

FREIHEIT DER KRITIK

Alexander Bröchner

Über den Zusammenhang
von Selbstkritik und Selbstbestimmung
im Anschluss an McDowell,
Hegel und Heidegger

Alexander Brödner
Freiheit der Kritik

Edition Moderne Postmoderne

Alexander Brödner (Dr. phil.), geb. 1989, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Sozialphilosophie des Studiengangs »Philosophy & Economics« der Universität Bayreuth. Er studierte Physik und Philosophie in Erlangen-Nürnberg, Moskau und Berlin, promovierte 2019 in Philosophie an der Freien Universität Berlin und war Visiting Scholar am Department of Philosophy der University of Chicago. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der zeitgenössischen Sozial- und Moralphilosophie, der Politischen Philosophie und der Technikethik.

Alexander Brödner

Freiheit der Kritik

Über den Zusammenhang von Selbstkritik und Selbstbestimmung im
Anschluss an McDowell, Hegel und Heidegger

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



D 188

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Alexander Brödner**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5501-8

PDF-ISBN 978-3-8394-5501-2

<https://doi.org/10.14361/9783839455012>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung	9
1. Einleitung	11
2. Exegetische und methodisch-begriffliche Vorbemerkungen	27

Teil I: Erkenntnistheoretische Hinsicht

3. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie	35
3.1. Besonderheiten der Philosophie John McDowells	36
3.2. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie	41
3.2.1. Raum der Gründe und Raum der Natur	44
3.2.2. Gefahren im Zusammenspiel von Begriff und Anschauung	45
3.2.3. Der Mythos des Gegebenen im Zusammenspiel von Normativität und Natur	48
3.2.4. Objektivität und Teilnehmerinnenperspektive	51
3.2.5. Begriff der Zweiten Natur	54
3.2.6. Zusammenspiel von praktischer und theoretischer Perspektive	57
3.3. Therapie der Zweiten Natur	62
3.4. Rekapitulation und Ausblick	69

Teil II: Sozialphilosophische Erweiterung

4. Freiheit und Intersubjektivität	77
4.1. Hinführung zur Lektüre der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	78
4.1.1. Axel Honneths frühe Hegel-Rezeption	80

4.1.2.	Axel Honneths Anerkennungsbegriff	84
4.1.3.	Zur Methode der Phänomenologie des Geistes	88
4.2.	Momente der intersubjektiven Bewegung der Freiheit der Kritik	91
4.2.1.	Gewohnheit	93
4.2.2.	Entfremdung durch Widerspruch	106
4.2.3.	Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – I	112
4.2.4.	Reflexivität und Selbstverständnis	115
4.2.5.	Rekapitulation und Ausblick	121
4.2.6.	Aneignung als immanente Kritik	124
4.2.7.	Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – II	137

Teil III: Existenzphilosophische Erweiterung

5.	Freiheit und Zeitlichkeit	145
5.1.	Hinführung zur Lektüre von <i>Sein und Zeit</i>	146
5.1.1.	Die <i>Kritik der reinen Vernunft</i> als impliziter Ausgangspunkt	146
5.1.2.	Das Projekt der Kritik der reinen Vernunft	148
5.1.3.	Prinzipien der Einheit in Sinnlichkeit und Verstand	150
5.1.4.	Die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand (und deren Rückbindung an McDowell)	155
5.1.5.	Die transzendente Einbildungskraft und die Zeit	162
5.1.6.	Freiheit innerhalb der zeitlichen Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis	166
5.2.	Momente der Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik	171
5.2.1.	Befindliche Geworfenheit und verstehender Entwurf	172
5.2.2.	Zeitlicher Ausstand	177
5.2.3.	Rekapitulation und Ausblick	182
5.2.4.	Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – III	184
5.3.	Exkurs	196
5.3.1.	Zusammenhang von theoretischer und praktischer Perspektive innerhalb der Zweiten Natur	196
5.3.2.	Zusammenhang von ontologischer Form und ontischem Inhalt der Momente der Zweiten Natur	201

Teil IV: Kritisch-theoretische Erweiterung

6. Freiheit und Kritik	211
6.1. Zusammenschau der bisherigen Hinsichten	211
6.2. Psychoanalyse als veranschaulichendes Beispiel der Freiheit der Kritik	217
6.2.1. Ziel der Analyse	218
6.2.2. Prozess der Analyse	221
6.2.3. Philosophie als Therapie?	233
6.3. <i>Gesamtbild</i> : Freiheit der Kritik	236
Literatur	245
Siglen	245
Bibliographie	245

Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation *Freiheit der Kritik. Über den Zusammenhang von Selbstkritik und Selbstbestimmung eines modernen Selbstverständnisses*, die ich im Fach Philosophie am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin im November 2018 eingereicht und im Februar 2019 verteidigt habe. Mein besonderer Dank gilt meinem Erstbetreuer Georg W. Bertram, der mich seit meinen ersten Seminaren im Fach Philosophie bis zur Fertigstellung meiner Doktorarbeit und auch darüber hinaus vielfältig und großzügig unterstützt hat. Vielleicht hätte ich mich ohne ihn nicht für das Studium der Philosophie entschieden. Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich für die Förderung während des Studiums und der Promotion, sowie dem Fulbright-Programm für die Förderung während meines Forschungsaufenthaltes an der University of Chicago.

Dina Emundts danke ich sehr herzlich für die Zweitbetreuung dieser Arbeit. Ihr Wechsel an die Freie Universität kam zur rechten Zeit und war nicht nur für diese Arbeit ein großes Glück. Ohne die herausragenden didaktischen Fähigkeiten von David Lauer wäre es mir nicht möglich gewesen, einen Zugang zur Philosophie John McDowells zu finden. Damit gilt ihm mein Dank für die Grundlegung dieser Arbeit. Jan Slaby möchte ich nicht nur für die Unterstützung während des Studiums und der Promotion, sowie für seine Mitgliedschaft in der Promotionskommission danken, sondern auch für die offenen, kritischen und freundschaftlichen Gespräche über philosophische Inhalte, akademische Karrieren und Gott und die Welt. Fabian Borchers möchte ich für seine im allerbesten Sinne konstruktiv-kritischen Kommentare zur Arbeit danken, sowie für seine Mitgliedschaft in der Promotionskommission. James Conant gilt mein Dank für seine sehr herzliche Einladung an die University of Chicago und seine Unterstützung während meiner Zeit am dortigen Department of Philosophy. Von diesem Forschungsaufenthalt hat die

vorliegende Arbeit ungemein profitiert. Niels Gottschalk-Mazouz möchte ich für seine vertrauensvolle Unterstützung danken und für die Möglichkeit die allerletzten Züge dieser Arbeit auf einer Stelle an der Universität Bayreuth fertigstellen zu können. Ich bedaure sehr, dass wir nicht mehr Gelegenheit hatten, uns auszutauschen. Gabriel Wollner gebührt mein Dank einmal für seine Mitgliedschaft in der Promotionskommission, wohl entscheidender gebührt ihm aber mein Dank für seine kollegiale und freundschaftliche Unterstützung am Philosophischen Institut der Universität Bayreuth. Bedanken möchte ich mich ebenso bei Günter Holler, der unter anderem den letzten Teil der Arbeit entscheidend beeinflusst hat, sowie bei Nobert Richter für das hervorragende Lektorat.

Danken möchte ich auch den unzähligen Gesprächs- und Diskussionspartner*innen, die die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben und bereit waren, sich auf meine Ideen sowie unfertige Textteile einzulassen. Allen voran gebührt diesbezüglich mein Dank den Teilnehmer*innen des Forschungskolloquiums von Georg W. Bertram. Ohne den jahrelangen und kontinuierlichen Austausch in diesem sehr einzigartigen philosophischen Forum wäre diese Arbeit nicht entstanden. Ein großes Dankeschön gebührt auch den Teilnehmer*innen meiner zu Themen der Doktorarbeit abgehaltenen Seminare an der Freien Universität Berlin. Danken möchte ich darüber hinaus auch allen anderen, die in der einen oder anderen Weise Einfluss auf diese Arbeit genommen haben, ohne hier namentlich erwähnt zu werden.

Ein besonders großer freundschaftlicher Dank gebührt Andreas Leidinger. Meinen Eltern möchte ich dafür danken, dass sie mich bei allen meinen Entscheidungen und Vorhaben uneingeschränkt unterstützt haben und das bis heute tun.

1. Einleitung

Von einem modernen Selbstverständnis des Menschen In seiner Logik-Vorlesung gibt Immanuel Kant folgende Auskunft über den Gegenstandsbereich philosophischer Praxis:

»Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (*in sensu cosmico*) betrifft: so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht. Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen. Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen. [...] Das letztere ist das nöthigste aber auch das schwerste.«¹

Betreiben wir Philosophie nach dem, was Kant Weltbegriff in Abgrenzung zu einem Schulbegriff von Philosophie nennt, so fragen wir nach der höchsten

1 Kant, AA IX: Logik – Physische Geographie, Pädagogik, 24.

Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft. Wir fragen nach dem Endzweck unserer Vernunft. Damit stellen wir eine Frage, die nach Kant notwendigerweise jedermann interessiert.² Kant klärt uns auch darüber auf, in welcher Form sich diese Frage stellt, indem er zuerst eine Liste von vier Fragen der weltbürgerlichen Philosophie aufstellt, um aber sogleich die letzte dieser Fragen als die grundlegendste herauszustellen. Diese ›nötigste‹, aber auch ›schwerste‹ Frage ist die Frage danach, was der Mensch ist. Die Frage danach, was der Mensch ist, handelt von unserem Selbstverständnis als Menschen. Kant gibt uns zwei für unser modernes Selbstverständnis paradigmatische Antworten auf diese Frage. Einmal in seiner theoretischen Philosophie unter dem Prinzip der Kritik der Vernunft durch sich selbst und dann in seiner praktischen Philosophie unter dem Prinzip der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Das erste Prinzip wird durch die Aufgabenstellung und Durchführung der *Kritik der reinen Vernunft* implizit verdeutlicht,³ das zweite Prinzip beschreibt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* explizit.⁴ Bezieht man die beiden Prinzipien auf die Frage nach dem Menschen, erhalten wir folgende Antworten. Erstens, der Mensch ist ein selbstkritisches Wesen. Es scheint in der Natur des Menschen zu liegen, eine spezifische Art von Kritik üben zu können. Zweitens, der Mensch ist ein selbstbestimmtes Wesen. Die Natur des Menschen scheint sich dadurch auszuzeichnen, eine spezifische Art von Freiheit realisieren zu können. Die vorliegende Arbeit hat sich

2 »Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach *Schulbegriffen*, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird« (Kant, KrV, A 839/B 543 Anmerkung).

3 Der Genitiv (*der*) kann sowohl als *genitivus objectivus* wie auch als *genitivus subjectivus* gelesen werden, also als eine Kritik *an der* Vernunft und *durch die* Vernunft. Als oberstes Erkenntnisvermögen kann sich die Vernunft selbst zum Gegenstand einer Kritik machen. Die Vernunft selbst soll Aufschluss über die grundlegenden Prinzipien bzw. Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis geben. Diese Untersuchung ist somit eine Reflexion der Vernunft auf sich selbst, wobei diese Selbstreflexion es ist, welche die Grenzen des rechtmäßigen Anspruchs, Wissen über die Gegenstände der (auch nicht-empirischen) Welt zu erlangen, aufzeigen soll. Kant spricht vom »Gerichtshof der Vernunft« (vgl. Kant, KrV, A 751/B 779), vor dem die Vernunft Kläger, Angeklagter und Richter zugleich ist.

4 Unser Wille ist dem Gesetz »so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß« (Kant, AA IV: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 431).

zur Aufgabe gesetzt, diese beiden Antworten auf die Frage nach dem Menschen in einen Zusammenhang zu bringen. Unter dem Titel *Freiheit der Kritik* wollen wir zeigen, inwieweit wir selbstbestimmte Wesen sind, indem wir Kritik an uns selbst üben, und inwieweit wir Kritik an uns selbst üben, indem wir selbstbestimmte Wesen sind. Dies beschreibt einen zirkulären Zusammenhang: Freiheit durch Kritik und Kritik durch Freiheit. Freiheit ist genauso Ausgangspunkt wie Resultat der Kritik. Wir werden diesen Zirkel nicht auflösen. Freiheit ist kein Zustand, sondern realisiert sich innerhalb dieses zirkulären Prozesses.⁵

Diese Arbeit bezieht ihren systematischen Anspruch auf die gegenwärtige Zeit. Wenn wir von der *Moderne* sprechen, dann folgen wir Hegels Verständnis davon, dass Philosophie jeweils ihre eigene Zeit auf den Begriff zu bringen hat und auch nicht anders kann: »Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.«⁶ Mit *Moderne* bezeichnen wir die Zeit, in der wir leben.⁷ Moderne Selbstverständnisse und Praktiken sind zeitgenössische Selbstverständnisse und Praktiken. Unser modernes Selbstverständnis haben wir mit Kant als selbstbestimmt und selbstkritisch beschrieben.⁸ Wir wollen beides als Freiheit der Kritik im Zusammenhang erläutern: Die *Moderne* zeichnet sich dadurch aus, dass der immanent-kritische Maßstab unseres Selbstverständnisses (sowie unserer Praxis) die Freiheit der Kritik ist. Indem der Maßstab der Freiheit der Kritik die Freiheit der Kritik selbst ist, zeichnen sich moderne Praktiken als grundlegend selbstreflexiv aus.

Das ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung Betrachtet man das Prinzip der Selbstgesetzgebung der Vernunft unabhängig vom Prinzip der Kritik der Ver-

5 Freiheit als ein Vermögen vorauszusetzen, das der Mensch schon immer habe, kritisiert Ruda (2018) als den Mythos der Gegebenheit der Freiheit. Modern wird die Philosophie der Freiheit hingegen durch ihre wiederholte Kritik an diesem Mythos.

6 Hegel 1986a, 64.

7 Neben Immanuel Kant gilt Jean-Jacques Rousseau als Vordenker eines modernen Selbstverständnisses der Freiheit der Kritik, das sich in der Französischen Revolution politisch manifestiert hat. Eine genaue historische Bestimmung, wie und wann unser modernes Selbstverständnis sich entwickelt hat, ist aber nicht Aufgabe dieser Arbeit.

8 Natürlich gibt es auch andere moderne Selbstverständnisse, denn moderne Praktiken zeichnen sich gerade durch eine Pluralität von Selbstverständnissen aus, wie wir sehen werden. Wir wollen aber von diesem Kantischen Ausgangspunkt zunächst starten.

nunft durch sich selbst, so erscheint es paradox. Das Prinzip der Selbstgesetzgebung besagt, dass Gesetze nicht aufgrund einer äußeren oder erstnatürlichen Autorität verpflichtend sind, sondern selbstgesetzt.⁹ Das Prinzip der Selbstgesetzgebung verbindet Gesetz und Freiheit. Der Raum der normativen Gründe wird zugleich als ein Reich der Freiheit durch Selbstbestimmung innerhalb unseres Weltbezugs gedacht.¹⁰ Das, was wir »normativ« nennen, ist demzufolge statt als erstnatürlich¹¹ oder äußerlich-zwanghaft als selbstgesetzgebend zu verstehen. Die zeitgenössische post-analytische Philosophie hat vielfältig darauf hingewiesen, dass im Prinzip der Selbstgesetzgebung ein Paradox steckt.¹² Wenn wir frei sind, indem wir nur an Gesetze gebunden sind, die wir uns selbst gegeben haben, dann muss sich der Akt dieser Selbstgesetzgebung als solcher in einem »normative void«¹³ abspielen. Der Akt der Selbstgesetzgebung als solcher muss gleichsam unabhängig von äußeren oder erstnatürlichen Gesetzen ablaufen. Wenn es keine vorab gegebenen Gesetze für die Instanzierung der Selbstgesetzgebung gibt, dann handelt es sich bei einer solchen Gesetzgebung um Willkür. Es ist aber nicht einsichtig, wie ein Akt der Willkür Grundlage für eine Gesetzgebung sein kann.¹⁴

Bei der Auflösung des Paradoxes der normativen Selbstbestimmung stellt sich die Frage, wie sich einerseits eine willkürliche Setzung dieser Selbstbestimmung vermeiden lässt, ohne aber andererseits die Selbstbestimmung direkt oder indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festzulegen.¹⁵ Wir wollen diese Frage beantworten, indem wir John McDowell folgend einen Begriff Zweiter Natur einführen. Durch diesen Begriff wird sich das,

9 Vgl. Khurana 2011, 7ff.

10 Vgl. Brandom 2011, 61ff.

11 Foot vertritt bspw. einen erstnatürlichen Naturalismus: »There is no change in the meaning of good between the word as it appears in ›good roots‹ and as it appears in ›good dispositions of the human will‹« (Foot 2001, 39).

12 Vgl. McDowell (2005), Brandom (2009), Pippin (2000 und 2008), Shell (2009). Im Unterschied dazu argumentiert Korsgaard (1996 und 2009) gegen die Auffassung eines »Kantischen Paradoxes« bzw. dafür, dass die Lösung des Paradoxes bei Kant selbst zu finden sei.

13 McDowell 2005, 107.

14 Trotzdem versucht bspw. Pettit »Freiheit als Nichtbeherrschung« als Kriterium für Gerechtigkeit zu etablieren (vgl. Pettit 2015, 18). Aber auch dabei kann Nichtbeherrschung keine Abwesenheit von Fremdbestimmung bedeuten.

15 Im zweiten (indirekten) Fall könnte man auch den Verdacht äußern, die Rede von Selbstbestimmung sei nur eine Verdeckung dahinterliegender Herrschaftszusammenhänge (vgl. Foucault 1993 und Butler 2011).

was normativ ist, als zweitnatürlich, das heißt selbstbestimmt und gleichzeitig diese Selbstbestimmung als erstens intersubjektiv und zweitens zeitlich vermittelt herausstellen.¹⁶ Durch diese Vermittlung ist Selbstbestimmung keine willkürliche Setzung. Das Bild ist damit nicht mehr das von einem Anfang des Gesetzes, sondern von einer Wiederholung des Gesetzes.¹⁷ Durch diese Wiederholung ändert sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Norm. Wir werden diesbezüglich nicht von einem Akt der Selbstgesetzgebung sprechen, sondern von reflexiver Aneignung der vorgängigen Normen einer intersubjektiven Praxis auf eine unbestimmte Zukunft hin. Durch den Prozess reflexiver Aneignung hat das Subjekt an der intersubjektiven Praxis aktiv teil und kann sich innerhalb dieser Teilhabe als selbstbestimmt verstehen. Im Unterschied zum Kantischen Prinzip liegt der Fokus dabei nicht auf der Form des Gesetzes, sondern auf der Materialität der normativen Praxis.¹⁸ Subjekt und Praxis sind in Bezug auf ihr praktisch-reflexives Selbstverständnis konstitutiv. Damit wir mit der Rede von einer solchen Ko-Konstitution zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis als Zweiter Natur jedoch nicht eine erstnatürliche (oder auch äußere) Autorität wiederherstellen, muss verständlich werden, inwieweit das Subjekt der Zweiten Natur an der Konstitution der Normen dieser Zweiten Natur beteiligt ist.¹⁹ Wir werden sehen, dass Selbstbestimmung durch reflexive Aneignung konstitutiv mit Selbstkritik verbunden ist und damit nicht durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festgelegt wird. Innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis in Bezug auf unser Selbstverständnis muss verständlich werden, inwieweit es sich nicht nur um Disziplinierung durch eine fremde Autorität handelt, sondern der Konstitutionsprozess ein kritisches Hinterfragen der eigenen Normen (des Selbstverständnisses) einschließt. Das Problem, auf das die Freiheit der Kritik eine Antwort sein will, lässt sich damit wie folgt formulieren: Wie lässt sich Selbstbestimmung erstens als intersubjektiv und zeitlich vermittelt denken, ohne

16 Auch Pinkard, der den Begriff des ›Kantischen Paradoxes‹ als solchen geprägt hat (vgl. Pinkard, 2002), versucht das Paradox durch eine soziale und temporale Dimension aufzulösen (vgl. Pinkard, 2011).

17 Inwieweit diese Wiederholung mit Notwendigkeit verbunden ist (und damit Freiheit als Selbstbestimmung keine Wahlfreiheit darstellt), führt Ruda (2016 und 2018) aus.

18 Engstrom (2009) und Rödl (2007, 2011 und 2018) versuchen das Paradox der Selbstgesetzgebung hingegen aufzulösen bzw. als falsche Darstellung der Kantischen Philosophie herauszustellen, indem sie den Fokus auf die Form des Gesetzes legen.

19 Kritisch mit dieser Frage setzen sich Butler (2011), Zupancic (2000), Neuhauser (2000), Honneth (2001), Ruda (2011) auseinander.

dass zweitens Selbstbestimmung dabei in Fremdbestimmung umschlägt? Als Freiheit der Kritik werden wir Selbstbestimmung und Selbstkritik im Zusammenhang verständlich machen. Zentral leitend wird dabei der Gedanke sein, dass wir Wesen sind, die über ein reflexives Selbstverständnis verfügen.²⁰ Die systematische Stelle von Freiheit der Kritik als Selbstbestimmung ist unser praktisch-reflexives Selbstverständnis.

Wir werden die Frage danach, was der Mensch ist, nicht beantworten, vielmehr wird sich der Prozess des kritischen Infragestellens der Bestimmung des Menschen selbst als konstitutiv für unser modernes Selbstverständnis und werden wir uns als gerade dadurch selbstbestimmte Wesen erweisen. Auf das Kantische Eingangszitat zurückkommend, könnte man sagen, dass der Endzweck unserer Vernunft nicht in einer bestimmten Antwort auf die Frage danach, was der Mensch ist, sondern vielmehr in der kritischen Frage als solcher besteht. Unsere Freiheit der Kritik ist doppeldeutig: Nicht nur sind wir frei und können Kritik üben (Freiheit zur Kritik), sondern indem wir Kritik üben, realisiert sich unsere Freiheit (Kritik zur Freiheit).

Ausgangspunkt: John McDowell zu Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie

Wie diese einleitenden Worte verdeutlichen, schließt diese Arbeit in vielerlei Hinsicht an die Philosophie Immanuel Kants an. Genau genommen setzt diese Arbeit aber nicht bei Kant direkt an, sondern bei einer zeitgenössischen Position Kantischer Prägung. Es handelt sich um die Philosophie John McDowells. Wichtige Anstöße gewinnt McDowell im Nachvollzug Kantischer Denkfiguren. Sein Denken hat in der zeitgenössischen Philosophie weite Kreise gezogen, eine Vielzahl von Debatten ausgelöst und spielt sich an einer interessanten Schnittstelle ab, nämlich zwischen sogenannter ›analytischer‹ (insbesondere US-amerikanischer) und ›kontinentaler‹ (insbesondere deutscher) Denktradition. Eine Trennung beider Arten des Philosophierens wäre eine unproduktive Haltung. Und in der Tat gibt es, unter anderem mit McDowell, Versuche eines post-analytischen Brückenschlags zwischen beiden Traditionen. Als verbindendes Element fungiert dabei zentral der Deutsche Idealismus.²¹ Das implizite Ziel dieser Arbeit ist es, diesen Brückenschlag nachzuvollziehen, mit- und weiterzudenken, indem am Beispiel

20 Auch Tugendhat sieht Selbstbestimmung im unmittelbaren Zusammenhang mit einem »reflektierten Selbstverhältnis« (vgl. Tugendhat 1979, Vorlesung 2).

21 Vgl. dazu Redding (2007) und die Replik auf dessen Argumentation von Brandom (2014).

der Freiheit der Kritik gezeigt wird, dass eine post-analytische Verbindung beider Traditionen zu fruchtbaren Ergebnissen führen kann.

