

Buchkritik

Jan Slaby*

Im Kraftfeld der Wahrheit

<https://doi.org/10.1515/dzph-2023-0050>

Frieder Vogelmann. Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie. Berlin: Suhrkamp, 2022, 628 S.

In der inoffiziellen Arbeitsteilung der philosophischen Richtungen ist Erkenntnistheorie in den letzten Jahrzehnten zunehmend ins Feld der analytischen Philosophie gewandert. Vertreter*innen kontinentalphilosophischer Ansätze tendieren hingegen dazu, sich den Vorbehalten G. W. F. Hegels, Martin Heideggers, Richard Rortys oder Donna Haraways gegen Status und Aussichten klassischer Epistemologie anzuschließen. Diese Haltung hat ihnen nicht dabei geholfen, Vorurteile gegen die eigene Arbeit als vermeintlich relativistisch oder unwissenschaftlich auszusräumen. Auch wenn die wenigsten Rorty in einen rückhaltlosen Relativismus gefolgt sind, führt die Vernachlässigung von Fragen des Wissens und der Wahrheit dazu, dass in weiten Teilen der theoretischen Philosophie Einsichten des Poststrukturalismus, der Kritischen Theorie, des Neuen Materialismus oder der praxeologischen Sozialphilosophie vergleichsweise wenig zählen.

Frieder Vogelmanns 2022 bei Suhrkamp erschienene Frankfurter Habilitationsschrift stellt den Versuch dar, dieser einseitigen Themenbesetzung abzuhelfen. Die Studie strebt an, Erkenntnistheorie so zu konfigurieren, dass sie den genannten Richtungen sowohl als Orientierung dienen als auch im Konzert der Philosophie stärker Gehör verschaffen kann. Unter dem Titel „Die Wirksamkeit des Wissens“ wendet sich Vogelmann gegen die doktrinären Hauptgestalten sowohl der gegenwärtigen Erkenntnistheorie wie der politischen Philosophie, die losgelöst voneinander verengte Problemfelder bearbeiten. Eine Erkenntnistheorie, so der Verfasser eingangs, die „Wissen vom Standpunkt eines apolitischen und asozialen Subjekts“ erläutere, sei idealistisch, während „jede politische Philosophie, die glaubt, die skeptische Frage ‚Ist das wahr?‘ unberücksichtigt lassen zu dürfen oder als unpolitisch denunzieren zu müssen“ dogmatisch sei (7). Abhilfe schaffe eine politische Epistemologie, in deren Zentrum ein Begriff von Wissen steht, der Wirksamkeit und Wahrheitsbezug intern verknüpft: der Begriff eines *eigenständig selbstformend wirksamen Wissens*. Die mit 628 Seiten sehr umfangreiche Studie exponiert

*Kontakt: Jan Slaby, jan.slaby@fu-berlin.de

und plausibilisiert dieses Konzept in einer Weise, die auf einen veritablen Parforceritt durch eine Vielzahl philosophischer Schulen und Epochen hinausläuft.

Wirksam ist Wissen Vogelmann zufolge nicht lediglich indirekt, wie im Standardbild von Wissen, vermittels seines Einflusses aufs Handeln. Wirksam ist Wissen unmittelbar, indem es die Subjektivität der Wissenden verändert: Das Selbst (mit Foucault als situiertes praktisches Selbstverhältnis verstanden) werde im Wirkfeld von Wissen potenziell transformiert, und zwar nachhaltig und irreversibel. Wissen sei diese *selbst*-formend wirkende, aus prekären Konfigurationen emergierende, vergleichsweise schwache, mediatisierte *Kraft der Wahrheit*. Nicht Propositionen, nicht Sätze (erst recht nicht in atomistischer Vereinzelnung), sondern bestimmte, zumeist prekär stabilisierte Konstellationen von heterogenen Elementen, die auf situierte Subjekte wirken, sind in diesem Bild die primären Träger von Wissen. Wahrheit ist *eine* jener Kräfte, die aus komplexen weltlichen Gefügen auf Subjekte wirken, und die, wenn es gut läuft, nachhaltige Effekte zeitigt, sofern sie sich gegen andere Kräfte, die auf Subjektivitäten wirken, etwa Affekte, physische Gewalt, Rhetorik, behaupten kann. Bei einem solch anspruchsvollen Programm verwundert es nicht, dass der Text weite Kreise um sein Zielkonzept zieht und verschiedene Anläufe nimmt, um das eigenständig wirksame Wissen als Angebot an Philosophie, Wissenschaft und politische Kultur auszugestalten.

