

Der Anthropos im Anthropozän



Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner
vermeintlich endgültigen Verabschiedung

Herausgegeben von
Hannes Bajohr

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-066525-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-066855-1

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-066547-5

Library of Congress Control Number: 2020930903

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Coverabbildung: Niels Kalk: *Flow* (2015)

www.degruyter.com

Inhalt

Hannes Bajohr

Keine Quallen: Anthropozän und Negative Anthropologie — 1

Teil I: Philosophische Anthropologie im Anthropozän

Joachim Fischer

Der Anthropos des Anthropozän: Zur positiven und negativen Doppelfunktion der Philosophischen Anthropologie — 19

Marc Rölli

Anthropologie im Anthropozän? — 41

Daniel Chernilo

Die Frage nach dem Menschen in der Anthropozändebatte — 55

Katharina Block

Humandezentrierung im Anthropozän — 77

Teil II: „Anthropos“, Mensch, Spezies

Frederike Felcht

Spezies Mensch: Theorien der Menschheit in Biopolitik und Anthropozän — 97

Philip Hüpkes

Der Anthropos als Skalenproblem — 115

Sebastian Edinger

Dialektik der Aufklärung im tellurischen Maßstab? Zur Bedeutung des Verhältnisses von tellurischer und planetarischer Politik für den Anthropozän-Diskurs — 131

Mariaenrica Giannuzzi

***Anthropos* und Mensch: Naturalismen der Nichtunterscheidung bei Tsing und Malabou — 153**

Teil III: Negative Anthropologien des Anthropozän

Christian Dries/Marie-Helen Hägele

Die Stellung des Menschen im Anthropozän: Ein Brückenschlag zwischen Posthumanismus und Philosophischer Anthropologie — 173

Arantzazu Saratzaga Arregi

Immunitas im Zeitalter des Neganthropozän: Die Kompensationslogik in der Weltoffenheit — 191

Stefan Färber

Dogmatische und rationale Analyse selbsterhaltender Vernunft — 211

Dipesh Chakrabarty

Die Zukunft der Geisteswissenschaften im Zeitalter des Menschen: Eine Notiz — 233

Autoreninformationen — 239

Index — 241

Stefan Färber

Dogmatische und rationale Analyse selbsterhaltender Vernunft

1 Paläonym ‚anthropos‘

Paläonyme sind ein Syndrom von Brüchen und Sprüngen im ansonsten scheinbar halbwegs konsistenten Ideenhaushalt (Haverkamp 2007, 12). Als wortwörtlich ‚alten‘, aus einer jeweils entrückten Vorgeschichte stammenden ‚Namen‘, kommt Paläonymen die Funktion zu, einerseits unausdrückliche Spannungen im Diskurslage einer historischen Situation nicht nur in sich aufzunehmen und zu verdichten, sondern in gewisser Weise zugleich auch zu umgehen. Dadurch aber – indem sie ‚neue‘ oder jedenfalls halbwegs unvorbelastete Sagbarkeiten bereitstellen – sollen Paläonyme andererseits einen Ausblick auf andere Möglichkeiten eröffnen (Haverkamp 2001, 441) – Möglichkeiten, die ohne sie schlicht nicht ansprechbar wären. Dass sie zunächst seltsam unbestimmt oder sogar leer erscheinen mögen, gehört dabei mit zur Funktionsweise von Paläonymen: Ihr Einsatz besteht in einem *sprachlichen* Vorschuss für Orientierung auf *begrifflich* noch ungesichertem Terrain.

Vielleicht kann man den Ausdruck ‚anthropos‘, so wie er zur Zeit häufig gegen Begriffe wie ‚Mensch‘, ‚human‘ oder ‚homo‘ ausgespielt wird, als ein Paläonym in diesem Sinn verstehen. Zwar dem Namen nach mit dem Ausdruck ‚Anthropologie‘ verwandt, erscheint das Wort ‚anthropos‘ doch offenbar hinlänglich unbelastet, um vielfältige Projektionen zuzulassen: von einem Platzhalter für das kollektive Subjekt eines neuen geopolitischen Gesellschaftsvertrags, über ein Paradigma für neunaturphilosophische Tiefenoptiken, bis hin zur kritischen Zurückweisung als ein Ideologem im Dienste des neoliberalen, technokratischen, kapitalistischen *status quo*. Glaubt man dem Blick des Soziologen (siehe Luhmann 1980, 176–177), würde das alles wohl nur heißen, dass auch ‚der Anthropos‘ weder die Lösung noch das Problem in Person, sondern die Rede von ihm nur Index und zugleich Sublimierungssemantik für transsoziale Problembestände ist: Probleme, die eine Gesellschaft nicht klar zu fassen, geschweige denn mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln anzugehen vermag.

2 The preservation of them all (Hobbes)

Dipesh Chakrabarty (2016, 158, 173–174) hat eine vergleichsweise zurückgenommene Verwendungsweise für das Wort ‚anthropos‘ vorgeschlagen. In der Rede vom Anthropos sollen nicht schon Verantwortlichkeiten geklärt werden; es geht weder um Rekognition des Menschen als geologischer Naturkraft, noch um eine daran anschließende Selbstdenunziation oder Selbstautorisierung. ‚Anthropos‘ ist zunächst nur der Deckname für die menschliche Existenz im Widerschein einer bisher unbewussten Rückseite ihrer selbst: ihr Eingebettetsein in einen größeren naturgeschichtlichen Zusammenhang, der insofern inhuman genannt werden kann, als er für einzelne Menschen oder auch einzelne Generationen von Menschen erfahrungsmäßig unzugänglich und praxeologisch unverfügbar ist (siehe dazu auch Falb 2019).

Diese terminologische Vereinbarung scheint zunächst nur eine weitere schlechte Naturalisierung und Entpolitisierung der Sachlage einzuführen, denn auch hier werden im Rekurs auf das Wort ‚anthropos‘ faktisch bestehende soziale Ungleichheiten und Ungleichbetroffenheiten zwischen Menschen übergangen. Was aber, wenn andersherum sie in eine Problemregion modernen politischen Denkens verweist, in dem solche kritischen Hinweise am Moment der Reklamation von Gleichheit selber eingeholt werden? Chakrabartys Vorschlag stellt sie in einen langen ideengeschichtlichen Schatten, der gerne und oft deswegen ausgeblendet wird, weil er moderne Freiheits- und Gleichheitsversprechen selber mit ihren eigenen inneren Paradoxien konfrontiert: Die Rede ist von Hobbes und seinem sogenannten Naturzustandsszenario. Bei Hobbes war es die Tatsache, dass jeder jeden töten kann, die die Menschen in eine Art natürlicher Egalität versetzt hatte (1969, 70 [I.3]; 1983, 93 [I.3]). Diese Egalität war, mit Hegel zu sprechen, auf „die gleiche Schwäche der Menschen“ zurückzuführen, auf eine niemals prinzipiell auszuräumende Vulnerabilität, in der „jeder [...] ein Schwaches gegen den andern“ ist (1986b, 227; siehe auch Schmitt 1982, 47). Parallel dazu bringt das Deckwort ‚anthropos‘ die Menschen nun auf den Nullpunkt einer planetarisch bedingten Endlichkeit und erzeugt damit eine neue Form politisch grundlegender, existenzieller Egalität. Wie bei Hobbes’ die Vulnerabilität überhaupt, so tritt nun die Tatsache, dass man sich unter ein und denselben rückhaltlosen Überlebensbedingungen des Planeten Erde wiederfindet, als ‚Grund‘ jedes fortan ernstzunehmenden politischen Denkens aus der Latenz.

Auch wenn die theoretische Phantasie sich gern daran entzündet – der Gedanke der planetarischen Egalität entfaltet nicht erst da seine Wirkung, wo man ihn auf die Gestalt existenzieller Risiken für die Spezies Mensch an sich verlängert. Schon bei Hobbes ist die „*Conditio generis Humani*“ (1668, 63) – viel basaler – durch *Furcht* (*fear/metus*) vor gewissen Übeln gekennzeichnet. Dabei

dachte Hobbes nicht nur an eine Angst, die sich aus manifester Bedrohung von Leib und Leben speist. Gemeint ist ein sehr viel breiteres Phänomen, denn Furcht, so Hobbes (1983, 93 [I.2 Ann.]), kommt in „*futuri mali prospectum quemlibet*“, in jedweder vorausseilenden Antizipation eines zukünftigen Übels‘, zum Ausdruck. Fürchten tun wir laut Hobbes nicht nur Dinge, die wir auf irgendeine Weise als Übel schon kennen, sondern auch und vor allem fürchten wir Übel, die wir *nicht* kennen, oder Dinge, die wir zwar kennen, von denen wir aber nicht *wissen*, ob sie uns schaden oder nicht (siehe 1998, 34 [VI.4] / 36 [VI.16]). Sich zu fürchten, nicht zuletzt auch vor den Anderen, ist also weniger ein intrinsisches Merkmal des Menschen an und für sich. Dass das Leben der Menschen von noch so unmerklichen Antizipationen unbekannter Übel bestimmt ist, wird bei Hobbes vielmehr gedacht als etwas, das sich ergibt aus der konsequenten Veräußerung der Menschen an eine natürliche Welt, die ihnen wesensmäßig unbekannt und wesensmäßig unverfügbar ist. Diese weite, skeptisbefeuerte Idee von Furcht und Selbsterhaltung (*preservation*) bildet eine gedankliche Ausgangstellung politischen Denkens, in der sich noch heutige Diskurse zur Klimawandelresilienz und der Klimawandelanpassung (siehe Folkers 2018) bewegen.