John McDowell hat mit *Mind and World* (1996) eine umfassende Arbeit vorgelegt, die sich unter anderem mit der Frage nach Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs als natürliche Wesen beschäftigt: »[T]he puzzlement in its general form is about how freedom [...] fits into the natural world.«²² Zur Auflösung dieser Verwunderung führt McDowell einen aristotelisch geprägten Begriff Zweiter Natur (wieder) in die zeitgenössische post-analytische Debatte ein. Dieser Begriff soll Natur und Freiheit in einer Weise zusammendenken, dass sich die ursprüngliche Verwunderung verflüchtigt. McDowells *therapeutische*²³ Absicht besteht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches drängend erscheinende philosophische Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt.²⁴ Mit dem Begriff der Zweiten Natur soll es möglich sein, das, was wir normativ nennen, auf unproblematische Weise statt als erstnatürlich oder äußerlich-zwanghaft als selbstbestimmt zu verstehen.²⁵ McDowell versteht seinen Begriff Zweiter Natur selbst als eine Lösung des ›Kantischen Paradoxes‹.²⁶ Sein Blick auf das Paradox setzt primär aus erkenntnistheoretischer Perspektive an dem Dualismus von Anschauung und Begriff beziehungsweise am Problem ihres Zusammenspiels an. Leitend in seiner Explikation des Zusammenspiels von Anschauung und Begriff ist für ihn das Kantische Diktum aus der *Kritik der reinen Vernunft*: »Anschauungen ohne Begriffe sind blind

22 McDowell 1996, xxiii.

23 Vgl. zu McDowells Verständnis von Philosophie als Therapie Demmerling (2014).

24 »My aim is to propose an account, in a diagnostic spirit, of some characteristic anxieties of modern philosophy – anxieties that centre, as my title indicates, on the relation between mind and world. Continuing with the medical metaphor, we might say that satisfactory diagnosis ought to point towards a cure.« (McDowell 1996, xi).

25 Damit ist gerade keine Naturalisierung des Geistes im naturwissenschaftlichen Sinne gemeint (vgl. Bertram/Liptow 2003). Dazu auch Demmerling (2017), der darüber hinaus ebenfalls für eine »idealistische« Erweiterung von McDowells Begriff der Zweiten Natur argumentiert, in dem Sinne, dass »die Antwort auf die Frage nach dem Menschen bzw. nach seiner Natur immer auch eine Angelegenheit der Selbstdefinition ist« (Demmerling 2017, 28).

26 »Kant's lack of a pregnant notion of second nature explains why the right conception of experience cannot find a firm position in his thinking« (McDowell 1996, 97). McDowell ändert freilich nach *Mind and World* seine Meinung darüber, inwieweit die richtige Konzeption von Erfahrung auch schon bei Kant selbst zu finden ist (vgl. McDowell, 2009a). Khurana argumentiert dafür, dass auch in Kants *Kritik der Urteilskraft* Ressourcen für einen Begriff Zweiter Natur zu finden sind (vgl. Khurana 2016, 41ff.).

und Begriffe ohne Anschauungen sind leer.«²⁷ (Wir werden in verschiedener Weise auf dieses Diktum zurückkommen.) McDowell versteht somit das Problem der Selbstbestimmung primär als ein Problem erkenntnistheoretischer Autonomie.

Aufbau der Arbeit Die Aufgabe des ersten Teils dieser Arbeit ist eine kritisch-rekonstruktive Auseinandersetzung mit McDowell. Wir wollen an McDowells Lösungsvorschlag, Freiheit durch einen Begriff der Zweiten Natur zu erläutern, anknüpfen.²⁸ McDowells Vorschlag, der das Problem aus erkenntnistheoretischer Sicht angeht, soll jedoch gleichzeitig in drei Hinsichten kritisch-konstruktiv erweitert werden. Diese Hinsichten werden als sozialphilosophisch, existenzphilosophisch und kritisch-theoretisch betitelt. Gemeinsamer Bezugspunkt der kritisch-konstruktiven Erweiterungen ist der Begriff der Zweiten Natur. Es handelt sich um verschiedene Perspektiven auf denselben Zusammenhang, nämlich den der Freiheit als Selbstbestimmung. Wir blicken auf diesen Zusammenhang aus verschiedenen Hinsichten und greifen damit McDowells Verständnis davon auf, dass man sich auf philosophische Teilbereiche (speziell auch auf die Trennung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie) nicht trennscharf beziehen kann. Auf manche Leserinnen werden die fließenden Übergänge zwischen scheinbar verschiedenen Teilgebieten der Philosophie vermutlich befremdlich wirken. Unsere Erwartung ist, dass sich durch die Plausibilität des Gesamtbildes diese Übergänge letztendlich rechtfertigen werden. Kritisch ist unsere Erweiterung von McDowells Ansatz deshalb, weil ein Gesamtbild der Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs in der Lage sein muss, *erstens* Freiheit nicht nur als erkenntnistheoretische Autonomie zu erläutern, sondern als Selbstbestimmung innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs insgesamt. Wird Selbstbestimmung ausschließlich als erkenntnistheoretische Autonomie erläutert, kommt es zum Rückfall in Fremdbestimmung auf der Ebene der Zweiten Natur. Es wird sich zeigen, dass das ›Kantische Paradox‹ nur durch eine selbstkritische Zweite Natur aufzuheben ist. Freiheit als Selbstbestimmung ist nicht ausschließlich durch das kritische Abwägen verschiedener

27 Kant, KrV, A 51/B 75. Vgl. zum Zusammenspiel von Anschauung und Begriff auch Conant (2015).

28 Khurana knüpft ebenfalls an McDowells Begriff der Zweiten Natur an und weist auf das Potential dieses Begriffs für kritische Kultur-, Gesellschafts- und Politikanalyse hin (vgl. Khurana 2016, 50ff.).

Gründe realisiert, sondern durch immanente Kritik unseres Selbstverständnisses innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis. *Zweitens* ist unsere Erweiterung kritisch, weil ein Gesamtbild der Freiheit in der Lage sein muss, auf die Gefahren des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit hinzuweisen. Wir können innerhalb unserer Selbstbestimmung scheitern. Das ist der Fall, den wir als praktisches Selbstmissverständnis bezeichnen werden. Wir werden Selbstbestimmung innerhalb unseres Selbstverständnisses nur verstehen, wenn dies die Möglichkeit zum praktischen Missverständnis innerhalb dieses Selbstverständnisses und damit die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung einschließt. Im Gesamtbild werden wir McDowells aristotelisch geprägten Begriff Zweiten Natur zu einem selbstkritischen Begriff Zweiter Natur erweitern.

Konstruktiv ist die Erweiterung dahingehend, dass keine Widerlegung von McDowell stattfinden soll, sondern vielmehr systematische Punkte, die sich bei McDowell selbst andeuten, aus- und weitergeführt werden. Das Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie innerhalb unseres Weltbezugs im Ausgang von McDowell ist nicht falsch, sondern eine notwendige, aber nicht hinreichende Sicht auf das Problem der Freiheit als Selbstbestimmung. Auf das Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie baut die Systematik dieser Arbeit auf. Es gilt die systematischen Punkte, an denen eine kritisch-konstruktive Erweiterung ansetzen kann, zunächst innerhalb von McDowells Denken herauszuarbeiten, um daran anschließend die Erweiterung zu motivieren. Wir wählen McDowell nicht nur deshalb als Ausgangspunkt, weil er uns einen Einsatzpunkt für das Problem der Freiheit der Kritik bietet, sondern auch, um an das Problem der Freiheit im zeitgenössischen post-analytischen Kontext anzuschließen. In diesem Kontext ist die Philosophie McDowells nur ein Beispiel, aber ein systematisch besonders gut gelungenes Beispiel.

Der zweite Teil dieser Arbeit wird die kritisch-konstruktive Erweiterung in sozialphilosophischer Hinsicht und in Auseinandersetzung mit dem Geist-Kapitel aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* vornehmen. In der post-analytischen Strömung widmet sich beispielsweise Robert Brandom seit Ende der 1990er Jahre und bis heute verstärkt der Philosophie Hegels. Dabei entsteht über die Jahre unter anderem ein äußerst umfangreiches Manuskript zur *Phänomenologie des Geistes*, an welchem er unter dem Titel *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology* (2014) noch immer arbeitet. Weitere wichtige Hegel-Exegeten in diesem Umfeld sind Sally Sadwig (2012), Robert

Pippin (1989 und 2006), Terry Pinkard (1994 und 2013) und Andreja Novakovic (2017). Dass auch Hegel versucht, eine Antwort auf die Frage nach Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs zu geben, wurde in dieser zeitgenössischen Debatte in unterschiedlicher Weise vielfach herausgestellt.²⁹ In der Auseinandersetzung mit Hegel wollen wir am Begriff der Zweiten Natur festhalten, auch wenn es plausibel erscheint, dass Hegel selbst den Begriff Zweiter Natur nur in Bezug auf das Moment von (mechanischer) Gewohnheit verwendet.³⁰ Unser Anliegen ist es nicht, Hegels Verwendung des Begriffs der Zweiten Natur zu klären, sondern McDowells Begriff der Zweiten Natur durch systematische Überlegungen, die sich bei Hegel finden lassen, zu erweitern. Zur Hinführung und Motivation unserer Lesart der *Phänomenologie des Geistes* werden wir uns zu Beginn des zweiten Teils von Axel Honneths Hegel-Lesart und seiner Explikation des Anerkennungsbegriffs³¹ abgrenzen. Danach werden wir folgende Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis³² innerhalb der Zweiten Natur herausarbeiten: Unmittelbarkeit, Entfremdung durch Widerspruch, Reflexivität und Aneignung. Das Zusammenspiel dieser intersubjektiven Momente der Zweiten Natur ist die *Bewegung* der Freiheit der Kritik. Wir werden sehen, dass und inwiefern Freiheit an Intersubjektivität gebunden ist. Selbstbestimmung ist durch die Normen der intersubjektiven Praxis vermittelt und daher nicht bloße Willkür.

In Bezug auf die Realisierung von Freiheit durch die Bewegung der Zweiten Natur wollen wir uns die Verknüpfung von (historischer) Genese und (analytischer) Systematik in Hegels Ausführungen in einer bestimmten Weise zu eigen machen. Die Stufen der Genese sind als Abstraktionen aus einem Gesamtbild zu verstehen, welche durch historische Situationen veranschaulicht werden. Diese Stufen werden aber nicht zurückgelassen, sondern im Gesamtbild in anderer Form aufgehoben. Im Gesamtbild moderner Praktiken sind

29 Vgl. dazu auch Butler (2000), Pippin (2005), Stekeler-Weithofer (2005), Menke (1996 und 2010), Honneth (2011), Quante (2011), Khurana (2017), Bertram (2008 und 2017), Ruda (2011 und 2018).

30 Vgl. Emundts (2018). Dagegen sprechen sich Menke (2012), Khurana (2017), Novakovic (2017), Peters (2018) aus.

31 Dazu vor allem Honneth (1994).

32 Auch Stekeler-Weithofer (2014) argumentiert dafür, dass im Geist-Kapitel »Praxisformen« (Bd. 2, 109) entwickelt werden. Da bei Hegel durch den konstitutiven Praxiszusammenhang Begriffe a priori ausgeschlossen werden, liest Emundts (2015) ihn in gewisser Hinsicht (auch methodisch) als Pragmatisten. Auch Brandom (1999) sieht pragmatistische Züge in Hegels Philosophie.

die Momente der Zweiten Natur vermittelt, das heißt es gibt weder bloße Unmittelbarkeit als solche noch bloße Reflexivität als solche, sondern beide nur im vermittelten Zusammenhang. Die genetisch-defizitären Vorformen sind jedoch als Gefahren im Gesamtbild anwesend. Es besteht somit aufgrund der genetischen Konstitution der Zweiten Natur die Gefahr des ›Rückfalls‹ in diese defizitären Formen von Freiheit. Dass es sich dabei um defizitäre Formen handelt, lässt sich nur vor dem Hintergrund des Gesamtbildes erkennen. Wir werden die Verschränkung von Genese und Systematik so lesen, dass sie uns auf defizitäre Formen als Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit aufmerksam macht. Wir werden zwei Fälle des Scheiterns unserer Selbstbestimmung herausstellen. *Blinde Gewohnheit* bedeutet eine Verdeckung von Freiheit. Hierbei scheint es so, als wären wir durch äußere Tatsachen fremdbestimmt. *Leere Reflexivität* bedeutet einen Exzess von Freiheit. Hierbei scheint es so, als wäre Selbstbestimmung bloße Willkür. Dies entspricht den beiden Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹. In beiden Fällen scheint es so, als wäre die Vermittlung von Selbst- und Fremdbestimmung aufgelöst, wodurch wir innerhalb unserer Freiheit scheitern.

Der dritte Teil dieser Arbeit wird den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt McDowells durch eine existenzphilosophische Hinsicht erweitern, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Begriff von Zeitlichkeit in Martin Heideggers *Sein und Zeit*.³³ In dieser Auseinandersetzung wollen wir ebenfalls am Begriff der Zweiten Natur festhalten und schon hier betonen, dass damit keine Naturalisierung von Heideggers Begriff des Daseins gedacht wird. Auch Heideggers Philosophie wurde schon prominent als eine Antwort auf die Frage nach Freiheit gedeutet.³⁴ Unfruchtbaren Vorurteilen gegenüber Heidegger³⁵ will diese Arbeit begegnen, indem sie zeigt, dass sich aus *Sein und Zeit* systematische Punkte analytisch entwickeln lassen. Schon seit Anfang der 1980er Jahre spielt Heidegger eine Rolle in der frühen post-analytischen Philosophie. Mit den beiden Aufsätzen von John Haugeland

33 Es findet sich auch eine ausdifferenziertere Variante von McDowells Begrifflichkeitstheorie in *Sein und Zeit* (vgl. Demmerling 2016). Wir wollen den Fokus aber nicht so sehr darauf als vielmehr auf den Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Zeitlichkeit legen.

34 Vgl. Tugendhat (1979) und Figal (1988). Bertram (2013) vertritt hingegen die Auffassung, Heidegger sei es gerade nicht gelungen, Freiheit als Selbstbestimmung innerhalb unseres Weltbezugs verständlich zu machen.

35 Vgl. bspw. aus der frühen analytischen Philosophie Carnap (1931).

»Heidegger on Being a Person« (1982) und Robert Brandom »Heidegger's Categories in Being and Time« (1983) entwickelt sich an der University of Pittsburgh eine Strömung, die Heideggers Philosophie fruchtbar zu machen versucht.³⁶ Das unfertige Manuskript des von John Haugeland geplanten umfangreichen Textes über *Sein und Zeit* hat Joseph Rouse 2013 unter dem Titel *Dasein Disclosed* herausgegeben. Seiner Interpretation gelingt es jedoch nicht – was sicherlich auch der ausbleibenden Fertigstellung geschuldet ist –, den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* und damit den in dieser Arbeit entscheidenden Begriff der Zeitlichkeit zu analysieren. Der dritte Teil dieser Arbeit wird sich um diesen Begriff der Zeitlichkeit drehen. Zur Hinführung und Motivation unserer Lesart von *Sein und Zeit* werden wir zu Beginn Heideggers Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* näher betrachten.³⁷ Es wird sich zeigen, inwieweit Heidegger an subjektivitätsphilosophische Fragen des Deutschen Idealismus anschließt.³⁸ Danach werden wir folgende Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis innerhalb der Zweiten Natur herausstellen: Befindlichkeit, Verstehen, Geworfenheit und Entwurf. Das Zusammenspiel dieser zeitlichen Momente der Zweiten Natur ist die *Zeitlichkeit* der Freiheit der Kritik. Wir werden sehen, dass und inwiefern Freiheit an Zeitlichkeit gebunden ist.³⁹ Durch das Zusammenspiel einer bestimmten Vergangenheit und einer unbestimmten Zukunft wird verständlich, inwieweit Selbstbestimmung durch die vorgängigen Normen einer intersubjektiven Praxis retrospektiv vermittelt ist, aber dennoch zukünftig selbstbestimmt sein kann.

Dieser Teil der Arbeit geht von dem mit Hegel entwickelten Gesamtbild der Zweiten Natur aus, in dem die Momente der Zweiten Natur vermittelt sind. So werden wir auch von befindlicher Geworfenheit sowie verstehendem Entwurf und insgesamt von einem geworfenen Entwurf in Bezug auf dieses Gesamtbild sprechen. Daran anschließend wollen wir die Möglichkeit der Abstraktion aus dem Gesamtbild und damit die Gefahr des Rückfalls in eine defizitäre Form unserer Freiheit genauer untersuchen. Dies soll Heideggers

36 Auch zu nennen ist Hubert Dreyfus (1991).

37 Dazu Heidegger (1995 und 2010).

38 Theunissen sieht *Sein und Zeit* in der Nachfolge der Hegelschen Logik (vgl. Theunissen 1991, 19). Im Unterschied dazu bezieht Figal Heideggers Philosophie vielmehr auf die antike Philosophie (vgl. Figal 1988).

39 Dass wir durch den konstitutiven Zusammenhang von Freiheit und Zeitlichkeit innerhalb unserer Freiheit scheitern können, darauf haben Theunissen (1991) und aus soziologischer Perspektive Rosa (2013) hingewiesen.

Tendenz entgegenwirken, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung als Gegensätze zu verstehen. Es wird sich herausstellen, dass der ›Rückfall‹ dabei nicht ein eigentlicher Rückfall in eine (Vor-)Form der (historischen) Genese ist, sondern ein praktisches Selbstmissverständnis der Freiheit der Kritik. Leere Reflexion und blinde Gewohnheit sind praktische Selbstmissverständnisse. Praktisch ist dieses Missverständnis, weil das falsche Selbstverständnis der Freiheit der Kritik die Kehrseite des praktischen Scheiterns dieser Freiheit darstellt: Indem wir Freiheit falsch verstehen, scheitert Freiheit, und indem Freiheit scheitert, verstehen wir sie falsch. Möglich und in dieser Möglichkeit konstitutiv für Selbstbestimmung ist diese Gefahr des praktischen Selbstmissverständnisses gerade aufgrund der Genese unserer Freiheit.⁴⁰ Als Möglichkeit des Scheiterns unserer Selbstbestimmung ist diese Gefahr existenziell. Dabei scheitert nicht Selbstbestimmung als solche, sondern wir scheitern *innerhalb* dieser Selbstbestimmung.⁴¹

Bewegung und *Zeitlichkeit* der Freiheit der Kritik sind zwei Seiten einer Medaille. Auch wenn sich aufgrund der unterschiedlichen Autoren die Terminologie in mancher Hinsicht ändert, untersuchen wir im zweiten und dritten Teil der Arbeit doch denselben Zusammenhang. Es geht uns darum, zu zeigen, wie Freiheit als Selbstbestimmung intersubjektiv-zeitlich vermittelt ist und somit keine bloße Willkür darstellt. Außerdem soll sich die konstitutive Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung zeigen. Dagegen lassen sich zwei Einwände formulieren, in denen das ›Kantische Paradox‹ doch wieder auftaucht. Erstens könnte man meinen, dass durch die intersubjektiv-zeitliche Vermittlung unsere Selbstbestimmung in Fremdbestimmung umschlage. Sind wir durch die Normen der Praxis nicht letztendlich in unserem Selbstverständnis fremdbestimmt? Zweitens stehen wir vor dem Problem, dass uns Kriterien zu fehlen scheinen, anhand derer wir zwischen dem Scheitern innerhalb unserer Freiheit als praktischem Selbstmissverständnis und gelingender Selbstbestimmung unterscheiden

40 Auch Menke (1998), Butler (2005) und Saar (2007) sehen den Grund der Notwendigkeit von Kritik und ihren Ansatzpunkt innerhalb der Genealogie (der Freiheit respektive Unfreiheit) des Subjekts.

41 Das Scheitern innerhalb unserer Freiheit lässt sich nur aus dem Gesamtbild heraus verständlich machen, und da im Gesamtbild Reflexivität gegeben und wirksam ist, ist das Scheitern nicht ein Scheitern von Freiheit als solcher, sondern ein Scheitern innerhalb von Freiheit: »Freiheit und Unfreiheit sind nicht einfach nur Alternativen, sondern was Unfreiheit ist, lässt sich nur unter der Voraussetzung der Freiheit verständlich machen: Unfreiheit gibt es nur in der Freiheit« (Figal 1988, 131).

können.⁴² Wird durch die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses das, was Selbstbestimmung ist, nicht doch willkürlich?

Der vierte Teil dieser Arbeit wird diesen beiden Einwänden begegnen, indem die sozialphilosophische und die existenzphilosophische Erweiterung in einer kritisch-theoretischen Hinsicht zusammengeführt werden.⁴³ Wir werden sehen, dass und inwiefern Freiheit an Kritik gebunden ist. Kritik ist dabei immanente Kritik und als immanente Kritik selbstkritisch. Immanente Kritik lässt sich als Selbstkritik in Bezug auf unser reflexives Selbstverständnis erläutern. Die Antwort auf den ersten Einwand ist somit: Freiheit als Selbstbestimmung ist trotz (und gerade auf Grundlage) ihrer Vermittlung mit Fremdbestimmung *durch Selbstkritik* realisiert. Daran schließt sich die Antwort auf den zweiten Einwand an: Die Kriterien der Unterscheidung zwischen scheiternder Freiheit und gelingender Selbstbestimmung sind der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis immanent und somit nicht willkürlich. Immanent sind die Kriterien, indem die Freiheit der Kritik selbst der Maßstab ist.

In kritisch-theoretischer Hinsicht wird sich immanente Kritik als realisierter Ausdruck von Freiheit zeigen. Selbstbestimmte Teilhabe an der intersubjektiven Praxis ist nicht nur aktiv, sondern selbstkritisch. Der Ausgangspunkt für einen Begriff immanenter Kritik findet sich in der Methode der *Phänomenologie des Geistes*. Wir wollen davon ausgehend immanente Kritik als Selbstkritik verständlich machen. In der zeitgenössischen Debatte wird im-

42 Hier wiederholt sich das ›Kantische Paradox‹ auf der Ebene des Maßstabs für realisierte Freiheit. Wir werden diesbezüglich vom ›Kantischen Paradox‹ *zweiter Stufe* sprechen. Dabei kann der Einwand genau genommen aus zwei Richtungen erhoben werden: Erstens scheint es so, als wären leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung an sich objektiv-fremdbestimmte Kriterien. Diesen Einwand räumen wir aus, indem wir zeigen, dass sich leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als praktisches Selbstmissverständnis herausstellen. Nun könnte man aber zweitens einwenden, dass ein praktisches Selbstmissverständnis als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung ein an sich subjektiv-selbstbestimmtes Kriterium sei und daher bloß willkürlich. Den Einwänden aus beiden Richtungen kann man nur gleichzeitig entgegen, indem man *zirkulär* den Maßstab der Freiheit der Kritik seienseits als Freiheit der Kritik bestimmt.

43 Die kritisch-theoretische Hinsicht zieht sich vorbereitend auch durch die ersten drei Teile der Arbeit und wird hier speziell anhand der Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit sichtbar.

manente Kritik vielfach an einen objektiven Maßstab dieser Kritik geknüpft.⁴⁴ Im Unterschied zu einem solchen Verständnis wollen wir immanente Kritik konsequent als Selbstkritik innerhalb einer reflexiven Selbstverständigungspraxis (in Hegels Terminologie: nicht auf Ebene des subjektiven oder objektiven, sondern des absoluten Geistes) erläutern. Der Maßstab immanenter Kritik ist die Freiheit der Kritik selbst. Das heißt, es geht nicht um die Aufdeckung von Widersprüchen auf subjektiver oder objektiver Ebene, sondern um praktische Selbstmissverständnisse in Bezug auf unser Selbstverständnis innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. Freiheit der Kritik setzt bei der Aufhebung dieser praktischen Selbstmissverständnisse an. Damit bestimmen wir die Zweite Natur letztendlich in kritisch-konstruktiver Erweiterung von McDowells Begriff als selbstkritische Zweite Natur. Als paradigmatisches Beispiel für immanente Kritik als Selbstkritik wollen wir im vierten Teil der Arbeit das Beispiel der Psychoanalyse als Selbstverständigungspraxis zur Veranschaulichung anführen (und uns zugleich vom therapeutischen Philosophieverständnis McDowells abgrenzen).⁴⁵ Dazu werden wir *Therapeutic Action* (2003) von Jonathan Lear heranziehen. In *Therapeutic Action* wird nicht nur eine Theorie der Psychoanalyse entwickelt,

44 Vgl. Jaeggi (2013 und 2017), Stahl (2013), Honneth (2011). Der objektive Maßstab wird dabei oft an die Institutionen der Freiheit geknüpft: Gesellschaftliche Institutionen genügen diesem Maßstab nur, wenn sich in ihnen Subjekte tatsächlich als freie Subjekte verstehen können. Die Voraussetzungen der Freiheit des subjektiven Geistes müssten objektiv, das heißt wirklich geworden sein. Nur so seien Subjekte nicht durch die intersubjektive Praxis fremdbestimmt, sondern könnten sich als selbstbestimmt verstehen (vgl. Neuhouser 2000, Honneth 2011, Jaeggi 2013). Gegen einen Standpunkt, von dem aus an sich objektive Kriterien der Freiheit respektive Unfreiheit des Subjekts zugänglich wären, argumentiert Celikates (2009). Saar (2007) bestimmt (Selbst-)Kritik in diesem Zusammenhang als genealogisch. Wir werden erläutern, dass der Zusammenhang zwischen subjektiver und objektiver Ebene ein Zusammenhang der Ko-Konstitution ist: Subjektive Freiheit ist durch den objektiven Praxiszusammenhang bedingt und gleichzeitig ist der objektive Praxiszusammenhang durch subjektive Freiheit bedingt. Diese Ko-Konstitution findet auf der Ebene des absoluten Geistes statt.