Es ist ein geschickter Schachzug des Verfassers, entgegen der Gepflogenheiten *nicht* sogleich mit einer detaillierten Entfaltung des zu entwickelnden Leitbegriffs zu beginnen, sondern zunächst den Nachweis zu führen, dass die Annahme eigenständig aktiven Wissens, so fremd sie aus Sicht heutiger Üblichkeiten in der Epistemologie auch scheinen mag, in der Geschichte der Philosophie durchaus geläufig war. So richtet sich das Augenmerk in Teil I der Untersuchung auf drei Schauplätze der Philosophiegeschichte, an denen der Sache nach eigenständig selbstformend wirksames Wissen im Spiel war: Platons dem Wissen gewidmete Passagen der *Apologie*, des *Protagoras* und der *Politeia* (Kapitel 1: „Platons gefährliches Wissen“), die frühe kritische Theorie bei Horkheimer und Adorno (Kapitel 2: „Adornos und Horkheimers emanzipierendes Wissen“), sowie Rawls' politische Philosophie, die zwar nicht explizit auf wirksames Wissen Bezug nehme, aber implizit davon Gebrauch mache (Kapitel 3: „Rawls' befriedendes Wissen“). Dieser breite philosophiegeschichtliche Ausgangspunkt verrät Ambition und Reichweite der Untersuchung, zeugt aber auch von intellektuellem Augenmaß. Denn Vogelmann reklamiert keine hohe Originalität für seine Überlegungen, verzichtet auf größere Abgrenzungsgesten, sondern setzt auf ein klärend-freilegendes Verfahren behutsamer Akzentuierungen und Explikationen einer die Philosophie untergründig seit ihren Anfängen prägenden Konstellation.

Auch der zweite Hauptteil der Studie dient noch nicht der Ausfaltung des Grundbegriffs, sondern erweist die Fruchtbarkeit des erst grob umrissenen Konzep-

tes wirksamen Wissens. Zunächst entwickelt Vogelmann ein Verständnis des von der Philosophiegeschichte vorausgesetzten Wissens und zeigt, inwiefern dieses als selbstformend wirksam gefasst werden müsse (Kapitel 4: „Philosophiegeschichte als Genealogie“), sodann differenziert er Verständnisse und „Bilder“ von Kritik, um ein auf aktivem Wissen basierendes Konzept emanzipierender Kritik zu entwerfen (Kapitel 5: „Emanzipierende Kritik als Produktion sperrigen Wissens“). Schließlich nimmt er eine Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Politik in Auseinandersetzung mit Rawls und Arendt vor (Kapitel 6: „Das interne Verhältnis von Wahrheit und Politik“). Die drei Kapitel des zweiten Teils sind allesamt reichhaltige Abhandlungen, die robuste philosophische Vorschläge entwickeln. Den Anfang macht das „metaphilosophische“ Kapitel 4, in dem die Philosophie als „Konglomerat jener Praktiken bestimmt [wird], die sich bemühen, ausschließlich die schwache Kraft philosophischen Wissens wirken zu lassen, und dazu rabiate Exklusionstechniken in Anschlag zu bringen, um die philosophischen Praktiken von anderen Kräften [...] abzuschirmen“ (518). Der Ausschluss von Frauen, der die Philosophie über weite Strecken ihrer Geschichte und vielfach bis heute bestimmt, sei insofern kein kontingenter Umstand, keine leicht veränderbare Randbedingung, sondern konstitutiv für die Philosophie in ihrer bisherigen Gestalt, die ihren Androzentrismus daher nicht einfach als Oberflächenerscheinung abtun kann (was nicht bedeutet, dass es so bleiben muss, aber zeigt, wie schwierig die Aufgabe der Transformation ist und wie tief sie ansetzen muss; vgl. 235–248).