Das Paläonym ‚anthropos‘ riefte damit die Debatten wieder zurück auf ein historisches Ausgangsmoment, in dem das politische Denken beginnt, eine genuin neuzeitliche Form von Rationalität anzunehmen, an jenen Punkt, an dem Hobbes das Recht (*law*) erstmals so auf das individuelle Leben der Menschen bezieht, dass die überpositive Idee des guten Lebens verworfen und das Moment der bloßen Selbsterhaltung des Lebens zu dem für das Recht entscheidenden Moment wird.¹ Mit Hobbes beginnt das Recht, sich als Vorhut einer Gesellschaftsordnung zu begreifen, die umso rationaler sein soll, als das Recht nicht mehr beansprucht, allgemein verbindlich zu bestimmen und zu regeln, was ein ‚gutes‘ Leben in ihr, der Gesellschaft, beinhalte und was nicht. Aus Sicht platonisch-aristotelischer Rechtsvorstellungen erscheint dies wie ein glatter Widerspruch, denn hier verstand es sich ja von selbst, dass politisch vernünftig nur das sein kann, was jede*n verbindlich an die Idee des guten Miteinander aller bindet. Hobbes, und darin wird man ihm folgen, verwirft diesen Gedanken. Das Rationale des Rechts (*law*) besteht jetzt nicht mehr in der Kultivierung von Pflichten, die jede*r im Sinne der guten Ordnung sich aneignen sollte, sondern in der Zuschreibung von Rechten (*rights*), die alle so oder so haben und für sich beanspruchen können – allen voran das Recht auf Selbsterhaltung (1998, 86 [XIV.1]; 1983, 94 [I.7]).

¹ Siehe zum weiteren Zusammenhang zwischen neuzeitlicher Rationalität und intransitiven Selbsterhaltungsbegriffen Blumenberg (1976), zum engeren Bereich des modernen Rechts die Modellgeschichte von Menke (2015, 43–88), von der ich im Folgenden wesentlich zehre.

Hier liegt das Rationalitätsmodell eines modernen liberalen Staates vor, der sich statt mit gemeinschaftlicher Sinnstiftung mit der Aufgabe begnügt, die Bedingungen für die Selbsterhaltung des individuellen menschlichen Lebens zu gewährleisten. Insofern ist der liberale Staat, wie Böckenförde in Anspielung auf Hegel sagt, das genaue Gegenteil eines sittlichen Staates: Er ist von Grund auf „Not- und Verstandesstaat“ (1973, 61). Notstaat ist er, weil die bloße Absicherung des individuellen menschlichen Lebens gegen Furcht, Gewalt und Tod von nun an das Worumwillen aller von ihm ausgehenden Gewalt ist. Verstandesstaat ist er aber deswegen, weil er sich noch eine andere Selbstbeschränkung auferlegt: Denn für ihn ist das individuelle menschliche Leben auch das, was in seinen konkreten Gehalten und Zielen unbestimmt gelassen, sich selbst überlassen wird und werden muss. Das ist der im klassischen Sinne liberale Zug dieses Rechts.

Dabei haben diese beiden Aspekte des menschlichen Lebens allerdings für das Recht nicht den selben Status, sondern bilden vielmehr eine interne Stufenordnung. Denn es ist zunächst das von Tod, Gewalt und Furcht zu schützende Leben, das als *conditio sine qua non* des im klassisch-liberalen Sinne freien Lebens begriffen wird. Erst wo Ersteres hinreichend gesichert ist, kann die Frage nach dem Zweiteren überhaupt erst gestellt werden. Diesem zweiseitigen Lebensbegriff entsprechen daher auch zwei Freiheitsbegriffe. Es gibt, mit Judith N. Shklar (2013, 58) zu sprechen, einmal das Problem der negativen Freiheit von Furcht – das ist die „primäre Freiheit“. Und es gibt die von vielen Liberalismen namentlich veranschlagte, offensive Vorstellung von Freiheit als Freiheit zur Selbstentfaltung – das ist die ‚sekundäre Freiheit‘.

Böckenförde (2006, 112–113) hat bekanntlich die ‚Natürlichkeit‘ des auf die Momente der Selbsterhaltung und der *libertas* gebrachten Lebens so erklärt, dass der liberale Staat sie sich selber ‚voraussetzen‘ muss. Das soll heißen, dass dieser Staat das individuelle menschliche Leben als sich, dem Staat, vorweg seiend setzt und begreift, und zwar in einem doppelten Sinn. Das individuelle Leben ist ein ‚natürliches‘, weil einerseits rechtlich außer Frage steht, genauer: weil es die Sinnbedingung des Rechts ist, dass jede*r ein Recht darauf hat und deshalb beanspruchen darf, vor Gewalt und Furcht geschützt zu werden. Und das Leben der Einzelnen ist ‚natürlich‘, weil es andererseits etwas ist, was das Recht und der Staat sich selber gegenüber un verfügbar und unergründlich halten müssen. Die *Natürlichkeit* des individuellen menschlichen Lebens und der neue Sinn von rechtlicher *Rationalität* sind konstitutiv aufeinander bezogen.

Wenn nun Böckenförde den liberalen Staat als „Verstandesstaat“ bezeichnet, dann unterscheidet er damit diesen Staat und den neuen Typus von Rationalität von einem anderen, ‚echten‘ Vernunftstaat. In diesem Vernunftstaat würde das Leben jede*r Einzelnen nicht einfach nur ein Leben individueller Selbsterhaltung und -entfaltung sondern, wie Hegel (1986a, 399) sagt, ein „allgemeines Leben“

sein. Der Vernunftsstaat wäre also ein Staat, in dem jede*r Einzelne das eigene Leben freimütig als Verantwortung für die allgemeine Verwirklichung der doppelten Freiheit übernehmen würde, das heißt, sie würde die Freiheit aller als den ‚Sinn‘ ihrer eigenen, zunächst nur rechtlich zugestandenen Freiheit begreifen. Kurz gesagt, Hegels Vernunftstaat wäre ein Staat mit einer *liberalen Sittlichkeit*.

Die Crux von Böckenfördes Theorem der Voraussetzungen des liberalen Staates ist nun aber bekanntlich, dass es diesem Staat gemäß seiner inneren Logik gar nicht offensteht, die Einzelnen dazu anzuhalten, ihr eigenes Leben als ein allgemeines zu leben. Der liberale Staat hat deshalb ein grundsätzliches Problem, auf das er selber keinen Zugriff hat, nämlich das „Problem politischer Subjektivierung: Wo kommen die Subjekte her, die der liberale Staat voraussetzen muss, um bestehen zu können“ (Menke 2017, 54)? Die Antwort, die Böckenförde darauf gibt, lautet: aus der Kultur. In der Kultur, und nicht durch den Staat oder das Recht, entscheidet sich, ob das in formal gleicher Weise durch das Recht freigegebene Leben der Einzelnen zu ihrem allgemeinen Leben wird oder nicht. Ist das aber so, dann wird die Kultur umgekehrt zum „Schicksal“ (Menke 2017, 57) des liberalen Staates und seines initialen Sinns. Sie wird das, wovon dieser Staat, soll er seinen Sinn gehabt haben, prekärerweise abhängt, das worauf er wetten muss und dem er sich, will er liberal sein und bleiben, nur ergeben kann. Das ist das allgemeine Paradox der dem liberalen Recht eigenen Rationalität, das Böckenförde ein „große[s] Wagnis“ (ebd.) nennt.

Man kann sagen, dass sich vor dem Hintergrund der Szenerie der planetarischen Egalität der Menschen dieses Paradox liberaler Rationalität zwar nicht der Form nach, aber doch, was dessen Einsatz betrifft, noch einmal verschärft. Ernst Forsthoff, der Urheber des Begriffs der staatlichen Daseinsvorsorge, weist schon zu Beginn der Neunzehnhundertsiebzigerjahre auf diesen Einsatz hin: Was auf dem Spiel steht, wenn es um ökologische Risiken geht, ist nämlich genau und gerade „*mehr als die Freiheit*“ (1971, 25 [meine Hervorhebung, s.F.]), das heißt, mehr als die Freiheit individueller Selbstentfaltung, die der liberale Staat sich auf die Fahnen geschrieben hat, und auch hier kann der prinzipientreue liberale Staat es nur der Kultur überlassen, eine umfassende ökologisch-politische Subjektivierung zustande zu bringen.