45 Besteht notwendigerweise die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit, dann kann eine Therapie nicht dazu führen, dass unser Selbstverständnis letztendlich unproblematisch wird, wie McDowell das für die erkenntnistheoretische Fassung des Problems der Freiheit anstrebt: »The aim here is not to answer sceptical questions, but to begin to see how it might be intellectually respectable to ignore them, to treat them as unreal, in the way that common sense has always wanted to. [...]othing particularly philosophical is called for in answering it« (McDowell 1996, 63).

sondern auch ein konkretes Beispiel des praktisch-reflexiven Selbstverständnisses eines Psychoanalytikers und damit der Praxis der Analyse als solcher dargelegt. Lears Selbst- und Praxisverständnis soll den Status eines Fallbeispiels einnehmen. Dieses Fallbeispiel veranschaulicht, inwieweit Freiheit innerhalb unser praktisch-reflexives Selbstverständnis ist. Unterliegen wir einem praktischen Selbstmissverständnis, dann besteht die Gefahr, dass wir innerhalb unserer Freiheit als Selbstbestimmung scheitern. Die Praxis der Psychoanalyse verdeutlicht, wie durch Selbstkritik praktische Selbstmissverständnisse aufgehoben werden und damit Selbstbestimmung (erneut) realisiert werden kann. Freiheit als Selbstbestimmung realisiert sich in einem Prozess kritischer Selbstverständigung. Kommen wir abschließend nochmals zu dem Kantischen Eingangszitat zurück, so können wir sagen, dass der Endzweck als höchste Maxime der Vernunft die Kritik ihrer selbst ist, denn durch diese Selbstkritik realisiert sich unsere Freiheit.

2. Exegetische und methodisch-begriffliche Vorbemerkungen

Zugegebenermaßen sind *Mind and World*, die *Phänomenologie des Geistes* (im Folgenden auch *Phänomenologie* oder *PhG*) und *Sein und Zeit* (im Folgenden auch *SuZ*), schon allein was den philosophischen Stil und Duktus anbetrifft, sehr unterschiedliche Werke. Wir werden, soweit das möglich ist, die Unterschiede in Stil und Duktus durch die integrative systematische Darstellung bis zu einem gewissen Grade eibnen, aber dennoch auf entscheidende Terminologie der einzelnen Autoren nicht verzichten können. Der gemeinsame Nenner von *Mind and World*, der *Phänomenologie des Geistes* und *Sein und Zeit* ist das Nachdenken über Freiheit, an das wir aus der jeweils anderen Hinsicht systematisch anschließen wollen. Dass alle drei Autoren mindestens unter anderem über Freiheit nachdenken, lässt sich schwerlich bezweifeln. Wie sie dies tun, ist eine umstrittenere Frage. In allen drei Fällen wollen wir eine Lesart entwickeln, die mit dem jeweiligen Autor beziehungsweise einer gängigen Lesart nicht ausschließlich affirmativ umgeht.¹ Der vordergründige Anspruch dieser Arbeit ist es aber, einen systematischen Gedankengang zur Freiheit der Kritik zu entwickeln. Die (kritische) Exegese der Texte ist diesem Ziel untergeordnet. Es geht uns nicht darum, in kleinteiligen und detaillierten Lektüren eine bestimmte Lesart grundlegend zu belegen. Auch innerhalb der Hinführungen zur Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* und von *Sein und Zeit* zu Beginn des zweiten respektive dritten Teils dieser Arbeit ist unser Anspruch lediglich der, plausibel zu erläutern, dass der Text jedenfalls *auch* in der vorgeschlagenen Weise gelesen werden kann. Dass es darüber hinaus *systematisch*

1 Ernst Tugendhat empfiehlt dem Leser seiner kritischen Lektüre von Texten mit systematischem Interesse: »Wenn Sie es kränkend finden, daß bedeutende Philosophen in so leichtfertiger Weise kritisiert werden, dann schlage ich Ihnen vor, daß Sie ihre Namen durch irgendwelche Pseudonyme ersetzen« (Tugendhat 1979, 150).

gewinnbringend ist, die Texte wie vorgeschlagen zu lesen, soll sich durch das Gesamtbild zur Freiheit der Kritik erweisen.

In Bezug auf McDowell haben wir unseren kritischen Lektüremodus schon durch die Ankündigung einer kritisch-konstruktiven Erweiterung deutlich gemacht. Die Rekonstruktion der Position McDowells soll uns als produktiver Ausgangspunkt dienen, von dem aus wir weiterdenken wollen. Die Perspektive auf Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie soll zur Perspektive der Selbstbestimmung durch Selbstkritik erweitert werden.

In der Lektüre von Hegels Text wollen wir uns gegen eine Lesart wenden, die in seiner Philosophie die vollständige und abgesicherte Realisierung von Freiheit (respektive Vernünftigkeit unserer Praktiken) zu erkennen meint.² Die Verknüpfung von (historischer) Genese und (analytischer) Systematik weist auf die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit hin. Dieses Scheitern entspringt einem praktischen Selbstmissverständnis. Freiheit als Selbstbestimmung realisiert sich weder vollständig noch erreicht sie einen abgesicherten Zustand am Ende der *Phänomenologie des Geistes* (auf Ebene des absoluten Geistes), sondern bleibt in ihrer Realisierung auf den Prozess der reflexiven Selbstverständigung angewiesen und der Gefahr des Scheiterns dieses Prozesses ausgesetzt. Unser Selbstverständnis ist in dem Sinne problematisch, dass der Prozess der Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse nicht abgeschlossen werden kann. Die Möglichkeit eines Abschlusses der Selbstverständigung und damit der Realisierung abgesicherter Freiheit ist selbst ein praktisches Missverständnis, in dem Reflexivität sich selbst widerspricht.

In Heideggers *Sein und Zeit* gibt es einerseits die Einsicht in die wechselseitige Angewiesenheit von Subjektivität und vorgefundenen Normen der intersubjektiven Praxis (die Heidegger als »Man« einführt). Andererseits gibt es die Tendenz, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in den Begriffen von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Gegensätze zu denken.³ Freiheit als Selbstbestimmung wird dabei als Unabhängigkeit von den Normen der in-

2 Eine einflussreiche Deutung dieser Art hat Adorno in kritischer Absicht vorgelegt (vgl. Adorno 1970a: Drei Studien zu Hegel, sowie 1970b: Negative Dialektik, besonders Dritter Teil). Tugendhat liest Hegel als konservative Rechtfertigung des Bestehenden im Sinne des Satzes aus der Rechtsphilosophie: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (vgl. Tugendhat 1979, Vorlesung 14).

3 Adorno (1970b) kritisiert Heideggers Begriff der Eigentlichkeit in kulturkritischer Absicht.

tersubjektiven Praxis herausgestellt.⁴ Aus unserer Sicht bedeutet dies einen direkten Weg ins ›Kantische Paradox‹. Wir werden in unserer Lesart diese systematische Spannung für das Verständnis der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit produktiv machen.

Wir wollen in Vorbereitung auf die systematische Lektüre der drei Autoren einige methodische Begriffe einführen. Als Methodenbegriff bezeichnen wir jeweils eine bestimmte Art, Zusammenhänge philosophisch zu denken.⁵ Diese Begriffe sollen hier stipulativ eingeführt werden und sind daher vorerst nicht vollständig verständlich. Im Zuge der Anwendung auf das Phänomen der Freiheit der Kritik werden diese Begriffe im Verlauf der Arbeit anschaulich.

Es wird die Rede von einem Gesamtbild verschiedener Momente sein. Das Gesamtbild ist ein Bild, welches dem Phänomen in verschiedenen Hinsichten (im besten Fall in allen Hinsichten) gerecht zu werden versucht. Der Blick auf das Gesamtbild soll einerseits Reduktionen, Einseitigkeiten oder Dualismen verhindern, andererseits auf die Gefahren solcher Reduktionen, Einseitigkeiten oder Dualismen hinweisen. Im Gesamtbild sind die verschiedenen Momente eines Phänomens miteinander vermittelt. Vermittlung findet durch eine (dialektische) Aufhebung der Momente innerhalb einer (historischen) Genese statt, die in die Systematik des Gesamtbildes mündet.⁶ In der Aufhebung wird kein Moment zurückgelassen. Alle Momente sind vermittelt durch die jeweils anderen im Gesamtbild anwesend. Bezogen auf die Kreisförmigkeit

4 Schürmann (1987) hat diese Tendenz in *Sein und Zeit* konsequent gelesen und zeichnet einen Weg von Prinzipien zur Anarchie.

5 Sicherlich stimmt es, dass »Philosophie in verschiedene Konzepte auseinanderfällt ...]. Darum läßt sich Philosophie tatsächlich heute weniger denn je auf einen einzigen Begriff verpflichten, weder auf einen identischen Gegenstandsbereich noch auf eine identische Methode« (Theunissen 1991, 13). Aber auch wenn es keine allgemein anerkannte philosophische Methode gibt, könnte man doch sagen, dass Philosophie immer Begriffsarbeit ist und bestimmte Verwendungen von Begriffen daher eine philosophische Methode darstellen.

6 Wenn es im Folgenden auch darum gehen wird, die historische Genese des modernen Selbstverständnisses der Selbstbestimmung nachzuzeichnen, soll das nicht heißen, Selbstbestimmung sei ein historisch kontingent auftretendes Phänomen. Es geht auf dem Weg zum Gesamtbild nicht darum, dass etwas genuin Neues stattfindet. Stattdessen wird das Gesamtbild, das schon immer implizit anwesend war, explizit verfügbar. Der Prozess ist eine Selbstbewusstwerdung. Bewusstsein ist aber von Anfang an wesentlich Selbstbewusstsein und damit selbstbestimmt.

der dialektischen Darstellung aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* kann man die Explikation des Gesamtbildes als fortschreitende Freilegung der Voraussetzungen beziehungsweise Momente eines Phänomens betrachten.⁷ Die später explizierten Momente gelten dabei ebenso als Bedingung der früheren Momente wie umgekehrt. Im Gesamtbild schließt sich der Kreis der Bedingungen.⁸

Einen speziellen Fall von Vermittlung wollen wir mit der Rede von einer Ko-Konstitution zweier Momente beschreiben. Dabei sind die beiden untereinander vermittelten Momente auf Ebene ihrer Konstitution gleichursprünglich, gleichzeitig und bedingen sich wechselseitig. Gleichursprünglichkeit meint eine Gleichberechtigung der Momente in Bezug auf ihre konstitutive Funktion. Die Momente sind in dieser konstitutiven Funktion *sui generis*, das heißt, sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Gleichursprünglichkeit stellt Heidegger dementsprechend »einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ›Urgrund«⁹ konträr gegenüber. Gleichzeitigkeit meint, dass zu jedem Zeitpunkt jeweils beide Momente anwesend sind. Dass beide Momente sich auf konstitutiver Ebene wechselseitig bedingen, bedeutet, dass sie trotz ihrer Gleichberechtigung nur im Zusammenhang vollständig verständlich sind. Als Ko-Konstitution ist dieser Zusammenhang kein Zustand, sondern ein Prozess. Gesamtbild und Ko-Konstitution kommen nur auf Ebene reflexiver Selbstverständigung in den Blick. Auf dieser Ebene (des absoluten Geistes) lässt sich die Vermittlung trotz der Eigenständigkeit der Momente und die Eigenständigkeit trotz der Vermittlung fassen.¹⁰

Wir werden methodisch von einer analytischen Abstraktion aus dem Gesamtbild eines Phänomens reden. Aus Darstellungsgründen ist es nicht möglich, alle Momente des Gesamtbildes in ihrer Gleichzeitigkeit zu beschreiben.

7 Vgl. Hegel, PhG, 23.

8 In *Sein und Zeit* expliziert Heidegger diesen Zusammenhang der Kreisbewegung auch in Bezug auf seine eigene Methode eines positiven hermeneutischen Zirkels: »Ein ›Zirkel im Beweis‹ kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht« (Heidegger, SuZ, 8). Ziel dieser Arbeit ist es, Freiheit der Kritik zu ergründen, nicht zu begründen. Dabei ist der Zusammenhang zwischen Freiheit und Kritik als Zirkel zu verstehen.

9 Heidegger, SuZ, 131.

10 Hegel hat diesen Zusammenhang des Gesamtbildes durch die Formel der »Identität der Identität und der Nichtidentität« (Hegel 1986c, 96) beschrieben.

Die analytische Abstraktion greift deshalb Ausschnitte beziehungsweise einzelne Momente auf, um diese zu erläutern. Dabei werden andere Momente zunächst ausgeblendet. Man wird dem Gesamtbild dadurch nicht gerecht, kann aber auf diese Weise bestimmte systematische Punkte in Bezug auf einzelne Momente aufzeigen. Im Gegensatz zu Reduktionen, Einseitigkeiten oder Dualismen ist die analytische Abstraktion keine Gefahr, sondern eine Form hilfreicher Erläuterung. Die analytische Abstraktion vermeidet Reduktionen, Einseitigkeiten oder Dualismen, indem das Gesamtbild im Hintergrund präsent bleibt. Eine vollständige Erläuterung bedarf des Gesamtbildes im Hintergrund, da aufgrund der Vermittlung die Momente als solche nicht trennscharf sind.

Als speziellen Fall einer analytischen Abstraktion werden wir von genetisch-defizitären Formen als ›Rückfall‹ aus dem Gesamtbild sprechen. Dabei handelt es sich nicht um einen eigentlichen Rückfall aus dem systematischen Gesamtbild in die genetische Vorform, sondern um ein praktisches Selbstmissverständnis. Bei der genetisch-defizitären Form handelt es sich um einen reduktiven, einseitigen oder dualistischen Blick auf das Gesamtbild, der als Defizit aber nur aus dem Gesamtbild heraus verständlich ist. Zwei dieser genetisch-defizitären Formen werden wir als blinde Gewohnheit und leere Reflexivität bezeichnen. In diesen beiden Fällen scheitern wir innerhalb unserer Freiheit, da das Gesamtbild der Freiheit der Kritik verdeckt ist.

Wir werden weitere solche analytischen Abstraktionen an verschiedenen Stellen innerhalb dieser Arbeit nutzen. Der erste dieser Fälle bezieht sich auf das Zusammenspiel von rezeptiver Sinnlichkeit als passivem Stamm menschlicher Erkenntnis und spontanem Verstand als aktivem Stamm menschlicher Erkenntnis bei Kant, an das McDowell anschließt. Wir werden dieses Zusammenspiel in die Begriffe von aktiven und passiven Dimensionen menschlichen Weltbezugs und autonomen und heteronomen Momenten von Subjektivität übersetzen. Wir nutzen diese Begriffe, um jeweils in Bezug auf bestimmte systematische Punkte, aber in anderer Weise von Selbst- und Fremdbestimmung beziehungsweise von der Vermittlung von beidem zu reden.

Der zweite Fall einer analytischen Abstraktion ist die Unterscheidung zwischen Normen und Regeln. Beides sind Ausdrucksformen derjenigen Normativität, die unseren (praktischen und theoretischen) Welt- und Selbstbezug bedingt. Normen und Regeln sind sowohl erkenntnistheoretische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, einen Gegenstand als einen bestimmten Begriff zu erfassen, als auch handlungspraktische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, in einer Situation auf bestimmte

Weise zu handeln. In Bezug auf Normativität sind Begriffe und Handlungen als richtig oder falsch respektive gut oder schlecht zu beurteilen. Der Unterschied besteht darin, dass Regeln festlegen und Normen orientieren. Regeln werden nachvollzogen, ohne dass es Alternativen oder die Möglichkeit zur Kritik gibt. Normen hingegen schließen Alternativen sowie die Möglichkeit zur Kritik in ihrem Vollzug ein. Auch wenn wir sehen werden, dass es im Gesamtbild des Zusammenhangs von Freiheit und Kritik keine festlegenden Regeln gibt, wollen wir dennoch den Unterschied zwischen Normen und Regeln als analytische Abstraktion zunächst betonen, um auf die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit hinzuweisen. Es gibt die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses, in dem orientierende Normen als festlegende Regeln erscheinen (blinde Gewohnheit) beziehungsweise Normen ihre Orientierung verlieren (leere Reflexivität).

Ein weiterer Fall einer analytischen Abstraktion ist die Unterscheidung zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit. Wir werden uns in Bezug auf das, was menschlicher Weltbezug ist, nicht auf begriffliche respektive sprachliche Bedeutung als repräsentationales Wissen von Gegenständen der Welt beschränken, sondern außerdem mit einem Begriff von Bedeutsamkeit operieren. In erkenntnistheoretischer Hinsicht steht Bedeutung im Zentrum. In der sozialphilosophischen und der existenzphilosophischen Erweiterung liegt der Fokus hingegen auf Bedeutsamkeit. Bedeutsamkeit meint nicht nur, dass etwas eine bestimmte (begriffliche oder theoretische) Bedeutung hat, sondern dass es von (existenzieller oder praktischer) Bedeutung ist. Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Bedeutung ist dabei aber nur eine analytische Abstraktion, denn theoretische Bedeutung kann ohne praktische Bedeutung nicht in den Blick geraten und praktische Bedeutung kann ohne theoretische Bedeutung nicht erschlossen werden.

Teil I: Erkenntnistheoretische Hinsicht

3. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie

Zunächst gilt es den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zu rekonstruieren. Ziel des ersten Teils dieser Arbeit ist es daher, McDowells Sicht auf Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie nachzuvollziehen. Dabei werden wir durchaus Aspekte der Systematik McDowells außer Acht lassen oder nur anschnitten. Der systematische Fokus liegt auf dem Begriff der Zweiten Natur, welcher am Ende dieses Teils der Arbeit Ausgangspunkt für die kritisch-konstruktive Erweiterung von McDowells Ansatz im Fortgang der Arbeit sein soll.

Das erste Kapitel dieses Teils der Arbeit soll einleitend auf die Besonderheiten der Philosophie McDowells hinweisen und herausstellen, inwieweit wir daran anknüpfen werden. Dies soll speziell mit Blick auf McDowells Verständnis von Philosophie als Therapie geschehen.

Im zweiten Kapitel werden wir McDowells Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie rekonstruieren. Dabei stehen zunächst zwei philosophische Dualismen im Zentrum, einerseits der Dualismus von Begriff und Anschauung, andererseits der Dualismus von Normativität und Natur. Der erste Dualismus ist McDowells Ausgangsproblem aus erkenntnistheoretischer Perspektive. Die Vermittlung des zweiten Dualismus wird Teil des Lösungsvorschlags. Für ein Verständnis beider Dualismen werden wir den Raum der Gründe und den Raum der Natur gegenüberstellen. Aus dieser Gegenüberstellung resultiert eine Oszillation zwischen zwei Gefahren, die McDowell aufzulösen versucht: einerseits einer Kohärenztheorie, andererseits dem Mythos des Gegebenen. Begünstigt wird die dualistische Gegenüberstellung der beiden Räume durch das Objektivitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften, die Objektivität nur im Raum der (erstnatürlichen) Natur verortet. Hier setzt McDowell an. Mit dem Begriff der Zweiten Natur wird ein Verständnis von Objektivität innerhalb der Praxis des Gebens und Verlangens von Gründen etabliert. Der Raum der Gründe ist uns

zur Zweiten Natur geworden. Der Begriff der Zweiten Natur vermittelt Natur und Normativität.

Im dritten Kapitel wollen wir danach fragen, wie genau die philosophische Therapie durch den Begriff der Zweiten Natur gedacht ist. Die Frage, wie wir unsere Zweite Natur erwerben, führt uns zu dem Problem, dass auf Ebene unseres Selbstverständnisses das ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung wiederkehrt. In einer abschließenden Rekapitulation (viertes Kapitel) wollen wir auch einen Ausblick darauf geben, wie dieses Problem in den folgenden Teilen der Arbeit gelöst werden soll und in Bezug auf welche systematischen Punkte wir kritisch-konstruktiv an McDowells Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie anschließen wollen.

3.1. Besonderheiten der Philosophie John McDowells

John McDowells *Mind and World* gehört zu den wenigen international vielfältig diskutierten philosophischen Büchern der letzten 20 Jahre. Wie es zu dieser Popularität gekommen ist, erläutern David Lauer und Christian Barth im Sammelband *Die Philosophie John McDowells* in drei Punkten:¹ McDowells Philosophie zeichnet sich *erstens* dadurch aus, dass eine besondere Vielfalt von Themenbereichen behandelt wird. Es geht um Fragen der Erkenntnistheorie, der Philosophie des Geistes, der Sprachphilosophie, der Handlungstheorie und der (Meta-)Ethik.² Dabei unterläuft McDowell die Trennung zwischen philosophischen Teildisziplinen und insbesondere die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Hinzufügen lässt sich diesem Punkt, dass sich nach McDowell grundlegende philosophische Fragen systematisch nur beantworten lassen, wenn man dabei genau diese Trennung überwindet. Wir werden sehen, dass innerhalb seines Denkens die Frage danach, was wir (theoretisch) wissen können, auf der einen Seite und die Frage danach,

¹ Vgl. Barth/Lauer 2014, 7f.

² Philosophische Auseinandersetzung mit Ethik ist für McDowell immer Metaethik. Ethik als »reflective thinking about *specific* norms [is] an activity that is not particularly philosophical« (McDowell 1996, 95, Einfügung und Hervorhebung A.B.). Dies ist aber in der zeitgenössischen Philosophie keineswegs selbstverständlich. Kritisch gegen die zeitgenössische Tendenz schreibt Theunissen: »Die herrschende Philosophie will Ethik ohne Metaphysik sein. Sie tendiert dazu, sich in Ethik aufzulösen« (Theunissen 1991, 29).

wie wir (praktisch) handeln sollen, auf der anderen Seite systematisch zusammenhängend und strukturanalog beantwortet werden. Weitergehend ist McDowell dabei der Meinung, dass sich Fragen nach theoretischem und praktischem Weltbezug nicht unabhängig von der geistesphilosophischen Frage nach der Natur menschlicher Subjektivität beantworten lassen. Welt- und Selbstbezug hängen systematisch zusammen. Trotz der Vielfalt der philosophischen Teildisziplinen, in denen sich McDowell bewegt, lässt sich – und das ist der *zweite* Punkt – eine gewisse Einheit erkennen. Eng verbundene Grundgedanken, Argumente oder besser noch Bilder schaffen eine Signatur, die sich innerhalb seines Werkes und besonders prägnant in *Mind and World* immer wieder finden lässt. Diese Einheit seines reichhaltigen Œuvres von Aufsätzen und Vorlesungen ist aber nicht die Einheit eines geschlossenen Systems. Der *dritte* Punkt betrifft die ambivalente Verortung McDowells auf der philosophischen Landkarte unserer Zeit. Obgleich er in der Tradition der analytischen Philosophie steht und seine philosophische Ausbildung am New College der University of Oxford erhalten hat, durchbricht sein Philosophieren die Unterscheidung zwischen sogenannter ›analytischer‹ und ›kontinentaler‹ Tradition. Wir sprechen diesbezüglich von post-analytischer Philosophie. Sehr prägnant zeigt sich dies in seiner Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus. Mit Kant und Hegel setzt sich McDowell explizit auseinander. Auch mit der Hermeneutik, im Speziellen mit Gadamer, beschäftigt sich McDowell – wenn auch nicht so ausgiebig wie mit Kant – explizit. Zur Phänomenologie gibt es mindestens implizite Schnittpunkte, beispielsweise innerhalb der Debatte mit Dreyfus.³ McDowells Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, insbesondere mit Aristoteles, spielt in der vorliegenden Arbeit keine weitreichende Rolle. In seinen Texten befasst sich McDowell neben der antiken, klassischen und hermeneutischen Philosophie explizit mit einer Vielzahl mehr oder weniger zeitgenössischer Positionen.⁴ Dieses Bedürfnis nach direkter Diskussion mit anderen zeitgenössischen Positionen und deren Reaktion auf McDowell sowie McDowells wiederholte Repliken könnten ein weite-

3 Vgl. McDowell 2009d.

4 Darunter sind Positionen aus den Bereichen der analytischen (Sprach-)Philosophie (bspw. Gottlob Frege, Peter Frederick Strawson, Donald Davidson, Wilfried Sellars, Gareth Evans, James Conant), der zeitgenössischen (analytischen) Phänomenologie (bspw. Charles Taylor, Hubert Dreyfus), dem Neo-Pragmatismus (bspw. Richard Rorty), der Wittgenstein-Lektüre (bspw. Stanley Cavell, Saul Kripke, Crispin Wright), der analytischen (Meta-)Ethik (bspw. Philippa Foot, Thomas Nagel) und dem post-analytischen Hegelianismus (bspw. Robert Brandom, Robert Pippin).

rer Grund für seine Popularität sein. Verbunden mit seiner Stellung zwischen ›analytischer‹ und ›kontinentaler‹ Tradition ist McDowells methodisches Vorgehen, welches sich nicht in analytisch-rekonstruktiven Lektüren erschöpft, sondern systematisch weitreichende philosophische Fragen stellt.

