung in unsere eigene Sprachspiele zustande kommt. Im Erfolgsfall verschwindet dieses Bedürfnis. Wittgensteins Philosophie richtet sich insofern nur an Philosoph*innen und respektiert die Welt, in der diese leben, so weit, dass sie diese Welt nicht antastet.²⁷

Wittgensteins Verständnis von Philosophie als Therapie lässt sich auch anders wenden, nicht alle Wittgensteinianer*innen sind ihm in den Quietismus gefolgt. Die *ordinary language philosophy*, die das Programm der Rückführung philosophischer Probleme auf Schwierigkeiten mit dem Sprachgebrauch mitunter radikal durchgeführt hat, verband dieses häufig mit einer Abwertung philosophischer Sprachspiele, die als „uneigentlich“, weil der Alltagssprache entfremdet galten. Vielfach landete sie so doch wieder in jenem „Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen“.²⁸ Man erkennt rasch die latente Widersprüchlichkeit einer Position, die glaubt, die Welt der Sprachspiele nachzeichnen zu können, ohne dabei in sie einzugreifen – die also ihre eigenen Sprachspiele und ihre Effekte nicht reflektiert.

Philosophie *in* der Welt, das sollen beide Beispiele verdeutlichen, beginnt mit dem Einverständnis mit ihrer Bindung an die Welt und den darin vorgefundenen Selbstverständnissen. Damit ist nicht behauptet, dass dieses Verhältnis zur Welt vollkommen unkritisch sein muss: Die Philosophie als Lebensform richtet sich durchaus gegen anderen Lebensformen in der Welt, in der sie die Philosophierenden zur Weisheit zu führen versucht, und die Philosophie als Therapie gibt sich ziemlich unversöhnlich gegenüber anderen Arten des Philosophierens. Gleichwohl bleiben dies einzelne Momente. Gegenüber dem Insgesamt der historisch gewordenen, politisch umkämpften und materiell verfassten Praktiken verhält sich die Philosophie in der Welt grundsätzlich affirmativ, manchmal sogar quietistisch oder versöhnlerisch. Indem sie in der Welt ihren Platz einnimmt und in ihr jene

24 Ebd., § 125.

25 „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen“ (ebd., § 309).

26 Ebd., § 130.

27 Vgl. Volbers (2009), 222.

28 Wittgenstein (2000b), § 131.

Probleme zu lösen versucht, die darin selbst als Probleme verstanden werden, denkt sie von dem her, was ihr in der Welt angeboten wird, seien es Lebensweisen, Sprachspiele, politische Regime oder Naturverhältnisse. Philosophie in der Welt bejaht diese Welt zuerst und entwickelt ihre Kritik, wenn überhaupt, auf dem Boden dieser Affirmation.

2.2 Gegen die Welt

Das zweite idealtypische Verhältnis von Philosophie zur Welt beginnt nicht mit Affirmation, sondern mit Negation: Wenn Philosophie sich in erster Linie *gegen* die Welt positioniert, gibt sie sich nicht mit dem Platz zufrieden, von dem aus ihr die Welt in den Blick kommt, genauso wenig wie mit den Selbstverständnissen dieser Welt oder ihren Problemen. Grundsätzlich lehnt sie jede Vorstellung ab, sie sei an diese Welt gebunden.

Abermals helfen uns zwei Beispiele, zu konkretisieren, wie ein Verhältnis philosophischen Wissens gegen die Welt aussehen kann. Das erste ist Immanuel Kants kopernikanische Revolution:

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.²⁹

Kants Parallele zwischen seiner kritischen Philosophie und der kopernikanischen Revolution zielt auf das methodologische Vorgehen. Wir sollen das Scheitern der Hypothesen, die im Einklang mit dem „gesunden Menschenverstand“ und unseren alltäglichen Erfahrungen in der Welt stehen, als Aufforderung begreifen, uns von diesen Erfahrungen freizumachen und mit anderen, kontraintuitiven Hypothesen zu beginnen.³⁰ Damit erhebt Kant die Philosophie auf einen transzendentalen Standpunkt, der aller Erfahrung vorgelagert ist – und mit ihr der Welt, in der wir

²⁹ Kant (1998), B xvi.

³⁰ Gerhardt (1987), 138, hält daher Bertrand Russells Kritik für falsch, der zufolge Kant den Menschen ins Zentrum stelle und insofern eine „Ptolemäische[] Gegenrevolution“ (Russell 1952, 9) betreibe.

diese Erfahrung machen.³¹ Das philosophische Wissen speist sich demnach aus einer Quelle, die gegen die Welt und über/vor/jenseits von ihr etabliert wird. Indem sie auf die Bedingungen der Möglichkeiten jener Welt reflektiert, in der sie sich zunächst wiederfindet, erschafft sie gegen diese Welt und ihr Selbstverständnis gerichtetes philosophisches Wissen. Der Deutsche Idealismus nach Kant kann als eine spektakuläre Intensivierung dieses Grundverhältnisses von Philosophie gegen die Welt verstanden werden. Die vielfach parodierten Sätze, in denen Fichte den Wassermassen des Rheinfalls trotzt, kommen hier zu ihrem Recht:

Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, – schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist daurender [sic], als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.³²