Aber noch etwas Anderes kommt hinzu: Entwicklungen *innerhalb* heutiger wirtschaftsliberaler Gesellschaften erzeugen fortwährend neue, nicht nur ökologische Risiken, und der Verdacht erhärtet sich, dass die einzig realistischen Ansätze, um die primäre Freiheit von Furcht, Gewalt und Tod zukünftig zu gewährleisten, wohl oder übel die sein könnten, die mit dem Kollaps der für liberale Gesellschaften grundlegenden Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem einhergehen (siehe Bostrom 2018). Denn wenn man sich auf die Kultur und die Gesellschaft nicht verlassen will – und der liberale Staat kann es naturgemäß

nicht: er verfügt über keinen Grund dazu –, dann kann es eben auch rationale Argumente für Politiken geben, die im Dienste der Wahrung des initialen Freiheitsversprechens illiberale Wirkungen zeitigen. Damit hätte die liberale Rationalität sich selber in eine Situation gebracht, die Maßnahmen rational erscheinen lässt, bei denen zwischen Liberalität und Illiberalität nicht mehr sinnvoll unterschieden werden kann.

Unter den Vorzeichen der planetarischen Endlichkeit verschärft sich damit ein weiteres bekanntes – biopolitisches oder gouvernementales – Paradox der liberalen Rationalität. Der liberale Staat hat das individuelle Leben zwar formal freigesetzt, indem er ihm einen Rechtsanspruch auf Selbsterhaltung und Selbstentfaltung zugesteht. Zugleich produziert er aber dadurch eine Lücke: Denn um nun die primäre Freiheit der Selbsterhaltung *hinreichend allgemein* sicherzustellen, bedarf es zusätzlich Techniken disziplinierender, normalisierender und kontrollierender Steuerung (siehe Foucault 2004, 100–101). Im schlimmsten Fall hätte dann Carl Schmitt – in Umkehrung der von ihm beabsichtigten Stoßrichtung – Recht behalten: Weil der liberale Staat die rechtlichen Sinnbedingungen für eine Gesellschaft schafft, deren innere Kräfte ihm seinem eigenen Wesen gemäß verborgen sind und es auch bleiben sollen, kann dieser Staat im Prinzip auch eine Gesellschaft ermöglichen, gegenüber der sein allgemeines Freiheitsversprechen zu wahren unvermeidlich bedeutet, gegen dieses Versprechen zu verstoßen.² Der liberale Staat hätte sich dann von Anfang an den „Todeskeim“ (Schmitt 1982, 86) selber eingepflanzt.

3 Selbsterhaltung und Vernunft

Mein Vorschlag ist nun, die heutige, von der Losung ‚Anthropozän‘ mitausgelöste Konjunktur von Anthropologisierung als Reaktion auf dieses ökologische Paradox liberaler Rationalität zu lesen. Dies hat, wie sich zeigen wird, zwei Effekte: Erstens wird die kanonische Frontstellung zwischen neohumanistischen und posthumanistischen Positionen entsubstanzialisiert. Diese Frontlinie, so zeigt sich, fußt auf der mehr oder minder beliebigen Entscheidung, ob man der ‚Formel Mensch‘ (Luhmann) noch historisch zutrauen oder nicht zutrauen möchte, ungeahnte Reserven aus einer vom neuzeitlichen Ideologem der Bemeisterung der Natur noch unkorrumptierten Potenz abrufen zu können, um so die

² Siehe in dieser Richtung in Bezug auf die Klimawandelproblematik Mann und Wainwright (2018).

systematische Leerstelle ‚ökologisch-politische Subjektivierung‘ auszufüllen. Was beide Lager dabei wiederum verbindet, ist das ‚erlösende Wort Leben‘ (Plessner), das sie in der ein oder anderen Weise vom Leben als ‚bloßer‘ Selbsterhaltung unterschieden wissen wollen. Sei es der Mensch und sein Leben, seien es posthumanistische Lebensformen oder Agenzien – beide sollen eben etwas sein, in dem das ökologische Paradox der liberalen rechtlichen Rationalität umgangen werden kann, ohne deren initiales Freiheitsversprechen aus dem Blick zu verlieren. Beide agieren damit, kurz gesagt, als Stellvertreter eines „liberale[n] Sittlichkeitskonzept[s]“ (Zabel 2019, 16).

Das Modell einer Rationalität, der Selbsterhaltung rational genug ist, zu unterlaufen, gehört deswegen, wie ich zeigen werde, ebenfalls mit zum neohumanistischen als auch zum posthumanistischen Ausweg aus dem Paradox. Dabei gehen beide Positionen von mindestens zwei problematischen Annahmen aus. Erstens verengen und vereindeutigen sie ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Rationalität‘ zu einem ideologischen Zubehör des modernen menschlichen Naturmachtetums, das, im Ökomodernismus fortgeführt, sich heute offensiv noch tiefer in die gouvernementalen Paradoxien der liberalen Rationalität verstrickt. Zweitens nehmen sie an, Rationalität sei *per se*, da sie ja im Bunde mit jenem Ideologem stehe, der neuen vopolitischen Realität der planetarischen Endlichkeit nicht mehr gewachsen. Mein Grundverdacht lautet, dass es sich hier eher um einen Fall von Ideenpolitik als von Ideengeschichte handelt, und zwar schon allein deswegen, weil es eine lange Tandemgeschichte der Begriffe ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Vernunft‘ gibt, in der verschiedene Gestalten von ‚Selbsterhaltung‘ als Reflexionsbegriffe für ebenso verschiedene Verständnisse von ‚Vernunft‘ herangezogen wurden, und umgekehrt.³ Berücksichtigt man außerdem, dass die älteste bekannte Ausprägung dieses Zusammenhangs der stoische Begriff der *oikeiosis* gewesen ist, könnte man sogar von einer Gegengeschichte von reflexiven ‚Ökologien‘ von Vernunft sprechen. Es könnte sich demnach, das ist der zweite Punkt, bei der Gegenüberstellung von Vernunft/Selbsterhaltung und Mensch/Leben zumindest in Teilen um den Fall *whig history*, also einer ideenpolitischen Fortschrittsgeschichte, handeln. Die eigentliche Frontlinie verlief dann nicht mehr zwischen Neohumanismen und Posthumanismen, sondern – quer dazu – hindurch durch das Begriffspaar Selbsterhaltung/Vernunft und die darin eingeschriebenen Ambiguitäten.

³ Siehe etwa Mulsow (1998).

4 Postfundamentalistischer Konservatismus (Anders/Plessner)

Spätestens seit Feuerbach ist philosophisch vom Menschen die Rede *im Unterschied* zur Vernunft. Spricht man im philosophischen Ton vom Menschen, so ist immer auch mitgemeint die Ablösung eines überkommenen, allzu abstrakt und allzu idealisierend empfundenen Begriffs des Vernunftwesens. Im angeblichen Unterschied zu diesem meint man im Register der philosophischen Anthropologie mit ‚Mensch‘ immer ein in dieser Welt situiertes Wesen, zu dessen Leben es eben gehört, dass es seine Möglichkeiten an Begründungen im Denken und Handeln zwangsläufig begrenzt findet, weswegen es auf den Umgang mit den jeweiligen faktischen Ausgangsbedingungen dieses Lebens umsatteln muss. Erst diesseits der leeren Freiheit und der eitlen Selbstüberforderungen, die in seiner Ansprache als einem ‚Vernunftwesen‘ liegen, beginnen die genuinen „Verantwortungen“ des Menschen als „eines höchst erdhaften, eines den Unvorhersehbarkeiten der Erfahrung völlig [...] ausgelieferten Welt-daseins“ (Plessner 1983, 46). Das ist im Kern die Kritik, die die philosophische Anthropologie an Kants kritischer Philosophie und ihren unmittelbaren Folgen geübt hat.