McDowells spezielles und nicht einfach zu fassendes Verständnis von Philosophie als Therapie lässt sich ergänzend zu Barth/Lauer als vierter Grund für seine Popularität lesen: Seinem Anspruch nach setzt John McDowell in *Mind and World* dazu an, Ängste moderner Philosophie im Bereich des Verhältnisses zwischen Geist und Welt in den Blick zu nehmen. »My aim is to propose an account, in a diagnostic spirit, of some characteristic anxieties of modern philosophy – anxieties that centre, as my title indicates, on the relation between mind and world. Continuing with the medical metaphor, we might say that satisfactory diagnosis ought to point towards a cure.«⁵ Dabei zielt sein Vorgehen nicht darauf ab, eine direkte Antwort auf jene Fragen zu geben, welche für die Ängste moderner Philosophie stehen. Ein solches – in seinen eigenen Worten – *thesenaufstellendes* (›constructive‹) Vorgehen im Umgang mit den Ängsten moderner Philosophie, mit den philosophischen Ängsten unserer Zeit, hält McDowell schlichtweg für nicht erfolversprechend (da eine substantielle Antwort auf solche Fragen nicht möglich ist⁶). Dabei steht für McDowell Wittgenstein im Hintergrund.⁷ »Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck. Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.«⁸ These (als ›constructive‹) wird dabei von McDowell weitergehend als Doktrin spezifiziert.⁹ Im Gegensatz dazu besteht McDowells Absicht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches die erst einmal so drängend und beängstigend erscheinenden Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt. Während wir diese philosophische

5 McDowell 1996, xi. Vgl. hierfür und für die folgenden Ausführungen die Einleitung zu *Mind and World*: McDowell 1996, xiff.

6 Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es legitime Varianten von direkten Antworten auf diese Fragen gibt, welche nicht aus einem philosophischen, sondern bspw. aus einem naturwissenschaftlichen oder technischen Hintergrund herrühren. Doch tragen solche Antworten McDowell zufolge wenig dazu bei, die hinter der Frage stehenden Ängste und Zwänge ernst zu nehmen oder gar aufzulösen. Das heißt, solche Antworten beantworten letztendlich eine andere Variante der Fragestellung.

7 Vgl. McDowell 1996, 95.

8 Wittgenstein 1984, §§ 127 und 128.

9 Vgl. McDowell 1996, 93.

Methode von Wittgenstein als Analyse der Grammatik unserer Sprachspiele und Zurückführung der Bedeutung von Worten auf ihre alltägliche Verwendung kennen, verfährt McDowell mittels Auflösung hartnäckiger philosophischer Dualismen wie des Trugbilds des Gegensatzes zwischen Geist und Welt respektive Normativität und Natur. Der Dualismus soll dabei nicht aufgelöst werden, indem eine Seite auf die andere reduziert wird, sondern indem beide Seiten in ihrer Eigenständigkeit berücksichtigt werden.¹⁰ Dabei richtet sich McDowell gegen eine seiner Meinung nach gängige Tendenz in der modernen Philosophie:

»Ordinary modern philosophy addresses its derivative dualisms in a characteristic way. It takes its stand on one side of a gulf it aims to bridge, accepting without question the way its target dualism conceives the chosen side. Then it constructs something as close as possible to the conception of the other side that figured in the problems, out of material that are unproblematically available where it has taken its stand.«¹¹

Therapeutisch ist sein Anspruch in dem Sinne, dass McDowell keine neuen (doktrinären) Thesen zur Lösung philosophischer Fragen aufzustellen versucht (das wäre ›constructive philosophy‹), sondern durch einen Wechsel der Perspektive auf das Problem die Auflösung derjenigen Zwänge sucht, welche dazu führen, dass sich die moderne Philosophie überhaupt erst dazu verpflichtet fühlt, Fragen zu stellen, die einem Trugbild entspringen. Das Trugbild soll sich innerhalb der neuen Perspektive auflösen und damit ebenso der Zwang zur Frage. Dementsprechend lesen sich seine Texte weniger wie der Versuch, eigene Thesen zu entwickeln, als vielmehr wie das Arrangieren philosophischer Positionen auf einer Bühne, das uns zeigen soll, worin das trügerische Bild besteht. Therapeutisch ist der Anspruch seines Denkens ferner in der Hinsicht, dass Probleme und Ängste moderner Philosophie auf *Selbstverständnisse* unserer Zeit zurückgeführt werden. Vorgreifend können wir sagen, dass das zentrale Selbstverständnis, um das es dabei geht, dasjenige ist, wir seien natürliche Tiere mit begrifflichen Fähigkeiten. Dabei sind Begriffe das, was unseren Bezug zur Welt herstellt: »The overall topic I am going to consider in these lectures is the way concepts mediate the relation between minds

10 Man könnte bei McDowells eigenem Vorgehen im Unterschied dazu von *dialektischer Aufhebung* beider Seiten des Dualismus sprechen. Wir werden aber sehen, dass nicht klar ist, ob McDowell diesem Anspruch gerecht wird.

11 McDowell 1996, 94.

and the world.«¹² Die Therapie zielt darauf, dieses Selbstverständnis, das sich im Spannungsfeld von Natur und Freiheit des Begriffs bewegt, (wieder) als unproblematisch herauszustellen: »[W]e should set about saving whatever is worth saving in our conception of ourselves, by reconstructing it in terms of conceptual equipment that is already unproblematically naturalistic.«¹³

Wir wollen im Folgenden an diese vier Punkte anschließen. *Erstens* sind philosophische Teilgebiete im Gang dieser Arbeit nicht trennscharf unterschieden. Die Frage nach der Freiheit der Kritik bewegt sich zunächst auf der Schnittstelle zwischen Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes. Diesen Ausgangspunkt, den wir von McDowell übernehmen, werden wir nicht gänzlich verlassen. Dennoch werden wir eine sozialphilosophische, existenzphilosophische und kritisch-theoretische Erweiterung dieses Ausgangspunktes vornehmen. *Zweitens* versuchen wir trotz der unterschiedlichen Hinsichten ein und dasselbe Thema zu entwickeln. Unter dem Titel der Freiheit der Kritik geht es uns um den Zusammenhang zwischen intersubjektiv und zeitlich vermittelter Selbstbestimmung einerseits und immanenter Kritik als Selbstkritik andererseits. Selbstbestimmung und Selbstkritik sollen im Zusammenhang verständlich werden. *Drittens* versuchen wir am Gegenstand der Freiheit der Kritik das Bestreben der post-analytischen Tradition als einer produktiven Verbindung zwischen sogenannter ›analytischer‹ und ›kontinentaler‹ Philosophie mit- und weiterzudenken. *Viertens* wollen wir uns McDowells Vorgehen in dem Sinne anschließen, dass es uns um die Explikation eines Gesamtbildes geht. Dieses Gesamtbild entwickeln wir in Bezug auf unser Selbstverständnis. Der Blick durch das Gesamtbild soll einerseits Reduktionen, Einseitigkeiten oder Dualismen verhindern, andererseits in Bezug auf die Möglichkeit von Selbstmissverständnissen aber auch auf die Gefahren solcher Dualismen hinweisen. Darin unterscheidet sich aber diese Arbeit von McDowells Verständnis von Philosophie als Therapie. Letztendlich wird sich unser Selbstverständnis nicht als unproblematisch herausstellen, vielmehr werden wir durch den Zusammenhang der Freiheit der Kritik sehen, dass Selbstbestimmung gerade darin besteht, unser Selbstverständnis in bestimmter Weise hinterfragend zu problematisieren.

12 McDowell 1996, 3.

13 McDowell 1996, 76.

3.2. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie

Dem Erkenntnisinteresse dieser Arbeit folgend wollen wir McDowells Philosophie als den Versuch einer Erläuterung von Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs lesen. Dabei bewegt sich McDowell zunächst im erkenntnistheoretischen Bereich anhand des Zusammenhangs von Anschauung und Begriff, aber wie er selbst schreibt, ist dieser Zusammenhang nur ein Beispiel für die allgemeine Frage nach Freiheit: »It should be clear that reflection about perceptual experience has served in this Introduction, as it does in this book, as just one example of a type. [...] the puzzlement in its general form is about how freedom, in that sense, fits into the natural world.«¹⁴ Freiheit in diesem Sinne bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Geist und Welt. Freiheit ist für McDowell konstitutiv mit dem vernünftigen Geist verbunden: »Responsiveness to reason« is a good gloss on one notion of freedom.«¹⁵ Als erkenntnistheoretische Autonomie steht Freiheit nach McDowell mit dem Raum der Gründe in Verbindung. Dieser scheint erst einmal im Gegensatz zum Raum der Natur zu stehen. Eine der angstbesetzten und von der modernen Philosophie zwanghaft gestellten Fragen ist daher die Frage danach, wie Freiheit in die natürliche Welt passt. Übersetzt in die Rede von Selbstverständnis: Wie passen wir als geistige Wesen in die natürliche Welt? Für McDowell sind beispielsweise erkenntnistheoretische Fragen¹⁶ nach der Möglichkeit von empirischem Wissen symptomatisch für diese tieferliegende Angst davor, dass unser vernünftig-geistiges und das heißt freies Denken, dass also das, was uns grundlegend ausmacht, wenn wir uns als frei verstehen, – unser Selbstverständnis – von der Realität getrennt oder abgeschnitten ist (oder sein könnte). McDowell behandelt erkenntnistheoretische Fragen dieser Art, um letztendlich danach zu fragen: Was ist die Natur des Menschen und wie ist der menschliche Bezug zur Welt insgesamt konstituiert? McDowell erhebt den Anspruch, diesen Weltbezug zu erläutern, und das speziell in Hinblick auf Freiheit. Wir werden sehen, dass er uns aber letztendlich nur

14 McDowell 1996, xxiii.

15 McDowell 1996, xxiii.

16 Erkenntnistheoretische Fragen sind nur *ein* Beispiel für eine ganze Problemgattung. Eine weitere Frage in diesem Feld wäre die nach dem Zusammenhang von Körper und Geist bzw. von begrifflichen Intentionen und körperlichen Bewegungen: »Kant says ›Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind.‹ Similarly, intentions without overt activity are idle, and movements of limbs without concepts are mere happenings, no expressions of agency« (McDowell 1996, 89).

einen Ausschnitt davon liefert, was Freiheit als Selbstbestimmung innerhalb des menschlichen Weltbezugs zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat. Dieser Ausschnitt aus dem Gesamtbild unseres Bezugs zur Welt erläutert Autonomie im erkenntnistheoretischen Verhältnis von Begriff und Anschauung. McDowell fokussiert damit auf erkenntnistheoretische Autonomie innerhalb begrifflicher respektive sprachlicher Bedeutung unseres Weltbezugs. In dieser Erläuterung kehrt das ›Kantische Paradox‹ auf anderer Ebene wieder. Es gilt McDowells Überlegungen deshalb kritisch, aber gleichzeitig in konstruktiver Weise zu erweitern. Kritisch ist diese Erweiterung, weil die These vertreten wird, dass ein Gesamtbild von Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs *erstens* in der Lage sein muss, Freiheit nicht nur als erkenntnistheoretische Autonomie zu erläutern, sondern sie als Selbstbestimmung innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs insgesamt zu erklären. *Zweitens* muss ein Gesamtbild in der Lage sein, auf die Möglichkeit der Gefahr des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit hinzuweisen. Konstruktiv ist die Erweiterung dahingehend, dass damit keine Widerlegung von McDowell stattfindet, sondern vielmehr systematische Punkte, die sich bei McDowells selbst andeuten, aus- und weitergeführt werden. So sollten wir an dieser Stelle hinzufügen, dass auch McDowell seinen Begriff Zweiter Natur selbst als eine Lösung des ›Kantischen Paradoxes‹ auf erkenntnistheoretischer Ebene versteht.¹⁷

Wir werden uns im Folgenden in einem ausführlichen Abschnitt McDowell widmen. Dieser Abschnitt beginnt rekonstruktiv, hat aber gleichzeitig die Aufgabe, den Ausgangspunkt für das systematische Interesse dieser Arbeit zu etablieren; hieraus begründet sich die Ausführlichkeit der Ausführungen zu McDowell. Es handelt sich im Folgenden nicht um eine Rekonstruktion, die versucht, in allen ihren Teilen McDowell so gerecht wie nur möglich zu werden, vielmehr geht es um einen Ausgangspunkt, von dem aus die Problemstellung der Freiheit der Kritik und eine Thematisierung der Gefahren dieser Freiheit entwickelt werden können. Dazu wollen wir *erstens* ein Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie innerhalb unseres Weltbezugs im Ausgang von McDowell etablieren. Dieses Verständnis ist für die

17 »Kant's lack of a pregnant notion of second nature explains why the right conception of experience cannot find a firm position in his thinking« (McDowell 1996, 97). Allerdings ändert McDowell nach *Mind and World* seine Meinung, inwieweit eine Lösung für das ›Kantische Paradox‹ nicht auch schon bei Kant selbst zu finden ist (vgl. McDowell 2009).

Systematik dieser Arbeit notwendig, aber nicht hinreichend für die Erläuterung von Freiheit als Selbstbestimmung. *Zweitens* soll ein Begriff Zweiter Natur erarbeitet werden, wie ihn McDowell als Lösung für das ›Kantische Paradox‹ auf erkenntnistheoretischer Ebene vorschlägt. Damit verbindet sich auch das *dritte* Anliegen dieses Abschnitts. Es gilt die systematischen Punkte zum Ansatz der kritisch-konstruktiven Erweiterung des Begriffs der Zweiten Natur innerhalb von McDowells Philosophie zunächst im konstruktiven Sinne herauszuarbeiten, um daran anschließend im kritischen Sinne die Erweiterung zu motivieren.

Im Folgenden wollen wir dazu anhand von zwei philosophischen Dualismen McDowells Gedankengänge nachvollziehen. Diese beiden Gegensätze, nämlich einerseits zwischen (theoretischem) Begriff und Anschauung sowie andererseits zwischen (praktischer) Normativität und Natur, bietet McDowell selbst an, wobei die genaue Bezeichnung nur Platzhalter für ein tieferliegendes Problem ist. Den ersten Dualismus könnte man genauso als Dualismus von Begriff und Welt, Form und Inhalt oder Spontanität und Rezeptivität bezeichnen. Diese Gegensätze kommen in einer erkenntnistheoretischen Sichtweise in den Blick. Der zweite Dualismus könnte auch als Gegensatz von Wert und Natur, Kultur und Natur, Rationalität und Kausalität oder innerem und äußerem Gesetz formuliert werden. Diese Gegensätze erscheinen, wenn man die Sichtweise praktischer Erkenntnis einnimmt. Zusammengekommen stehen beide Gegensätze für die Frage nach dem Zusammenhang von Geist und Welt, spezifisch mit Blick auf menschliche Freiheit innerhalb dieses Zusammenhangs. Für McDowell ist der erkenntnistheoretische Dualismus Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Frage nach Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie innerhalb unserer Selbst- und Weltbezugs. Die erkenntnispraktische Fassung ist durch den Begriff der Zweiten Natur Teil der Lösung der Frage nach Freiheit.¹⁸ Wir werden zuerst ein Verständnis der beiden Dualismen vor dem Hintergrund des Raums der Gründe und

18 »Zwar geht Geist und Welt primär von Dilemmata der Erkenntnistheorie aus. Aus McDowells Vorschlag, die Gleichsetzung der äußeren Natur mit dem bedeutungsfreien Raum der Naturgesetze zugunsten einer Konzeption von Gründen in der Welt aufzugeben, ergibt sich aber die Möglichkeit einer so neuartigen Perspektive auf die Natur moralischer Urteile, dass es fast so scheint, als sei McDowells theoretisches Programm auf diesen Gewinn für die praktische Philosophie hin angelegt worden« (Stahl, 2014, 137).

des Raums der Natur entwickeln. Danach gehen wir jeweils auf die erkenntnistheoretische und die erkenntnispraktische Fassung genauer ein, um letztendlich das Zusammenspiel beider Fassungen nachzuvollziehen.

3.2.1. Raum der Gründe und Raum der Natur

Um ein Verständnis beider Dualismen zu entwickeln, verwendet McDowell das teilweise von Wilfrid Sellars übernommene Bild zweier logischer Räume. McDowell gebraucht die Rede vom logischen Raum sowohl *ontologisch* als auch *epistemologisch*. Die beiden Räume beschreiben ontologisch eine unterschiedliche Verfasstheit der Gegenstände der Welt beziehungsweise die Existenz und Nicht-Existenz bestimmter Gegenstände und deren Zusammenhang untereinander. Epistemologisch beschreiben die Räume einen unterschiedlichen Zugang zu den Gegenständen der Welt beziehungsweise unterschiedliche Modi des Verstehens, verbunden mit einem jeweils anderen Begriff von Objektivität. Der Raum der Natur beschreibt einen naturalistischen (beziehungsweise naturwissenschaftlichen¹⁹) Modus des Verstehens. Der Zusammenhang der Gegenstände der Welt wird von kausalen (äußeren) Naturgesetzen bestimmt, wodurch jeder Gegenstand und jede Veränderung fremdbestimmt sind. Es gibt keine Freiheit im Raum der Natur. Der Raum der Gründe beschreibt einen diskursiven Modus des Verstehens. Der Zusammenhang der Gegenstände der Welt wird von rationalen (inneren) Rechtfertigungsbeziehungen durch das Vermögen des Verlangens und Gebens von Gründen bestimmt. In diesem Raum existiert Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie und ist konstitutiv mit Vernunft als dem (kritischen) Vermögen des Verlangens und Gebens von Gründen verbunden. Zur Erläuterung des Unterschiedes, der dabei für McDowell ausschlaggebend ist, soll ein Beispiel aus einer Fußnote in *Mind and World* dienen:

»What I want is an analogue to the sense in which if someone is found in a place from which she has been banished, she is exculpated by the fact that she was deposited there by a tornado. Her arriving there is completely removed from the domain of what she is responsible for; [...]. We wanted to be able to credit ourselves with responsible freedom, so that we are within

19 Das kann aber irreführend sein: McDowells Kritik ist nicht gegen die modernen Naturwissenschaften gerichtet, sondern gegen ein bestimmtes naturwissenschaftliches Selbstverständnis innerhalb *philosophischer Praxis*.

the scope of possible justification, all the way out to the ultimate contact between our mental life and the world.«²⁰

In dem nicht alltäglichen, aber vorstellbaren Fall, dass eine Person von einem Tornado an einen Ort getragen wird, an welchem sich die Person eigentlich nicht aufhalten darf, befinden wir uns – die Art und Weise der Beschreibung des Vorgangs betreffend – im Raum der Natur. Der Vorgang ist von äußeren, kausalen Umständen fremdbestimmt. Es gibt keine Alternativen, die zur Entscheidung stehen. Die Person hat nicht selbstbestimmt gehandelt und auch von Verantwortung kann nicht die Rede sein. Trotzdem lässt sich der Vorgang verstehen und es lassen sich »Gründe« für den Vorgang angeben: beispielsweise das Gravitationsgesetz und die Strömungsdynamik des Tornados, welche vektoriell gegen die Gravitationskraft gerichtet die Masse der Person zu bewegen in der Lage war. Entscheidend ist, dass das, was ein »Grund« ist, in den beiden Räumen eine kategorial andere Form annimmt. Die »Gründe« im Raum der Natur sind keine rationalen Gründe, da weder Selbstbestimmung noch Verantwortung im Spiel ist. Es können weder Selbstbestimmung noch Verantwortung im Spiel sein, weil eine kritische Entscheidung zwischen Alternativen nicht in Betracht kommt. Der Vorgang läuft fremdbestimmt ab, die Person selbst ist passiv. Die Rede von rationalen Rechtfertigungsbeziehungen ist dann schlichtweg unverständlich. Im Gegensatz dazu ist eine Person im Raum der Gründe selbstbestimmt im Sinne einer verantwortlichen Freiheit. Rationale Rechtfertigungsbeziehungen durch das Verlangen und Geben von Gründen sind möglich. Die Person steht dabei selbstbestimmt in der Welt und ist beziehungsweise denkt oder handelt aktiv. Gründe im Raum der Gründe sind als Gründe immer auch kritisierbar. Ist etwas nicht durch eine Alternative kritisierbar, so handelt es sich dabei nicht um einen Grund aus dem Raum der Gründe, sondern um einen kausalen »Grund« aus dem Raum der Natur.

3.2.2. Gefahren im Zusammenspiel von Begriff und Anschauung

Kommen wir vor dem Hintergrund dieses Unterschiedes beider Räume zur erkenntnistheoretischen Fassung des Dualismus von Begriff und Anschauung. Beides ist Kantische Terminologie. Der Begriff wird vom spontanen (selbstbestimmten), das heißt aktiven Vermögen des Verstandes ausgeübt; die Anschauung hingegen vom rezeptiven (fremdbestimmten), das heißt

20 McDowell 1996, 8, Fn. 7.

passiven Vermögen der Sinnlichkeit. Worin besteht die Angst, für welche McDowell ein Heilmittel anbieten will? Je nachdem von welcher Seite des Dualismus her das Problem betrachtet wird, äußert sich die Angst in anderer Form. Beide Varianten aber haben gemeinsam, dass *selbstbestimmter* Weltbezug scheitert. In der Oszillation zwischen den beiden Fassungen der Angst sind beide Fassungen nicht klar voneinander getrennt: »I have been considering the tendency to oscillate between two unpalatable positions: a coherentism that loses the bearing of empirical thought on reality and a recoil into a vain appeal to the Given.«²¹ Da für McDowell menschliche Vernunft (unser rational-begriffliches Denken) konstitutiv mit Freiheit verbunden ist, legt er das Hauptaugenmerk²² auf die Angst aus Sicht des Raums der Gründe. Aus dieser Perspektive (der Kohärenztheorie) droht die Gefahr, dass sich der Begriff nicht auf eine empirische Anschauung bezieht, oder anders ausgedrückt, dass unser Denken sich von welthaltigem Inhalt getrennt findet, dass die Freiheit des Denkens die Reibung mit der Welt verliert, beziehungsweise dass wir keinen Kontakt zur Welt haben, jedenfalls nicht zur Welt, wie sie tatsächlich ist – dass also, um Kant zu paraphrasieren (den McDowell an dieser Stelle zitiert), unsere Gedanken keinen Inhalt haben und damit leer sind. Hier zeigt sich der konstruktive Ansatzpunkt für die Erweiterung in existenzphilosophischer Sicht. Wir werden auf McDowell aufbauend von dieser Gefahr als *leere Reflexivität* sprechen. Im Fall leerer Reflexivität kommt es zum Exzess von Freiheit. Die orientierende Funktion der Normen geht durch exzessives Infragestellen verloren, wodurch selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug scheitern. Auf das ›Kantische Paradox‹ bezogen schlägt Selbstbestimmung dabei in bloße Willkür um.