Mein zweites Beispiel lässt sich als Konsequenz des Kantianismus in der politischen Philosophie verstehen, in der die Prinzipien einer gerechten Gesellschaft gegen die Welt entwickelt werden. Die einflussreichste Variante davon liefert John Rawls' begriffliche Differenz zwischen idealer und nicht-idealer Theorie: Ideale Theorie geht von der Prämisse aus, dass Menschen sich vollständig an die Gerechtigkeitsprinzipien halten, um zu begründen, welche Prinzipien wir im Urzustand wählen würden. Nicht-ideale Theorie führt in einem zweiten Schritt die Abweichung von den Prinzipien wieder ein. Bemerkenswert daran ist, dass eine derart verfahrenende politische Philosophie tatsächlich glaubt, Gesellschaft und Politik unter Ausschluss von Konflikten verstehen zu können, ehe sie sich diesen Konflikten nachträglich zuwendet, wobei sie ein konfliktfreies Politikverständnis zugrunde legt.³³ Wie sollte man das Verhältnis dieser Philosophie zur Welt anders beschreiben als gegen die Welt?

³¹ Vgl. Fischer (1928), 9–10: „Um die Ordnung der Sinnenwelt und in ihr unsere eigene Vernunfttätigkeit zu erkennen, mußte sich die Philosophie auf den kritischen (transzendentalen) Standpunkt erheben, von dem aus die Welt aller Erscheinungen in Raum und Zeit erblickt wird. Wie sich der heliozentrische Standpunkt zum menschlichen Wohnort, so verhält sich der kritische zur menschlichen Vernunft; der Erkenntnishorizont des ersten reicht so weit als das Gebiet der Weltkörper, der des andern so weit als Raum und Zeit, als die Vernunft und ihre Grenzen. Kant wurde der Kopernikus der Philosophie und wollte es sein.“

³² Fichte (1997), 43.

³³ Vgl. die Kritik daran von Geuss (2011).

G. A. Cohen treibt diese Gegnerschaft zur Welt auf die Spitze, wenn er argumentiert, dass am Ende jedes begründbare philosophische Prinzip der politischen Philosophie oder der Moralphilosophie (die nicht nur bei ihm letztlich in eins fallen) keine Fakten über die Welt reflektieren darf. Cohen Begründung lautet, dass jedes Prinzip P_1 , das sich auf einen Fakt F_1 über die Welt stützt, ein anderes Prinzip P_2 voraussetzt, das erklärt, warum der Fakt F_1 eine Begründung für das Prinzip liefert. Dieses zweite Prinzip ist von F_1 unabhängig – und wenn wir uns nicht in einem unendlichen Regress verstricken wollen, müssen wir eine Hierarchie von Prinzipien annehmen, deren oberste Prinzipien allesamt keinen Bezug zu Fakten haben.³⁴

Mich interessiert weniger, ob das Argument haltbar ist, als dass das Verhältnis zur Welt, das Philosophie damit einnimmt, wiederum ein Verhältnis *gegen* die Welt ist. Verteidigt wird es von Cohen, jenseits des logischen Arguments, mit der politischen Überlegung, dass politische Philosophie unzureichend kritisch wäre, würde sie ihre Prinzipien auf Fakten gründen. Wer sich so weit auf die Welt einlässt, so Cohen, geht bereits ein affirmatives Verhältnis zur Welt ein, das die Philosophie darin hindert, Politik radikal zu durchdenken. Politische Philosophie bleibe im Nachvollzug vorgefasster Meinungen, Positionen und Begriffe stecken, wenn sie sich nicht von diesem empirischen Ballast freimache. Um kritisch zu bleiben, muss Philosophie demnach gegen die Welt denken – sich am Ende gar vollkommen von ihr losmachen. Cohen zieht insofern lediglich die Konsequenz aus dem Normativismus des Mainstreams politischer Philosophie, die dessen weniger radikale Positionen zwar akzeptieren, aber nicht auszusprechen wagen.

Philosophie *gegen* die Welt, so die Lehre aus diesen Beispielen, beginnt nicht mit der Affirmation einer grundsätzlichen Gebundenheit der Philosophie an diese Welt, sondern mit der Negation dieses Verhältnisses. Ihr Misstrauen richtet sich gegen jenes philosophische Wissen, das sich seinen Platz in der Welt von dieser Welt zuweisen lässt, um dagegen auf der Freiheit der Philosophie zu beharren, die sich von dieser Welt lösen muss, wenn sie die Welt wirklich verstehen will, wie Kant klarmacht, bzw. wenn sie sich von den politisch-moralischen Meinungen trennen möchte, um vorurteilsfrei die Prinzipien von Politik und Moral ergründen zu können, wie Cohen darstellt. Philosophie *gegen* die Welt geht von der Negation dieser Welt aus, um sich ihr auf der Grundlage der dank dieser Distanzierung gewonnenen Freiheit neu zuwenden zu können.

³⁴ Vgl. Cohen (2003), 214.

