

Wahrheit und Demokratie

Politische Epistemologie im Anschluss an Hannah Arendt

Truth and Democracy

Political Epistemology according to Hannah Arendt

Jenni Brichzin

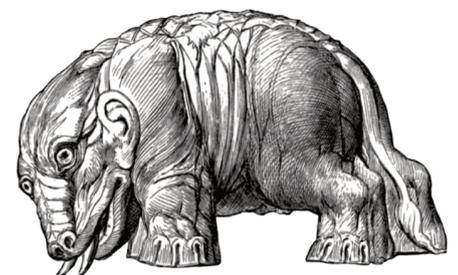
Abstract

While the popular ‘post-truth’ diagnosis has met with serious (and often justified) academic criticism, completely dismissing current truth challenges means running the risk of overlooking one of today’s highly topical tasks: the study of the relation between truth and democracy. Following Hannah Arendt, this paper proposes a Political Epistemology aiming at analysing the connection between orders of thinking and the social order. Arendt herself particularly focused on epistemic orientations towards ‘factual truths’, the role and the mechanisms of what she calls ‘reality loss’, and its connection with a totalitarian social order. Political Epistemology, understood that way, opens up new paths for investigating the role of truth in contemporary society – for example, by shedding light on specific mechanisms of reality loss as they play out in the Trump presidency, the Covid pandemic, and the war in Ukraine.

Keywords, dt.: Politische Epistemologie, Hannah Arendt, Demokratie, Wahrheit, Wahrheitskrise, Wirklichkeitsverlust

Keywords, engl.: Political Epistemology, Hannah Arendt, Democracy, Truth, Truth Crisis, Reality Loss

Jenni Brichzin is research associate at the faculty of social sciences of the Bundeswehr University Munich and head of the DFG-funded project “Critique of anti-essentialist sociology”. Her research interests lie primarily in the fields of sociological theory, political sociology and political ethnography – they often revolve around questions of the constitution, maintenance and threat to democratic social orders. **E-Mail: jennifer.brichzin@unibw.de**



1. Einleitung

Die Diagnose, dass die (westliche) Gesellschaft es gegenwärtig mit einer „Wahrheitskrise“ (Farkas/Schou 2020, 54) zu tun hat, ist zwar seit einigen Jahren im öffentlichen Diskurs stark präsent, doch sie stößt auch auf deutliche Kritik (z.B. Vogelmann 2018; Habgood-Coote 2019). Solche Kritik schlägt grob zwei Hauptrichtungen ein. Auf der einen Seite steht der *historisch* orientierte Einspruch, dass sich für die Gegenwart keinesfalls ein neues, ein ‚postfaktisches‘ Zeitalter ausrufen lasse. In der Politik beispielsweise (und nicht nur dort) sei schließlich schon immer gelogen worden, Verschwörungstheorien seien nun wirklich keine Erfindung der Gegenwart (im Gegenteil hat gerade das 20. Jahrhundert einiges an diesbezüglicher Phantasie aufgebracht; Butter 2021), und auch die Vorstellung, sich selbst hermetisch abschließende Kollektive hätte erst das Internet mit seinen ‚Filterblasen‘ hervorgebracht, habe eine Tendenz zur Geschichtsvergessenheit. Auf der anderen Seite steht *wissenschaftstheoretisch* angeleitete Kritik. Diese problematisiert die positivistischen Untertöne einer Debatte, die häufig von einem essentialistisch[1] gedachten Wahrheitsbegriff auszugehen scheint und damit alle mühsam errungenen Einsichten zur Wechselwirkung von Politik und Wahrheitsproduktion über Bord wirft. Beide Richtungen der Kritik schließen sich übrigens nicht aus, sie tauchen regelmäßig in Verbindung auf.

Kritik dieser Art ist wichtig: Sie erdet eine oft aufgeregt dramatisierende und immer wieder in Gegenwartsfatalismus (z.B. Delaney 2020) abgleitende Debatte. Zieht man daraus allerdings die Konsequenz, eine weitere Beschäftigung mit dem Verhältnis von Wahrheit und Gesellschaft sei folglich hin-fällig, dann begeht man einen Fehler. So würden das zumindest Vertreter:innen des „aufstrebende[n] Forschungsfeld[s]“ (Vogelmann 2022, 7) der *Politischen Epistemologie* sehen. Sie plädieren dafür, die Sättigung des öffentlichen Diskurses mit „epistemic notions like ‚post-truth‘, ‚fake news‘, ‚epistemic bubbles‘, and ‚alternative facts‘“ (Hannon/Ridder 2021, 1) ernst und zum Anlass zu nehmen, sich wieder sehr viel genauer mit der Frage auseinanderzusetzen: Wie sich bestimmte Arten und Weisen des Denkens gesellschaftlich-politisch auswirken – und wie umgekehrt das Politische unser Denken prägt.

Im Folgenden schließe ich an die Politische Epistemologie an. Denn im Ringen um die Frage, was denn nun der Fall ist – ob also gegenwärtig die gesellschaftliche Orientierung an Wahrheit abgenommen hat oder nicht –, geht aus meiner Sicht die zugrundeliegende Frage unter: Wie genau sich eigentlich bestimmte Wahrheitsorientierungen (auf der Ebene der gesellschaftlichen Denkordnung) auf eine demokratische Gesellschaftsordnung auswirken. Mit anderen Worten: Wie hängen Demokratie und gesellschaftliche Orientierung an Wahrheit überhaupt zusammen? Um dieser Frage nachgehen zu können, skizziere ich im Anschluss an Hannah Arendt ein gesellschaftstheoretisches Verständnis der Politischen Epistemologie, das es ermöglicht, auf genau diesen Zusammenhang von *Denk- und Gesellschaftsordnung* scharf zu stellen.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 443532822. Das DFG-Projekt „Kritik anti-essentialistischer Soziologie“ untersucht den Einfluss aktueller Theorie- und Denkformen im gesellschaftlichen Ringen um Fakten und Wahrheit.