An dieser Stelle gilt es, auf eine oft übersehene Ambiguität aufmerksam zu machen, die in den neuzeitlichen Verwendungsweisen der Ausdrücke ‚dogmatisch‘ und ‚kritisch‘, sowie im Begriff des ‚Rationalen‘ und der darin mitgedachten Form von Skepsis liegen. In ihrer genuin modernen Gestalt, die bei Descartes in groben Zügen angelegt, aber erst bei Kant die entscheidende Wendung erhält, ist Skepsis die Ausgangshaltung zu einer *Problematisierung* dessen, was jeweils als selbstverständlich gilt. Problematisierung meint dabei, dass es sich um eine vorsätzlich globale Skepsis handelt, die zumindest potenziell überhaupt all dem gelten kann, was ‚nur‘ *doxa* ist. Dabei wird der *doxa* eine grundsätzliche Begründung dafür abverlangt, wahr oder falsch sein zu können. Gelingt das nicht – so wie es Kant für die überlieferte Metaphysik mit ihren ‚leeren‘ Begriffen ‚ohne Gegenstand‘ zeigt –, dann ist diese *doxa* nicht etwa einfach nur falsch, sondern in gewisser Weise *weniger* als bloße Meinung: sie soll aus jeglichem Maßstab materialer Wahrheitsfähigkeit herausfallen. Für eine solche problematisierende Skepsis steht die *doxa per se* unter dem Vorverdacht, Dogma zu sein, und zwar einfach deswegen, weil hier der doxastische Zustand, dass etwas unhinterfragt für wahr gehalten wird, als unerträglich empfunden wird. Skepsis in diesem Sinn einer nach prinzipieller Begründung von Überzeugungen fragenden Skepsis ist also eine im wörtlichen Sinne *rationale Skepsis*.

Nun gibt es aber noch ein ganz anderes Modell von Skepsis, das sich aus dem antiken Pyrrhonismus herleitet und unter dem sich eine bis heute reichende, lose

Familie von Positionen zusammenfindet. Der konstitutive Grundverdacht dieser Skepsis lautet, dass nicht in der *doxa per se* sondern vielmehr in dem Modell rationaler Skepsis selber das eigentlich entscheidende Potenzial zu Dogmatik liegt. Unter ein Verdikt des Dogmatischen fällt für diese Skepsis dann gerade nicht die *doxa* als ‚bloße‘ unbegründete Meinung. Den Titel ‚dogmatisch‘ verdient im Gegenteil die rationale Skepsis selber, nämlich wegen ihres Hangs zum *Doktrinalen*: ihres Willens zu einem bis ins Letzte begründeten, oder wenigstens prinzipiell begründbaren, Bescheidwissen. Skepsis tritt dann hier gerade auf als ein – dann im veränderten Sinne – kritisches Gegengewicht aller Selbstübersteigerung ihres eigenen rationalen Zugs. Sie wird zur Verteidigerin von Figurationen des unhinterfragt Fürwahrgehaltenen, paradigmatisch des ‚naiven‘ Realismus des unphilosophischen ‚Normalmenschen‘, der davon ausgeht, in einem niemals *grundsätzlich* problematischen Verhältnis zur Welt zu stehen und deshalb, um mit und in dieser Welt zurechtzukommen, getrost auf den Maßstab absoluter Gewissheit verzichten kann. Das ist dann, könnte man sagen, eine *vernünftige* Skepsis, also eine Skepsis der Skepsis gegenüber sich selbst in ihrer rationalen Gestalt.

Wittgenstein (1984, 119–120 / 181–188) hat im Sinne dieses letzteren Skepsismodells die These formuliert, dass es in unserem doxastischen Haushalt immer und unvermeidlich Überzeugungen geben muss, die für uns nicht sinnvoll bezweifelbar – und genau in diesem minimalen, technischen Sinne *vernünftig* –, aber genau deswegen auch *auf rationale Weise nicht weiter für uns begründbar* sind (siehe Pritchard 2011). Für Wittgenstein bedeutet dies den Pyrrhussieg eines lebensweltlichen Nichtbedürfnisses an doktrinalen Letztbegründungen, das die Möglichkeit eines vernünftigen Umgangs mit den ‚mittleren‘ – relativ gewissen wie relativ ungewissen – Überzeugungen gewinnt, in denen man sich vorfindet. Eine solche vernünftige Skepsis mündet dann, mit Marquard (2000, 19) gesprochen, nicht in „absolute Ratlosigkeit“, sondern in einen „Vielfaltsinn“ für die verschiedenen „widerstreitenden Wirklichkeiten“.

Es ist dieser Modus einer Orientierung durch vernünftige Skepsis, der auch die philosophische Anthropologie von Anfang an im Kern motiviert hat. Der Mensch, von dem in der philosophischen Anthropologie die Rede ist, gewinnt Orientierung dadurch, dass er sich auf die Faktizitäten oder, wie Hannah Arendt (1981, 13) sie nannte, die „Grundbedingtheiten menschlicher Existenz“ besinnt. Dabei ist rationale Skepsis zwar nicht *passé*. Die philosophische Anthropologie wandelt aber das, was der rationalen Skepsis zur Enttäuschung wird – dass Letztbegründungen für diese Bedingtheiten ausbleiben –, in eine andere Form von Sinn um: in die Übernahme ihrer Faktizität als Eröffnung einer genuin menschlichen Aufgabe.

Philosophisch-anthropologische Orientierung bedeutet also, dass gewisse Fakten gerade nicht sinnvoll – genauer: nicht vernünftigerweise – in Frage stehen

können. Eine vernünftige *doxa* kann nicht die heißen, die erst einer umfassenden Absicherung gegen Gründe für Zweifel bedarf. Ebenso weit entfernt von einer vernünftigen Haltung ist man aber auch, wo man – weil rationale Letztbegründung ausbleibt – in nihilistische Indifferenz verfällt. Denn auch das hieße ja, weiterhin daran festzuhalten, dass nur eine letztbegründete *doxa* Orientierung geben kann. Vernünftig zu sein meint, eine Haltung zu etwas einzunehmen, das zwar ‚nur‘ kontingenterweise der Fall sein und sich deshalb umfassender Begründung entziehen mag, was aber dennoch innerhalb einer bestimmten Situation in seinem Sosein Anerkennung fordert. Wenn anthropologische Grundbedingungen also den modalen Status von Faktizitäten haben, dann heißt das, dass es gleichermaßen irreführend ist, sie als schlechthin kontingent oder aber als schlechthin notwendig zu bezeichnen. Eine anthropologische Faktizität ist etwas, was für den Menschen *hier und jetzt*, gerade weil er als kontingente und dem Bedürfnis nach rationaler Einsicht widerstehende Tatsache einsehen kann, vernünftigerweise unmöglich nicht anzuerkennen ist.

In dem Zuschnitt der anthropologischen Rede auf Faktizitäten kommt nun, so gesehen, eine Haltung zum Ausdruck, die „ontologisch konservativ“ (Anders zitiert nach Dries 2018, 491), das heißt, auf die Bewahrung des Menschen als Menschen ausgerichtet ist. Indem sie anthropologische Faktizitäten thematisiert, zeigt die philosophische Anthropologie nämlich Grenzen auf, bis zu denen der Mensch sich in einer jeweiligen Situation vernünftigerweise nicht selber rational in Frage stellen kann (siehe Plessner 1983, 45). Das heißt aber, dass der philosophisch-anthropologischen Rede ein notwendig ‚irrationales‘ Moment innewohnt, und zwar in einem ganz bestimmten und nicht schon pejorativ gemeinten Sinn. Die philosophische Anthropologie ist zwar auch, wie Plessner (1983, 43) schrieb, eine „Lehre vom Menschen [...] am Leitfaden seiner grundsätzlichen Bezweifelbarkeit“. Genau das aber setzt schon etwas voraus: eine Vorstellung vom Menschen als einem immer schon irgendwie für Befragung und Zweifel Zugänglichem. Der Anfang aller philosophischen Anthropologie ist eine nicht sinnvoll bezweifelbare und genau insofern auch rational nicht einholbare, positive Haltung des Menschen zu sich selbst – eine Haltung, in der sich der Mensch immer schon für sich und sein Weiterbestehensollen als Mensch vorentschieden hat. Dass der Mensch weiter bestehen soll und wir weiter von ihm reden sollen, kann etwa laut Günther Anders (1961, 323)

nur *innerhalb* eines zuvor schon bejahten Lebens begründet werden; nur dann, wenn das Leben ohnehin mit dem Leben einverstanden ist; und zwar einverstanden auf Grund außer-moralischer Argumente, nein, überhaupt nicht mehr auf Grund von Argumenten. Anders ausgedrückt: *die moralische Erforderlichkeit von Welt und Mensch ist selbst moralisch nicht mehr begründbar.*

Man kann also sagen, dass in jeder philosophisch-anthropologischen Rede ein „postfundamentalistischer Konservatismus“ (Dries 2018, 492) zum Ausdruck kommt. Dahinter steckt weder die Behauptung, zu wissen, dass das Wesen des Menschen definitiv unerkennbar ist, noch die Behauptung, zu wissen, dass sein Wesen darin besteht, keines zu haben. Das Erste hieße nur, in der doktrinalen Geschlossenheit eines Skeptizismus, das Zweite, in der doktrinalen Geschlossenheit einer negativen Apodiktik stehen zu bleiben – also bei den ganz profanen Enden der *rationalen*, nicht der vernünftigen, Skepsis. Aus vernünftiger Skepsis motiviert, weiß sich die philosophisch-anthropologische Rede hingegen als doktrinal unabschließbar, also als in sich selbst notwendig prekär. Sie weiß, dass die einzige Chance, den Menschen als Menschen zu bewahren, darin liegt, ihn gewissen überzogenen Selbstanforderungen nach rationalen Begründungen zu entziehen und ihn vorbehaltlich auf gewisse Grundgegebenheiten ‚festzulegen‘, die er nur vernünftigerweise anerkennen kann – oder unvernünftigerweise nicht. Die Anthropologie blockiert damit beides: den Nihilismus, der aus Nichtbegründbarkeit folgert, dass alles egal ist; aber auch den Fatalismus, der aus derselben Einsicht schließt, dass alles so ist wie es ist.