2.3 Mit der Welt

Beide bisher in den Blick genommenen idealtypischen Verhältnisse der Philosophie zur Welt sind grandios einseitig. Grandios sind sie, weil sie jeweils eine entscheidende Einsicht für sich reklamieren können: Das Gebundensein an die Welt, d. h. die Faktizität der Philosophie,³⁵ und die (negative) Freiheit der Philosophie von der Welt sind Erkenntnisse, über die kein*e Philosoph*in hinweggehen kann. Grandios *einseitig* sind die skizzierten Verhältnisse der Philosophie zur Welt jedoch, weil sie ihre jeweilige Einsicht gegen die andere verabsolutieren. Politische Philosophie so zu betreiben, dass sie von allen realen politischen Prozessen und Tatsachen absehen muss, weil jede Berücksichtigung der Welt die Freiheit der Philosophie bedrohen, ja korrumpieren würde, führt zu einem sterilen Denken, dessen Unfähigkeit sich in den letzten Jahren wiederholt erwiesen hat, ob nun angesichts der von der Finanzkrise 2008 aufgeworfenen Probleme oder dem Erstarken der autoritären Bewegungen.³⁶ Doch die bedingungslose Affirmation der Welt und ihrer Vorgaben, die uns beispielsweise in Wittgensteins Quietismus entgegentritt, steht keineswegs besser dar. Sie verbrämt als vernünftig, was ihr kontingenterweise vertraut ist und verleugnet die eigene Intervention in die Welt. Schon die Tatsache, dass auch philosophische Sprachspiele zu unserer Lebensform gehören und ihren Anteil an der historisch gewordenen Grammatik unserer Begriffe hatten und haben, widerlegt unmittelbar die Fantasie von einer Philosophie, die alles lässt, wie es ist. Erstaunlicherweise ist beiden idealtypischen Positionen gemeinsam, dass sie ihren eigenen Umgang mit der Welt verkennen: die eine, weil sie in der Konzentration auf die Freiheit der Philosophie das philosophische Wissen gegen die Welt richtet und aus der Welt hinausführt; die andere, weil sie in der Affirmation der Faktizität von Philosophie blind für den eigenen Beitrag zu dieser Welt wird oder ihn gar verleugnet.

Folgerichtig bringt das dritte idealtypische Verhältnis von Philosophie und Welt beide Einsichten zusammen, ohne die eine der anderen unterzuordnen. Es schlägt seine Funken aus ihrer Spannung, indem es realisiert, dass Philosophie in der Welt situiert ist und aus dieser Situiertheit heraus gegen diese Welt intervenieren kann, ohne unabhängig von ihr zu werden. Weder die Affirmation der Gebundenheit an die Welt noch die Freiheit der Philosophie gegen die Welt gelten ungebrochen. Mit der Welt zu philosophieren, bedeutet stattdessen, die beiden Einsichten so zu verkoppeln, dass sie einander fortwährend widerstreiten, und aus diesem Widerstreit ein anderes philosophisches Wissen, ja eine veränderte philosophische Praxis zu

35 In loser Anlehnung an Heidegger (1963), § 12, 75.

36 Zur Kritik des politischen Liberalismus vgl. die Beiträge in Nonhoff/Vogelmann (2016).

gewinnen. Die originäre Einsicht der Philosophie *mit* der Welt ist, dass die Faktizität und die Freiheit der Philosophie als gebrochene Einsichten realisiert werden müssen: als Einsichten, die sich wechselseitig brechen.

Ein letztes Mal greife ich zu zwei Beispielen, an denen ich dieses Verhältnis von Philosophie *mit* der Welt erläutern kann: Theodor W. Adornos zerstörerische Deutungen und Michel Foucaults emanzipierende Diagnosen.³⁷

Adorno stellt in seiner 1931 gehaltenen, aber erst 1973 posthum veröffentlichten Antrittsvorlesung „Die Aktualität der Philosophie“ die Frage, wie eine der Gegenwart angemessene Philosophie zu verfahren hat. Sie dürfe weder die Gegenwart idealistisch überhöhen noch Philosophie in Einzelwissenschaften auflösen, sondern sei eine die Wirklichkeit verändernde Deutung:

[W]ie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet –, so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen [...] zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet.³⁸

Deuten meint für Adorno, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften philosophisch zu verstehen, sich also nicht in eine metaphysische Hinterwelt – oft heißt sie heute Normativität³⁹ – zurückzuziehen, sondern Philosophie durch die empirischen Erkenntnisse anderer Wissenschaften hindurchzutreiben. Indem Philosophie das Wissen empirischer Wissenschaften ernst-, nicht aber nach Maßgabe jener Wissenschaften übernimmt, kann sie ihm eine andere Deutung der Gegenwart abringen. Diese Deutung greift in die von ihr gedeutete Welt ein, denn sie zerstört das von dieser Welt gestellte Rätsel, wie Adorno betont: „In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei.“⁴⁰ Das ist die politische Pointe von Adornos philosophischer Methode; sie arbeitet *in* der Welt mit den darin vorgefundenen Erkenntnissen und Materialitäten, aber sie verarbeitet diese so, dass sie sich *gegen* die Welt richten und diese verändern. Dank dieser Doppelbewegung ist sie Philosophie *mit* der Welt.

³⁷ Meine Interpretationen umreiße ich nur grob; Details finden sich in Vogelmann (2022a), Kap. 2 u. 5.

³⁸ Adorno (2003), 335.

³⁹ Vgl. Vogelmann (2021).

⁴⁰ Adorno (2003), 338–339.