Dank für sehr hilfreiche, konstruktive Kritik geht an die beiden anonymen Gutachter:innen sowie an Fabian Anicker, Felix Kronau und Jakob Zey.

[1] In Anschluss an entsprechende sozialwissenschaftliche Debatten der 1980er/1990er Jahre (siehe z.B. DeCecco 1988) fasse ich als ‚Essentialismus‘ die Tendenz von Denk- und theoretischen Operationen, das eigene Ergebnis absolut zu setzen und dadurch andere Sichtweisen zu blockieren.

2. Die Konjunktur der Politischen Epistemologie

Schon seit einiger Zeit lässt sich in den Sozialwissenschaften ein bemerkenswerter Theorietrend erkennen: Es geht wieder zurück zu den ganz großen, philosophischen Fundamentalbegriffen. Zumindest gilt das für den Begriff der Ontologie. Hatte man den Ontologiebegriff sozialwissenschaftlich ab Ende der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts noch als Inbegriff eines von Gottkomplexen heimgesuchten, essentialistischen Denkens – als ließe sich das Sein von einem ‚neutralen‘ Standpunkt aus eindeutig, endgültig und überzeitlich bestimmen! – zunehmend problematisiert (z.B. Derrida 2016; Haraway 1991), beginnen Forscher:innen um die Jahrtausendwende verstärkt, an diesem Begriff wieder neues Potenzial zu entdecken (z.B. Mol 1999). Mittlerweile ist eine Art ‚ontological turn‘ kaum noch zu übersehen, bevölkern Bezugnahmen auf Ontologisches in Scharen sozialwissenschaftliche Aufsätze (vgl. z.B. Hoppe/Lipp 2017). Dagegen lag die Sache im Falle der Epistemologie lange nicht so eindeutig – vielleicht nicht zuletzt, weil der Fokus auf Ontologie teilweise explizit der epistemologischen Betrachtung entgegen propagiert wurde. Mittlerweile lässt sich aber wohl mit einigem Recht auch von einem „epistemic turn“ sprechen (Jasanoff 2017, 268).

Wobei, das sozialwissenschaftliche Schicksal des Epistemologiebegriffes lässt sich gar nicht in der Weise mit demjenigen der Ontologie (oder auch der Metaphysik) kurzschließen, wie das eben noch suggeriert wurde. Denn anders als Ontologie erfährt der Begriff der Epistemologie schon in den 1960ern eine grundlegende Umdeutung, nämlich im Werk von Michel Foucault. In seiner Studie „Die Ordnung der Dinge“ (Foucault 2008) entfaltet Foucault seine Vorstellung der *Episteme*, die sich als historisch kontingente Ordnung des Denkens begreifen lässt.[2] Jede Gesellschaftsordnung ist demnach geprägt von einer bestimmten *Denkordnung*, die beschränkt, strukturiert und formt, was gesellschaftlich gewusst, erkannt und entdeckt werden kann. In diesem Sinne meint Epistemologie im Anschluss an Foucault, wie ich sie in diesem Text verstehe, nicht die Suche nach den überzeitlichen Prinzipien menschlicher Erkenntnis – sondern dasjenige wissenschaftliche Feld, das sich für die Erforschung gesellschaftlicher Denkordnungen und ihren Wandel über die Zeit interessiert.

Trotzdem: Auch die Forschung zur Epistemologie gerät um die Jahrtausendwende in Bewegung. Beispielsweise bei Miranda Fricker, die das wirkmächtige Konzept der „epistemic injustice“ (1998) entwickelt. Frickers Einsicht, dass sich an Vorstellungen legitimen Wissens und an Zuschreibungen legitimer Trägerschaft von Wissen gesellschaftliche Exklusionsprozesse anlagern, ist dabei zwar unmittelbar kompatibel mit den Foucault’schen Überlegungen zum Zusammenhang von Wissen und Macht (Fricker 2017, 55). Doch ihre Untersuchungen führen das Konzept des Epistemischen über die poststrukturalistische Debatte hinaus und in die Felder der Gerechtigkeits- und der Ungleichheitsforschung hinein. In einem ganz eigenen Feld bewegt sich daneben etwa auch Sheila Jasanoff, die als eine Begründerin der Science and Technology Studies (STS) gilt. In ihrem Werk, das stark um das Verhältnis von Wissenschaft und Politik kreist, tauchen „civic epistemologies“ als wichtiger Gegenstand auf – also „citizens’ culturally conditioned expectations about the legitimate forms of public reason“ (Jasanoff 2017, 272). Auf beide Konzepte und auf beide Forscherinnen wird heute verschiedent-

[2] Nah am gängigen Verständnis der Episteme als „Wissensordnung“ (z.B. Frietsch 2020, 44) betont der Begriff der Denkordnung meinem Verständnis nach stärker das generative Moment, das in Foucaults historischer Untersuchung zu Repräsentationsweisen von Wirklichkeit steckt.

lich als wichtige Referenzpunkte der Politischen Epistemologie rekurriert (vgl. z.B. Hannon/Ridder 2021, 2; Straßheim 2017).

Doch Konjunktur über bestimmte Forschungsfelder hinaus erhält die Politische Epistemologie eben erst in den letzten Jahren und insbesondere im Kontext der Wahrheitskrise, die sich um Wahlkampf und Präsidentschaft von Donald Trump herauskristallisiert. Zwar gründet sich schon kurz zuvor, nämlich 2014, innerhalb der American Political Science Association (APSA) eine Sektion zur Politischen Epistemologie – sie erhält den Namen „Ideas, Knowledge and Politics“ –, die vor allem um die Rolle und den Status von (korrektem) Wissen im politischen, vor allem im demokratischen Prozess kreist.[3] Doch erst kurz danach erscheinen zunehmend politikepistemologische Handbücher (z.B. Hannon et al. 2021), Sammelbände (Edenberg/Hannon 2021) und Monografien, die die Politische Epistemologie selbstverständlich im Titel tragen (z.B. Vogelmann 2022; Omodeo 2019); Zeitdiagnosen werden veröffentlicht, die beispielsweise eine „Epistemisierung des Politischen“ (Bogner 2021) diagnostizieren; und es mehren sich Texte, die in programmatischer Weise versuchen auszubuchstabieren, wie und wozu man Politische Epistemologie betreiben sollte (in Deutschland beispielsweise: Straßheim 2017; Esguerra 2021). Gemein ist allen die Bedeutung, die sie dem Verhältnis von Politik und Wahrheit beimessen.