Aus gegenläufiger Sicht der Anschauung beziehungsweise des Raums der Natur lässt sich eine Angst formulieren, die McDowell indirekt als das Verlangen nach einem ›Gegebenen‹ behandelt. Diese Angst ist eine Angst davor, dass unser begriffliches Denken nicht frei ist, sondern fremdbestimmt durch die empirische Anschauung. In diesem Fall bewirken die Tatsachen der Welt eine Fremdbestimmung unseres Denkens. Es gibt keine Distanz- oder Reflexionsmöglichkeit. Es gibt weder Alternativen zwischen Gründen noch die Möglichkeit zur Kritik von Gründen. Die Angst bezieht sich also darauf, dass,

21 McDowell 1996, 108.

22 Dass McDowell auf die zweite Fassung der Angst nicht direkt eingeht, ist symptomatisch dafür, dass er – wie wir noch genauer sehen werden – die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb von Freiheit nicht berücksichtigt.

um wieder Kant zu paraphrasieren, Anschauungen ohne Begriffe blind sind, weil wir gar nicht selbstbestimmt sehen können beziehungsweise müssen.²³ Wir werden darauf aufbauend von dieser Gefahr als *blinder Gewohnheit* sprechen. Im Fall blinder Gewohnheit kommt es zu einer Verdeckung von Freiheit. Normen scheinen alternativlos, wodurch selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug scheitern. In Bezug auf das ›Kantische Paradox‹ schlägt Selbstbestimmung dabei in Fremdbestimmung um. Als Verlangen nach einem sogenannten »Gegebenen« behandelt McDowell die Angst vor dieser Gefahr indirekt und gleichzeitig als einen Versuch der Auflösung der Angst in erster Fassung. Die Angst vor der Getrenntheit von der Welt schlägt dabei in ihr Gegenteil um, nämlich in einen alternativlosen und fremdbestimmten Bezug zur Welt. Doch das kann nach McDowell keine Auflösung der Angst bedeuten. Was ist das Gegebene und wieso kann es keine Lösung sein? Das Gegebene ist aus erkenntnistheoretischer Sicht eine Metapher für eine Tatsache in der Welt, die als sinnlich-empirisches Material passiv und in unmittelbarer Präsenz gegeben ist. Es steht alternativlos fest und ist nicht begrifflich vermittelt. Das Gegebene fällt unter die Perspektive des Raums der Natur, da es uns fremdbestimmt. Deshalb schreibt McDowell: »In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications.«²⁴ Wenn – ausgehend von der Angst vor der Getrenntheit von der Welt – das Verlangen nach Sicherheit ein Verlangen nach *rational-rechtfertigender* Beschränkung des freien Denkens ist (also Beschränkung und Selbstbestimmung zugleich), dann kann ein solches Gegebenes dies nicht leisten. Das Gegebene kann unser Denken von einer Schuldigkeit beziehungsweise von Selbstbestimmung als freiheitlicher Verantwortung freisprechen, indem es das Denken äußerlich-kausal fremdbestimmt, aber es kann keine rational-rechtfertigende Beschränkung liefern, da dies die Möglichkeit der Entscheidung zwischen Alternativen und die Möglichkeit zur Kritik von Gründen einschließt. Das Gegebene kann die Freiheit des Denkens nicht rational, das heißt im Modus des verantwortungsvollen Verlangens und Gebens von Gründen, beschränken, sondern schließt Freiheit als Selbstbestimmung aus. Blicken wir auf McDowells veranschaulichendes Beispiel zurück, so steht der Tornado für die Macht des Gegebenen, die uns von außen festlegt. Das Gegebene als Feststehendes soll das Denken beschränken und die Angst vor der Getrenntheit von der Welt auflösen, doch

23 Eigenständig sehen bzw. denken *müssen*, da McDowell selbstbestimmt reflektierendes Denken auch als eine Last oder Bürde konstatiert (vgl. McDowell 1998, 189).

24 McDowell 1996, 8.

stattdessen negiert die Vorstellung des Gegebenen Selbstbestimmung als freie Verantwortung. Das Gegebene hat keine therapeutische Wirkung in Bezug auf unser Selbstverständnis, sondern ersetzt Angst durch Fremdbestimmung. Selbstbestimmter Weltbezug wird damit nicht erläutert. McDowells Anspruch ist es aber, Freiheit zu erläutern. Die Rede von Freiheit ist gleichbedeutend mit der Rede davon, dass der Raum der Gründe *sui generis* ist. Denn ist der Raum der Gründe *sui generis*, dann ist unser spontanes (selbstbestimmtes) Vermögen des Gebens und Verlangens von Gründen (wie auch der Kritik bestimmter Gründe) irreduzibel. Das Gegebene ist aus dieser Sicht ein Mythos. Die Fremdbestimmung durch das Gegebene als Freispruch von Verantwortung stellt sich als Illusion heraus, weil – sofern der Raum der Gründe und die damit verbundene Freiheit *sui generis* sind – unser Bezug zur Welt nicht in Fremdbestimmung aufgeht. Die existenzphilosophische Erweiterung setzt konstruktiv an dem Bild der Ängste innerhalb der erkenntnistheoretischen Oszillation zwischen einer Kohärenztheorie und dem Gegebenen an. Wir verfolgen damit die beiden Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹. Wir werden diese Ängste aber nicht, wie McDowell, als Trugbilder und damit letztendlich als unproblematisch herausstellen, sondern sie insofern anerkennen, als sie auf die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit der Kritik verweisen.

3.2.3. Der Mythos des Gegebenen im Zusammenspiel von Normativität und Natur

Was McDowell mit der Metapher des Gegebenen meint und warum es sich als Mythos herausstellen muss, wird deutlicher, wenn wir uns seiner Sichtweise praktischer Erkenntnis nähern. In seinem Aufsatz »Two Sorts of Naturalism« geht es um den Dualismus von Natur und Normativität beziehungsweise darum, einen erstnatürlichen und einen zweitnatürlichen Naturalismus mit Blick auf unsere Freiheit voneinander zu unterscheiden. Dabei soll ein von Aristoteles geprägtes Verständnis von Natur als Zweiter Natur etabliert werden, welches therapeutisch auf unser Selbstverständnis zielt. McDowell argumentiert dabei gegen eine Lesart von Aristoteles, wonach Tugenden als das, was unsere Handlungen orientiert oder bestimmt, in einer bestimmten Art und Weise natürlich und notwendig sind, nämlich indem diese Tugenden aus dem Begriff des Menschen abgeleitet und insofern als gegeben betrachtet

werden können.²⁵ Anhand des Gedankenexperiments eines Wolfes, der Rationalität (als selbstbestimmtes Vermögen begrifflichen Denkens) erworben hat, wird dies veranschaulicht. Ein rationaler Wolf als Tier mit dem Vermögen des Gebens und Verlangens von Gründen hat die Freiheit zur Selbstbestimmung als Entscheidung zwischen Alternativen. Dieses Vermögen ist kein ausschließlich theoretisches Vermögen, sondern auch praktisch in dem Sinne, dass es eine Fähigkeit zur distanzierten Reflexion auf Handlungen einschließt. Das hat Konsequenzen. Selbst wenn es beispielsweise zum Wolfsein gehört, dass im Rudel gejagt wird, so hat der einzelne *rationale* Wolf die Freiheit, dies kritisch zu hinterfragen und sich selbstbestimmt dagegen zu entscheiden. Der Mythos des Gegebenen besteht im Bereich des Praktischen im Gegensatz zu dieser Freiheit, also der Vorstellung einer äußeren Festlegung und damit Fremdbestimmtheit unseres Handelns. Das Gegebene bedeutet im Bereich des Praktischen blinde Gewohnheit, das heißt Handlungen sind durch eine äußere Autorität fremdbestimmt und Freiheit als die Möglichkeit zur Entscheidung zwischen Alternativen und Kritik an bestimmten Handlungen ist verdeckt. Nach McDowell ist dieser Zustand ein Mythos. Wir werden diesen Zustand als praktisches Selbstmissverständnis so lesen, dass wir uns selber falsch verstehen, wenn wir annehmen, es gäbe ein uns fremdbestimmendes Gegebenes. In Bezug auf unser Vermögen zur distanzierten Reflexivität ist diese Annahme nämlich selbstwidersprüchlich. Reflexivität, die auf etwas als feststehend reflektiert, widerspricht sich selbst, denn Reflexivität ist gerade das Vermögen zur kritischen Entscheidung zwischen Alternativen. Auf etwas als feststehend zu reflektieren ist in sich widersprüchlich. Doch die Annahme eines Gegebenen ist nicht zufällig, sondern bedingt durch die andere Seite der Oszillation, die Angst vor dem Verlust normativer Orientierung. Die Vorstellung des Gegebenen entsteht aus dem Wunsch nach Orientierung im Sinne einer Regel für die richtige, gute oder tugendhafte Handlung. Ist diese Regel von einer äußeren Autorität gegeben, entgehen wir damit freiheitlicher Verantwortung und der Angst vor der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung. Als Mythos deutet McDowell diesen Zusammenhang nur an. Wir werden diesen Zusammenhang als praktisches Selbstmissverständnis noch genauer thematisieren. In der Vorstellung des Gegebenen

25 Ein solches Verständnis entwickelt Foot (»There is no change in the meaning of good between the word as it appears in ›good roots‹ and as it appears in ›good dispositions of the human will«, Foot 2001, 39); hiervon grenzt sich McDowell ab (vgl. McDowell 1998a).

gibt es allgemeine, von der einzelnen Situation unabhängige und handlungsbestimmende Regeln, welche auf die einzelne Situation angewendet werden können. Mit Wittgensteins Ausführungen zum Regelfolgen argumentiert McDowell²⁶ *erstens* dafür, dass es nicht möglich ist, einen Regelkatalog aufzustellen, der sich eindeutig auf die einzelne Situation anwenden lässt. Aber selbst wenn dies möglich sein sollte, zeigt *zweitens* McDowells Gedankenexperiment des rationalen Wolfs, dass ein Regelkatalog keine abweichenden Handlungen ausschließen kann. In beiden Fällen stellt sich der Regelkatalog als Mythos heraus. Im ersten Fall wird aus theoretischer Sicht die Möglichkeit einer eindeutigen Anwendung des Katalogs von Regeln bezweifelt. Als Regressproblem beschrieben, besagt diese Kritik, dass es zu jeder Regel eine Metaregel geben müsse, die festlegt, wie die Regel anzuwenden ist. Aber auch zur Metaregel bedürfte es wieder einer Regel, welche die Anwendung der Metaregel sichert. Das Problem setzt sich als unendlicher Regress fort. Die Explikation eines eindeutig bestimmten Regelwerks ist somit unmöglich. Im zweiten Fall wird aus praktischer Sicht bezweifelt, dass ein unabhängiger Regelkatalog die Handlung von selbstbestimmten Wesen mit rationalem Vermögen des Gebens und Verlangens von Gründen festlegen kann, da die Möglichkeit zur begründeten Wahl zwischen Alternativen und zur Kritik von Gründen besteht. Wie wir anhand des Unterschieds der beiden logischen Räume gesehen haben, kann im Raum der Gründe keine Regel (als Grund) eine Handlung alternativlos festlegen. Wird eine Regel als Grund im rationalen Raum der Gründe und nicht im kausalen Raum der Natur verstanden, heißt dies, dass es die Möglichkeit zur alternativen Entscheidung gibt. So hat der rationale Wolf die Möglichkeit, sich gegen die Regel des gemeinsamen Jagens zu entscheiden. Ist der Raum der Gründe *sui generis*, dann lassen sich handlungsanleitende Gründe nicht auf fremdbestimmende Regeln reduzieren. Wir werden darauf aufbauend die Unterscheidung zwischen Regel und Norm einführen. Beides sind Ausdrucksformen derjenigen Normativität, die unseren (praktischen und theoretischen) Welt- und Selbstbezug bestimmt. Normen und Regeln sind sowohl erkenntnistheoretische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, einen Gegenstand als einen bestimmten Begriff zu erfassen, als auch handlungspraktische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, in einer Situation auf bestimmte Weise zu handeln. Auch eine Situation fällt unter die Beschreibung durch einen Begriff. In Bezug auf Normativität sind Begriffe und Handlungen als richtig oder falsch respektive

26 Vgl. McDowell 1998b.

gut oder schlecht zu beurteilen. Der Unterschied besteht nun darin, dass Regeln festlegen und Normen orientieren. Regeln werden nachvollzogen, ohne dass es Alternativen oder die Möglichkeit zur Kritik gibt. Regeln sind scheinbar fremdbestimmende »Gründe« analog dem Zustand im Raum der Natur. Gibt es hier regelhafte Veränderung, so ist diese durch äußere Umstände bestimmt. Wir denken an McDowells Beispiel des Tornados, der eine Person befördert. Hier ändert sich der Zustand der Person durch äußere Umstände. Die Regeln als solche, nämlich beispielsweise der Gravitation und Strömungsdynamik, bleiben dabei unverändert. Normen hingegen sind rationale Gründe analog der Sicht des Raums der Gründe und schließen Alternativen sowie die Möglichkeit zur Kritik in ihrem Vollzug ein. Im Fall der Norm ist die normative Bindung fallibel, das heißt es kann auch nicht in Übereinstimmung mit der Norm gehandelt werden beziehungsweise in jeder Anwendung der Norm ist die Möglichkeit zur Abweichung eingeschlossen.²⁷ Für McDowell ist dies, wie im Fall des vernünftigen Wolfes, prinzipiell immer möglich. Die festlegende Regel stellt sich als Mythos heraus. Auch wir werden sehen, dass es im Gesamtbild des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Kritik keine festlegenden Regeln gibt. Dennoch gibt es die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses, indem orientierende Normen als festlegende Regeln erscheinen. Wir unterscheiden methodisch deshalb im Folgenden – in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild – zwischen Regeln und Normen, um später auf die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit hinweisen zu können.

3.2.4. Objektivität und Teilnehmerinnenperspektive

McDowell zufolge wird der Mythos des Gegebenen durch das Natur- und Objektivitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften begünstigt. Die modernen Naturwissenschaften manifestieren einen Dualismus von Natur und Normativität. Als Entzauberung der Welt beschreibt McDowell diesen Vorgang, der ein Verständnis von Objektivität einführt, das von einem absoluten Standpunkt außerhalb der menschlichen Lebenspraxis auszugehen versucht. Durch diese Entzauberung entsteht eine Trennung zwischen der objektiven Natur beziehungsweise deskriptiven Tatsachen auf der einen Seite und unseren normativen historisch-kulturellen Praktiken auf der anderen Seite.

27 Vgl. Stahl 2013, 369ff. und 381ff.

Als eine analytisch abstrahierende Perspektive auf die Welt ist dieser Standpunkt gerechtfertigt und trägt zum naturwissenschaftlichen Fortschritt bei. Wird diese Außenperspektive jedoch absolut gesetzt, metaphysisch idealisiert oder zum einzigen Standpunkt hypostasiert, von dem aus Objektivität möglich sei, dann liegt an dieser Stelle der philosophische (nicht primär naturwissenschaftliche) Fehler. Wäre dies die einzig mögliche Form von Objektivität, dann müsste auch die Begründung unseres Handelns aus einer Perspektive errungen werden, welche unabhängig von unseren historisch-kulturellen Praktiken der richtigen, guten oder tugendhaften Handlungen ist. Diese Art von unabhängiger Gegebenheit ist ein Mythos, wie wir gesehen haben.

Wenn der Versuch der Begründung aus einer objektiven Außenperspektive sich als Mythos herausstellt, wodurch erhalten dann handlungsanleitende Gründe ihre Geltung? Woher nehmen wir die alltägliche Sicherheit, dass Normen in unterschiedlichsten Situationen befolgt werden? Als Antwort auf diese Frage zitiert McDowell in seinem Aufsatz »Virtue and Reason« Stanley Cavell:

»That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfilment, of what is outrageous, of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation – all the whirl of organism Wittgenstein calls ›form of life‹. Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying.«²⁸

Die Begründung der Geltung handlungsanleitender Gründe liegt in einer geteilten Lebensform,²⁹ das heißt innerhalb der historisch-kulturellen Praxis selbst (›of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfilment, of what is outrageous,

28 Cavell 2015, 52.

29 Der Begriff der Lebensform ist im Anschluss an Wittgenstein zu verstehen und bezeichnet die Gesamtheit der Praktiken, die von einer Gemeinschaft ausgeübt werden: »Das Wort ›Sprachspiel‹ soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform« (Wittgenstein 1984, § 23). Man kann spezifischer zwischen Lebensform und Praktiken unterscheiden (vgl. Jaeggi 2014, Kapitel 1 und 2). Diese Unterscheidung soll hier aber nicht weiter ausgearbeitet werden. Wir verwenden Lebensform und historisch-kulturelle Praxis synonym. Praktiken sind innerhalb einer Lebensform beziehungsweise historisch-kulturellen Praxis ausdifferenziert.

of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation« usw.). Damit ändert sich der Blick von einer Außenperspektive zu einer Teilnehmerinnenperspektive. Es gibt keine Begründung außerhalb oder unabhängig von der geteilten Lebensform³⁰ (»Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more«). Diese Tatsache ist erschreckend (»terrifying«), weil sie den Wunsch, freiheitliche Verantwortung an ein Gegebenes abzugeben, an eine äußere Autorität, die festlegt, wie und was zu tun ist, nicht erfüllt. Damit droht die Gefahr, dass wir innerhalb unserer Selbstbestimmung scheitern. Dennoch gibt es aus der Perspektive der Teilnehmerin rationale Gründe für praktisches Handeln. Diese rationalen Gründe sind orientierende Normen, nicht festlegende Regeln. Orientierende Normen haben keine Begründung außerhalb der geteilten Lebensform, nichtsdestotrotz sind sie innerhalb der historisch-kulturellen Praxis objektiv. Wie Aristoteles sich nur an ein Publikum wandte, das seine Vorstellungen von Tugendhaftigkeit schon teilte, so rät uns auch McDowell: »I shall use the example of kindness; anyone who disputes its claim to be a virtue should substitute a better example of his own.«³¹ Dieser Ratschlag ist symptomatisch für ein Verständnis von Objektivität, das abhängig von einer geteilten Lebensform als historisch-kultureller Praxis ist.³²

30 McDowell veranschaulicht das auch anhand des paradigmatischen Beispiels von Dilemmata: »Consider, for instance, a concept whose application gives rise to hard cases, in this sense: there are disagreements that resist resolution by argument, as to whether or not the concept applies. Convinced that one is in the right on a hard case, one will find oneself saying, as one's arguments tail off without securing assent, »You simply aren't seeing it«, or »But don't you see« (McDowell 1998c, 62).

31 McDowell 1998c, 52.

32 Man könnte McDowell diesbezüglich vorwerfen, dass seine Position in einen konservativ aufgeladenen Relativismus zu kippen droht. Konservativ, weil seine Position normative Konflikte, die durch kritische Reflexion innerhalb *einer* Tradition aufgelöst werden, unverständlich werden lässt. Relativistisch, weil Konflikte zwischen *verschiedenen* Traditionen nicht berücksichtigt werden (können). So meint beispielsweise Stahl, »dass McDowells Beschreibung moralischer Reflexivität strukturell konservativ ist« (Stahl 2014, 150). Letztendlich liegt der Grund für die Möglichkeit dieses Vorwurfs darin, dass McDowell die Zweite Natur nicht als selbstkritisch expliziert. Durch den Zusammenhang von Selbstbestimmung und Selbstkritik löst sich der Einwand auf.

3.2.5. Begriff der Zweiten Natur

Um ein solches Verständnis von Objektivität plausibel zu machen, führt McDowell den Begriff der Zweiten Natur ein. An diesen Begriff der Zweiten Natur wird unsere sozialphilosophische Erweiterung konstruktiv anschließen. Der Begriff der Zweiten Natur soll (im Praktischen) den Dualismus von Natur und Normativität auflösen und unser Selbstverständnis therapieren. Er beschreibt Natürlichkeit nicht (wie die modernen Naturwissenschaften) als ausschließlich *naturgesetzlich*, wonach beispielsweise Tugenden als das, was unsere Handlungen anleitet, in einer Art und Weise naturnotwendig sind, dass diese Tugenden durch den Begriff des Menschen festgelegt sind und unser Handeln alternativlos bestimmen. Der Begriff der Zweiten Natur schließt selbstbestimmte Normen ein. Das heißt, dass auch rationale Gründe, die uns nicht äußerlich-kausal festlegen, sondern Alternativen und die Möglichkeit zur Kritik offen lassen, natürlich sind, genauer gesagt zweitatürlich. Auf die Einheit zwischen theoretischer und praktischer Perspektive bezogen gilt insgesamt: »Meaning is not a mysterious gift from outside nature.«³³ Zweite Natur beschreibt die Natur, die wir innerhalb einer historisch-kulturellen Praxis geworden sind, und damit eine bestimmte Realisierung unserer Natur als Menschen. Diese Realisierung bedeutet (unter anderem) eine bestimmte Ausprägung praktischer Vernunft als einen bestimmten sittlichen Standpunkt. Zweite Natur ist eine Durchdringung erstnatürlicher Gegebenheiten durch die zweitatürliche Normativität unserer historisch-kulturellen Praxis. McDowell wendet sich damit gegen ein *additives* Verständnis des Verhältnisses von Natur und Normativität. Im additiven Verständnis sind wir unterschieden von natürlichen Tieren durch eine zusätzliche normative Komponente. Im Unterschied dazu führt McDowell ein *transformatives* Verständnis des Verhältnisses von Natur und Normativität ein: Wir sind wie Tiere, aber insgesamt in einer ganz eigenen Form. Unsere Natürlichkeit ist transformiert durch die Normativität unserer historisch-kulturellen Praxis. Normativität (und damit auch die Freiheit des Denkens sowie die Freiheit im Handeln) gehört zu jenem (zweit)natürlichen Modus, in dem wir uns als Tiere selbstbestimmt verwirklichen. Diese Transformation öffnet uns die Augen für die (praktischen) Forderungen der Vernunft. Innerhalb der Teilnehmerinnenperspektive sind diese Anforderungen objektive Gründe, die als solche handlungsbestimmend

33 McDowell 1996, 88.

sind. Der Teilnehmer *sieht* eine Situation insgesamt als einen Grund, in bestimmter Weise zu handeln.³⁴ Die Teilnehmerin handelt dabei unmittelbar:³⁵ »Occasion by occasion, one knows what to do, if one does, not by applying universal principles but by being a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way.« Das charakterliche Selbstverständnis, eine bestimmte Person zu sein, welches wir mit der Zweiten Natur erwerben, lässt uns Situationen als Gründe sehen und danach handeln. Es ist keine zusätzliche, beispielsweise motivationale Komponente notwendig, um eine Handlung auszulösen. Der Grund selbst ist handlungsanleitend, und zwar deshalb, weil er konstitutiver Teil des Selbstverständnisses des Subjekts geworden ist: »One cannot be that kind of person but stand ready to rethink the rational credentials of the motivations characteristic of being that kind of person, on occasions when acting on those motivations is in some way unattractive; part of what it is to be that kind of person is not to regard those credentials as open to question on particular occasions.«³⁶ Wir werden darauf zurückkommen, dass hier systematisch nicht klar ist, wie sich diese Bestimmung der Handlung durch das Selbstverständnis des Subjekts mit der Spezifik der rationalen Gründe vereinbaren lässt, dass diese qua Gründe immer Alternativen offen lassen und die Möglichkeit kritischer Reflexivität dieser Gründe besteht. Es scheint, als würden Gründe hier auf Ebene des Selbstverständnisses doch zu festlegenden Regeln. Auf dieser Kritik baut die Erweiterung der kritisch-theoretischen Hinsicht auf: Durch die Möglichkeit immanenter Kritik als Kritik am eigenen Selbstverständnis wird der Zusammenhang zwischen Bestimmung durch unser Selbstverständnis und kritischer Reflexivität in Bezug auf dieses Selbstverständnis verständlich.

34 Dabei muss die Teilnehmerin der Praxis den Grund nicht notwendigerweise vollständig auf den expliziten Begriff bringen können. Aber sie muss den Grund notwendigerweise als *einen* Grund sehen, da es kein Abwägen zwischen mehr oder weniger wertvollen Handlungsalternativen gibt. McDowell beschreibt das als Einheit: Es zeigt sich Tugend im Allgemeinen, nicht einzelne Tugenden (vgl. McDowell 1998c, 67f.)

35 Dass der Handlung kein logischer Schluss, welcher ein unabhängiges allgemeines Wissen auf die einzelne Situation bezieht und so die Handlung bestimmt, vorausgehen kann, sollte an dieser Stelle klar sein. Es gibt dieses unabhängige allgemeine Wissen nicht. Deshalb auch die Rede davon, dass der Grund *gesehen* wird. Es findet aber auch weder ein Abwägen von Pro und Kontra statt, noch ist eine zusätzliche motivationale Komponente zur Handlung notwendig (vgl. McDowell, 1998c, 67f.).