Dasselbe gilt für Foucaults emanzipierende Diagnosen. Folgt man den Beschreibungen seiner eigenen historisch-philosophischen Praxis, legt Foucault seine philosophischen Konzepte so an, dass sie keine normativen Unterscheidungen voraussetzen (Wissen versus Irrtümer, legitime versus illegitime Macht, authentisches versus fremdbestimmtes Subjekt), keine der Geschichte entzogenen Begriffe (Wahrheit, Freiheit, Autonomie) und keine ahistorischen Phänomene (Wahnsinn, Kriminalität, Sexualität).⁴¹ Mit den philosophischen Konzepten analysiert er stattdessen die Praktiken entlang der drei Achsen des Wissens, der Macht und der Selbstverhältnisse, in denen diese Phänomene erst Wirklichkeit gewinnen, die Begriffe geboren und die normativen Unterscheidungen fixiert werden.⁴²

Auf zwei Ebenen emanzipieren uns die gemäß dieser philosophischen Vorgehensweise erstellten Diagnosen: Erstens unterläuft Foucaults Begriffsarbeit die Voraussetzungen, die unsere eigenen Begriffe uns beständig unterschieben und uns damit unsere historisch gewordenen, politisch umkämpften und materiell verfassten Praktiken stets nur so zeigen, wie wir sie bereits kennen. Zweitens emanzipieren uns die so verfassten Diagnosen von den Wirklichkeiten, auf die sie gerichtet sind: Wahnsinn, Kriminalität oder Sexualität verlieren nicht nur ihren Anschein von Natürlichkeit, sie werden vielmehr präzise auf die in ihnen sedimentierten Kämpfe hin les- und veränderbar. In beiden Fällen gelingt diese Freilassung, diese Emanzipation jedoch nicht durch einen Rückzug aus der Welt, wie ihn die normative politische Philosophie praktiziert, sondern wie bei Adorno mit einem Judogriff, der *in* der Welt deren Erkenntnisse *gegen* die Welt richtet. (Allerdings heißt Adornos Griff „Dialektik“, Foucaults „genealogisch-archäologische Praxis“.) Auch Foucaults Philosophie vollzieht sich sowohl *in* als auch *gegen*, und damit *mit* der Welt.

Philosophie mit der Welt zu betreiben, bedeutet also, das philosophische Wissen durch die historisch gewordenen, politischen umkämpften und materiell verfassten Praktiken hindurchzutreiben. Die philosophischen Untersuchungen, in denen sozial- wie naturwissenschaftliche, historische wie künstlerische Erkenntnisse zu ihrem Recht kommen, verlängern diese einzelwissenschaftlichen Resultate nicht, sondern gebrauchen sie, um ihnen genuin philosophische Fragen und Antworten abzurufen. Foucaults historische Analyse von Strafpraktiken zeigt nicht einfach die Entstehung des Gefängnisses und seiner Zentralstellung in unserem Justizsystem, sie demonstriert die Geburt disziplinärer Machtverhältnisse und der dazugehörigen Wissensformationen, allen voran der Humanwissenschaften.⁴³ Max Hork-

41 Vgl. Vogelmann (2014), 50–95.

42 Vgl. Foucault (2004a), 9–20.

43 Vgl. Foucault (2004b).

heimer, der Adornos Auffassung von Philosophie als Kritik in zentralen Aspekten teilt, zeigt in seinen soziologischen Analysen der Familie nicht einfach die sich verändernden Autoritätsverhältnisse in ihr, er demonstriert den historischen Wandel des gesamten Gesellschaftsaufbaus und widerlegt einseitige Determinismen in der Gesellschaftstheorie, ob Ökonomismus, Psychologismus oder Kulturalismus.⁴⁴ Die Untersuchung der Praktiken, in denen wir Verantwortung am Arbeitsplatz und im Sozialstaat, in der kommunalen Kriminalprävention und vor Gericht zuschreiben, abweisen oder übernehmen, zeigt nicht einfach nur eine fortschreitende Responsibilisierung des Individuums, sondern entlarvt die falschen philosophischen Grundannahmen zum Verantwortungsbegriff, allen voran die Vorstellung, Verantwortung könne nur tragen, wer Handlungsmacht habe.⁴⁵ Philosophie *mit* der Welt bejaht die Faktizität der Philosophie und ihre Freiheit zugleich; sie wendet die in der Welt gewonnenen Erkenntnisse gegen diese Welt, um daran mitzuwirken, eine andere Welt zu schaffen.

3 Gebrochene Einsichten

Mit der Welt zu philosophieren, philosophisches Wissen in und gegen unsere historisch gewordenen, politisch umkämpften und materiell verfassten Praktiken zu produzieren, das seinen Charakter als Intervention in diese Praktiken ebenso wenig verleugnet wie seine Gebundenheit an sie und seine Freiheit von ihnen – das ist zunächst nur ein Programm. Die Beispiele belegen, dass es auf verschiedene Weise durchgeführt werden kann. Abschließend werde ich daher skizzieren, welche Form der Philosophie mit der Welt mir vorschwebt und wie ich dazu die beiden gebrochenen – einander brechenden – Einsichten in die Faktizität und die Freiheit der Philosophie konkretisiere: wie also mein Judogriff aussieht.

Die Einsicht in die Faktizität der Philosophie, in die Gebundenheit des philosophischen Wissens an die sozialen Praktiken, in denen es entsteht, nimmt als *minimaler Materialismus* Gestalt an. Er ist wesentlich negativ, da er in erster Linie untersagt, auf eine Hinterwelt zurückzugreifen, um aus ihr Garantien für unsere Vorderwelt zu schöpfen. Das betrifft klassische Idealismen ebenso wie nachklassische, beispielsweise den gegenwärtigen Normativismus. Neben dieser negativen Bedingung beharrt der minimale Materialismus positiv darauf, dass Wissen an die materiellen Existenzbedingungen seiner Produktion gebunden und nicht ohne

⁴⁴ Vgl. Horkheimer (1988).