Von einem aufstrebenden Forschungsfeld zu sprechen, bedeutet allerdings nicht zu behaupten, es gäbe so etwas wie die *eine* Politische Epistemologie. Vor allem die von Holger Straßheim herausgestellte Gegenüberstellung von „objectivist epistemologies“ und „political epistemologies“ (2017, 323) wiederholt sich innerhalb der Politischen Epistemologie. Auf der objektivistischen Seite stehen dabei (und dies scheint auch die zentrale Stoßrichtung etwa der APSA-Sektion zu sein; vgl. Althaus et al. 2014) diejenigen Ansätze, für die Wissen und Wahrheit im Verhältnis zur Politik sozusagen die unabhängige Variable bilden. Sie interessieren sich insbesondere dafür, ob und wie Wissen und wissenschaftliche Expertise im politischen Prozess zum Tragen und zur Geltung kommen – sei es aufseiten der professionellen politischen Akteur:innen oder der Bürger:innen. Nicht selten klingt in dieser Perspektive auch ein deutlich normativer Unterton an: *Sollte* Wissen und Wahrheit im politischen Prozess nicht eine größere Rolle spielen...?

Auf der anderen, der „politischen“ Seite der politischen Epistemologie stehen dagegen jene Ansätze, die das Verhältnis von Politik und Wahrheit unter dem Leitbild der „Koproduktion“ (Jasanoff 2004) betrachten. Ganz im Sinne Foucaults interessiert man sich hier nicht nur dafür, wie Wissen auf Politik einwirkt – sondern im gleichen Maße umgekehrt dafür, wie politische Prozesse Wissen und Wahrheit hervorbringen, formieren und begrenzen. Häufig geht damit eine *praxeologische* Perspektive einher, der Schwerpunkt liegt also bei der Frage: Mit welchen Mitteln erzeugen Akteur:innen praktisch derartige Verschränkungen von Politik und Wahrheit? So bei Straßheim selbst, der in der STS-Tradition steht und sich beispielsweise mit Praktiken der Begründung und Rechtfertigung von (politischen) Weltansichten beschäftigt (2017, 319). Ganz anders, aber in gewissem Sinne ebenfalls praxistheoretisch, geht mit Frieder Vogelmann ein zweiter deutscher Vertreter der Politischen Epistemologie an die Sache heran: Vogelmann geht der „eigenständig selbstformend wirksamen“ Kraft (2022, 181) nach, die gesellschaftlich produzierte Wahrheitsvorstellungen *in praxi* gewinnen können.

[3] Siehe: <https://apsanet.org/section46> (zuletzt abgerufen am 14.5.2023).

Und die politikepistemologische Vorkämpferin Jasanoff stellt besonders auf Praktiken der wechselseitigen Legitimation von „science, technology, and politics“ (2017, 262) scharf.

Mit meiner eigenen Arbeit habe ich selbst bisher vor allem an praxeologische Perspektiven angeschlossen (z.B. Brichzin 2020). Doch im Kontext der Debatten um die Wahrheitskrise stoße ich damit an eine doppelte Grenze. Zum einen fällt es schwer, im Paradigma der Koproduktion Phänomene expliziter Falschaussagen, offener Lügen und wirklichkeitsverzerrender Propaganda zu fassen (wie sie ja beispielsweise auch für die Analyse russischer Desinformationskampagnen im Zuge des Ukraine-Kriegs relevant werden; Giles 2016). Praxeologisch lässt sich zwar gut untersuchen, wie solche Aussagen erzeugt, stabilisiert und legitimiert werden – nicht so gut hingegen, welchen gesellschaftlichen Einfluss derart ‚schlicht Falsches‘ (und nicht bloß als falsch Konstruiertes) entfaltet. An dieser Stelle zeigt sich auch, zum anderen, die zweite praxeologische Grenze: Praxistheorie ist stärker auf situative Rekonstruktion denn auf das Erfassen gesellschaftstheoretischer Relationen ausgerichtet. Wie demokratische Gesellschaftsordnung und epistemische Wahrheitsorientierung systematisch zusammenhängen, welche Rolle also Denkkordnungen im Foucault’schen Sinne spielen, taucht als Frage, als Problem kaum auf. Aus meiner Sicht tritt so ein doppeltes Desiderat in Erscheinung: Denken im Allgemeinen und Wahrheit im Speziellen muss wieder stärker *gesellschaftstheoretisch* reflektiert werden. Außerdem braucht es einen nicht-positivistischen *Wahrheitsbegriff*, der dennoch gegenwärtige Phänomene des ‚schlicht Falschen‘ zu fassen in der Lage ist.

Allerdings verschafft auch die objektivistische Perspektive letztlich kaum Abhilfe. Zwar wird hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen Demokratie und Wahrheit regelmäßig und sehr viel expliziter gestellt – doch mit dem häufig hypertrophen, tendenziell positivistischen Wahrheitsbegriff und dem an formalisierten Strukturen festgemachten Demokratieverständnis vergibt man aus meiner Sicht Chancen der Einsicht in die Ko-Konstitution von Politik und Wahrheit. Zwischen objektivistischer und praxeologischer Politischer Epistemologie entsteht auf diese Weise eine Lücke. Der Rekurs auf Hannah Arendt scheint mir hilfreich beim Versuch, diese Lücke zu füllen.