Die Rekonstruktion dreier „Bilder von Kritik“ im fünften Kapitel und der auf deren Basis entwickelten Kritikmodelle bietet eine überzeugende Systematik der Diskussion um den Kritikbegriff im Umkreis der Kritischen Theorie. Vogelmanns Konzept einer „emanzipierenden Kritik“, das sich vom Korsett einer vermessenden Kritik freimacht, die ewig um den Ausweis ihrer normativen Kriterien kreist, ist ein bedenkenswerter Ertrag, der eine eigene Studie füllen könnte. Mit diesem Kritikkonzept, das gleichermaßen an Adorno und Foucault geschult ist, bietet Vogelmann schon im mittleren Teil des Buches einen Ausblick in ein wesentliches Anwendungsfeld seiner politischen Epistemologie.

Eine eher knapp geratene Zwischenbetrachtung zum Begriff der Kraft, der für den Verfasser die Rolle eines methodologischen Paradigmakonzepts spielt und zudem den ontologischen Einsatz der Studie markiert (ein „dynamischer Pluralismus“ von Kräften im Anschluss an Spinoza, Nietzsche, Foucault und Deleuze), leitet über zum dritten Hauptteil. Nun erst geht es ausdrücklich um den Begriff des wirksamen Wissens. Das dafür zentrale Unterfangen, die Pluralität und Agonalität von Wahrheit im Rahmen einer Konzeption von „Wahrheit als Kraft“ zu entwickeln, macht den Anfang (Kapitel 7). Auf dieser Grundlage erfolgt in Kapitel 8 die ausdrückliche Befassung mit dem Begriff des Wissens („Wirksam oder wahrheitsbezogen: Zur Begriffsbestimmung von Wissen“), ehe es schließlich zur Zusammen-

führung aller Elemente in die angestrebte Konzeption kommt, die Wirksamkeit und Wahrheit intern verknüpft (Kapitel 9: „Eigenständig selbstformend wirksames Wissen“).

Wem bei diesem Durchlauf durch den Aufbau der Studie der Gedanke kommt, es handele sich um einen überaus verschlungenen Parcours, der liegt nicht falsch. Vogelmann ist bestrebt, methodologisch im Einklang mit seiner Grundthese zu bleiben, wonach Wissen transformativ auf Subjektivitäten wirkt. Daher konzipiert er seine Vorgehensweise im Anschluss an Gary Gutting als „einleuchtende Ausarbeitung“ eines philosophischen Bildes.¹ Statt allein auf Argumente zu setzen, liegt das Augenmerk auf dem jeweiligen Rahmen, der die Sinnbedingungen philosophischen Argumentierens absteckt. So unterschiedliche Denker wie Wittgenstein („Ein Bild hielt uns gefangen“) und Deleuze („Bild des Denkens“) haben darauf verwiesen, dass philosophische Überlegungen ihre Überzeugungskraft vor dem Hintergrund solcher meist implizit bleibenden, aber generativen und wirkmächtigen philosophischen Bilder entfalten. Wie Gutting es für die analytische Philosophie gezeigt hat, erfolgen Revisionen philosophischer Positionen daher oft auf dem Weg einer Destruktion alter und der Ausarbeitung neuer philosophischer Bilder. Entsprechend ist Vogelmann bestrebt, nicht einfach einen neuen Wissensbegriff argumentativ herzuleiten, sondern dessen Überzeugungskraft am Material freizusetzen (vgl. zum Verfahren 12–13).

Es ist interessant, wie Vogelmann diese methodologische Direktive umsetzt. So ist der ungewöhnliche Aufbau der Untersuchung zwar dem Verfahren der einleuchtenden Ausarbeitung geschuldet, doch die einzelnen Kapitel weisen stets auch einen klassisch-argumentativen Charakter auf. Anders als die mitunter als „Metaphernschleudern“ verschrienen Nietzsche oder Deleuze (an deren Einsichten Vogelmann gleichwohl anschließt), geht er selbst betont theoretisch vor, schreitet die Fachdebatten ab, verfährt argumentativ. Nur selten erfolgen bewusste Rekurse auf Bilder und die Mittel anschaulicher Persuasion (ein fulminantes Nietzsche-Zitat in der Zwischenbetrachtung zur Kraft auf 375–376 bildet die eine grandiose Ausnahme). So bleibt das Modell eines aktiven Wissens im Text nicht nur deshalb zunächst eher blass, weil die Erläuterung des Konzepts erst am Schluss erfolgt, sondern auch, weil der Verfasser mit eingängigen Entwürfen des philosophischen Bildes, das ihm vorschwebt, geizt. Das erschwert die Fassbarkeit des Gehaltes, jedoch kommt es der Studie zugute, dass sich das Vorgehen des Verfassers nicht zu sehr von dem eines analytischen Philosophen unterscheidet. So seziert er zahlreiche Begriffe, die seiner Konzeption entweder nützen oder im Weg stehen, anti-