36 McDowell 1998a, 192.

Halten wir an dieser Stelle fest: Durch die Zweite Natur können ethische Gründe, welche abhängig von der historisch-kulturellen Lebensform sind, als objektiv verstanden werden.³⁷ McDowell vertritt einen ethischen Realismus: »The picture is that ethics involves requirements of reason that are there whether we know it or not, and our eyes are open to them by the acquisition of ›practical wisdom‹. [...] The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them.«³⁸ Das, was ethische Gründe sind, ist dabei nicht naturalistisch-erstnatürlich beziehungsweise naturwissenschaftlich verstanden, sondern zweitnatürlich (diskursiv-normativ). Das heißt diese Gründe gelten nicht aus einer unabhängigen Außenperspektive, sondern nur aus Teilnehmerperspektive: »The thought that the demands of ethics are real is not a projection from, or construction out of, facts that could be in view independently of the viewer's participation in ethical life and thought, so that they would be available to a sideways-on investigation of how ethical life and thought are related to the natural context in which they take place.«³⁹

Dass die Begründung der Geltung ethischer Gründe ausschließlich durch die Teilnehmerinnenperspektive möglich ist und nicht von außerhalb der sittlichen Perspektive (etwa transzendental oder naturgesetzlich-kausal beziehungsweise als Gesetze der Spezies), ist in einer Weise zirkulär, die – wie Cavell schreibt – erschreckend (›terrifying‹) sein kann. Wir sind aufgrund unserer Prägung durch ein naturwissenschaftliches Objektivitätsverständnis versucht, eine solche Begründung für unzureichend zu halten. McDowell schreibt in dem Zusammenhang von einem Schwindelgefühl (›vertigo‹). Die scheinbar unzureichende Begründung macht Angst. Doch der Wunsch nach einer Begründung (und damit Festlegung und Sicherheit), welche als Außenperspektive die geteilte Lebensform und die darin erworbene Zweite Natur transzendiert, wird von McDowell enttäuscht. Es ist der Wunsch nach einem Mythos, dem Mythos des Gegebenen: »This composite idea is not the

37 Streng genommen gibt es für McDowell nur diese zweitnatürliche Objektivität. Das Objektivitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften ist nur als analytische Abstraktion davon zu verstehen. Die analytisch-abstrahierende Möglichkeit einer Außenperspektive setzt die Teilnehmerinnenperspektive voraus, da ohne sittliche Bildung als Erwerb praktischer Vernunft auch keine Fähigkeit zur distanzierten Reflexivität erworben wird (vgl. McDowell 1998a, 188f.). Eine andere Lösung wäre es, den Begriff von Objektivität beziehungsweise Rationalität als intern plural zu verstehen.

38 McDowell 1996, 79 und 82.

39 McDowell 1996, 83.

perception of a truth, but a consoling myth, elicited from us by our inability to endure the vertigo.«⁴⁰ Versuche ethischer Grundlegungen, die sich aus der Zirkularität der Teilnehmerinnenperspektive befreien wollen, liest McDowell als Abwehr oder Versuch der Vermeidung des angstbesetzten Schwindelgefühls: »The idea, for instance, that something like utilitarianism must be right looks like a double avoidance of vertigo: first, in the thought that there must be a decision procedure; and second, in the reduction of practical rationality, at least in its moral application, to the pursuit of neutrally intelligible desires.«⁴¹

Nimmt man dies ernst, so steht hinter ethischen Überlegungen, wie beispielsweise der des Utilitarismus, nicht so sehr ein kritisches Erkenntnisinteresse als vielmehr der Wunsch nach einer Festlegung und damit Sicherheit, wie zu handeln ist. Es ist der Wunsch danach, bei einem endgültigen und vollständig befriedigenden, sicheren Wissen anzukommen. Der Wunsch nach dem Gegebenen ist damit auch ein Ausdruck des Versuchs der Vermeidung kritisch-reflexiver Arbeit. Doch eine fremde Autorität, die uns die freiheitliche Verantwortung kritischer Reflexivität abnehmen und die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung beseitigen könnte, gibt es nach McDowell nicht: »[W]e cannot escape the burdens of reflective thought – the obligation to weigh, by the best lights we have, the credentials of considerations purporting to appeal to reason – by a fantasy of having some suitable first-natural facts force themselves on us in a way that would bypass the need for thought.«⁴²

3.2.6. Zusammenspiel von praktischer und theoretischer Perspektive

Der Begriff der Zweiten Natur gilt strukturanalog auch für erkenntnistheoretische Überlegungen und als Lösungsvorschlag für den oben besprochenen Dualismus von Anschauung und Begriff:⁴³ »Moulding ethical character, which includes imposing a specific shape on the practical intellect, is a particular case

40 McDowell 1998c, 61.

41 McDowell 1998c, 73, Fn. 38.

42 McDowell 1998a, 189.

43 Der Begriff der Zweiten Natur ist Heilmittel für verschiedenste Dualismen, so auch für den Dualismus von Körper und Geist bzw. von begrifflichen Intentionen und körperlichen Bewegungen: »Similarly, intentions without overt activity are idle, and movements of limbs without concepts are mere happenings, not expression of agency« (McDowell 1996, 89).

of a general phenomenon; initiation into conceptual capacities, which include responsiveness to other rational demands besides those of ethics.«⁴⁴ Praktische Normativität der historisch-kulturellen Praxis als auch theoretische Reflexivität gehören zum (zweit)natürlichen Modus, uns als Tiere zu verwirklichen. Die Transformation öffnet uns die Augen für die theoretischen *und* praktischen Forderungen der Vernunft. Mit der Zweiten Natur ist eine Einheit begrifflicher Vermögen gedacht, welche sowohl die praktische als auch theoretische Vernunft einschließt. Theoretische Freiheit des Denkens und praktische Freiheit des Handelns sind für McDowell zwei Ausdrucksweisen desselben Vermögens. Beide bedingen sich wechselseitig:

»[I]t reflects a deep connection between reason and freedom; we cannot make sense of a creature's acquiring reason unless it has genuinely alternative possibilities of action, over which its thought can play. We cannot intelligibly restrict the exercise of conceptual powers to merely theoretical thinking [...]. An ability to conceptualize the world must include the ability to conceptualize the thinker's own place in the world; and to find the latter ability intelligible, we need to make room not only for conceptual states that aim to represent how the world anyway is, but also for conceptual states that issue in interventions directed towards making the world conform to their content.«⁴⁵

Wir schlagen damit den Bogen zurück zu den obigen Überlegungen zum Dualismus von Anschauung und Begriff und wollen dabei die systematische Stellung kritischer Reflexivität untersuchen. McDowells Lösungsvorschlag der Zweiten Natur denkt im Erkenntnistheoretischen (und strukturanalog auch im Praktischen⁴⁶) ein Zusammenspiel⁴⁷ von Anschauung und Begriff

44 McDowell 1996, 84.

45 McDowell 1998a, 170.

46 Dass dieser Wechsel zwischen praktischer und theoretischer Perspektive (und vice versa) so unproblematisch und übergangslos möglich ist, steht symptomatisch dafür, dass McDowell beides strukturanalog behandelt beziehungsweise von Beginn an nicht voneinander trennt. Auch wenn es um scheinbar theoretische, begrifflich-strukturierte Wahrnehmung geht, beschreibt dies auch die Wahrnehmung praktischer, handlungsanweisender Gründe. Ein Begriff kann auch ein ethischer Grund sein, der wahrgenommen und nach dem gehandelt wird.

47 Dafür, dass er dieses vorgängige Zusammenspiel annimmt, spricht auch, dass er es ablehnt »to start from some anyway available data of consciousness, and work up to certifying that they actually yield knowledge of the objective world« (McDowell 1996, 112). Dieser argumentative Weg sei nicht erfolgversprechend (da der skeptische Ein-

in der Art, dass unsere begrifflichen Vermögen in der Rezeptivität der Anschauung passiv ausgeübt werden. Damit ist der Inhalt der Anschauung nicht nur empirisch bestimmt, sondern immer auch begrifflich vermittelt und kann eine *rationale* Beschränkung unseres Denkens sein. Gleichzeitig ist daher unsere erkenntnistheoretische Autonomie nicht stillgestellt, sondern auch im passiven Akt der Wahrnehmung involviert. Passiv ist unsere Wahrnehmung, da das aktive begriffliche Vermögen zwar involviert ist, aber nicht aktiv ausgeübt, sondern passiv aktualisiert wird. Das heißt der Begriff steht im passiven Fall der Wahrnehmung zwar *einerseits* nicht in reflexiver Distanz zum empirischen Inhalt und hat keine Kontrolle über diesen.⁴⁸ Es handelt sich dabei weder um eine explizit-reflexive Tätigkeit noch um ein aktives Urteilen irgendeiner Art. *Andererseits* gehört der Begriff, welcher in der Wahrnehmung immer schon anwesend ist, zu demselben Vermögen, welches für aktive Urteile und kritische Reflexivität zuständig ist. Beides sind verschiedene Modi ein und desselben Vermögens, wie McDowell betont. Explizit kritische Reflexivität ist prinzipiell immer möglich. Dies ist deshalb der Fall, weil ein Begriff nur vor dem Hintergrund eines begrifflichen Holismus beziehungsweise eingebunden in diesen innerhalb der Wahrnehmung aktualisiert werden kann. Für McDowells Beispiel des Sehens einer Farbe ist unter anderem der Begriff der Eigenschaft notwendig beziehungsweise der Begriff davon, dass eine Farbe eine mögliche Eigenschaft sein kann, der Begriff von Oberfläche sowie der Begriff von Bedingungen der Sichtbarkeit einer Farbe.⁴⁹ Dass die erkenntnistheoretische Autonomie des begrifflichen

wand eines fehlenden Kriteriums zur Unterscheidung von verifizierter und täuschender Wahrnehmung immer wieder möglich sei) und wird daher von ihm insgesamt abgelehnt. McDowell geht dagegen von einer Offenheit zur Welt aus, die der Möglichkeit dieses argumentativen Wegs vorausgeht und deshalb von dem skeptischen Einwand des fehlenden Kriteriums nicht angegriffen werden kann. In Bezug auf diese Offenheit lässt sich auch von einer Ko-Konstitution von Geist und Welt reden. In McDowell (2009h) wird dies spezifisch mit Bezug auf transzendente Argumente ausgeführt.

- 48 Ein Beispiel dafür sind die Geräusche auf einer Straße, die man schon immer und unmittelbar nicht als bloße Lautkomplexe, sondern in bestimmter oder klassifizierter Weise als den knarrenden Wagen oder das Motorrad wahrnimmt (vgl. Heidegger, SuZ, 163).
- 49 Die Einbettung in den Holismus garantiert die Objektivität der einzelnen Erfahrung: »Since the whole is independent of this particular experience, we can use the linkage into the mostly unexperienced whole to hold the object of this particular experience in place« (McDowell 1996, 36). Da die einzelne Erfahrung als Teil eines begrifflichen Systems der denkbaren Welt verstanden ist und dieses System insgesamt unabhän-

Vermögens bis in die passive Wahrnehmung reicht, verdeutlicht McDowell anhand der Tatsache, dass jeder Begriff (da holistisch) zur kritischen Disposition steht. Auch wenn es für Begriffe, die im nächsten Zusammenhang mit empirischer Wahrnehmung (etwa einer Farbe) stehen, nicht sonderlich wahrscheinlich ist, dass wir sie kritisieren, so ist dies doch prinzipiell möglich; beispielsweise im Fall einer optischen Täuschung. Das Gegebene, wörtlich genommen als etwas, das gegeben ist wie es ist und darin feststeht, »existiert« im Raum der Gründe nicht: »Active empirical thinking takes place under a standing obligation to reflect about the credentials of the putatively rational linkages that govern it.«⁵⁰ Kritische Reflexivität gibt es für McDowell nur aus einer Perspektive der Teilnahme am begrifflichen Holismus unserer historisch-kulturellen Praxis, denn wir befinden uns in unserem Bezug auf die Welt immer schon⁵¹ innerhalb des begrifflichen Holismus. »We find ourselves always already engaging with the world in conceptual activity within such a dynamic system.«⁵² Hier findet sich die Zirkularität der Begründung der Geltung von Gründen auf anderer Ebene wieder, nämlich auf der Ebene jener Perspektive der Teilnahme an der historisch-kulturellen Praxis. Aus Teilnehmerinnenperspektive unterliegen unsere Begriffe einer ständigen kritischen Auseinandersetzung. Es gibt keine Garantie, dass wir in jedem Fall und zu jeder (historischen) Zeit die richtigen Begriffe verwenden. Kritische Reflexivität als das Abwägen zwischen alternativen Gründen aus Teilnehmerperspektive ist prinzipiell ein unabgeschlossener, unabschließbarer Prozess und ihr Ergebnis ist somit stets vorläufig:

»But we can only make honest efforts to eliminate the sorts of defects we know our thinking risks, and perhaps to expand our conception of ways things might go wrong, so as to be on guard against potential sources of

gig von der einzelnen Erfahrung ist, ist die einzelne Erfahrung objektiv. Nimmt man eine Farbe wahr, lässt sich aufgrund des Holismus schließen, dass es sich um einen äußeren Gegenstand handelt. In der einzelnen Erfahrung (und deren Verständnis) sind notwendigerweise Aspekte der Welt enthalten, die über diese bestimmte Erfahrung hinausgehen (vgl. McDowell 1996, 31f.).

50 McDowell 1996, 12.

51 Die Frage nach dem Anfang dieser Tatsache (also die Frage danach, wie Geist in die Welt gekommen ist) hält McDowell für berechtigt, aber nicht *philosophisch* relevant bzw. weiterführend. Antworten auf diese Frage können beispielsweise evolutionsbiologisch sein (vgl. McDowell 1996, 123ff.). Heidegger redet dabei von einem »apriorischen Perfekt« (vgl. Heidegger, SuZ, 85).

52 McDowell 1996, 34.

error. The best we can achieve is always to some extent provisional and inconclusive, but that is no reason to succumb to the fantasy of an external validation.«⁵³

Diese permanente Vorläufigkeit ist ein weiterer Grund für den Wunsch nach dem Gegebenen. Es ist der Wunsch, bei einem endgültig zufriedenstellenden Wissen anzukommen. Warum sich dies als Mythos herausstellt und wie die kritische Reflexivität sich im Praktischen auswirkt, haben wir am Beispiel des rationalen Wolfs gesehen. Was es weitergehend bedeutet, dass Kritik nur aus Teilnehmerinnenperspektive möglich ist, veranschaulicht McDowell mithilfe des Bildes von Neuraths Schiff:

»Now it is a key point that for such reflective criticism, the appropriate image is Neurath's, in which a sailor overhauls his ship while it is afloat. This does not mean such reflection cannot be radical. [...] But the essential thing is that one can reflect only from the midst of the way of thinking one is reflecting about.«⁵⁴

Dass Kritik nur aus der Teilnehmerinnenperspektive möglich ist, heißt, dass Kritik nur als immanente Kritik möglich ist und – abgesehen von der Vorläufigkeit des Ergebnisses dieser Kritik – weitere Grenzen aufweist. Auf See ist es nicht möglich das Schiff von außen – wie es in der Werft der Fall wäre – zu überholen, sondern nur vom Schiff selbst aus. Dabei ist es unmöglich, das ganze Schiff als solches auszutauschen; was nicht ausschließt, dass über einen Zeitraum hinweg so viele (oder alle) Teile nacheinander ausgetauscht werden, dass es sich letztendlich um ein komplett neues Schiff handelt. Der immanente Standpunkt hat die Grenze, dass nur bestimmte Normen kritisiert werden können, aber nicht die Lebensform als solche, das heißt die gesamte historisch-kulturelle Praxis. Außerdem setzen auch erstnatürliche Fakten (wie beispielsweise das Faktum, dass wir Nahrung benötigen) bestimmte Grenzen der Kritik, da die Zweite Natur aus einer Transformation der ersten Natur hervorgeht.⁵⁵

Nach McDowells Auffassung ist kritische Reflexivität konstitutiv für unser vernünftiges Denken. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie im

53 McDowell 1996, 81f.

54 McDowell 1996, 81.

55 »First nature matters not only like that, in helping to shape the space in which reflection must take place, but also in that first-natural facts can be part of what reflection takes into account« (McDowell, 1998a, 190).

Raum der Gründe ist als das kritische Abwägen von verschiedenen Gründen gedacht. Maßstab dafür sind immanente Kriterien aus Teilnehmerinnenperspektive. Hier zeigt sich der Ansatzpunkt für die kritisch-theoretische Erweiterung. Wir werden konstruktiv darauf aufbauend ein Verständnis von immanenter Kritik entwickeln. Kritisch erweiternd werden wir dabei den Zusammenhang zwischen Reflexivität auf der einen Seite und Gewohnheit auf der anderen Seite herausarbeiten. Freiheit als Selbstbestimmung ist nicht ausschließlich durch das kritische Abwägen verschiedener Gründe realisiert, sondern durch Selbstkritik bezogen auf den immanenten Anspruch unseres Selbstverständnisses.

3.3. Therapie der Zweiten Natur

Der Begriff der Zweiten Natur als eine transformative Durchdringung erstnatürlicher Gegebenheiten durch zweitnatürlich-rationale Normativität soll unser Selbstverständnis therapieren und Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs als unproblematisch herausstellen. Wie ist diese Transformation zu verstehen und wie wirkt sie therapeutisch auf das Problem der Freiheit respektive auf das ›Kantische Paradox‹? Das führt uns zu der Frage, wie das transformative Verhältnis zwischen erster und Zweiter Natur genau aussieht beziehungsweise wie wir unsere Zweite Natur erwerben: »Such initiation is a normal part of what it is for a human being to come to maturity [...]. I cannot think of a short English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*.«⁵⁶ Wir erwerben eine Zweite Natur durch unsere Erziehung als Bildung. Dabei ist der Erwerb einer Sprache (»as a repository of tradition, a store of historically accumulated wisdom about what is a reason for what«⁵⁷) entscheidend. Gleichzeitig erhebt McDowell gegen ›sozial pragmatistische‹ Wittgenstein-Lesarten den Vorwurf, dass sie sprachliche Bedeutung durch die Akzeptanz oder Ablehnung der Gemeinschaft (im Großen und Ganzen) vollständig festgelegt sehen: »[T]he autonomy of meaning is renounced on these grounds.«⁵⁸ McDowells Anspruch ist es, Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie innerhalb unseres begrifflichen Bezugs zur Welt zu

56 McDowell 1996, 84.

57 McDowell 1996, 126.

58 McDowell 1996, 93.

erläutern.⁵⁹ Seine Darstellung, dass der Spracherwerb als Initiation in eine intersubjektive Praxis zu betrachten sei (entgegen der dyadischen Konzeption von Davidson), erklärt, wie die Zweite Natur zu einer zweinatürlichen Autorität werden kann, die bestimmt, wie wir Dinge zu erkennen und wie wir zu handeln haben. Wir werden so erzogen. Dies geht im Praktischen – wie wir gesehen haben – einher mit der Bildung eines Selbstverständnisses, eine bestimmte Person zu sein. Wir erinnern uns: »One cannot be that kind of person but stand ready to rethink the rational credentials of the motivations characteristic of being that kind of person, on occasions when acting on those motivations is in some way unattractive; part of what it is to be that kind of person is not to regard those credentials as open to question on particular occasions.«⁶⁰

Bestimmte Normen sind durch (äußere) disziplinierende Erziehung konstitutiver Teil unseres Selbstverständnisses. Da dies so ist, schlägt die erkenntnistheoretische Autonomie des kritischen Abwägens alternativer Gründe auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur in Fremdbestimmung um.⁶¹ Auch McDowell sieht, dass die unmittelbare Festlegung einer Handlung durch Normen des Selbstverständnisses mit Blick auf unsere Selbstbestimmung problematisch ist, denn lesen wir nach dem obigen Zitat weiter: »[T]he response looks like a recommendation to abandon reason

59 Dies wird auch daran deutlich, dass McDowell Davidson in Bezug auf den Zusammenhang von Sprache und Subjektivität vorwirft: »I do not believe Davidson ever considered the thought that shared language might matter for the constitution of subjects of understanding« (McDowell 2002, 145). Weitergehend kritisiert er Davidson (sowie Brandom) für deren »I-thou« Konzeption der Sozialität von Sprache, anstelle einer »I-we« Konzeption: »Davidson's conception carries over to Brandom's, in the shape of the question whether an *I* and a *thou* can be intelligibly in place without a shared language – something that belongs to a *we* – to enter into constituting them« (McDowell 2002, 148f.).

60 McDowell 1998a, 192.

61 Vgl. dazu auch Bertram 2014, 132f. Neben Georg Bertram kritisiert diesen Punkt auch Titus Stahl: »Zugleich besteht moralische Erziehung aber auch immer in paradoxer Weise in dem Erwerb der Fähigkeit, eine normative Haltung zu diesem traditionellen Bestand von Prinzipien und ihren Interpretationen einzunehmen, zwischen besseren und schlechteren Prinzipien zu unterscheiden und unter Umständen sogar reflexiv einen Teil des erlernten Schatzes an Selbstverständnissen zurückzuweisen. Gerade dieser zweite Aspekt der moralischen Autonomie der einzelnen Gesellschaftsmitglieder, der in einer reflexiven Haltung zur eigenen moralischen Sozialisation besteht, scheint unter McDowells Beschreibung nur schwer verständlich werden zu können« (Stahl 2014, 150).

[...] in favour of blind adherence to a policy.«⁶² Aber die darauf folgende Erklärung sagt nichts darüber, wie kritische Reflexivität in Bezug zu den Normen unseres Selbstverständnisses steht: »[T]he point of a particular courageous action lies not in the fact that humans in general need courage, focused, as it were, on the circumstances at hand, but in the fact that this action counts as worth-while in its own right, by the lights of a conceptual scheme that is second nature to a courages person.«⁶³

Es scheint so, als sei das Selbstverständnis der Zweiten Natur⁶⁴ durch eine fremde Autorität bestimmt. Der Grund dafür ist die *transformative* Konzeption des Verhältnisses von erster und Zweiter Natur. Dabei wird die Autorität erstnatürlicher Fakten durch die Bildung der Zweiten Natur innerhalb disziplinierender Erziehung ausgetauscht:

»The dictates of virtue have acquired an authority that replaces the authority abdicated by first nature with the onset of reason. (It cannot be the same authority, because everything is now open to reflective questioning.) It is not that the dictates of virtue fill what would otherwise be a void; they are in position already, before any threat of anarchy can materialize.«⁶⁵

Zwar schreibt McDowell an dieser Stelle, dass die Autorität der Zweiten Natur gerade nicht dieselbe Form von Autorität wie die der ersten Natur haben darf, doch die transformative Konzeption legt einen bloßen Austausch der Autorität nahe. Damit ist die Autorität der Zweiten Natur keine selbstbestimmte Autorität. Dass McDowell betont, dass es keine Leere (keine Gefahr von Anarchie als Abwesenheit äußerer Autorität) im Vorgang der Transformation gibt, spricht ebenfalls dafür, dass es sich um einen kontinuierlichen Austausch der fremden Autorität der ersten Natur zu einer fremden Autorität der Zweiten Natur handelt. Auf Ebene der Zweiten Natur ist unser Selbstverständnis durch disziplinierende Erziehung einer äußeren Autorität fremdbestimmt. Auf der Ebene erkenntnistheoretischer Autonomie als dem Abwägen alternativer Gründe bleibt die Möglichkeit der Kritik an unserem Selbstverständnis unerklärt. Wie der Zusammenhang von fremdbestimmender Norm und reflexiver Kritik in Bezug auf die Normen unseres Selbstverständnisses beschaffen

62 McDowell 1998a, 192.

63 McDowell 1998a, 192.

64 Von einem Selbstverständnis der Zweiten Natur oder der Praxis lässt sich aufgrund der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis sprechen. Wir werden diese Ko-Konstitution im zweiten Teil dieser Arbeit ausführen.