3. Hannah Arendt und die Gefahr des Wirklichkeitsverlusts

Der Bezug auf Arendt kommt vielleicht nicht völlig überraschend, denn mit den Debatten zur Wahrheitskrise scheint auch das Arendt’sche Werk – obwohl sie schon lange als Klassikerin der Politischen Theorie gilt – wieder enorm an Relevanz (über die Politische Theorie hinaus) gewonnen zu haben (z.B. Bernstein 2020; Gess 2021; Vogelmann 2018; Zerilli 2019). Das liegt vor allem an einem Büchlein: „Wahrheit und Lüge in der Politik“ (Arendt 2021) umfasst zwei Essays, die Arendt zwar schon vor ca. 50 Jahren verfasst hat, die sich jedoch stellenweise lesen wie ein Kommentar auf die politische Gegenwart. Anlass dieser Essays war damals die Veröffentlichung der sogenannten ‚Pentagon Papers‘, die dokumentieren, dass die US-amerikanische Bevölkerung über Jahre hinweg bezüglich der Erfolgsaussichten des Vietnamkriegs von ihrer Regierung angelogen wurde. Arendt nimmt diesen Tatbestand zum Anlass, sich grundsätzliche Gedanken zu machen zum Verhältnis von Wahrheit und Politik.

Genau deshalb werden ihre Essays auch hier relevant, insbesondere aufgrund der Überlegungen zum Begriff der Wahrheit. Was Letztere so interessant macht, ist der Umstand, dass Arendt keinen monistischen Wahrheitsbegriff formuliert – sie sucht also nicht nach der *einen* Bestimmung von Wahrheit, in der alle ihre Formen aufgehen. Stattdessen nutzt sie den Begriff (typisch für sie) als diskontinuierliches Konzept, das von unterschiedlichen, nicht aufeinander reduzierbaren, nicht abgeschlossenen und nicht in einem logischen Verhältnis stehenden Erscheinungsformen von Wahrheit ausgeht (vgl. Brichzin i.E.). Unter den verschiedenen Formen von Wahrheit, die Arendt anspricht, spielen für meine Argumentation insbesondere ihr Begriff der „Tatsachenwahrheit“ (Arendt 2021, 9) und derjenige der „Vernunftwahrheit“ (Arendt 2021, 48) eine Rolle. Das möchte ich kurz erläutern.

Arendts Begriff der *Vernunftwahrheit* kommt dem klassischen Wahrheitsbegriff nahe, er zielt auf das Ringen um die adäquate Repräsentation von Wirklichkeit. Doch gerade diese Form von Wahrheit, auf die realistisch/rationalistisch/positivistische Perspektiven meinen, ihr Selbstverständnis stabil gründen zu können, ist aus Arendts Sicht prekär (ebd., 55).^[4] Denn sie ist standort- und pluralitätsgebunden:

[...] niemand [kann] all das, was objektiv ist, von sich her und ohne seinesgleichen adäquat in seiner vollen Wirklichkeit erfassen [...], weil es sich ihm immer nur in einer Perspektive zeigt und offenbart, die seinem Standort in der Welt gemäß und inhärent ist. [...] Erst in der Freiheit des Miteinander-Redens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität (Arendt 1993, 52).

Eine solche Wahrheit ist also denkbar, und Arendt hält es auch für äußerst lohnenswert, im Prozess des „Miteinander-Redens“ auf sie abzielen. Zugleich lässt sich jedoch gerade sie niemals absolut und endgültig erreichen, kann sie sich doch mit den Perspektiven, die wir auf die Welt richten, und mit den Menschen, die zusammenkommen, ändern. In diesen Hinweisen auf Kontingenz und Erzeugungsleistung klingt eine gewisse Nähe zu den praxeologischen Zugängen an, von denen oben die Rede war. In anderer Hinsicht überwiegt allerdings die Distanz. Nicht nur, weil der Wahrheitsbegriff bei Arendt nicht in seiner Erzeugtheit aufgeht. Sondern auch, weil sie eben doch den Begriff einer robusten Form von Wahrheit kennt, die sich klar und eindeutig bestimmen lässt: die *Tatsachenwahrheit*.

Unter Tatsachenwahrheit versteht Arendt das, was sie „elementare Daten“ (2021, 58) nennt, und was man vielleicht auch recht schlicht als ‚Ereignistreue‘ bezeichnen könnte: die Übereinstimmung mit nach gemeinsamer Konvention angebbaren und messbaren Rahmendaten (was, wann, wer, wo, mit wem?).^[5] Zentral ist jedenfalls, dass dieser Begriff einer sehr bescheidenen Form von Wahrheit ihren Namen gibt. Tatsachenwahrheit im Arendt’schen Sinne ist nämlich bloß als eine *Komponente von Wirklichkeit* zu begreifen – Wirklichkeit ragt immer über Tatsachenwahrheit hinaus, sie fällt nicht mit ihr in eins und wird nicht von ihr determiniert (ebd., 89). In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich auch vom Begriff der Faktizität, dem sie ansonsten verwandt ist – zumindest von der emphatischen Version, deren An-

^[4] In anderer Hinsicht ist aber die Tatsachenwahrheit die prekärere: Aufgrund ihrer historischen Kontingenz ist sie auf Erinnerung und Dokumentation angewiesen – mit Vernichtung aller Spuren und Erinnerungen lässt sie sich vollständig ausradieren (Arendt 2021, 49).

^[5] Eine typische Tatsachenwahrheit bestünde etwa in der korrekten Angabe der Zahl der Zuschauer:innen bei politischen Amtseinführungen – faktisch nicht haltbare Aussagen zur Größe des Publikums bei der Inauguration von Donald Trump zum 45. US-amerikanischen Präsidenten waren ja ein wichtiger Kristallisationspunkt für Debatten rund um sogenannte ‚alternative Fakten‘.

rufung gerade im Schwange ist: Tatsachenwahrheit ist für Arendt keine Heilsformel, die ein Mittel gegen alles bietet, woran (demokratische) Politik[6] derzeit krankt.