⁴⁵ Vgl. Vogelmann (2014).

Bedeutungsänderung von diesen Bedingungen abgelöst werden kann. Deshalb muss jede minimalmaterialistische Philosophie eine Reflexion auf ihre eigenen materiellen Existenzbedingungen einschließen, in diesem Sinne also selbstreflexiv sein. Daraus ergibt sich eine Form epistemischer Nichtsouveränität, da jeder souveräne Wissensanspruch, d. h. jeder Anspruch auf Wahrheit, verstanden als absolute Letztinstanz, die materiellen Existenzbedingungen dieses Anspruchs und die Selbstreflexion darauf entweder positivistisch verleugnen oder idealistisch als bereits universalisiert voraussetzen müsste.

Die Faktizität der Philosophie als minimalen Materialismus inklusive der notwendig einhergehenden Selbstreflexivität und epistemischen Nichtsouveränität zu erläutern, kommt dem vorläufig eingeführten Weltbegriff entgegen, der „Welt“ als das Insgesamt unserer historisch gewordenen, politisch umkämpften und materiell verfassten Praktiken fasst. Der minimale Materialismus kann die Pluralität, Historizität und Kontextualität dieser Praktiken unverkürzt in den Blick nehmen. Das ist insbesondere in jenen Fällen wichtig, in denen wir beständig der Versuchung erliegen, eben doch auf die Garantien einer Hinterwelt zurückzugreifen. Sei es, dass wir gegen die Verleugnung wissenschaftlichen Wissens die Wissenschaften durch hemmungslose Idealisierung verteidigen,⁴⁶ sei es, dass wir unser philosophisches Wissen als unabhängig von seinen institutionellen Praktiken behaupten, um die Ungerechtigkeiten ihrer Institutionalisierung und insbesondere die seltsam homogene Demografie der (deutschen) Philosophie als nichtphilosophische, ja als unphilosophische Probleme abweisen zu können.⁴⁷

Der Faktizität der Philosophie als Einsicht der Philosophie *in* der Welt steht jedoch die Freiheit der Philosophie als Einsicht der Philosophie *gegen* die Welt gegenüber. Auch sie bedarf einer Konkretisierung, die es erlauben muss, den Widerspruch beider Seiten als produktiven Streit zu verstehen, aus dem die Philosophie *mit* der Welt ihre Eigenheit bezieht. Dafür setze ich wiederum am minimalen Kern der Einsicht in die Freiheit der Philosophie an: der Irreduzibilität des Denkens. Obgleich es an seine Existenzbedingungen gebunden ist, lässt es sich nicht aus diesen ableiten. Es gibt einen Abstand von Denken und Welt, eine „Lücke, die der Teufel läßt“⁴⁸, oder genauer: es gibt Abstände im Plural. Denn die Irreduzibilität des Denkens lässt sich nicht ohne weiteres auf die Kraft der Negativität einer singulären und einheitlichen Vernunft reduzieren und mehr oder weniger friedlich in der Dialektik aufheben. Es gibt vielfältige Formen der Differenz zwischen Denken und Welt, die keineswegs vorab auf eine Einheit bezogen sind oder notwendiger-

⁴⁶ Vgl. Vogelmann (2022b).

⁴⁷ Vgl. Alcoff (2013) sowie Vogelmann (2022a), Kap. 4.

⁴⁸ So der Titel von Kluge (2003).

weise miteinander harmonisieren. Die Irreduzibilität des Denkens verweist uns auf eine kontingente Heterogenität als Grundlage der Freiheit der Philosophie. Der Kontingenzbegriff meint dabei mehr als das Gegenteil von Notwendigkeit, mehr als bloßen Zufall. Wie in der kritischen Sozialphilosophie üblich, bezieht er sich auf Kräfteverhältnisse, die ihrerseits Geschichten haben.⁴⁹ All die Kämpfe, die uns zur heutigen Form von Heterogenität geführt haben, hätten auch anders ausfallen können, heißt das, aber ihre gegenwärtige Gestalt ist rationalem Verstehen zugänglich, solange wir es nicht auf logische Deduktionen beschränken.

Wie passt die Irreduzibilität des Denkens mit seiner Situiertheit zusammen, also mit dem minimalen Materialismus? Indem wir die Beziehung von Denken und Welt so verstehen, dass die materiellen Existenzbedingungen von Denken seinen Gehalten wesentlich sind, aber sie nicht vollständig determinieren. Der technische Begriff dafür ist Emergenz: Denken emergiert aus spezifischen sozialen Praktiken, zu denen es eine konstitutive Beziehung unterhält, gegenüber denen es jedoch neuartig und relativ autonom ist.⁵⁰ Die feudale Welt der Hanse, mit ihren kriegführenden Fürsten und ausbeutenden Kaufleuten, mit ihren verarmten Bauern und einer zum Himmel schreienden, religiös legitimierten sozialen Ungleichheit, diese Welt legt zwar piratistische Existenzweisen nahe, erlaubt jedoch nicht, Klaus Störtebeker, Godeke Michels, Magister Wigbold und all die anderen Likedeeler abzuleiten und ihr Verhalten vorherzusagen. Diese Piraten sind relativ autonom und doch an ihre Welt gebunden; sie könnten ohne ihre „Emergenzbasis“ nicht existieren und können sich doch zu ihr verhalten. Störtebekers Schiff *Toller Hund* mag eine bloße Falte des Meeres sein,⁵¹ aber sie macht den Unterschied ums Ganze. In diesem Sinne ist Denken Freibeutertum: weder ungebunden noch determiniert.