Wenn man nun fragt, worin die *conditio humana* im Zeichen der Anthropozän-Hypothese aus der Sicht der philosophischen Anthropologie besteht, so könnte die Antwort versuchsweise lauten: ‚Mensch‘ oder ‚anthropos‘ ist nichts weiter als ein indefiniter Name für ein Wesen, das sich hier und jetzt auf unbestimmte Zeit in der Faktizität der ökologischen Belastungsgrenzen dieses und keines anderen Planeten einzurichten hat. Dass auch hier eine ‚grundlose‘ Selbstbejahung im Spiel ist, macht jedoch nicht etwa schon an und für sich einen theoretischen Bankrott aus. Hier springt dem Menschen der philosophischen Anthropologie, genauer betrachtet, sogar die Logik der Selbsterhaltung in Gestalt eines evolutionären *survival* zur Seite. Denn hier kann man sagen, dass nichts darauf hinweist, dass ein in diesem Sinne ‚irrationales‘ Denken und Handeln schon von sich aus mit Nachteilen im Überleben einhergehen muss. „Auch Wahrheitspraxen“, schreibt Daniel Falb (2019, 233) von der Warte eines generalisierten ‚Survivalismus‘, „haben keinen anderen Grund [d. i. Formursache, s.F.] als ihr Überlebthaben. Das bedeutet, dass ich keine Veranlassung habe, mich von bloßen Richtigkeitsüberlegungen“ von einem ‚irrationalen‘ Denken und Handeln „abhalten zu lassen“. Die unvermeidliche ‚Irrationalität‘ hieße also für den der planetarischer Endlichkeit ausgesetzten Menschen lediglich das: dass die Maßstäbe absoluter Orientierung durch rationale Skepsis nicht die seinen sind – also nicht das, wodurch er sich in seiner Existenz und seiner Humanität weiter erhalten könnte. Seine „Vernunft“ in Gestalt rationaler Skepsis hätte erneut aufgehört, „die einzige und durch ihre Wahrheit ausgezeichnete Möglichkeit“ zu sein, „nach der das Menschsein gesichert ist“ (Plessner 1983, 44).

Der anthropologische Ausweg aus dem ökologischen Paradox der liberalen Rationalität ist damit formal vorgezeichnet: Gerade indem der Mensch sich vernünftigerweise durch die Situation planetarischer Endlichkeit ‚determinieren‘ lässt, kann er die Möglichkeit der sekundären Freiheit offenhalten. Und umgekehrt ist es die ‚irrationale‘ Entscheidung für sich, eine über die bloße Selbsterhaltung hinausgehende Selbstbehauptung, durch die er hier und jetzt die Hoffnung auf die primäre Freiheit von Furcht, Gewalt und Tod sich bewahren kann. Damit aber führt der anthropologische Ausweg über den geheimen Umweg eines *anderen*, durch *Vernünftigkeit gefundenen status naturalis*: Im Widerschein der Situation planetarischer Endlichkeit erscheint sich der Mensch erneut als einer, der wieder einmal verkannt hat, wozu er noch fähig ist. Genau das aber war ironischerweise auch die Beschreibung, die Hobbes für die in einem ganz und gar unheroischen Sinne gefährliche Situation der *libertas naturalis* gegeben hatte, welche für ihn nur durch die blanke Projektion der unnatürlichen *persona ficta* des *State* zu vermeiden war: die Situation wesentlicher Unfestgelegtheit, in der der Mensch, weil er sich *prinzipiell alles* zutrauen kann und muss, auch zu einem Wolf für seinesgleichen werden kann.

5 Politische Oikologie (Latour)

Bruno Latour hat in seinen Gifford Lectures in Anschluss an Stephen Toulmin (1992; 2003) das Modell vernünftiger Skepsis auf das von der Losung ‚Anthropozän‘ eröffnete Problemfeld verlängert. Auch hier erscheint die rationale Skepsis als stiftendes Moment einer typisch modernen Form dogmatischer Realitätsferne, die sich nun, in Latours Worten, als ‚fehlender Kontakt mit dem Terrestrischen‘ (2017, 186 / 204) entpuppt. Latour sieht dabei die rationale Skepsis als eine Haltung an, die in der kritischen Befragung der Positivität von Tatsachen (*facts*) eine bestimmte Form von *disengagement* mit den Dingen von Belang (*matters of concern*), also den in ihrer Faktizität angehenden Dingen, eingeübt hat (siehe 2007, 21–22). Oder noch einmal mit der Unterscheidung von rationaler und vernünftiger Skepsis gesagt: „Rationality becomes a prohibition against applying reason“ (2017, 189).

Was die naturphilosophischen Grundlagen seines Programms betrifft, greift Latour bekanntlich auf die Gaia-Konzeption zurück, die er als den Versuch charakterisiert, eine jeglicher Transzendenz unbedürftige irdische *physis* zu denken, an der nichts darauf hinweist, dass sie für uns, auf uns hin, noch überhaupt in irgendeinem Sinne geschaffen ist oder fremderhalten wird. Wie sich allerdings schnell zeigt, ist das neuzeitliche Dispositiv intransitiver Selbsterhaltung

prinzipiell ungeeignet, Lovelocks Intuition hinter dem Gaia-Konzept unzweideutig zu erfassen. Jeder derartige Versuch handelt sich sofort widerstrebende, quasi-teleologische bzw. quasi-holistische Sinnüberreste ein (siehe Latour 2016). Für Latour ändert das allerdings nichts daran, dass das Gaia-Konzept wenigstens in dem, was es seiner Grundintuition nach besagen *wollte*, auf eine nun vollends ‚säkulare‘ Konzeption einer *physis* ohne jegliche Fremderhaltung hinausläuft: „If [...] ‚secular‘ signifies ‚implying no external cause [...]‘, and thus ‚belonging wholly to this world,‘ then Lovelock’s intuition may be called *wholly secular*“ (2017, 87).

Man kann in dieser Apologie des Gaia-Konzepts als einer vollends immanentisierten Naturvorstellung den von Nietzsche am konsequentesten zuende geführten Gedanken wiedererkennen, dass jeder Begriff von Selbsterhaltung zwangsläufig immer schon das konzeptuelle Ausgangsniveau unterschritten haben muss, auf dem Leben und das, wozu es fähig ist, zu begreifen wäre. Selbsterhaltung als Überleben dessen, was bloßes Überlebthabendes ist und durch Selbsterhaltung auch bleibt; Selbsterhaltung als Elementarbereich einer Natur als im Grunde lebloser Materie; schließlich Selbsterhaltung als Grundmetapher neuzeitlicher Rationalität – all das sind begriffliche Unterbietungen, die es sowohl für Latour als auch für Nietzsche im Sinne einer konsequenten Konzeption von Immanenz ohne versteckte teleologische Rückhalte zu vermeiden gilt. Selbsterhaltung ist, wie Nietzsche (1999, 27–28) in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, bestenfalls „eine der indirekten und häufigsten ‚Folgen‘“ im Leben des Lebendigen, jedoch ihr normalisierender Zug mit diesem Leben selber niemals zu verwechseln. „Vorsicht vor ‚überflüssigen‘ teleologischen Prinzipien“, so dann folgerichtig die ironische Warnung gegen den evolutionstheoretischen Selbsterhaltungsbegriff, welcher das Leben auf den Grundsinn einer Aushaltung des jeweils faktisch Bestehenden vorausrichtet. Es ist so gesehen Nietzsche, der die vielleicht beste und zugleich missverständlichste Metapher für das liefert, was Lovelocks Intuition gewesen sein mag: den Begriff einer rein endogenen und von daher nicht totalisierbaren Kraft, eines gegenstandslosen und deshalb ungerichteten Willens zur Macht. Günter Abel (1982) hat das als Nietzsches „immanente Überbietung“ des neuzeitlichen Komplexes von intransitiver Selbsterhaltung und Rationalität beschrieben.