Denn für Arendt ist die politische Verwendung von Tatsachenwahrheit durchaus ambivalent. Das liegt an ihrem Politikverständnis: Politik ist für Arendt derjenige Modus menschlicher Praxis – in expliziter Abgrenzung zu Arbeiten und Herstellen –, in dem sich die menschliche Freiheit zur gemeinsamen Gestaltung der eigenen Angelegenheiten manifestiert. Solcher Freiheit steht ein hypertrophes Tatsachenverständnis, steht Wahrheitshörigkeit entgegen, die meint, gutes politisches Handeln lasse sich durch eine strikte Bindung an Fakten, an Gegebenes, mithin an wissenschaftliche Expertise, konditionieren. Schließlich liegt nach Arendt die Spezifik politischen Handelns gerade in der Kapazität, einen „Neuanfang“ (1993, 49) machen zu können, also das bloß Gegebene zu überschreiten. Folglich führt lediglich ein schmaler Grat vom politischen Gestaltungswillen, der die Realität nicht hin nimmt und auf ihre Transformation drängt, zur politischen Lüge, welche die Realität schlicht negiert. In Arendts Worten: „die bewußte Leugnung der Tatsachen – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln –, hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein derselben Quelle: der Einbildungskraft“ (2021, 9). Ich würde vermuten: Theorie muss viel stärker als bisher lernen, derart schmale Grate abzuschreiten.

Schmaler Grat, das heißt aber auch: Absturz ist zu beiden Seiten hin möglich – also nicht nur dort, wo *Wahrheitshörigkeit* droht, sondern auch dort, wo *Wirklichkeitsverlust* lauert (ebd., 21). Und Wirklichkeitsverlust stellt sich mithin ein, wenn die Orientierung an Tatsachenwahrheit schwindet. Für Arendt steht also gute (demokratische) Politik durchaus in einem konstitutiven Zusammenhang mit Fragen von Wahrheit und Geltung. Anders jedoch als bei der wohl bekanntesten „Wahrheitstheorie“ der Demokratie – nämlich der deliberativen Demokratietheorie nach Jürgen Habermas (1992) – zeichnet sich der demokratische Prozess für Arendt nicht dadurch aus, dass er Raum bietet, um Geltungsfragen diskursiv zu verhandeln. Geltungsfragen (hier im Arendt’schen Sinne enggeführt auf die Anerkennung von Tatsachenwahrheiten) sind für sie vielmehr die Voraussetzung dieses Prozesses und seine Grenze. Was also das Politische als Raum menschlicher Freiheit begrenzt, „sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können, die ihrer Macht entzogen sind und die nur durch lügenden Selbstbetrug zum zeitweiligen Verschwinden gebracht werden können“ (Arendt 2021, 92). Anstelle der *Deliberation* – also der argumentativ vermittelten Entscheidungsfindung – steht bei Arendt das im Vordergrund, was man *Gestaltung* nennen könnte: Politische Gestaltung nämlich im Sinne eines transformierenden Eingriffs in die gegebenen Verhältnisse, durch den sich die menschliche Freiheit zum kollektiven Neuanfang aktualisiert. Demokratische Gestaltung ist allerdings nur möglich, bewegt man sich auf dem Boden der *gemeinsam geteilten Wirklichkeit*. Zu deren Grundpfeilern gehört – anders wiederum als bei Habermas – nicht vor allem eine geteilte Bedeutungsordnung, sondern auch die Anerkennung der Geltung von Tatsachenwahrheiten. Wo also Tatsachenwahrheiten systematisch missachtet werden, wird demokratische Gestaltung unmöglich.

[6] Tatsächlich entwickelt Arendt keinen expliziten Demokratiebegriff, fällt ihr Verständnis von Politik – als Sphäre der Verwirklichung menschlicher Freiheit – und Demokratie oft in eins (Brichzin i.E.).

Wie groß und grundlegend das Problem des Wirklichkeitsverlusts ist, wie sehr also Denk- und (demokratische) Gesellschaftsordnung zusammenhängen, macht Arendt allerdings schon weit vor ihrer Auseinandersetzung mit den Pentagon Papers deutlich. In ihrem ersten Hauptwerk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (Arendt 2017), in dem sie sich dem Phänomen des Totalitarismus anhand der Beispiele des deutschen Nationalsozialismus und des Sowjetsozialismus widmet, arbeitet sie den totalen Wirklichkeitsverlust als zentrales Merkmal der Denkordnung unter Bedingungen totaler Herrschaft heraus. Denn aus Arendts Sicht steht fest: Erst die vollständige Emanzipation „von der Wirklichkeit, so wie sie unseren fünf Sinnen gegeben ist“ (ebd., 964), macht die fanatische Gefolgschaft gegenüber einer totalitären Ideologie wie etwa derjenigen des Nationalsozialismus möglich. Die Anerkennung von Tatsachenwahrheiten bindet die Wahrnehmung an eine „nie ganz eindeutig[e], nie wirklich in sich stimmig[e] Realität“ (ebd., 746), vielfache Tatsachenwahrheiten fügen sich niemals vollständig einem System. Ein zentrales Merkmal von Wirklichkeit ist also, laut Arendt, gerade ihre Inkohärenz, ihre Widersprüchlichkeit, ihre Unstimmigkeit – mit anderen Worten: ihre Qualität als Nicht-Totalität. Daher ermöglicht erst der Abschied von eben jener Realität die Immersion in eine Ideologie, die die ganze Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus einem einzelnen Punkt heraus – im Falle des Nationalsozialismus der Überlegenheit der vermeintlichen ‚Herrenrasse‘ – logisch und in sich geschlossen zu erklären sucht. Erst, wenn einem nicht mehr die Wirklichkeit, sondern allein „die dem menschlichen Verstande innewohnende Logik in sich stimmiger Schlussfolgerungen“ (ebd.) für die eigene Urteilsbildung zur Verfügung steht, ist es möglich, sich selbst und die Welt im totalitären Denken zu verlieren[7] – es lässt sich fortan durch keinerlei abweichende Beobachtung mehr irritieren.