1 Gary Gutting, *What Philosophers Know. Case Studies in Recent Analytic Philosophy*, Cambridge 2009.

zipiert und entkräftet immer wieder Einwände, und führt die inhaltliche Substanz heterogener Positionen und Debatten zusammen. Dabei steht der Text im Zeichen einer wohlthuenden *philosophischen Langsamkeit*, sodass die Inhalte jeweils genau den Raum bekommen, der nötig ist, um sie nicht nur wirken zu lassen, sondern ihre begrifflichen Feinheiten auszufalten.

Es ist starker Tobak für klassisch geneigte Philosophierende, wenn das siebte Kapitel, über Wahrheit als zugleich plural und agonal, von einer irreduziblen Pluralität miteinander konfligierender Wahrheiten spricht, die zudem als exklusiv auf Subjektivitäten wirkende Kräfte konzipiert werden. Auch hier stehen die Beispiele vor der Begriffsentfaltung: Latours Rekonstruktion der langwierigen und prekären Prozedur der Stabilisierung wissenschaftlicher Fakten in Labor und Gesellschaft ist für das angezielte Verständnis von Wahrheit genauso beispielhaft wie Jacques Rancières Beschreibung von Politik als Unterbrechung einer gesellschaftlichen „Aufteilung des Sinnlichen“ durch vormals Anteilslose, die durch Einforderung ihres Anteils die angestammte Ordnung im Namen der Gleichheit umkonfigurieren. Sowohl Wissenschaft als auch Politik sind in diesen Verständnissen Wahrheitsprozeduren, die auf einer gegen Widerstände zu erkämpfenden Einrichtung und Stabilisierung einer prekären Konstellation heterogener Elemente basieren, aus der Wahrheit als auf Subjekte wirkende Kraft hervorgeht. Theoretisch eingeholt wird das in diesen Beispielen liegende Potenzial durch die schrittweise Entfaltung der einzelnen Komponenten dieses plural-dynamischen Wahrheitsbegriffs: Wahrheit als (1) *emergente Kraft aus prekären Konfigurationen* von Akteuren und Objekten in sozialen Praktiken, die (2) *direkt nur mit Subjektivitäten interagiert*, (3) *schwach* im Vergleich mit anderen Kräften ist und (4) einen *historisch disruptiven Sperrklinkeneffekt* hat (vgl. 417).

Man kann sagen, dass der erste dieser vier Punkte die materialistische Grundlage des Wahrheitsverständnisses bildet, während der zweite Punkt das „idealistische“ Moment der Wahrheit andeutet: So sehr Wahrheit aus materiellen Konfigurationen emergiert, so wenig kann sie deshalb *allein* in Vorgängen dieser Art bestehen. Es ist vielmehr kennzeichnend für die gesuchte Kraft, dass sie ihr Ziel in Subjektivitäten findet, die durch sie potenziell transformiert werden (sofern nicht andere Kräfte die Wahrheit überlagern). Dies lässt sich auch umdrehen: Subjekte sind Wesen, die sich von Wahrheiten *angehen* oder eben „subjektivieren“ lassen. Dass die Wahrheit als Kraft vergleichsweise *schwach* bleibt (3), ist nicht überraschend: Sie läuft stets Gefahr, von anderen Kräften – Autorität, Rhetorik, Gewalt oder heftige Affekte – überwältigt zu werden. Unter anderem dies macht ihren umkämpften Charakter aus und verdeutlicht, dass um Wahrheit *gerungen* werden muss (gegen Umstände, gegen Andere, oft gegen sich selbst und die Neigung, vom Bemühen um eine schwer zu erlangende Wahrheit abzulassen). Interessanter ist, was Vogelmann als historisch disruptiven *Sperrklinkeneffekt* (4) der Wahrheit

bezeichnet. In wesentlichen Fällen ist Einsicht irreversibel: Versteht ein Kind, dass es den Weihnachtsmann nicht gibt, dass Babys nicht vom Klapperstorch gebracht werden oder dass der Hügel im Stadtpark aus Kriegstrümmern besteht, führt hinter diese Einsichten kein Weg zurück. Faktenwissen mag vergessen werden, aber das vom Wissen tangierte Selbst erlangt nicht ein Stadium früherer Naivität zurück.