Dasselbe theoretische Motiv finden wir auf den verschiedensten Gebieten: Im Verhältnis von Natur und Gesellschaft, von Gesellschaft und Individuum, von Individuum und Bedeutung – jeweils benötigen wir Vokabulare, die weder das eine auf das andere reduzieren noch die Welt in eine phänomenale und eine noumenale verdoppeln. Wir kommen nicht umhin, so etwas wie Emergenz, relative Autonomie oder verwickelte Abhängigkeiten zu denken. Aussichtsreich scheint mir, Emergenz mit Hilfe von Louis Althusser's Begriff einer „strukturalen“ oder „immanenten“ Kausalität theoretisch zu erläutern.⁵² Auf Spinoza aufbauend beschreibt Althusser damit die Art von Determination, die ein System auf seine Bestandteile ausübt,

⁴⁹ Vgl. Saar (2018), 212–213, zuletzt umfassend Gantner (2021), Teil 2.

⁵⁰ Hier greife ich lose auf Überlegungen von Paul Humphreys (2016), 26–37, und Achim Stephan (2005), 32–44, zurück.

⁵¹ Vgl. Deleuze (1987), 135.

⁵² Vgl. Althusser et al. (2015), 419–433; dazu Diefenbach (2018), 24–28 u. 526–581.

wenn weder diese Teile ohne ihr System noch das System ohne seine Bestandteile existieren können. Sowohl „immanente Kausalität“ als auch „Emergenz“ sind umstrittene Begriffe, ihre Kombination erst recht erläuterungsbedürftig. An dieser Stelle muss ich mich auf die Behauptung beschränken, dass wir den minimalen Materialismus als Kern der Einsicht in die Faktizität der Philosophie durchaus mit der Irreduzibilität des Denkens als Kern der Einsicht in die Freiheit der Philosophie verbinden können, um sie als gebrochene zusammenzudenken, und dass wir über den Emergenzbegriff eine Reihe interessanter sozialtheoretischer wie epistemologischer Überlegungen gemeinsam vorantreiben können.⁵³

Damit bin ich bei der politischen Epistemologie angekommen, die Erkenntnistheorie mit Sozial- bzw. politischer Theorie verschränkt, um der Tatsache gerecht zu werden, dass Wissen und Wahrheit in interner Beziehung zu Politik und Gesellschaft stehen. Aufgrund aktueller politischer Entwicklungen wie den verschiedenen Formen der Wissenschaftsverleugnung einerseits sowie der wiederentdeckten Liebe zu Epistokratie und Szientismus andererseits hat die politische Erkenntnistheorie zu Recht einen enormen Aufschwung erlebt.⁵⁴ Aus der Perspektive des Verhältnisses von Philosophie und Welt ist sie jedoch kein beliebiges Beispiel für eine Philosophie mit der Welt, sondern ein notwendiger Bestandteil. Denn die Beziehung zwischen Welt und Denken gehört zu den zentralen Problemen der Erkenntnistheorie, wenn man den kritischen Stachel der skeptischen Frage „Ist das wahr?“ nicht vollends verabschiedet. Auf sie zu antworten, erfordert von der Philosophie mit der Welt, die Effekte ihrer eigenen sozialen Praktiken auf ihre Antwort mitzureflektieren. Philosophie mit der Welt muss Erkenntnistheorie daher als politische Epistemologie praktizieren, um der vom minimalen Materialismus geforderten Selbstreflexivität gerecht zu werden.

Damit zeichnen sich drei miteinander verbundene Schwerpunkte für Arbeiten in der politischen Erkenntnistheorie ab. Erstens muss sie ihre Grundbegriffe reformulieren, um der Verschränkung von Erkenntnistheorie und Sozial- bzw. politischer Theorie gerecht werden zu können. Erkenntnistheoretische Grundbegriffe, mit denen wir erfassen, was unter Wissen sowie den damit verbundenen Begriffen und Praktiken zu verstehen ist – von Wahrheitskonzeptionen über Evidenzformen bis hin zu unseren Rechtfertigungspraktiken, um nur einige Beispiele zu nennen –, müssen auf ihre impliziten sozialtheoretischen und politischen Annahmen analysiert werden. In vielen Fällen enthalten sie Voraussetzungen, die dem minimalen

⁵³ Weiterführende Überlegungen finden sich in Vogelmann (2022a), 417–424.

⁵⁴ Vielfach wurden dabei allerdings ihre historischen Wurzeln marginalisiert, zu denen insbesondere die Frankfurter kritische Theorie, die feministische Epistemologie, der französische Poststrukturalismus und die postkoloniale Theorie gehören. Vgl. dazu Vogelmann (2022c).