Die Pfade, die zu einem solchen Wirklichkeitsverlust führen, die *Mechanismen der Entwirklichung* also, werden bei Arendt nicht ganz unzweideutig klar. Zweierlei deutet sich allerdings in ihrem Buch an. Zum einen, dass bestimmte gesellschaftliche Vorbedingungen totalitärem Denken fruchtbaren Boden bereiten. Dazu zählt insbesondere das, was Arendt „das aktive Ressentiment der Massen gegen die gegebene Welt“ (ebd., 820) nennt. Ein solches *Ressentiment wider den Status quo* kommt insbesondere in einer Zeit auf, in der die Gegenwart als widrig, chaotisch, unverständlich und unbeeinflussbar wahrgenommen wird – es fördert die Flucht in ideologische Wahrheits- und Kontrollversprechen. Zum anderen tragen totalitäre Bewegungen auch selbst aktiv zur Entwirklichung bei. Das zentrale Instrument dafür ist der Terror, den Arendt generell als das „wahre Wesen totaler Herrschaft“ (ebd., 731) begreift. Totalitärer Terror bewirkt durch seine gewalttätige Unberechenbarkeit, vor allem aber durch die Nutzung von Geheimdiensten als Vehikel, die Unterminierung jeglichen Vertrauens – nicht nur was eigene Einschätzungen von Tatsachenwahrheiten anbelangt, sondern auch die Sphäre zwischenmenschlicher Beziehungen betreffend. Dieser Mechanismus der totalitären *Vertrauensvernichtung* ist für Arendt der zerstörerischste von allen. Denn er erzeugt eine „Erfahrung der Verlassenheit“ (ebd., 975), die jede Politik – als Praxis der gemeinsamen Gestaltung von Wirklichkeit – von vorneherein verunmöglicht.

Dieser letzte Punkt schärft auch noch einmal den Blick auf das Arendt'sche Verständnis von Tatsachenwahrheit: Offenheit gegenüber Tat-

[7] Nicola Gess weist in ihrem Buch zu „Halbwahrheiten“ auf die entwirklichende Bedeutung des Übergangs von Korrespondenz- zu reinen Kohärenzmodellen der Wahrheit hin (2021, 32).

sachenwahrheiten wirkt Wirklichkeitsverlust entgegen, doch die Bindung an Wirklichkeit funktioniert nicht *allein* über sie – Wirklichkeit ragt, wie gesagt, immer über Tatsachenwahrheit hinaus. So ist es denn auch tatsächlich eine andere Komponente von Wirklichkeit, die meist im Zentrum des Arendt'schen Denkens steht: nämlich das Bezugsgewebe menschlichen Handelns, in dem das Leben der Einzelnen verankert ist. Der Mechanismus der Vertrauensvernichtung führt zu Wirklichkeitsverlust nicht vor allem deshalb, weil er Tatsachenwahrheit bedroht, sondern weil er dieses Bezugsgewebe zerstört und die Menschen damit aus ihrer Verankerung in der Wirklichkeit herausreißt.

4. Eine gesellschaftstheoretische Perspektive auf Politische Epistemologie und Entwirklichung als Forschungsproblem

Die These, die meinen Ausführungen zugrunde liegt, lautete: Im Ringen um den Status der Wahrheitskrise – Wahrheitskrise, ja oder nein? – geht die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Demokratie, verstanden als echtes Forschungsproblem, unter. Häufig wird die demokratische Bedeutung der Wahrheitsorientierung als selbstevident vorausgesetzt, oder aber die Frage wird – zum Beispiel in Anschluss an Foucault – als naiv abgetan: Bei wem ist denn im 21. Jahrhundert bitte noch nicht angekommen, dass jede Gesellschaft ihre eigenen Vorstellungen von Wahrheit hervorbringt?!

Ich habe im Vorangegangenen eine Lesart der Arendt'schen Politischen Epistemologie *avant la lettre* vorgeschlagen, die diese als dritte, *gesellschaftstheoretische* Option neben praxeologisch beziehungsweise objektivistisch orientierten Politischen Epistemologien positioniert. Eine derart gesellschaftstheoretische Politische Epistemologie zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Verhältnis von Wahrheit und Gesellschaft (beziehungsweise Wahrheit und Politik) explizit als Frage nach dem Verhältnis von Denk- und Gesellschaftsordnung stellt. Es wird also bewusst eine makrologische Perspektive eingenommen: Gesellschaft gerät als Formation, als differenzierte Ordnung in den Blick – etwa, wie bei Arendt, in Form bestehender Herrschaftsordnungen zwischen Demokratie und Totalitarismus. Episteme beziehungsweise Denkordnung(en) sind Teil einer solchen Gesellschaftsordnung, sie lassen sich jedoch als Einflussfaktor analytisch einklammern und auf ihre Wechselwirkung mit der gesellschaftlichen Ordnung hin befragen. Auf der Ebene der Denkordnung wird dabei davon ausgegangen, dass sich allgemeine Strukturen des Denkens ausmachen lassen, die die individuelle Wahrnehmung und Informationsverarbeitung anleiten, so dass sich innerhalb einer Gesellschaft bestimmte, wiederkehrende kognitive Muster ausmachen lassen. Anders als sozialpsychologisch rekonstruierte, als universell verstandene Kognitionsmuster, denen im Rahmen der Diskussionen um die Wahrheitskrise ebenfalls viel Aufmerksamkeit zuteilgeworden ist (ein Beispiel wäre etwa der ‚confirmation bias‘; z.B. Dieguez 2017), sind solche Muster gesellschaftlich erzeugt. In Anschluss an Arendt gehe ich allerdings davon aus, dass sich dennoch zentrale Dimensionen innerhalb solcher Denkordnungen ausmachen lassen. Die Frage nach der Art und Weise der gesellschaftlichen Orientierung an Tatsachenwahrheiten ist eine davon.

Eine so verstandene Politische Epistemologie schwebt dabei natürlich nicht im luftleeren theoretischen Raum, es bestehen theoretische Anschlussstellen und Verwandtschaften – zu nennen wären, neben der Foucault'schen Perspektive, insbesondere wissenssoziologische Ansätze im Anschluss etwa an Karl Marx oder Karl Mannheim. Doch der Anschluss an Arendt bringt eine folgenreiche theoretische Verschiebung mit sich: Nun geraten Gesellschaftsordnungen nicht vor allem insofern in den Blick, als sie von ökonomischen oder Gruppenstrukturen geprägt sind, sondern ganz explizit als *politische* Formationen. Erst durch diese Verschiebung kann die Frage nach dem Zusammenhang von Wahrheitsorientierung und demokratischer Gesellschaftsordnung überhaupt erst in Erscheinung treten.