Ausgehend von der Konzeption terrestrischer Immanenz wird bei Latour nun auch den Menschen erneut ein Handlungspotenzial von kosmologischer Dimension eröffnet. Freilich betont Latour (2017, 121 / 246) dabei, dass eine Projektion *des* Anthropos als eines in sich homogenen politischen Subjekts weder realistisch noch aus postkolonialistischer Perspektive wünschenswert ist. Die Latour-sche sprachpolitische Alternative ist deshalb ein im biologischen Sinne unspezifisches Pluraletantum: *the Earthbound* – die Geerdeten: „[T]he former domain [...] of the ‚human‘ is reconfigured as being the land of the Earthlings or of the

Earthbound“ (2015, 145). Meines Erachtens kommt bei Latour an dieser Stelle ein weiterer ‚ökologischer‘ Faden ins Spiel, der lange vor Darwin liegen geblieben war, aber durch den weitreichenden und nachhaltigen Erfolg von dessen Theorieangebot noch weiter unkenntlich gemacht wurde. Latours Konzeption terrestrisch immanenter menschlicher *agency* aktualisiert, so meine These, gewisse Komponenten des stoischen Selbsterhaltungsbegriffs der *oikeiosis*. Unter *oikeiosis* verstand man in der Stoa einen Lebewesen (*zōa*) eigenen, elementaren Hang oder Sinn (*syneidesin/sensus sui*), für das empfänglich zu sein, was ihnen ihre eigene Konstitution (*systasis/constitutio*) zu erhalten erlaubt, und umgekehrt dem zu widerstehen, was dieser Konstitution schadet (Diogenes Laertius 1925, 193; Seneca 2009, 574). *Oikeiosis* meint daher, anders als die neuzeitlichen Selbsterhaltungsformen, einen eigentümlich transitiven Vorgang, der schon grammatisch immer etwas Drittes verlangt, *dem* ein Lebewesen zugewendet sein und *wofür* es einen Sinn (*syneidesin/sensus*) haben muss, um sich zu erhalten (*oikeioun*). Der springende Punkt für den stoischen Kosmopolitismus war dabei, dass dieses Dritte – die *constitutio* oder *systasis* – nicht schon mit irgendeinem atomaren Selbst oder der bloßen physischen Existenz des Einzellebewesens ontologisch identisch ist (siehe Heller-Roazen 2007, 114–115), sondern – wenigstens ideell für den stoischen *sophos* – auf alles Lebendige und *dessen oikeiosis* ausweitbar sein musste. Nur so kann für den Weisen die *oikeiosis* des Lebenden insgesamt zum vernunft- und naturgemäßen Objekt seiner eigenen *oikeiosis* werden, also zu dem, was „near and dear to [himself]“ (*oikeiothai pro heauto*) ist (Diogenes Laertius 1925, 193).

Diese ‚Hereinnahme‘ der *oikeiosis* des Lebenden insgesamt in die ‚eigene‘ unterscheidet sich radikal von neuzeitlichen Vorstellungen von Selbsterhaltung und Rationalität. Anders als etwa bei Hobbes (1983, 93 [I.4]) handelt es sich beim stoischen Weisen nicht um einen *homo modestus*, der seine natürliche Macht freimütig einschränkt, weil er die eigenen begrenzten Kräfte und Möglichkeiten realistisch einschätzen kann. Hier wird Selbstbeschränkung nur gedacht als die Folge einer intelligenten Abwägung und Berechnung (*reasoning/computatio*) eventueller negativer Folgenlasten für das eigene Leben, bei der das Selbsterhaltungstreben der Anderen also nur als eine Art kausales Hindernis für das eigene Streben betrachtet wird (1998, 87 [XIV.6]). Die *oikeiosis* des Lebenden als Teil der Konstitution in der ‚eigenen‘ *oikeiosis* anzuerkennen, hat für den stoischen Weisen dagegen über solche Vorstellungen hinausgehende, eben positiv kosmologische Bedeutung. Die Parallelen dieser Konzeption zu der von Latour sind unverkennbar. Denn auch bei Latour wird den Geerdeten durch eine irdische *physis* selber ermöglicht zu lernen, diese *physis* als Teil der Konstitution ihrer *oikeiosis* anzuerkennen. Wie die Weisen der Stoa sind Latours Geerdete Wesen,

denen sich als eminente kosmische Aufgabe eröffnet, den *sensus sui* („self-awareness“) des *oikos* Erde zu steigern (Lenton und Latour 2018).

Nun schließt die antike Konzeption der *oikeiosis* als Sinn eines Lebenswessens für die ‚Zugehörigkeit zu sich und den Seinen‘ (Rohs 1993, 117) aber auch die Möglichkeit ein, dass die Konstitution, also das Objekt der *oikeiosis*, durch eine fremde Existenz (*allogtrion*)⁴ bedroht werden kann, und zwar wiederum in einem Sinn, der in den neutralisierenden und egalisierenden Selbsterhaltungsbegriffen der Neuzeit nicht vorgesehen ist. Dadurch wird die antike Konzeption anschlussfähig an die Figur eines Krieges irdischen Ausmaßes, so wie Latour sie in seiner 7. Gifford Lecture in selektivem Anschluss an Carl Schmitt entwickelt hat. Latour geht es dort um die Frage nach einer Politik des Anthropozän und um eine fundamentale Schiefelage der entsprechenden Debatte. Diese äußert sich für Latour darin, dass man in Sachen der Ökologie größtenteils weiterhin auf die typisch modernen Beschreibungslogiken von ‚Problemen‘, ‚Krisen‘ und ihren ‚Lösungen‘ setzt. Gerade dieses Vorverständnis von Politiken (*policies*) als vermeintlich sachneutraler Maßnahmen und Eingriffe ist aber verantwortlich dafür, dass Ökologie fast ausschließlich als eine Sache bloßen privaten Konsumverhaltens oder technokratischer *governance* behandelt wird. Solange man aber ausgeht von ‚Problemen‘, die es zu ‚lösen‘, und ‚Krisen‘, die es zu überwinden gilt, bleiben alle nachfolgenden Politiken nichts weiter als „Polizeioperationen“ (2004, 38; siehe auch 2017, 235–236). Fein ausgeblendet wird dabei laut Latour, dass in Sachen einer Politik der Anthropozän wohl oder übel unüberbrückbare Frontlinien gezogen und politische Entscheidungen getroffen werden müssen, wohl wissend, dass Begründungen für sie *als politische* weder durch weitere wissenschaftliche noch durch theoretische Erkenntnisse zu erwarten sind.

An dieser Stelle erhält Schmitts Gedanke von der ‚Politomorphisierung‘ (1970, 119) der Welt durch eine Unterscheidung von Freund und Feind vorübergehende theoriestrategische Bedeutung. Schmitts Theorem eines antagonistischen Grundes des Politischen hatte nämlich alle Möglichkeit politischen Handelns auf ein minimales Ausgangsfaktum zurückgeführt: dass es einen „unbeteiligten“ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten“ (1932, 15) nicht gibt, so wie ihn die Neuzeit in verschiedenen Gestalten – als Natur, Wissenschaft, Geschichte, Fortschritt oder Vernunft – sich zurechtgelegt hatte. Schmitts Gedanke hilft uns, Latour zufolge, einzusehen, dass wir uns in der Sache einer Politik des Anthropozän nicht dem Glauben hingeben können, solche geschichtsphilosophischen Automatismen könnten uns politische Entscheidungen – die immer notwendig prekär

4 Pembroke (1971, 115) bemerkt zum antiken *usus* des Wortes *oikeios*: „Oikeios [...] is regularly contrasted with *allogtrios*, what belongs to someone else or is in wider sense alien to oneself“.

sind – abnehmen. An solche Rückhalte durch einen neutralen Arbitrer zu glauben heißt nur, dass man noch nicht in der terrestrischen Immanenz angekommen ist.