Wenn Wahrheit eine Kraft ist, worin besteht dann Falschheit? Der Verfasser führt diese Diskussion in Form einer Wiederaufnahme der Kritik Tugendhats an Heideggers Verständnis von Wahrheit als Unverborgenheit, zu der Vogelmanns Ansatz Parallelen aufweist (Heideggers Bindung von Wahrheit an das „Dasein“ korrespondiert der exklusiven Wirkung von Wahrheit auf Subjektivitäten; dass es sich bei Wahrheit um eine schwache Kraft handelt, entspricht der Neigung des Daseins, den Kräften der Uneigentlichkeit zu „verfallen“, etc.). Jedoch unterschläge Heidegger – so die Kritik Tugendhats, der sich Vogelmann anschließt –, dass das Wahre das Gegenteil des Falschen ist. Deshalb verliere Wahrheit bei Heidegger ihren spezifischen Sinn. Zunächst wirkt Vogelmanns Lösungsvorschlag enttäuschend: Falschheit sei das „Ausbleiben der Emergenz von Wahrheit aus der entsprechenden Konfiguration der verschiedenen Elemente“ (454). Nun verfallen jedoch Subjekte der Falschheit ebenso gründlich wie der Wahrheit, sodass auch das Falsche subjektivierende Kraft entfalten kann (andernfalls wäre es recht harmlos). Wie lassen sich die *anderen* Kräfte, die dabei wirken und die nicht selten „als Wahrheit getarnt“ auftreten (455), von der Wahrheit als Kraft unterscheiden? Vogelmann versucht, diese alternativen Kräfte als „nicht-emergente“ Kräfte im Gegensatz zur emergenten Kraft der Wahrheit auszuweisen. Leitend ist wohl der Gedanke, dass Autorität oder physische Gewalt, anders als Wahrheit, vollständig auf einzelne Faktoren in einer dynamischen Konstellation von Elementen reduzierbar sind. Doch ist das plausibel? Wer je versucht hat, soziale oder politische Autorität zu erlangen, weiß, welch vielfältiger, komplexer und prekärer Faktoren es dafür bedarf (vielleicht würde Vogelmann hier eher von „Macht“ sprechen, der zumeist ein Wahrheitsbezug innewohnt). Verkomplizierend kommt hinzu, dass Affekte eine emergente Kraft sein können, die jedoch „durch die weiteren Eigenschaften von Wahrheit als Kraft unterschieden werden kann“ (ebd.); doch welche Eigenschaften sollen das sein? Überhaupt: Der Ausschluss von Affekten aus dem Wahrheitsgeschehen überzeugt nicht. Sind nicht auch Affekte, etwa Spielarten von Enthusiasmus, Furcht oder Empörung, oft Teil von wahrheitskonstituierenden Konstellationen und somit Konstituenten der Kraft der Wahrheit? Dass seine Explikation hier ins Stocken gerät, merkt Vogelmann selbst, denn statt weiter auf Falschheit einzugehen beschreibt er das Problem nochmals anders: Wahrheit zu erlangen sei *per se* schwer; ein Kampf, der oft verloren geht, etwa gegen sich andrängende Täuschungen oder Irrtümer (und andere mögliche Gegenkräfte), sodass es vor allem darum gehe zu betonen, dass „Wahrheit niemals einfach zu haben“ sei (ebd.). Ich deute dies so: Es stimmt,