Materialismus und seiner epistemischen Nichtsouveränität widersprechen – das atomistische Verständnis von Wissenden als autarke Subjekte frei von jeder sozialen Markierung, das die feministische Epistemologie seit langem kritisiert, ist ein klassisches Beispiel.⁵⁵ Umgekehrt müssen die Begriffe aus der Sozial- und politischen Theorie auf ihre impliziten epistemischen Voraussetzungen befragt werden, die weder epistemisch souveräne Verständnisse von Wissen und Wahrheit durch die Hintertür einführen noch epistemologische Fragen von vornherein ausschließen dürfen. Die „Epistemisierung“ politischer Konzepte ohne die entsprechende Bearbeitung der damit aufgeworfenen – epistemologischen und sozialtheoretischen – Fragen ist in dieser Hinsicht ebenso problematisch wie beispielsweise die Behauptung Rawls', der politische Liberalismus müsse auf das Konzept von Wahrheit überhaupt verzichten.⁵⁶

Die Arbeit an den Grundbegriffen wird von den Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Welt erzwungen – und wirkt auf sie zurück. Politische Epistemologie kann die metaphilosophischen Themen nicht abwehren, die sich aus der Kombination von minimalem Materialismus und der Irreduzibilität des Denkens ergeben. Diese bilden vielmehr einen zweiten Schwerpunkt für die politische Epistemologie, insofern sie auf ihre eigenen Praktiken philosophischer Wissensproduktion reflektiert. Allerdings darf sie nicht dem Irrglauben verfallen, metaphilosophische Fragen ließen sich vorab, unabhängig von den „gewöhnlichen“ philosophischen Überlegungen beantworten und könnten diese einseitig vorentscheiden. Ob sie „zusammenklingen“⁵⁷ oder sich wechselseitig irritieren – jedenfalls können sie nicht indifferent nebeneinanderstehen und einander ignorieren.

Dasselbe gilt für die Beziehung der philosophischen Arbeit an den Grundbegriffen und Diagnosen aktueller politischer Vorgänge. Nimmt man den minimalen Materialismus ernst und berücksichtigt die sozialen Praktiken als historisch gewordene, politisch umkämpfte und materiell verfasste Bedingungen des (gleichwohl nicht auf sie reduzierbaren) Philosophierens, lässt es sich nicht von den gegenwärtigen Vorgängen in der Welt und ihren historischen Wurzeln abkoppeln. Dass die politische Epistemologie sich in ihrem dritten Schwerpunkt mit dem Anstieg von Unwahrheit in der Politik, der erneuten Beliebtheit epistokratischer und technokratischer Vorstellungen oder den verschiedenen Formen von Wissenschaftsleug-

⁵⁵ Vgl. Grasswick (2004), 85, sowie Code (1998).

⁵⁶ Zur Proliferation epistemisierter politischer Konzepte vgl. den Überblick der Diskussion über epistemische Ungerechtigkeit von Pohlhaus (2017); zur Preisgabe von Wahrheit im politischen Liberalismus vgl. Rawls (1998), 174.

⁵⁷ Vgl. Raatzsch (2000), §§ 56–58, der sich ebenfalls gegen die Vorstellung von Metaphilosophie als „Fundament“ der restlichen Philosophie wendet.

nung in der Gesellschaft befasst, ist daher nicht nur Ausdruck eines genuinen Interesses an diesen Phänomenen. Es ist zugleich eine Notwendigkeit, um die eigene Arbeit an den philosophischen Grundbegriffen wie gefordert im Durchgang durch die Welt zu leisten. Wohl kann Philosophie mit der Welt als politische Epistemologie sich je nach Fragestellung eher auf einen der drei Schwerpunkte konzentrieren, doch es steht ihr nicht frei, ihn exklusiv zu bearbeiten.

Damit läuft Philosophie mit der Welt in meiner Fassung als politischer Epistemologie auf eine historisch-kritische Begriffsanalyse hinaus, die von Wittgenstein gelernt hat, dass die Bedeutung unserer Begriffe sich ihrem Gebrauch in unseren sozialen Praktiken verdankt, mit Marx und Engels daran festhält, diese sozialen Praktiken historisch und materiell zu verstehen, und mit Haraway jeden Reduktionismus der Vielfalt dieser materiell-dynamischen Welt ablehnt. Auch deshalb verschränkt sie Erkenntnistheorie mit Sozial- und politischer Theorie, ist auf empirische Untersuchungen ebenso angewiesen wie auf philosophische Analysen. Dabei praktiziert sie Interdisziplinarität nicht als harmlosen Tauschhandel, sondern erbeutet die Erkenntnisse anderer, um sie anders zu verwenden, sie gegen die Welt zu richten, in die sie geworfen ist. In dieser Widerspenstigkeit jedoch ist sie streng: Sie untersteht ihrem eigenen Gesetz absolut, die Freiheit der Philosophie und ihre Faktizität gleichermaßen zu achten, ihren Respekt gleich zwischen beiden gebrochenen Einsichten zu verteilen. In dieser Hinsicht ist sie Likedeeler.