Dabei halte ich einen Wahrheitsbegriff für notwendig, der Falschaussagen als Phänomene ernst nimmt und analytisch greifbar macht, also nicht als bloße Konstruktionen adressiert. Ein solcher Wahrheitsbegriff ist *konkretistisch*, weil Tatsachenwahrheit an Wirklichkeit festgemacht wird. Zugleich ist er jedoch *nicht-positivistisch*, weil Tatsachenwahrheit nicht als Repräsentation ‚der‘ Wirklichkeit zu denken ist. In diesem letzteren Sinne geht es um eine Dezentrierung des Wahrheitsbegriffs, um ihn überhaupt wieder produktiv in den Fokus der Analyse gerade zu lassen – jenseits seiner Verabsolutierung oder Relativierung. Arendt jedenfalls verwahrt sich vor dem Hintergrund eines solchen Verständnisses gegen Wahrheitsabsolutismus ebenso wie gegen reinen Wahrheitsrelativismus. Begreifbar wird auf diese Weise, dass Wahrheitsorientierung ebenso in politisch problematische Wahrheitshörigkeit umkippen kann, wie das Abtun einer solchen Orientierung potenziell zu Wirklichkeitsverlust führt; zwischen beidem liegt ein schmaler Grat, den es theoretisch und empirisch abzuschreiten gilt. Die Orientierung an Tatsachenwahrheit ist, verstanden als Mittel der Bindung an eine gemeinsame Wirklichkeit, weder Selbstzweck oder Ziel des demokratischen Prozesses noch ist sie für diesen Prozess irrelevant. Mit Arendt lässt sich sagen: Eine solche Orientierung ist, da Tatsachenwahrheit eine Komponente von Wirklichkeit bildet, schlicht Voraussetzung für die Ausübung der politischen Freiheit zur gemeinsamen Gestaltung von Wirklichkeit.

Von praxeologischen Ansätzen unterscheidet sich ein solcher Zugang zur Politischen Epistemologie also nicht nur durch die makrologische Perspektive und die bewusste analytische Unterscheidung zwischen Denk- und Gesellschaftsordnung (praxeologische Herangehensweisen lehnen derartige kategoriale Differenzierungen a priori häufig ab; vgl. z.B. Latour 2010, 27). Sondern auch durch einen Wahrheitsbegriff, der nicht vollständig als *in praxi* erzeugt begriffen werden kann. Von objektivistischen Ansätzen unterscheidet er sich umgekehrt nicht nur durch die Ausweitung des Interesses auf Denkordnungen, in denen Wahrheit nur ein (wenn auch zentrales) Moment konstituiert. Sondern eben durch einen bescheidenen, nicht-positivistischen aber konkretistischen Wahrheitsbegriff, der Tatsachenorientierung als relevant behandelt, ohne Wahrheit als unabhängige Variable absolut zu setzen.

Trotz dieser Unterschiede steht eine gesellschaftstheoretisch orientierte Politische Epistemologie anderen Zugängen nicht unvereinbar gegenüber. Vielmehr eröffnen sich interessante Anschluss- und Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen den Betrachtungsweisen. Das gilt beispielsweise für praxeologische Forschung, was sich bei den oben genannten und bei Arendt

angedeuteten, praktischen *Mechanismen der Entwirklichung* – Ressentiment gegen den Status quo bzw. Vertrauensvernichtung – bereits angedeutet hatte. Für die Untersuchung der Gegenwart ließe sich das instruktiv fortsetzen, wie ich an drei tentativen Beispielen für derartige Mechanismen andeuten möchte:

a) *Alltagsmetaphysik*: Die begeisterte Anhängerschaft für den 45. US-amerikanischen Präsidenten wird häufig mit dem Bekenntnis zu seiner Macht erklärt – Wahrheitsfragen seien seiner Gefolgschaft schlicht gleichgültig (z.B. König 2020). Tatsächlich fällt aber auf, dass die Falschaussagen vielen sehr wohl bewusst sind und teilweise als durchaus problematisch gesehen werden. Entscheidend ist allerdings, dass Donald Trump aus Sicht der Anhänger:innen auf der viel fundamentaleren, metaphysischen Ebene „höherer Wahrheit“ (Arendt 2017, 63) – nämlich, „dass die Welt eine ‚darwinistische Wildnis‘ ist“ in der man sich aktiv durchsetzen muss (König 2020, 16) – Recht hat. Solche Alltagsmetaphysik hat dann den Effekt, dass Abweichungen von Tatsachen als irrelevantes ‚Klein-Klein‘ abgetan werden.

b) *Epistemische Subjektivierung*: Die Corona-Pandemie hat eine Wissenschaftsskepsis sichtbar gemacht, die nicht auf der grundlegenden Ablehnung von Wissenschaft überhaupt beruht – sondern auf dem Misstrauen einem System gegenüber, dessen Operieren man subjektiv nicht nachvollziehen kann. Dabei geht es nicht um den vielbeschworenen Sieg des bloß Gefühlten (z.B. McIntyre 2018, 5), denn damit unvereinbar sind Phänomene wie teils akribisch-obsessiv anmutendes Suchen nach Details und Beweisen, das sich bis zu „Do-It-Yourself (DIY) scientific projects“ (Berg 2023, 3) treiben lässt. Vielmehr wird hier das aufklärerische Prinzip des subjektiven Vernunftgebrauchs so sehr ins Extreme gesteigert, dass man *nur* noch annimmt, was man selbst gesehen oder erarbeitet zu haben glaubt. Solche totale Zurückgeworfenheit auf das Subjekt erzeugt genau jene Verlassenheit, jenen Verlust einer gemeinsam geteilten Wirklichkeit, wie sie schon bei Arendt als ein zentrales Moment der Entwirklichung beschrieben wird.

c) *Politstrategisches ‚Gaslighting‘*: Im russischen Informationskrieg (nicht nur gegen die Ukraine) wird die Strategie der Verunsicherung des Wissens durch kommunikative Überflutung mit (widersprüchlichen) Aussagen deutlich. „[T]he adversary’s perception of the world“ (Giles 2016, 19) soll ganz bewusst auf eine Weise beeinflusst werden, die dazu führt, dass er sich der eigenen Sicht auf die Welt nicht mehr sicher sein kann. Was wahr ist und was falsch, scheint in einem trüben Nebel der Undurchschaubarkeit – im ‚Gaslight‘ – zu verschwimmen.