dass Falschheit im Gegensatz zur Wahrheit keine *eigenständige* Kraft ist, doch lässt sich dieses Kriterium nicht außerhalb der Wahrheitssuche selbst kriterial anwenden, denn Falschheit ist mindestens so vielgestaltig, formwandelnd und lokal spezifisch wie die Wahrheit selbst. Tugendhat hat gegen Heidegger also insofern Recht, dass, wo Wahrheit ist, auch Falschheit sein muss. Doch diese Falschheit kontextübergreifend kriterial zu bestimmen und auszuweisen, ohne die Wahrheitssuche selbst in jedem einzelnen Fall in ihrer Spezifik durchzuführen, ist philosophisches Wunschdenken (so Vogelmann selbst sinngemäß, 456). Der Ansatz unterscheidet sich dann inhaltlich kaum noch von einem Verständnis von Wahrheit als Unverborgenheit: Das Erschließen des Wahren allein ist schwer genug; wo es gelingt, ist Falschheit lokal überwunden, das „Dasein“ somit tatsächlich „in der Wahrheit“.

Mit der Konzeption von Wahrheit als Kraft ist die Wirksamkeit von Wissen bereits prinzipiell entworfen; zu leisten bleibt die Übertragung des Erreichten ins Feld propositionalen Wissens. Zuvor jedoch führt der Verfasser die fällige Auseinandersetzung mit der analytischen Erkenntnistheorie, die die Dynamik des Wissens nicht erklären könne, sowie mit dem Pragmatismus und den Praxistheorien, von denen man ja annehmen kann, sie lieferten bereits die gesuchte Konzeption wirksamen Wissens, eben als inhärent in sozio-materiellen Praktiken. Vogelmann hält letzteren Ansätzen jedoch eine einseitige Betonung der Wirksamkeit vermeintlichen Wissens auf Kosten des Wahrheitsbezugs vor. Instruktiv fällt hierbei die Auseinandersetzung mit der „posthumanistischen“ Praxistheorie von Joseph Rouse aus, die dem Ansatz des Verfassers weit entgegenkommt, jedoch, so Vogelmann, am Ausweis der Wahrheit scheitert (vgl. 505–517).

Es ist geschickt, dass der Verfasser im letzten Kapitel, in dem es um die Entfaltung des Begriffs eigenständig selbstformend wirksamen Wissens geht, so viel Wert auf den letzten Schritt legt, der von der Wahrheit zum Wissen führt, denn damit wird seine Explikation an die Üblichkeiten der Erkenntnistheorie herangeführt. Wissen im Sinne propositionaler (nicht: atomistischer) Gehalte entstehe durch die *Mediatisierung* der Kraft der Wahrheit, wobei Sprache das zentrale, aber nicht das einzige in Frage kommende Medium ist. Im Anschluss an Lambert Wiesing konzipiert der Verfasser Medien als Werkzeuge, die die Trennung von Genesis und Geltung ermöglichen. Es sind Medien, die sukzessive aus einer ursprünglich konkreten materiell-praktischen Konstellation („Genesis“) eine durch Routinisierung unauffällig werdende Verstetigung eines Gehaltes erwirken, die daher leicht als ahistorisch und nicht-empirisch missverstanden werden kann („Geltung“). Es ist typisch für die Herangehensweise Vogelmanns, dass er quasi im Vorbeigehen noch eine heilige Kuh der Philosophie schlachtet, indem er Geltung medientheoretisch umdeutet und damit empirisch konkretisiert und verzeitlicht. Zentral für die angezielte Konzeption von Wissen ist der Prozess der sukzessiven Loslösung der Kraft der Wahrheit von der prekären Konstellation, aus der sie emergiert. Sie gehe nach