Geht es nach Latour, muss man sich also angesichts des neuen *status naturalis* planetarischer Endlichkeit vernünftigerweise darauf einstellen, dass eine echte Politik des Anthropozän, anders als polizeiliche Ökopolitiken, nur dann möglich ist, wenn man sich der Gefahr eines ‚irrationalen‘ Rückgriffs auf eine Unterscheidung von Freund und Feind aussetzt. ‚Irrationalität‘ herrscht dabei nicht nur, weil diese Unterscheidungsfigur selber „nicht aus andern Kriterien“ wie etwa dem Ökonomischen „ableitbar“ (Schmitt 1932, 14), also auf dem Feld des Politischen das erste und letzte Faktum begrifflicher Orientierung ist. Noch wichtiger ist, dass man sich in ein Feindschaftsverhältnis gar nicht erst hineinargumentieren sondern sich darin nur *vorfinden* kann. Mit anderen Worten, ein Feindschaftsverhältnis kann nur in Bezug auf eine bestimmte ‚kosmische Position‘ gegeben sein. In diesem Sinne hatte Schmitt in *Der Begriff des Politischen* betont, dass „Befugnis“ in Sachen einer Unterscheidung von Freund und Feind „nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben“ (1932, 15) sein kann. Eine solche „existenzielle Teilhabe“ war für Schmitt dabei nicht selber noch dezisionistisch herzustellen, sondern konnte nur als die Teilhabe an der urtümlich gewachsenen Einheit eines Volkes gegeben sein (1996, 53). Bei Latour nimmt die „existenzielle Teilhabe“ hingegen die Form einer vernünftigerweise anzuerkennenden Zugehörigkeit zur Vielheit derer an, die auf ein „feeling of *earthboundness*“ (2017, 182) zurückgeworfen sind. Insofern gleichen Latours Geerdete eher Schmitts Partisanen in ihrem „tellurischen Charakter“ und ihrer „grundsätzlich defensiven Situation“ (1963, 26).

Latour entwirft also spiegelbildlich zum Radikalmoment der Neuzeit – humane Selbstbehauptung gegen eine inhumane Natur (Blumenberg 1988) – das Schmittianische Gegenszenario einer Selbstbehauptung der Geerdeten gegen den illegitimen Legalismus des modernen „State of Nature“ (siehe 2017, 282–283). Dass auch dabei immer schon ein Menschenbild als „Voraussetzung jeder weiteren politischen Erwägung“ (Schmitt 1932, 46) mit entworfen ist; und dass Menschenbilder zu entwerfen wiederum nicht möglich ist, ohne gewisse, nicht bis in Letzte rational einholbare und verhandelbare Voraussetzungen zu machen – darin stimmt Latours Programm einer Politischen Ökologie an einem zentralen Punkt mit der Philosophischen Anthropologie Plessners überein. Denn auch Plessner sprach von einem „rational nicht entscheidbaren Kampf der Philosophien und Anthropologien“, der deswegen unumgebar sei, weil „es keine indifferente Wesensbetrachtung des Menschen gibt, die sich nicht schon im Ansatz ihrer Frage für eine bestimmte Auffassung entschieden hätte“ (1983, 221).

6 Heuristik

Ich markiere abschließend anhand von Latour einige heuristische Anhaltspunkte, um im Zeichen der Anthropozän-Hypothese zwischen dogmatischen und rationalen Analysen selbsterhaltender Vernunft zu unterscheiden.

1) Latour scheint sich zunächst von etwas überzeugt zu haben, das Foucault einmal als ein *non sequitur* ausgewiesen hat, nämlich der Schluss, dass die historische Tatsache von Pathologien der Rationalität schon von sich aus beweist, dass „es nicht möglich“ ist, „eine rationale Kritik der Rationalität durchzuführen“ (2005, 533). Dass eine Kritik der neuzeitlichen Rationalität, die sich selber als historisches Moment der Selbsterhaltung der Vernunft verstehen und nachvollziehen ließe, ein hölzernes Eisen ist – darin liegt gewissermaßen die ganze Wette, die Latours Programm einer Politischen Ökologie aufmacht. Nur wenn nämlich definitiv feststeht ist, dass es sie nicht gibt, bleibt als letzter Ausweg für eine Politik des Anthropozän die ‚grundlose‘ Setzung eines Feindschaftsverhältnisses, mit der sich die Geerdeten den Vorschuss vernünftiger Orientierung in planetarischer Endlichkeit verschaffen.

2) Für Latour steht, wie für viele andere, fest, dass die neuzeitliche Erfindung der selbsterhaltenden Vernunft unzertrennlich ist mit der Idee einer Selbstautorisierung der Menschen zu „maistres & possesseurs de la Nature“ (Descartes 1902, 62). Damit wird vorausgesetzt, dass zwischen der Logik der selbsterhaltenden Vernunft und dem Moment humaner Selbstbehauptung so etwas wie ein logisches, universalhistorisches Implikationsverhältnis besteht. Es könnte aber auch so sein, wie Blumenberg in der *Legitimität der Neuzeit* an einer Stelle mit Blick auf Descartes schreibt: „Die menschliche Selbstbehauptung bestimmt“, für den historischen Moment ihrer Selbstgewinnung, „die Radikalität der Vernunft, nicht ihre Logik“ (1988, 108).

3) Dass Latour diese Nuance nicht sieht, liegt meines Erachtens vor allem daran, dass er als definitive Auskunft nimmt, was nur eine mögliche Ausdeutung unter anderen für den Komplex ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Vernunft‘ in der Neuzeit gewesen war: Selbsterhaltung in ihrer darwinistischen, und Rationalität in ihrer instrumentellen Gestalt. Unter diesen Voraussetzungen ist es leicht, die eigene Position als letzten Ausweg aus den folgenden beiden falschen Alternativen zu präsentieren: menschliche Selbstbehauptung im Sinne eines *survival* der Spezies Mensch durch einen offensiven Ökomodernismus, oder, noch schlimmer, eine fideistische Wette auf die Durchsetzung von ‚Vernunft‘ als Eigengesetzlichkeit der Welt.

4) Damit macht sich Latour von einem Reflexionsirrtum abhängig, den Manfred Sommer (1977, 11 / 256) als „Diastase von Existenzminimum und Glücksmaximum“ beschrieben hat. Hierbei handelt es sich um ein den Theorienhaus-

halt der Moderne untergründig bestimmendes Dilemma, das besagt: *Entweder* man arrangiert sich mit der profanen Logik der Selbsterhaltung; dann aber muss man zwangsläufig den eigentlich entscheidenden Maßstab des Lebens aus dem Blick verlieren. *Oder* man affirmiert die die jeweiligen Bedingungen stetig transzendierende Kraft des Lebens; dann jedoch ist man zwangsläufig immer schon jenseits aller bloße Selbsterhaltung – nicht zuletzt auch der der Vernunft.

Dass es eine Gegengeschichte zu und andere Möglichkeiten gegenüber solchen dogmatischen Analysen von ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Vernunft‘ gibt, darauf finden sich Anhalte bei Kant. Denn Kant ist es, der einen auf den intransitiven Grundsinn gebrachten Begriff von ‚Selbsterhaltung‘ ausdrücklich zu einer Metapher für ein rein negatives und regulatives Prinzip der aufklärerischen Vernunft umfunktioniert hat, so dass er schließlich notieren können wird: „Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung“ (1923b, 823). Ausführlicher heißt es dazu in einer bekannten Anmerkung in *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1923a, 146–147 Anm.):

Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnisvermögens ist [...]. Die] Probe [des Selbstdenkens] kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei [...] alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft.

In dieser Konzeption selbsterhaltender Vernunft scheinen die Bedürfnisse der rationalen Skepsis und der vernünftigen Skepsis in Teilen aufgefangen zu werden, ohne dass die Spannung zwischen beiden schlussendlich aufgelöst wird. Kants Prinzip der selbsterhaltenden Vernunft folgt zunächst dem rational-skeptischen Impetus gegen die *doxa* als einer auf *rationes dubitandi* zu prüfenden Meinung. Während aber Descartes dabei als Ziel schon fest vor Augen hat, den Boden größtmöglicher Gewissheiten zu erreichen, betont Kants Konzeption des Selbstdenkens gerade die grundsätzliche Offenheit von dessen Ausgang. Weil sein Ende offen ist, kann Selbstdenken niemals identisch sein oder identisch werden mit einem Bestand vermeintlich rational gesicherter „Kenntnisse“. Hier kommt Kants Konzeption der vernünftigen Skepsis in ihrer Kritik an der rationalen Skepsis und deren Dogmatismus doktrinaler Schließung entgegen. Andererseits deckt sie sich aber auch nicht mit dem Modell der vernünftigen Skepsis, und zwar deswegen, weil das Selbstdenken sich sozusagen nicht am situativen Ausbleiben rationaler Begründungen, also in der Anerkennung von Faktizität, ‚realisieren‘ kann. Mit anderen Worten, für die Selbstdenkende *ist* in der Tat das Ausbleiben rationaler

Begründung eine Enttäuschung – keine anderweitige Sinnstiftung oder Lizenz zur Selbstbehauptung. Das Selbstdenken ist etwas, das sich bloß in der Form einer *Möglichkeit* erhält, und zwar einer Möglichkeit, die nur durch eine zweifache Negation offen gehalten werden kann: durch die vernünftige Negation des Doktrinalen *und* durch die rationale Negation des Faktizitären. Aufklärerische Orientierung im Denken heißt also, Vernunft zu erhalten in dem, was Vernunft nicht unmöglich macht.