Ein zu eindeutiges Abtun der Wahrheitsproblematik, wie es sich in der historischen und der wissenschaftstheoretischen Kritik am Anfang dieses Textes abgezeichnet hatte, würde dazu führen: dass man nicht zuletzt die genaue Untersuchung von derart gesellschaftlich bedeutsamen epistemischen Mechanismen – die dazu verleiten, schlicht Falsches zu glauben – versäumt.

Literatur

Althaus, S.; Bevir, M.; Friedman, J.; Landemore, H.; Smith, R.; Stokes, S. (2014)
Roundtable on Political Epistemology. In: *Critical Review* 26 (1-2): 1-32.

- Arendt, H. (1993) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München: Piper.
- Arendt, H. (2017) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.
- Arendt, H. (2021) *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*. München: Piper.
- Berg, A. (2023) Anti-COVID = Anti-science? How protesters against COVID-19 measures appropriate science to navigate the information environment. In: *New Media & Society* (online first): 1-17.
- Bernstein, R. (2020) *Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt*. Berlin: Suhrkamp.
- Bogner, A. (2021) *Die Epistemisierung des Politischen. Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*. Ditzingen: Reclam.
- Brichzin, J. (2020) Materializations through political work. In: *Social Studies of Science* 50(2): 271-291.
- Brichzin, J. (i.E.) Hannah Arendt. In: Endreß, M.; Rampp, B. (eds.) *Handbuch Politische Soziologie*. Baden-Baden: Nomos.
- Butter, M. (2021) „Nichts ist, wie es scheint“. *Über Verschwörungstheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- DeCecco, J. (1988) Splash and Clash in Amsterdam. Essentialismus vs. Konstruktivismus und zwei Kongresse über Homosexualität. In: *Zeitschrift für Sexuallforschung* 2: 146-153.
- Delaney, T. (2020) *Darkened enlightenment. The deterioration of democracy, human rights, and rational thought in the twenty-first century*. Abingdon; New York: Routledge.
- Derrida, J. (2016) *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dieguez, S. (2017). Post-Truth: The Dark Side of the Brain. In: *Scientific American Mind* 28(5): 43-48.
- Edenberg, E.; Hannon, M. (2021) (eds.) *Political Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Esguerra, A. (2021) Zur politischen Epistemologie des Anthropozäns: Epistemische Autorität und institutionelles Design globaler Expertenorganisationen. In: *Leviathan* 49 (Sonderband 38): 363-385.
- Farkas, J.; Schou, J. (2020) *Post-truth, fake news and democracy. Mapping the politics of falsehood*. New York; London: Routledge.
- Foucault, M. (2020) *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fricker, M. (1998) Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* (98): 159-177.
- Fricker, M. (2017) Evolving concepts of epistemic injustice. In: Kidd, I. J.; Medina, J.; Pohlhaus, G. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London; New York: Routledge.
- Frietsch, U. (2020) Die Ordnung der Dinge. In: Kammler, C.; Parr, R.; Schneider, Ulrich Johannes (eds.) *Foucault-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler.
- Gess, N. (2021) *Halbwahrheiten. Zur Manipulation von Wirklichkeit*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Giles, K. (2016) *Handbook of Russian Information Warfare*. Rome: NDC Fellowship Monograph Series.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habgood-Coote, J. (2019) Stop talking about fake news! In: *Inquiry* 62(9-10): 1033-1065.

- Hannon, M.; Ridder, J. de (2021) General Introduction. In: Hannon, M.; Ridder, J. de (eds.) *The Routledge handbook of political epistemology*. London; New York: Routledge.
- Hannon, M.; Ridder, J. de (2021) (eds.) *The Routledge handbook of political epistemology*. London; New York: Routledge.
- Haraway, D. J. (1991) Situated Knowledges. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: Haraway, D. (ed.) *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Hoppe, K.; Lipp, B. (2017) (eds.) Neue Materialismen. *Behemoth* 10 (1).
- Jasanoff, S. (2017) Science and democracy. In: Felt, U.; Fouché, R.; Miller, C.; Smith-Doerr, L. (eds.) *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge: MIT Press.
- Jasanoff, S. (2004) (ed.) *States of Knowledge. The co-production of science and the social order*. London: Routledge.
- König, H. (2020) *Lüge und Täuschung in den Zeiten von Putin, Trump & Co*. Bielefeld: transcript.
- Latour, B. (2010) *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- McIntyre, L. C. (2018) *Post-truth*. Cambridge; London: The MIT Press.
- Mol, A. (1999) Ontological politics. A word and some questions. In: *The Sociological Review* 47(S1): 74-89.
- Omodeo, D. P. (2019) *Political Epistemology. The Problem of Ideology in Science Studies*. Cham: Springer.
- Straßheim, H. (2017) Politics and policy expertise: towards a political epistemology. In: Fischer, F.; Torgerson, D.; Durnová, A.; Orsini, M. (eds.) *Handbook of Critical Policy Studies*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Vogelmann, F. (2018) The problem of post-truth. Rethinking the relationship between truth and politics. In: *Behemoth* 11(2): 18-37.
- Vogelmann, F. (2022) *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Zerilli, L. (2019) Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt. In: Bedorf, T.; Herrmann, S. (eds.) *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*. New York: Routledge.