und nach auf die Medien über, wodurch der Entstehungskontext ausgeblendet, verschleiert und schließlich vergessen werde (üblicher Vorgang bei wissenschaftlichen Propositionen wie „Jedes Neutron setzt 2,5 Neutronen frei“, die am Ende des Prozesses wie transparente Faktenstatements wirken, obwohl die halbe Welt umgestaltet werden musste, damit sie überhaupt Sinn ergeben; 411 ff.). Wissen als mediatisierte Kraft der Wahrheit zu verstehen bedeute demnach, „Wissen als Resultat einer (nie vollständigen) Entkopplung von Genesis und Geltung anzusehen, die einen selbstverstärkenden Prozess in Gang setzt“ (527). Instruktiv ist sodann die abschließende Kontrastierung und Erläuterung der wesentlichen Elemente des neuen Bildes von Wissen (Holismus, selbstformender Charakter, Wirksamkeit) gegenüber den Elementen des Bildes von Wissen der analytischen Erkenntnistheorie (Atomismus, Individualismus, Starrheit). Erkenntnistheorie nach Vogelmann ist somit nicht die isolierte Analyse von Meinungen als subjektiven Überzeugungen, unabhängig von ihrer Einbettung in komplexe sozio-materielle Gefüge, aus denen Wahrheit emergiert. Vielmehr ist Erkenntnistheorie die Untersuchung ebenjener Konfigurationen, aus denen, wenn es gut läuft, Wahrheit hervorgeht. Es sind diese weltlichen Zusammenhänge, durch die das emergente Wissen auch seine Rechtfertigung erhält: Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Für-wahr-Halten erweist sich als weltliche; sie hängt von der geteilten sozialen und materiellen Situation und den darin eingerichteten Praktiken und Gefügen ab. Sie liegt dadurch nicht länger in der Macht individueller Subjekte, sondern wird zu einem kollektiven, einem politischen Anliegen, zu einer Frage der materiellen Kultur des Wissens und zur Frage der Einrichtung der Welt als solcher: „Die Pluralität und Agonalität von Wahrheiten verweist auf den objektiven – in der Welt existierenden – Tatbestand, dass diese Welt auf vielfältige Weise so eingerichtet werden kann, dass Wahrheit emergiert und dass nicht alle diese Weisen miteinander kompatibel sind“ (555).

Dass die nichtsoveräne politische Epistemologie nicht auch noch inhaltlich ausgestaltet und zur Anwendung gebracht wird, sollte man der Studie und ihrem Verfasser nicht vorwerfen. Es ist eine immense Leistung, auf eine solch gründliche Weise den Dreh- und Angelpunkt einer transformierten Erkenntnistheorie konturiert zu haben.

Vogelmanns ambitionierte und fein durchkomponierte Studie ist ein Meilenstein der Gegenwartsphilosophie, denn sie filtert aus heterogenen Perspektiven einen gemeinsamen epistemologischen Nenner heraus und destruiert mit großer argumentativer Kraft verhärtete philosophische Bilder. Zudem greift sie ein Bündel von Vorurteilen gegen poststrukturalistische Ansätze und Autor*innen an, die an vielen Philosophie-Instituten hierzulande nach wie vor herrschen. Ich möchte nicht unnötig eine polemische Ebene einziehen, von der Vogelmann seinen Text auf vorbildliche Weise freihält, dennoch sollte gesagt sein, dass die Studie dezidiert auch die Debatte um die „kulturwissenschaftliche Linke“ und das vermeintliche

Gift des Poststrukturalismus tangiert, indem sie sie als philosophisch gegenstandslos erweist (was nicht heißt, dass es nicht auch Fehldeutungen auf Seiten derer gibt, die sich dieser Richtung zurechnen). Dass Foucault, Vogelmanns wichtigster Referenzautor, nie Wahrheit aufgeben oder relativieren wollte, sondern eine realistische, konkrete, praxisgebundene Konzeption *irreduzibler*, aber historischer, pluraler und veränderbarer Wahrheit vorgeschlagen hat, die seither vielfaches Echo in der feministischen Philosophie, der Wissenschaftsphilosophie und zahlreichen Ansätzen der kritischen Sozialtheorie gefunden hat, brauchte in der deutschen Philosophie wohl rund 40 Jahre, um gründlich erfasst und verarbeitet zu werden. Vogelmann hat damit Standards theoretischer Ernsthaftigkeit beim Bemühen um eine unverkürzte Charakterisierung einer Epistemologie der Gegenwartsphilosophie gesetzt, die sein Buch zu einem bedeutenden Referenzpunkt machen. Dass der Text einem viel abverlangt, umwegig und – wie das Wissen der emanzipierenden Kritik – „sperrig“ ist, mag angesichts der Komplexität des Themas verständlich sein, ist aber auch bedauerlich, denn die Aussicht auf breite Rezeption ist wohl eher gering. Gleichwohl führt das Buch eindrucksvoll vor, wie sich die Gräben zwischen philosophischen Richtungen durch eine generöse Lesepraxis und umsichtige Begriffsarbeit verkleinern lassen. Die Anstrengung der Lektüre lohnt sich unbedingt.