65 McDowell 1998a, 188f.

sein soll, bleibt mit der Bildung einer Zweiten Natur durch Erziehung entweder systematisch unklar⁶⁶ oder es muss angenommen werden, dass die disziplinierende Einführung in eine dann feststehende Tradition der Möglichkeit der Reflexivität *vorgängig* ist: »[T]he first thing that needs to happen [vor der Möglichkeit reflexiver Kritik] is for her [das Subjekt] to be initiated into a tradition as it stands.«⁶⁷ Dabei lassen sich dann zwar auf erkenntnistheoretischer Ebene Gründe kritisch abwägen, aber das Selbstverständnis des Subjekts als solches ist nicht zu kritisieren. Das einleitend beschriebene »Kanti-

66 Dass der Begriff der Zweiten Natur systematisch unzureichend ist, zeigt sich auch in McDowells Versuch, damit den erkenntnistheoretischen Dualismus von Anschauung und Begriff aufzulösen. In dem Aufsatz »Avoiding the Myth of the Given« (2009c) nimmt McDowell dabei erstens zurück, dass der Gehalt einer Wahrnehmung jegliches begriffliche Wissen, das ein Subjekt über diese Wahrnehmung erlangen kann, auf nicht-inferentielle Weise enthält. Trotzdem muss aber, um dem Mythos des Gegebenen zu entgehen, die sinnliche Wahrnehmung vom begrifflichen Vermögen durchdrungen sein. Zweitens nimmt McDowell aber zurück, dass der Inhalt sinnlicher Wahrnehmung deswegen propositional verfasst sein muss. Die Alternative bildet der Kantische Anschauungsbegriff: »What we need is an idea of content that is not propositional but intuitional, in what I take to be a Kantian sense« (McDowell 2009c, 260). Es stellt sich somit die Frage nach dem Unterschied zwischen propositionalem und anschauungsmäßigem Gehalt. Um diese Unterscheidung deutlich zu machen, führt McDowell das Modell diskursiver Aktivität ein, um begrifflichen Gehalt beschreiben zu können, ohne von propositionalen Urteilen reden zu müssen, und schreibt weiter: »Now intuiting is not discursive, even in the extended sense in which judging is. Discursive content is articulated. Intuitional content is not« (McDowell 2009c, 262). Beispiel für eine Anschauung als »*this-such*« wäre »dieser Würfel«. Auf dieser anschauungsmäßigen Ebene besteht ein kategorial, das heißt formal vereinigter, aber noch unartikulierter Gehalt, welcher aber potentiell artikulierbar ist. »Kategorial« bezieht sich auf die Kantischen Kategorien, welche als einheitsstiftend eingeführt werden. McDowell will aber in der Bestimmung, was ein solche Kategorie ist, nicht Kants Kategorientafel folgen. Eine wenig ausgearbeitete Alternative deutet er über Michael Thompsons Begriff der Lebensform (vgl. Thompson 2011, 37ff.) an und gibt das Beispiel »Tier« für eine Kategorie, welche spezielle »proper and common sensibles [... as] modes of space occupancy« vereinigt (vgl. McDowell 2009c, 261). Der Verweis auf Thompson hilft aber nicht weiter, da Thompson Form ausschließlich als »Urteilsform« expliziert, d.h. alle Formunterschiede, die er thematisiert, sind Formunterschiede zwischen unterschiedlichen Formen propositionaler Urteile, nicht Unterschiede zwischen propositionalem und dem begrifflichen, aber nicht-propositionalen Gehalt. Was die Form unartikulierten begrifflichen Gehalts in der noch unartikulierten Anschauung ist sowie welche Kategorien minimal notwendig sind, bleibt unklar.

67 McDowell 1996, 126, Einfügungen A.B.

sche Paradox« kehrt an dieser Stelle in Form von Fremdbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur wieder. Zur Lösung des Paradoxes stellte sich die Frage, wie sich einerseits eine willkürliche Setzung dieser Selbstbestimmung vermeiden lässt, ohne aber andererseits Selbstbestimmung direkt oder indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festzulegen. Zwar zeigt McDowell, inwiefern Selbstbestimmung als erkenntnistheoretische Autonomie unproblematisch ist, da im Begriff der Zweiten Natur durch die intersubjektive Praxis vermittelt und somit nicht bloß willkürlich. Aus Teilnehmerinnenperspektive sind Gründe innerhalb der Zweiten Natur objektiv. Auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur kippt diese Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie (das kritische Abwägen von alternativen Gründen) aber in Fremdbestimmung durch eine äußere Autorität der erziehenden Instanz, die unser Selbstverständnis fremdbestimmt. Unser Selbstverständnis ist damit der Kritik entzogen. Wird Freiheit nur aus erkenntnistheoretischer Sicht betrachtet, kann das »Kantische Paradox« der Selbstbestimmung nicht aufgelöst werden. Für eine Lösung kann sich Kritik nicht im kritischen Abwägen alternativer Gründe erschöpfen, sondern muss kritisch unser Selbstverständnis als solches hinterfragen können. Um Selbstbestimmung zu erläutern, müssen wir die Möglichkeit der Selbstkritik erläutern. Dazu werden wir die intersubjektive und zeitliche Vermittlung der Selbstbestimmung in der Weise explizieren, dass damit gleichzeitig Selbstkritik als immanente Kritik erläutert wird. Im Begriff der Zweiten Natur als gemeinsamem Bezugspunkt schließen sich kritisch die sozialphilosophische, existenzphilosophische und die kritisch-theoretische Erweiterung an. Sozialphilosophisch wollen wir erläutern, wie der Zusammenhang zwischen Gewohnheit und Reflexivität im Selbstverständnis der Zweiten Natur zu denken ist. Verbunden damit wird aus kritisch-theoretischer Sicht ein Begriff immanenter Kritik systematisch etabliert. In der Möglichkeit von immanenter Kritik als Selbstkritik sind Gewohnheit und Reflexivität in einem vermittelten Zusammenhang aufgehoben. Die drei kritisch-konstruktiven Erweiterungen stehen letztendlich nicht für sich, sondern in einem Zusammenhang wechselseitiger Ergänzung. Die sozialphilosophische und die existenzphilosophische Erweiterung münden in der kritisch-theoretischen Erweiterung. Alle drei Erweiterungen laufen im Begriff der Zweiten Natur zusammen. Das ist nicht verwunderlich, denn dieser Begriff ist McDowells Vorschlag, um unser Selbstverständnis als natürliche Wesen mit geistigen Fähigkeiten zu therapieren und damit eine Lösung für das Problem der Freiheit zu formulieren. Wir folgen diesem Ausgangspunkt. Im Ergebnis der Erweiterungen wird sich ein

Begriff Zweiter Natur ergeben, welcher nicht transformativ operiert, sondern *selbstkritisch*.

Im Begriff selbstkritischer Zweiter Natur ist Freiheit als Selbstbestimmung nicht nur intersubjektiv und zeitlich, sondern zugleich durch immanente Kritik vermittelt. Damit wird Selbstbestimmung weder direkt noch indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur fremdbestimmt. Gleichzeitig werden wir sehen, dass wir innerhalb unserer Freiheit der Kritik scheitern können. Das Verständnis von Philosophie als Therapie muss sich daher ebenfalls ändern. Aus existenzieller Sicht ist die Angst, welche McDowell zu therapieren ansetzt, eine Angst vor der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Obwohl auch der von McDowell ausführlich besprochene Wunsch nach einem Gegebenen nur vor dem Hintergrund der Möglichkeit dieses Scheiterns verständlich ist, wird die Gefahr des existenziellen Scheiterns innerhalb unserer Freiheit von der transformativen Konzeption der Zweiten Natur nicht eingeholt. Der transformative Begriff der Zweiten Natur soll als Heilmittel für unser Selbstverständnis dienen, wodurch sich der Zusammenhang zwischen erster und Zweiter Natur als unproblematisch herausstellt: »[W]e should set about saving whatever is worth saving in our conception of ourselves, by reconstructing it in terms of conceptual equipment that is already unproblematically naturalistic.«⁶⁸ Freiheit ernst zu nehmen heißt auch die Gefahr des Scheiterns innerhalb von Freiheit ernst nehmen zu müssen. Erläutert man, wie McDowell es tut, Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie, so kommt der Fall des Scheiterns von Freiheit aber nicht in den Blick. Vielmehr können als Ergebnis einer solchen Therapie skeptische Fragen, welche einen Ausdruck der existenziellen Ängste darstellen, auf intellektuell respektable Weise ignoriert und als nicht real abgetan werden: »The aim here is not to answer sceptical questions, but to begin to see how it might be intellectually respectable to ignore them, to treat them as unreal, in the way that common sense has always wanted to. [...] nothing particularly philosophical is called for in answering it.«⁶⁹

Als erkenntnistheoretische Autonomie erläutert, ist Freiheit immer als realisiert vorausgesetzt. Freiheit als Selbstbestimmung durch Selbstkritik kann jedoch scheitern. Interessanterweise zitiert McDowell Karl Marx und dessen Begriff der Entfremdung als unfreien Zustand, um den Unterschied

68 McDowell 1996, 76.

69 McDowell 1996, 113.

zwischen Tier und Mensch zu verdeutlichen. Hier geht McDowell selbst über ein Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie hinaus. Doch auch dabei nimmt McDowell Entfremdung als ein Beispiel für das Scheitern innerhalb unserer Freiheit nicht als existenzielle Gefahr (gegen welche Freiheit durch Selbstkritik performativ erzeugt werden müsste) ernst, sondern resümiert den *vorausgesetzten nicht-entfremdeten* Zustand: »In Marx as in Gadamer, the point is not that a properly human life is easy but rather that it is distinctively free.«⁷⁰ Hier setzt die existenzphilosophische Erweiterung kritisch an, indem die Ängste, die McDowell aus erkenntnistheoretischer Perspektive thematisiert, als auf existenziellen Gefahren beruhend anerkannt werden.

Dass McDowell Freiheit als realisierte erkenntnistheoretische Autonomie voraussetzt, drückt sich in Bezug auf seinen Anspruch, philosophische Dualismen aufzulösen, wie folgt aus. Zwar wirft McDowell der ›durchschnittlichen modernen Philosophie‹ vor, den Dualismus von Norm und Natur im Sinne einer Reduktion auf eine der beiden Seite zu verfehlen (und sieht in diesem Fehler auch den Grund der inhaltlichen Einseitigkeit der oben ange deuteten sozialpragmatischen Lesart Wittgensteins):

»It takes its stands on one side of a gulf it aims to bridge [...]. Then it constructs something as close as possible to the conception of the other side that figured in the problems, out of materials that are unproblematically available where it has taken its stand. Of course there no longer seems to be a gulf, but the result is bound to look more or less revisionist.«⁷¹

Im Gegensatz zu einem solchen Vorgehen sollte es McDowells Anspruch sein, Dualismen unter Berücksichtigung der Eigenständigkeit beider Seiten aufzulösen. Dies bedeutet eine *dialektische Aufhebung* der unterschiedenen Momente in ein Gesamtbild. McDowell hat diesen Anspruch klarerweise. So soll der Raum der Gründe als natürlich, aber gleichzeitig als *sui generis* (von Naturgesetzen unterschieden) begriffen werden. Doch da er mit dem Begriff der Zweiten Natur ein Heilmittel anbieten will, welches durch *einmalig* richtige Anwendung verschiedenste Dualismen *endgültig*⁷² auflöst (und unser Selbstverständnis als unproblematisch artikuliert), kann er seinem

70 McDowell 1996, 118.

71 McDowell 1996, 94.

72 Dass die Lösung eine endgültige Lösung sein soll, kommt auch darin zum Ausdruck, dass McDowells erklärtes Ziel lautet: »making traditional philosophy obsolete« (McDowell 1996, 111). Traditionelle Philosophie steht dabei für den Versuch der direkten

Anspruch einer *dialektischen* Aufhebung nicht gerecht werden. Die dialektische Aufhebung der Dualismen ist nicht eine einmalige Anwendung, die einen unproblematischen Zustand herstellt, sondern bedeutet einen *Prozess* des Umgangs mit praktischen Selbstmissverständnissen. Weil mit der Eigenständigkeit auch die konfliktive Spannung zwischen den verschiedenen Momenten erhalten bleibt, besteht die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung. Die Arbeit an unseren Selbstverständnissen ist nicht abschließbar und kann mit einem Begriff Zweiter Natur nicht endgültig unproblematisch werden. Wäre die Arbeit am Selbstverständnis tatsächlich abgeschlossen, so wären wir fremdbestimmt, wie sich das bei McDowell auf Ebene des Selbstverständnisses der transformativen Zweiten Natur gezeigt hat. Im Zustand abgeschlossener Selbstverständigung widerspricht sich unsere Reflexivität selbst, denn Reflexivität einer selbstkritischen Zweiten Natur bedeutet gerade, sich über sich selbst zu verständigen. Reflexivität, die auf etwas als feststehenden Zustand reflektiert, ist performativ selbstwidersprüchlich. Selbstkritische Zweite Natur impliziert also einen Prozess andauernder Selbstverständigung. Freiheit wird damit nicht mehr als erkenntnistheoretische Autonomie vorausgesetzt, sondern muss sich zeigen, indem sie durch Selbstkritik geschaffen wird. Wir werden sehen, wie Selbstkritik als immanente Kritik ein realisierter Ausdruck unserer Freiheit als Selbstbestimmung ist.

3.4. Rekapitulation und Ausblick

Die durch Kant aufgeworfene Frage nach dem Zusammenspiel von Begriff und Anschauung beantwortet McDowell, indem er unsere erkenntnistheoretische Autonomie durch den Begriff der Zweiten Natur als vermittelt und damit unproblematisch herausstellt. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist damit das ›Kantische Paradox‹ aufgelöst. Die Oszillation zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung in der erkenntnistheoretischen Fassung – Gefahren einer Kohärenztheorie auf der einen Seite und Mythos des Gegebenen auf der anderen Seite – kann von McDowell als Trugbild herausgestellt werden. Auf der Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur kehrt das ›Kantische Paradox‹ aber in der Form wieder, dass Selbstbestimmung

Beantwortung angstbesetzter Fragen, welche aber auf einem Trugbild basieren. Diese überflüssig machen zu können, heißt, alle Trugbilder aufzulösen.

in bloße Fremdbestimmung umschlägt. Das Selbstverständnis der transformativen Zweiten Natur ist durch eine fremde Autorität bestimmt. Kritik auf bloß erkenntnistheoretischer Ebene als Abwägen von alternativen Gründen kann nicht verständlich machen, inwieweit unser Selbstverständnis selbstbestimmt ist. Gleichzeitig mit dem ›Kantischen Paradox‹ kehren die Gefahren der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit als praktische Selbstmissverständnisse wieder. McDowells therapeutischer Ansatz wirkt auf erkenntnistheoretischer Ebene, nicht aber auf der Ebene unseres Selbstverständnisses. Wir wollen am Begriff der Zweiten Natur insofern festhalten, als Selbstbestimmung intersubjektiv und zeitlich vermittelt ist. Durch diesen Begriff wird sich das, was normativ ist, als zweitnatürlich, das heißt selbstbestimmt, und gleichzeitig diese Selbstbestimmung als erstens intersubjektiv und zweitens zeitlich vermittelt herausstellen. Aufgrund dieser Vermittlung ist Selbstbestimmung keine willkürliche Setzung. Ziel ist es, diesen Begriff im Folgenden so weiterzuentwickeln, dass es auf der Ebene unseres Selbstverständnisses nicht zum Rückfall ins ›Kantische Paradox‹ kommt. Es gilt die intersubjektive und zeitliche Vermittlung von Selbstbestimmung so zu denken, dass dabei gleichzeitig die Möglichkeit der immanenten Kritik an unserem Selbstverständnis erläutert wird. Im Ergebnis wir der Begriff einer *selbstkritischen* Zweiten Natur stehen. McDowells Vorschlag, der das Problem aus erkenntnistheoretischer Sicht angeht, soll dazu in drei Hinsichten kritisch-konstruktiv erweitert werden. Diese Hinsichten werden als sozialphilosophisch, existenzphilosophisch und kritisch-theoretisch betitelt. Gemeinsamer Bezugspunkt der kritisch-konstruktiven Erweiterungen ist der Begriff der Zweiten Natur. Es handelt sich um verschiedene Perspektiven auf denselben Zusammenhang, nämlich den der Freiheit als Selbstbestimmung.

In *sozialphilosophischer* Hinsicht wird sich zeigen, dass und inwiefern Freiheit an die Normen einer intersubjektiven Praxis gebunden ist. Dieser Punkt ist bei McDowell durch seinen Begriff der Zweiten Natur bereits angelegt. Da der Begriff der Zweiten Natur aber nicht substanziell ausgearbeitet ist, bleibt auch der Zusammenhang von Intersubjektivität und Freiheit undeutlich. Wir werden durch die Einbettung in eine intersubjektive Praxis McDowells grundlegende These, dass in der empirischen Anschauung begriffliche Vermögen passiv aktualisiert werden, mit der Rede eines Zusammenspiels von unmittelbarer Gewohnheit und reflexiver Aneignung über McDowell hinausgehend erläutern. Im Zuge dessen entwickeln wir den Begriff einer Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. In *existenzphilosophischer* Hinsicht wird sich zeigen, dass und inwieweit Freiheit an die Zeitlich-

keit der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis gebunden ist und inwiefern das Scheitern innerhalb dieser Freiheit ein existenzielles Problem darstellt. Dieser Punkt ist bei McDowell selbst nur angedeutet, doch lässt er sich dennoch an mindestens zwei Stellen indirekt erkennen. *Erstens* ist die Zweite Natur als solche bei McDowell historisch und damit auch zeitlich gedacht. Es besteht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen Subjekt und der vorgängigen Praxis. Die zeitliche Dimension der Zukunft wird hierbei jedoch nicht berücksichtigt. *Zweitens* schreibt McDowell in Bezug auf seinen Anspruch der Therapie philosophischer Ängste der modernen Zeit: »It matters that the illusion is capable of gripping us. I want to be able to acknowledge the power of the illusion's sources«⁷³ Dies lässt sich so verstehen, dass es sich bei dem, was die Quellen der nach McDowell illusionären Ängste grundsätzlich ausmacht, um eine *existenzielle* Dimension von Angst davor handelt, dass wir in unserer Freiheit scheitern. Die Ängste sind Ängste vor der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Es sind Ängste davor, dass wir in unserer Freiheit als *selbstbestimmtem* Bezug zur Welt, unseren Mitmenschen und uns selbst scheitern. McDowell deutet dieses Scheitern in erkenntnistheoretischer Fassung als zwei Seiten einer Oszillation an: »I have been considering the tendency to oscillate between two unpalatable positions: a coherentism that loses the bearing of empirical thought on reality and a recoil into a vain appeal to the Given.«⁷⁴ Bei McDowell ist die Oszillation angelehnt an das Kantische Diktum des Zusammenspiels von Begriff und Anschauung: »Anschauungen ohne Begriffe sind blind und Begriffe ohne Anschauungen sind leer.«⁷⁵ Wir werden diese beiden in der erkenntnistheoretischen Fassung angelegten Seiten als blinde Gewohnheit (>the Given<) und leere Reflexivität (>coherentism<) verstehen und als existenzielle Gefahren deuten. Verbunden damit (und das führt uns zur dritten Erweiterung) ist McDowell der Meinung, dass Freiheit im Raum der Gründe die Möglichkeit der kritischen Reflexivität konstitutiv einschließt. Diese kritische Reflexivität kann grundsätzlich nicht abgeschlossen werden: »The best we can achieve is always to some extent provisional and inconclusive.«⁷⁶ Damit ist die systematische Stellung der unbestimmten Zukunft, wie wir sie in existenzphilosophischer Hinsicht mittels

73 McDowell 1996, xi.

74 McDowell 1996, 108.

75 Kant, KrV, A 51/B 75. Vgl. zum Zusammenspiel von Anschauung und Begriff auch Conant (2015).

76 McDowell 1996, 81f.

des Begriffs der Zeitlichkeit ausführen werden, angedeutet. Weder Zeitlichkeit als Zusammenspiel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Allgemeinen noch Zukunft im Speziellen spielen aber bei McDowell eine grundlegende systematische Rolle. Mit McDowells Anspruch, kritische Reflexivität als einen Ausdruck von Freiheit im Raum der Gründe konstitutiv zu verankern, kommen wir zugleich zur *kritisch-theoretisch* erweiternden Hinsicht. In dieser Hinsicht wird sich immanente Kritik als realisierter Ausdruck von Freiheit zeigen. Immanente Kritik als Selbstkritik und Freiheit als Selbstbestimmung hängen konstitutiv zusammen. Mit dem Bild von Neuraths Schiff⁷⁷ ist auch bei McDowell Kritik nicht nur konstitutiv für vernünftiges Denken, sondern auch als *immanente* Kritik angedeutet. Kritik ist hierbei das Abwägen von alternativen Gründen innerhalb unserer Zweiten Natur. Wie Kritik in Bezug auf die Normen des Selbstverständnisses der Zweiten Natur systematisch zu verstehen ist, führt McDowell aber nicht aus. Wenn aber nicht klar ist, inwieweit Kritik an unserem Selbstverständnis möglich ist, schlägt Selbstbestimmung auf dieser Ebene in bloße Fremdbestimmung um und fällt damit zurück ins »Kantische Paradox«.

Die drei Hinsichten laufen im Begriff der Zweiten Natur zusammen. Obwohl die Erweiterung konstruktiv an Punkten ansetzt, die bei McDowell selbst angelegt sind, wird sich durch die drei erweiternden Hinsichten ein anderes Gesamtbild ergeben. Das heißt, wir werden ein anderes Verständnis von Freiheit innerhalb der Zweiten Natur entwickeln. Freiheit soll nicht (nur) als erkenntnistheoretische Autonomie, sondern (auch) als Selbstbestimmung verstanden sein. Dies ist keine Widerlegung des Ausschnitts, den McDowell aufzeigt, sondern vielmehr die Anknüpfung an seine über sich selbst hinausweisende Position. Erkenntnistheoretische Autonomie und Selbstbestimmung schließen sich nicht aus. Freiheit muss notwendigerweise auch als erkenntnistheoretische Autonomie erläutert werden. Aber das ist nicht hinreichend für eine Erläuterung von Freiheit als Selbstbestimmung. Das kritisch-konstruktiv erweiterte Bild hat den Anspruch, nicht nur Autonomie in erkenntnistheoretischer Sicht zu erläutern, sondern Freiheit und damit unseren selbstbestimmten Bezug zur Welt und uns selbst in umfassenderer Weise in den Blick zu nehmen. Abkürzend könnte man sagen, dass es uns über McDowell hinaus darum geht, nicht den Raum der Gründe und damit Freiheit, sondern den Raum der Freiheit als solchen (und damit auch

77 »Now it is a key point that for such reflective criticism, the appropriate image is Neurath's, in which a sailor overhauls his ship while it is afloat« (McDowell 1996, 81).

den Raum der Gründe) zu erläutern. Die Zweite Natur wird sich dabei als selbstkritische Zweite Natur zeigen. Wir werden uns im Zuge dessen nicht auf begriffliche respektive sprachliche Bedeutung als repräsentationales Wissen von Gegenständen der Welt beschränken, sondern außerdem mit einem Begriff von Bedeutsamkeit operieren. Bedeutsamkeit meint nicht nur, dass etwas eine bestimmte (begriffliche oder theoretische) Bedeutung hat, sondern dass es von (existenzieller oder praktischer) Bedeutung ist. Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Bedeutung ist dabei aber nur eine analytische Abstraktion. Denn theoretische Bedeutung kann ohne praktische Bedeutung nicht in den Blick geraten und praktische Bedeutung kann ohne theoretische Bedeutung nicht erschlossen werden.

Im neuen Gesamtbild sind die (philosophischen) Ängste nicht illusionär, sondern auf existenzielle Gefahren bezogen. In bestimmten Ausprägungen dieser Gefahren scheitern wir innerhalb unserer Freiheit. Entweder zeigt sich dieses Scheitern als blinde Gewohnheit und damit als Verdeckung von Freiheit oder als leere Reflexivität und damit als Exzess von Freiheit. In beiden Fällen handelt es sich um ein praktisches Selbstmissverständnis, das selbstbestimmten Welt- und Selbstbezug scheitern lässt. Auch Kohärenztheorie und Mythos des Gegebenen, wie sie McDowell im Bild der Oszillation beschreibt, kann man als solche praktischen Selbstmissverständnisse deuten. McDowells Therapie zielt auf unser Selbstverständnis als natürliche Tiere mit begrifflichen Fähigkeiten. Im Anschluss daran werden wir das, was philosophische Therapie sein kann, dennoch anders verstehen müssen. McDowells philosophisch-therapeutische Absicht besteht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches erst einmal drängend und beängstigend erscheinende Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt. Das mag auf Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie zutreffen. Im Unterschied dazu werden wir durch die Erweiterung das, was Therapie sein kann, auf die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik beziehen. Trugbilder sind als praktische Selbstmissverständnisse existenzielle Gefahren.

Ziel ist es nicht, Freiheit thesenartig zu erläutern. Ziel ist es, Freiheit sich dadurch selbst zeigen zu lassen, dass sie durch immanente Kritik als Selbstkritik geschaffen wird. Immanente Kritik hat ihre therapeutische Funktion darin, dass sie unser Selbstverständnis problematisiert. Die Therapie hat die Form der Selbstkritik. Durch Selbstkritik realisiert sich Freiheit als selbstbestimmter Bezug zur Welt und zu sich selbst. Auf die Gefahr blinder Gewohnheit bezogen verfolgt diese Kritik das Ziel der Befreiung von sich scheinbar fremdbestimmt wiederholenden Gewohnheiten innerhalb unseres Selbstver-

ständnisses. Auf die Gefahr leerer Reflexivität bezogen verfolgt diese Kritik das Ziel der Befreiung von der Willkür sich wiederholender Fragen in Bezug auf unser Selbstverständnis.