Literatur

- Adorno, T. W. (2003), *Die Aktualität der Philosophie* [1931], Frankfurt am Main.
- Alcoff, L. M. (2013), *Philosophy's Civil Wars*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 87, 16–43.
- Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., u. Rancière, J. (2015), *Das Kapital* lesen. Vollständige und ergänzte Ausgabe mit Retraktionen zum ‚Kapital‘ [1965], Münster.
- Carnegy-Arbuthnott, H. (2021), Elizabeth Anscombe (1919–2019), in: Buxton, R., u. Whiting, L. (Hg.), *Philosophinnen. Von Hypatia bis Angela Davis: Herausragende Frauen der Philosophiegeschichte*, Hamburg, 136–146.
- Code, L. (1998), *Taking Subjectivity into Account*, in: Alcoff, L. M. (Hg.), *Epistemology. The Big Questions*, Malden, Mass., 124–151.
- Cohen, G. A. (2003), *Facts and Principles*, in: *Philosophy & Public Affairs* 31.3, 211–245.
- Deleuze, G. (1987), *Foucault* [1986], Frankfurt am Main.
- Diefenbach, K. (2018), *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*, Wien u. Berlin.
- Fichte, J. G. (1997), *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Frankfurt am Main.
- Fischer, K. (1928), *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg.
- Foucault, M. (2004a), *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* [1984], Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (2004b), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [1975], Frankfurt am Main.

- Gantner, G. (2021), *Möglichkeit. Über einen Grundbegriff der praktischen Philosophie und kritischen Gesellschaftstheorie*, Bielefeld.
- Gerhardt, V. (1987), Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag, in: *Kant-Studien* 78.1–4, 133–152.
- Geuss, R. (2011), *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift* [2008], Hamburg.
- Grasswick, H. E. (2004), Individuals-in-Communities. The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects, in: *Hypatia* 19.3, 85–120.
- Hadot, P. (2005), *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* [1981], Frankfurt am Main.
- Haraway, D. J. (2018), *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän* [2016], Frankfurt am Main u. New York.
- Heidegger, M. (1963), *Sein und Zeit* [1927], Tübingen.
- Heller-Roazen, D. (2010), *Der Feind aller. Der Pirat und das Recht* [2009], Frankfurt am Main.
- Hoppe, K., u. Lemke, T. (2021), *Neue Materialismen zur Einführung*, Hamburg.
- Horkheimer, M. (1988), *Autorität und Familie* [1936], Frankfurt am Main.
- Humphreys, P. (2016), *Emergence. A Philosophical Account*, Oxford.
- Jacobi, F. H. (2012), *Briefwechsel*, hg. v. Weyenschops, J., Stuttgart.
- Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft* [1781], hg. v. Timmermann, J., Hamburg.
- Kluge, A. (2003), *Die Lücke, die der Teufel läßt. Im Umfeld des neuen Jahrhunderts*, Frankfurt am Main.
- Marx, K., u. Engels, F. (1953), *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und dem deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* [1846], Berlin.
- Moore, J. (2015), *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London u. New York.
- Nietzsche, F. (1988), *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hg. v. Colli, G., u. Montinari, M., Berlin u. München.
- Nonhoff, M., u. Vogelmann, F. (2016), *Politische Theorie in der Krise*.
- Pohlhaus, G., Jr. (2017), Varieties of Epistemic Injustice, in: Kidd, I. J., Medina, J., u. Pohlhaus, G., Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London u. New York, 13–40.
- Platon (2002), *Apologie des Sokrates*, hg. v. Heitsch, E., u. Müller, C. W., Göttingen [apol.].
- Puhle, M. (2005), Die Vitalienbrüder – Söldner, Seeräuber?, in: Ehbrecht, W. (Hg.), *Störtebeker – 600 Jahre nach seinem Tod*, Trier, 15–21.
- Puhle, M. (2012), *Die Vitalienbrüder. Klaus Störtebeker und die Seeräuber der Hansezeit*, Frankfurt am Main u. New York.
- Raatzsch, R. (2000), *Philosophiephilosophie*, Stuttgart.
- Rawls, J. (1998), *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main.
- Rentsch, T. (2004), Welt I, in: Ritter, J., Gründer, K., u. Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Spp. 408–413.
- Russell, B. (1952), *Das menschliche Wissen* [1948], Darmstadt.
- Saar, M. (2018), What Is Social Philosophy? Or: Order, Practice, Subject, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 118.2, 207–223.
- Stephan, A. (2005), *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation* [1999], Paderborn.
- Vogelmann, F. (2014), *Im Bann der Verantwortung*, Frankfurt am Main u. New York.
- Vogelmann, F. (2021), ‚Geltung‘ versus ‚Leben‘, ‚Normativität‘ versus ‚Kraft‘. Genealogie einer philosophischen Verwerfungslinie, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 46.2, 207–228.
- Vogelmann, F. (2022a), *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*, Berlin.

- Vogelmann, F. (2022b), Weder verleugnen noch verherrlichen. Für ein realistisches Verständnis wissenschaftlicher Praktiken, in: *Leviathan* 50.2, 297–320.
- Vogelmann, F. (2022c), Vier Pfade zur politischen Epistemologie, in: Nonhoff, M., Haunss, S., Klenk, T., u. Pritzlaff-Scheele, T. (Hg.), *Gesellschaft und Politik verstehen. Frank Nullmeier zum 65. Geburtstag*, Frankfurt am Main u. New York, 189–203.
- Volbers, J. (2009), *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld.
- Vuong, O. (2019), *Auf Erden sind wir kurz grandios*, München.
- Wittgenstein, L. (2000a), *Tractatus logico-philosophicus* [1921], Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, L. (2000b), *Philosophische Untersuchungen* [1953], hg. v. Anscombe, G. E. M., Rhees, R., u. Wright, G. H. v., Frankfurt am Main.