Wenn man nun berücksichtigt, dass bei Kant der Begriff der Selbsterhaltung *als* Metapher verstanden und stehen gelassen ist, so dass dieser nur den schwachen Stand eines „Fundament[s] des Vernunftglaubens“ (1923c, 371) hat, dann lässt sich in selektivem Anschluss daran vielleicht so etwas wie eine Idee von Vernunft als *vernünftiger Rationalität* in Aussicht stellen. Dies wäre eine Vernunft, deren minimale historische Einsicht darin besteht, dass weder Rationalität noch Vernünftigkeit ausgehend von der stiftenden Logik der Neuzeit – der Logik humaner Selbstbehauptung – verstanden werden können, oder besser gesagt: *als Vehikel solcher Selbstbehauptung sich historisch unverständlich geworden sind*. Mit anderen Worten, humane als auch vitale Selbstbehauptung hat aufgehört etwas zu sein, was Vernunft nicht unmöglich macht.

Mit dieser Absage an die Logik der Selbstbehauptung läge nun nicht schon eine weitere vermeintlich definitive Verabschiedung ‚des Menschen‘ vor. Was das betrifft, kann hier nur mit der schwachen These aufgewartet werden: dass von ihm *so* – unter den Vorzeichen einer Logik der Selbstbehauptung – die Rede nicht mehr sein kann. Auch das wäre, wenn man so will, eine ‚negative Anthropologie‘ – allerdings nicht, weil hier vom Menschen nur noch ausgehend von realen Gefahren seines Nichtmehrseins die Rede sein kann. Es geht eher um jene Art ‚historisch-kritischer Ontologie unserer selbst‘, von der Foucault (2005, 687–707) in *Was ist Aufklärung?* gesprochen hat. Eine historisch-kritische Ontologie unserer selbst unterscheidet sich von jeder philosophischen Anthropologie, denn sie operiert unter genau umgekehrten Vorzeichen. Die philosophische Anthropologie ist auch eine Kritik – aber eine Kritik *als* Anthropologie. Sie ist kritisch dadurch, dass sie gegen eine Missachtung oder eine Verabsolutierung von anthropologischen Faktizitäten – vernünftigerweise – Einspruch erhebt. In diesem minimalen Sinne zielt sie, auch als negative, auf Selbstbehauptung. Über eine historisch-kritische Ontologie unserer selbst ließe sich umgekehrt sagen: Sie ist auch eine Anthropologie – aber eine Anthropologie *als* Kritik. Sie ist kritisch darin, dass sie Einspruch erhebt gegen Projekte von Selbstbehauptung, seien diese nun rational oder vernünftig motiviert.

Literatur

- Abel, Günter. „Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung der Macht und Ewige Wiederkehr“. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 10.1 (1982): 367–384.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck, 1961.
- Anders, Günther. *Die Weltfremdheit des Menschen: Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hg. Christian Dries. München: C.H. Beck, 2018.
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*, München und Zürich: Piper, 1981.
- Blumenberg, Hans. „Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution neuzeitlicher Rationalität“. In *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Hg. Hans Ebeling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. 144–207.
- Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“. In *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. 92–114.
- Bostrom, Nick. „The Vulnerable World Hypothesis“. <https://nickbostrom.com/papers/vulnerable.pdf> (31. Juli 2019).
- Chakrabarty, Dipesh. „The Human Condition in the Anthropocene“. In *The Tanner Lectures on Human Values* 35 (2016): 137–188.
- Descartes, René. *Discours de la méthode & Essais (Œuvres VI)*. Hg. Charles Adam und Paul Tannery, Paris: Leopold Cérf, 1902.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers (Vol. II)*. London/New York: William Heinemann und G. P. Putnam's Sons, 1925.
- Dries, Christian. „Nachwort: Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie“. In Günther Anders. *Die Weltfremdheit des Menschen: Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hg. Christian Dries. München: C.H. Beck, 2018. 437–535.
- Falb, Daniel. *Geospekulationen: Metaphysik für die Erde im Anthropozän*. Berlin: Merve, 2019.
- Folkers, Andreas. *Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz: Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 2018.
- Forsthoff, Ernst. *Der Staat der Industriegesellschaft: Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*. München: C. H. Beck, 1971.
- Foucault, Michel. *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik (Vorlesung am Collège de France 1978–1979)*. Hg. Michael Sennelart. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Foucault, Michel. *Schriften in vier Bänden / Dits et Ecrits Band IV: 1980 – 1988*. Hg. Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Haverkamp, Anselm. *Metapher: Die Ästhetik in der Rhetorik*. München: Wilhelm Fink, 2007.
- Haverkamp, Anselm. „Die Technik der Rhetorik: Blumenbergs Projekt“. In Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. 435–454.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke Bd. 7)*. Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke Bd. 20)*. Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- Heller-Roazen, Daniel. *The Inner Touch: Archaeology of Sensation*, Cambridge, MA und London: Zone Books, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*. <https://archive.org/details/leviathansivedem00hobb/page/n4>. Amsterdam: Joan Blaeu, 1668 (31. Juli 2019).
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Hg. Ferdinand Tönnies. London: Barnes & Noble, 1969.
- Hobbes, Thomas. *De Cive: The Latin Version*, Hg. Howard Warrender. Oxford: Clarendon, 1983.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. Hg. J. C. A. Gaskin. Oxford/New York: Oxford University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften Band VIII: Abhandlungen nach 1781*. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Leipzig: Walter de Gruyter, 1923a.
- Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften Band XV: Handschriftlicher Nachlaß: Anthropologie*. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Leipzig: Walter de Gruyter, 1923b.
- Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften Band XVI: Handschriftlicher Nachlaß: Logik*. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Leipzig: Walter de Gruyter, 1923c.
- Latour, Bruno. *Krieg der Welten – wie wäre es mit Frieden?*. Berlin: Merve, 2004.
- Latour, Bruno. *Elend der Kritik: Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Zürich und Berlin: diaphanes, 2007.
- Latour, Bruno. „Telling friends from foes in the time of the Anthropocene“. In *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. Hg. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil und François Gemenne. Abingdon/New York: Routledge, 2015. 145–155.
- Latour, Bruno. „Why Gaia is not a God of Totality“. *Theory, Culture & Society* 32.2–3 (2016): 61–81.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climate Regime*. Cambridge/Medford, MA: Polity Press, 2017.
- Latour, Bruno. *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- Lenton, Timothy M. und Bruno Latour (2018) „Gaia 2.0. Could humans add some level of self-awareness to Earth’s self-regulation?“. *Science* 361.6407 (2018): 1066–1068.
- Luhmann, Niklas. „Frühneuzeitliche Anthropologie: Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft“. *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. 162–234.
- Mann, Geoff und Joel Wainwright. *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. London/New York: Verso, 2018.
- Marquard, Odo. *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Menke, Christoph. *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Menke, Christoph. „Am Tag der Krise“. *Merkur* 820 (2017): 49–57.
- Mulsow, Martin. *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*. Tübingen: Max Niemeyer, 1998.

- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse – Zur Genealogie der Moral (Kritische Studienausgabe Bd. 5)*. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Pembroke, S. G. „Oikeiosis“. In *Problems in Stoicism*. Hg. Anthony A. Long. London: Athlone Press, 1971. 114–159.
- Plessner, Helmuth. *Macht und menschliche Natur (Gesammelte Schriften Bd. V)*. Hg. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Plessner, Helmuth. *Conditio humana (Gesammelte Schriften Bd. VIII)*. Hg. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Pritchard, Duncan. „Wittgensteinean Pyrrhonism“. *Pyrrhonism in Ancient, Early Modern, and Contemporary Philosophy*. Hg. Diego E. Machuca. Dordrecht: Springer, 2011. 193–202.
- Rohs, Peter. „Oikeiosis: Jenseits von Herder und Darwin“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 47.1 (1993): 113–117.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1932.
- Schmitt, Carl. *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1970.
- Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln: Hohenheim, 1982.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- Seneca, L. Annaeus. *Epistulae morales ad Lucilium – Briefe an Lucilius: Band II*. Hg. Rainer Nickel. Düsseldorf: Patmos, 2009.
- Shklar, Judith N. *Der Liberalismus der Furcht*. Hg. Hannes Bajohr. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
- Sommer, Manfred. *Die Selbsterhaltung der Vernunft*. Stuttgart: frommann holzboog, 1977.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Toulmin, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. „Über Gewißheit“. *Werkausgabe Bd. 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. 119–257.
- Zabel, Benno. „Hat die Idee der Sittlichkeit noch eine Zukunft?“. *Sittlichkeit: Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* Hg. Benno Zabel, Michael Spieker und Sebastian Schwenzfeuer. Baden-Baden: Nomos, 2019. 15–45.