Teil II: Sozialphilosophische Erweiterung

4. Freiheit und Intersubjektivität

Ziel des zweiten Teils dieser Arbeit ist es, im erweiterten Begriff der Zweiten Natur verständlich zu machen, inwieweit Selbstbestimmung durch die Normen einer intersubjektiven Praxis vermittelt ist und damit nicht bloße Willkür. Da dies zu einem Einwand führen wird, der, analog zu unserem Einwand gegen McDowell, das ›Kantische Paradox‹ wiederkehren sieht, werden wir zugleich einen Begriff immanenter Kritik als Antwort auf diesen Einwand entwickeln. Exegetisch werden wir uns dazu der *Phänomenologie des Geistes* zuwenden.

In Hinführung auf die Lektüre des Geist-Kapitels der *Phänomenologie des Geistes* wollen wir uns im ersten Kapitel dieses Teils von Axel Honneths früher Hegel-Rezeption sowie von seinem daraus entwickelten Anerkennungsbegriff abgrenzen. Dabei soll vorbereitend erläutert werden, inwieweit das Geist-Kapitel als Explikation einer Ko-Konstitution von Subjektivität und intersubjektiver Praxis zu verstehen ist. Durch diese Ko-Konstitution ist Selbstbestimmung intersubjektiv vermittelt.

Darauf folgt die Explikation der Momente der Zweiten Natur, die die Bewegung der Freiheit der Kritik ausmachen, in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild. Es handelt sich dabei um unmittelbare Gewohnheit, Entfremdung durch Widerspruch, Reflexivität und Aneignung als immanente Kritik. Im Gesamtbild sind diese Momente untereinander vermittelt.

In zwei Unterkapiteln wollen wir auf die immanenten Gefahren des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik hinweisen. Die Verbindung zwischen (historischer) Genese und (analytischer) Systematik in der Methode der *Phänomenologie* wird uns auf diese Gefahren hinweisen. Im ersten Unterkapitel (4.2.3.) werden blinde Gewohnheit und leere Reflexivität als diese Gefahren in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild eingeführt. Im zweiten Unterkapitel (4.2.7.) werden beide Gefahren vor dem Hintergrund von Aneignung als immanenter Kritik genauer beleuchtet.

In unserer Absicht, eine Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ zu geben, werden wir einen Begriff immanenter Kritik als Selbstkritik auf Ebene des Selbstverständnisses unserer Zweiten Natur erläutern. Mit dem Begriff immanenter Kritik wird sich der erste Einwand einer Wiederkehr des ›Kantischen Paradoxes‹ als unberechtigt erweisen. In Bezug auf den Maßstab dieser Kritik wird sich jedoch der Einwand des ›Kantischen Paradoxes‹ ein weiteres Mal wiederholen. Dies wird uns dazu führen, im dritten Teil der Arbeit den Zusammenhang von Reflexivität und Zeitlichkeit zu explizieren.

4.1. Hinführung zur Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*

Die *Phänomenologie des Geistes* sollte ursprünglich den Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns« tragen. Wie kam es zur Änderung des Titels? Zum Zeitpunkt des Vertragsabschlusses mit seinem Verleger Joseph Anton Goebhardt hatte Hegel den Plan, ein *System der Wissenschaft* in zwei Teilen zu schreiben.¹ Der erste Teil sollte eine Einleitung unter dem Titel »Erster Theil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns« und der zweite Teil die »Logik« werden. Der erste Teil sollte bis Ostern 1806 gedruckt sein und Hegel eine erste Honorarzahlung erhalten. Aber als Hegel das Vernunft-Kapitel fast abgeschlossen und beim Verleger eingereicht hatte, weigerte dieser sich plötzlich sowohl den Text weiter zu drucken als auch das vereinbarte Honorar auszuzahlen, denn Hegel hatte unterdessen seine Konzeption des Buches geändert und entschieden, ein zuerst nicht vorgesehenes Kapitel, nämlich das Geist-Kapitel und damit auch das Religionskapitel, hinzuzufügen. Dies macht auch das Inhaltsverzeichnis deutlich, in welchem der Abschnitt C eigentlich der letzte werden sollte. In der 1807 veröffentlichten Erstausgabe der *Phänomenologie* wird dieser Abschnitt aber ausgeweitet in die Unterabschnitte (AA), (BB), (CC) und (DD). Das Kapitel C.V.C., das als letztes Unterkapitel des Vernunftkapitels Endpunkt der Abhandlung hätte sein sollen, ist nun die neue Mitte des Buches. Durch die Ausweitung wuchs das Manuskript fast auf die doppelte Länge an und für die geplante Logik war im selben Band kein Platz mehr. Aus diesem Grund schreibt Hegel nachträglich auch eine Vorrede zur *Phänomenologie*, welche das Werk nun als die Einleitung in das gesamte System (nicht nur der Logik) charakterisiert. Schließlich kommt es auch zur Abänderung des Titels in *Phänomenologie des Geistes*. Eckart Förster liest diese

1 Vgl. Förster 2012, 304ff.

Veränderung dahingehend, dass Hegel klar geworden sei, dass die Idee des Absoluten als Einleitung ins System der Wissenschaft nicht nur abstrakt, sondern auch konkret und inhaltlich-material zu sein hat. Das heißt alle Gestalten, die vor dem Geist-Kapitel entwickelt werden, müssen nochmals durchlaufen werden. Nach dem Aufstieg zum Geist folgt, beginnend mit dem Abschnitt »Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist«, der Abstieg zum Konkret-Besonderen.² Diese Deutung trifft zu, da es sich tatsächlich im zweiten Teil der *Phänomenologie* um eine Konkretisierung handelt. Wichtiger aber noch als die Form der Konkretisierung ist, auf was Hegel diese Konkretion richtet, nämlich auf die Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis, und zwar, wie im Kapitel zum absoluten Geist klar wird, auf Ebene des reflexiven Selbstverständnisses von Subjekt und Praxis. Angezeigt wird dies schon im Kapitel zum Selbstbewusstsein, in welchem vor dem Abschnitt zur Dialektik von Herr und Knecht der Begriff des reinen Anerkennens eingeführt wird.³ Das Vernunftkapitel kann diese Ankündigung nicht einholen, denn dazu bedarf es der Entwicklung dieses Gedankens im Kapitel zum Geist wie auch der abschließenden Überlegungen der *Phänomenologie* zur Ebene des absoluten Geistes. Wie hoch der systematische Stellenwert dieser Überlegungen ist, zeigt der veränderte Titel, welcher nun den Geist ins Zentrum der *Phänomenologie* rückt. Das Kapitel zur Religion lässt sich parallel zum Geist-Kapitel beziehungsweise als Ausformulierung eines impliziten Punktes des Kapitels zum Geist, nämlich des Begriffs von Reflexivität lesen, wie wir sehen werden.

Gegen die These, dass Hegel eine Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis im gesamten zweiten Teil der *Phänomenologie* entwickelt, spricht sich Axel Honneth im Kontext seiner Entwicklung eines Begriffs der

2 Vgl. Förster 2012, 356ff.

3 Vgl. Hegel, *PhC*, 147.

Anerkennung aus.⁴ Diesen Begriff entwickelt Honneth im Zuge seiner einflussreichen Lesart der Hegelschen Frühschriften bis zur und einschließlich der *Phänomenologie*. Zwar hat Honneth in neueren Schriften die These, dass Hegel spätestens mit der *Phänomenologie des Geistes* eine bewusstseinstheoretische Verengung des zuvor intersubjektiven Ansatzes vorgenommen habe, revidiert,⁵ dennoch bleibt seine ursprüngliche Lesart aus *Kampf um Anerkennung* (1994) einflussreich. Außerdem eignet sich Honneths frühe Hegel-Lektüre dazu, sich in Abgrenzung von dieser Lektüre das Geist-Kapitel der *Phänomenologie* als Darstellung der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis zu verdeutlichen. Dies soll im Folgenden geschehen, um zu unserer Lesart des Geist-Kapitels der *Phänomenologie* hinzuführen.

4.1.1. Axel Honneths frühe Hegel-Rezeption

Honneth liest die erste Phase der Hegelschen Schriften⁶ als eine Phase, in der Hegel eine intersubjektive Praxis normativ gehaltvoller Kommunikationsbeziehungen entwickelt. Diese Beziehungen gehen den Subjekten voraus und

-
- 4 Vittorio Hösle, der Hegels Philosophie als objektiven Idealismus liest, geht sogar so weit zu schreiben, dass »die Konzeption einer reflexiven Intersubjektivität, einer dialogischen Rationalität ihm zeitlebens fremd geblieben« sei (Hösle 1988, Bd. 1, 274). Hegel habe zeitlebens keinen Begriff von Intersubjektivität entwickelt und auch Selbstbewusstsein gehe bei ihm nicht aus intersubjektiven Beziehungen hervor (vgl. Hösle 1988, Bd. 2, 369). In Bezug auf die *Phänomenologie* sieht Hösle zwar, dass Hegel hier über Intersubjektivität nachdenkt, doch nimmt Intersubjektivität dabei seiner Meinung nach keine zentrale Stellung ein. Hösle liest die Abschnitte im Geist-Kapitel ausschließlich als »abnorme, sich über sich selbst täuschende« beziehungsweise »widersprüchliche Formen von Intersubjektivität« (Hösle 1988, Bd. 2, 383).
- 5 »Inzwischen glaube ich nicht mehr, daß Hegel seinen anfänglichen Intersubjektivismus im Zuge seiner Entwicklung einem monologischen Konzept des Geistes geopfert hat, sondern ich gehe davon aus, daß er Zeit seines Lebens den objektiven Geist, also die soziale Realität, als ein Verhältnis aus geschichteten Anerkennungsverhältnissen begreifen wollte« (Honneth 2010, 8).
- 6 Wir teilen Hegels Schriften – Honneth zunächst folgend – in Bezug auf den Anerkennungsbegriff in drei chronologische Phasen ein, die sich zugleich als inhaltliche Systematik herausstellen sollen. Zur ersten Phase gehören die folgenden Schriften: »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« (1801), »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften« (1802/03), »System der Sittlichkeit« (1802/03).

Individuen müssen sich aus diesen intersubjektiven Beziehungen herausdifferenzieren, um sich als individuierte Subjekte verstehen zu können. Emanzipation der einzelnen Subjekte und gleichzeitig wachsende Vergemeinschaftung untereinander werden durch einen Kampf um Anerkennung angetrieben. Dabei entsteht ein rationales Gefühl intersubjektiver Gemeinsamkeiten. Die erste Phase der Hegelschen Schriften kann man so lesen. Auch wenn die kommunikationstheoretischen Aspekte bei Hegel keine explizite Rolle spielen, so kommt er doch über eine Kritik naturrechtlicher Systeme, die »das Sein des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen«,⁷ zu einer vorgängigen intersubjektiven Praxis: »[D]as Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Teilen in *einer* Einheit mit dem Ganzen sein.«⁸ Der Einzelne wird in die vorherrschende normative Ordnung (»das Volk«) durch Erziehung einsozialisiert und damit Teil einer Vergemeinschaftung:

»Das Lebendige unter dieser Form des Negativen ist das *Werden* der Sittlichkeit und die *Erziehung* nach ihrer Bestimmtheit das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjektiven, denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist.«⁹

Es bleibt an dieser Stelle noch fraglich, wie aus der Vergemeinschaftung durch disziplinierende Erziehung selbstbestimmte Subjekte hervorgehen sollen. Der Prozess einer Entfremdung des Subjekts von der normativen Ordnung ist hier noch nicht ausgearbeitet. Im »System der Sittlichkeit« veranschaulicht Hegel anhand seiner Ausführungen zum Verbrechen diesen Entfremdungsprozess aber in ersten Zügen als ein Anerkennungsgeschehen mit dem Resultat wechselseitiger Anschauung, in welcher »das Individuum sich in jedem als sich selbst«¹⁰ anschaut. In diesem Prozess spielt auch schon der später in der *PhG* ausgearbeitete Kampf zwischen Herr und Knecht¹¹ eine konstitutive Rolle. Wie im Herr-Knecht-Kapitel der *PhG* geht es dabei um eine vollständige Negation, bei welcher »das Ganze [einer Person] auf

7 Hegel 1986d, 454.

8 Hegel 1986d, 505.

9 Hegel 1986d, 507.

10 Hegel 1967, 54.

11 Vgl. Hegel 1967, 46ff.

dem Spiel steht«. ¹² In seiner Lesart der ersten Phase können wir Honneth zustimmen. Kritisch zu betrachten ist jedoch die Lesart der zweiten Phase, ¹³ die Honneth im Sinne eines Bruchs in Hegels Philosophie interpretiert,

»weil nun nämlich der Objektbereich seiner [Hegels] rekonstruktiven Analysen sich nicht mehr primär aus Formen der sozialen Interaktion, aus ›sittlichen Verhältnissen‹, zusammensetzt, sondern aus Stufen der Selbstvermittlung des individuellen Bewusstseins besteht, kann auch die Kommunikationsbeziehung zwischen den Subjekten nicht mehr als etwas den Individuen prinzipiell Vorgängiges aufgefaßt werden. [...] Weil Hegel [...] die Vorstellung einer vorgängigen Intersubjektivität des Lebens der Menschen preisgibt, kann er jetzt auch den Prozeß der Individualisierung nicht mehr als einen Vorgang der konflikthafter Herauslösung des einzelnen aus bereits existierenden Kommunikationsbeziehungen denken; ja, seine politische Theorie der Sittlichkeit verliert überhaupt den Charakter einer ›Gesellschaftsgeschichte‹.« ¹⁴

Mit dem »System der spekulativen Philosophie« treten explizit bewusstseinsphilosophische Überlegungen in Hegels Philosophie ein, welche den Weg einer Selbstreflexion des Geistes beschreiben. Diesen Entwicklungsprozess des Geistes liest Honneth als ein methodisch hierarchisch aufgebautes, reines Reflexionsgeschehen in Form gedanklicher Ausdifferenzierungen. Erst das schon vollständig reflexive Bewusstsein vollzieht das intersubjektive Anerkennungsgeschehen in dem Augenblick, in dem es »sich in einer anderen solchen Totalität, Bewußtsein, sich als sich selbst erkennt«. ¹⁵ Nach Honneth speist sich der materiale Gehalt von Hegels Philosophie ab hier, spätestens aber mit der *PhG* vollständig aus dem Muster einer reinen, monologischen Fortbildung der Selbstbeziehung des Geistes. Trotzdem – und das wollen wir gegen Honneths Lesart der zweiten Phase betonen – geht aus dieser Wendung ein theoretischer Gewinn hervor, denn die subjekttheoretische Entwicklung macht den Stellenwert der Anerkennung für die Konstitution von Subjektivität deutlich: »[I]ndem es [das Selbstbewusstsein] sich im Anerkennen realisiert, ist es aufgehoben; und es ist darin für sich selbst als ein Aufgehobenes;

12 Hegel 1967, 47.

13 Zu dieser zweiten Phase gehören insbesondere: »System der spekulativen Philosophie« (1803/1804), »Jenaer Realphilosophie« (1805/06).

14 Honneth 1994, 51f., Einfügung A.B.

15 Hegel 1986e, 217.

es erkennt sich selbst als ein Aufgehobenes, denn eben es ist nur ALS ANERKANNT.«¹⁶ Die Wendung zur Bewusstseinsphilosophie erlaubt es Hegel, das Motiv der intersubjektiven Praxis mit der Konstitution von Subjektivität systematisch in Verbindung zu bringen.

Honneths Einwand übersieht, dass Hegel mit der Wende zur Bewusstseins- bzw. Subjektphilosophie zugleich ein neues Verständnis subjektiver Freiheit entwickelt, die nicht mehr vollständig in Vergemeinschaftung aufgeht. Damit übersieht Honneth eine entscheidende Neuerung des letzten Jenaer Systementwurfs:

»In nichts kommt schließlich deutlicher zum Ausdruck, wie weit Hegel die Sphäre der Sittlichkeit inzwischen von aller Intersubjektivität gereinigt hat, [...] Hegel faßt den Handlungsbereich des Staates nicht, wie doch eigentlich zu erwarten gewesen wäre, als den Ort einer Verwirklichung von solchen Anerkennungsbeziehungen auf, die dem Individuum in seiner lebensgeschichtlichen Einzigartigkeit Achtung verschaffen; dazu ist er deswegen nicht in der Lage, weil er sich die sittliche Sphäre im ganzen als eine Objektivationsform der Selbstreflexion des Geistes vorstellt, so daß an die Stelle von intersubjektiven Verhältnissen durchgängig die Beziehungen zwischen einem Subjekt und seinen Entäußerungsmomenten treten müssen.«¹⁷

Spätestens ab der *Phänomenologie des Geistes* tritt Honneth zufolge in Hegels Werk an die Stelle der vorgängigen intersubjektiven Praxis die monologische Bildung einer Subjektivität zu ihrer Selbstbewusstwerdung. Nun wollen wir diesen Bruch gar nicht so sehr bestreiten, denn man kann Hegel so lesen, dass er mit dem »System der spekulativen Philosophie« vorerst in Richtung einer reinen Bewusstseinsphilosophie tendiert. Aber wir wollen diesen Bruch mit Blick auf die dritte Phase¹⁸ anders deuten. Geht man davon aus, dass es erst in der *Phänomenologie des Geistes* zum ausgearbeiteten Anerkennungs-begriff kommt, dann leitet Hegel mit der bewusstseinsphilosophischen Wende den zweiten Teil einer Vorbereitung ein, um den systematisch ausgearbeiteten Anerkennungs-begriff letztendlich als Ko-Konstitution von intersubjektiver Praxis und Subjektivität in der *Phänomenologie des Geist* zu explizieren. In *Kampf um Anerkennung* hält Honneth die *Phänomenologie des Geistes* jedoch für irrelevant bezüglich eines Anerkennungs-begriffes:

16 Hegel 1986e, 223, Einfügung A.B.

17 Honneth 1994, 101f.

18 Zu dieser dritten Phase gehört insbesondere die *Phänomenologie des Geistes* (1807).

»Nun ist das damit umrissene Programm im Werke Hegels freilich nie über die Schwelle von bloßen Skizzen und Entwürfen hinausgelangt; bereits in der ›Phänomenologie des Geistes‹, mit deren Fertigstellung Hegel seine schriftliche Tätigkeit in Jena beschließt, hat das Vorstellungsmodell eines ›Kampfes um Anerkennung‹ seine theorieprägende Bedeutung wieder verloren.«¹⁹

Dies führt uns zu einer Kritik an Honneths Anerkennungsbegriff in systematischer Hinsicht.

4.1.2. Axel Honneths Anerkennungsbegriff

Die von Honneth (im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie) konzipierte intersubjektive Anerkennung umfasst drei Formen von Anerkennung:²⁰ Liebe, Recht und Solidarität. Innerhalb dieser drei Sphären entwickelt Honneth einen Begriff reziproker Anerkennung, welche die Individualität der Subjekte formt. Mit jeder dieser Stufen von Anerkennung geht ein Gewinn an selbstbestimmter Individualität einher. In der Sphäre der Liebe findet ein wesentlich affektives Anerkennungsgeschehen statt, welches auf biologische und kulturell geformte Bedürfnisse zielt und zwischen wenigen Subjekten, beispielsweise in Eltern-Kind-Beziehungen oder erotischen Partnerschaften, stattfindet.²¹ Diese Stufe bildet eine Grundlage für die Individuierung der Subjekte. In der zweiten Stufe wird dieses Verhältnis auf beliebig viele Interaktionspartner übertragen und bewirkt die gegenseitige Anerkennung als rechtlich Gleiche.²² In der dritten Stufe der Anerkennung geht es um die Anerkennung der individuellen Eigenschaften und Eigenheiten der einzelnen Subjekte als soziale Wertschätzung. Dabei erfährt sich der Einzelne als bedeutsam in Bezug auf die gemeinsame Praxis mit Anderen.²³ Honneth weist darauf hin, dass es sich bei Anerkennung immer um ein prekäres Verhältnis handelt, indem er diesen drei Formen jeweils drei Formen von Missachtung als verweigerte Anerkennung gegenüberstellt, welche zu einem Kampf um Anerkennung führen können.

19 Honneth 1994, 12.

20 Vgl. Honneth 1994, 148ff.

21 Vgl. Honneth 1994, 153ff.

22 Vgl. Honneth 1994, 174ff.

23 Vgl. Honneth 1994, 196ff.

Neben den drei thematisierten Formen sind, nach Honneth, auch andere intersubjektive Verhältnisse möglich. Die drei Sphären sind aber dahingehend paradigmatisch, »daß sie jeweils intern normative Prinzipien enthalten, die unterschiedliche Formen der wechselseitigen Anerkennung begründen«. ²⁴ In diesem Sinne tragen die drei Formen zum Zustandekommen einer selbstbestimmten Selbstbeziehung und Individuierung der Subjekte bei, indem mit jeder Stufe »ein weiterer Aspekt der menschlichen Subjektivität erschlossen« ²⁵ wird.

Honneth unterscheidet bei der konstitutiven Funktion dieser Formen der Anerkennung zwischen einem direkten und einem indirekten Sinn. Im direkten Sinn werden die relevanten Eigenschaften des Subjekts überhaupt erst erzeugt. Im indirekten Sinne werden sie nur aktualisiert. Sein Anerkennungsbegriff zielt auf den indirekten Sinn: »In unseren anerkennenden Haltungen reagieren wir angemessen auf evaluative Eigenschaften, die menschliche Subjekte nach Maßgabe unserer Lebenswelt vorgängig schon besitzen, über die sie freilich nur dann aktuell verfügen können, wenn sie sich mit ihnen dank der Erfahrung jener Anerkennung auch identifizieren können.« ²⁶ Das heißt die Eigenschaften des Subjekts sind vorgängig, werden aber erst durch die intersubjektive Praxis der Anerkennung aktualisiert. ²⁷ Damit wird das

24 Honneth 2003, 168.

25 Honneth 2003, 169.

26 Honneth 1994, 327.

27 Alexander Garcia Düttmann kritisiert Honneths Anerkennungsbegriff unter dem Einfluss von Jacques Derrida (vgl. Düttmann 1997, 144ff.). Diese Kritik geht zurück auf die diskursethischen Ansätze von Jürgen Habermas, in deren Tradition Honneth steht, und argumentiert, dass der Anerkennungsbegriff in dieser Konzeption Differenzen (zwischen menschlichen Subjekten innerhalb einer Praxis, aber auch zwischen verschiedenen kulturellen Praktiken) beseitigt und ein Primat der Einheit verfolgt, indem Anerkennung darauf abzielt, eine Identität des Ganzen zu stiften. Symptomatisch innerhalb der diskursethischen Tradition ist dafür die mystische Setzung eines »einheitlichen Diskursuniversums« beziehungsweise eines »gemeinsamen Interpretationshorizontes« (Habermas 1993, 177f.). Bei Honneth äußert sich die Tendenz gegen die Differenz und für die allumfassende Einheit beispielsweise in seiner Idealisierung der Liebe als harmonische Verschmelzung zweier Subjekte ohne dialektische Spannungen oder Differenzen. Ein teleologischer geschichtlicher Prozess soll das Primat der Einheit herstellen, gleichzeitig stellt paradoxerweise die Einheit aber auch schon die Voraussetzung für gelingende Anerkennung dar. Symptomatisch dafür ist, dass die individuellen Eigenschaften der Subjekte schon vorhanden sein sollen und durch die Anerkennung nur aktualisiert werden. Honneth setzt eine Einheit voraus, die er eigentlich erklären will. Letztendlich wird damit weder die Konstitution von Subjektivität noch deren Ein-

Subjekt in die Lage einer selbstbestimmten Position versetzt, weil es sich aufgrund der Anerkennung mit diesen Eigenschaften auch zu identifizieren vermag. In Honneths systematischem Bild sind Subjektivität und intersubjektive Praxis vorgängig unabhängig voneinander, um nachträglich in einer anerkennenden Aktualisierung aufeinander bezogen zu werden. Obwohl Honneth in neueren Schriften seine Hegel-Lesart revidiert, hält er an einer Trennung zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis in Bezug auf die Konstitution von Freiheit fest: »Erst muß jenes Subjekt als in soziale Strukturen eingebunden gedacht werden können, die seine Freiheit garantieren, bevor es dann als freies Wesen in Verfahren hineinversetzt werden kann, die über die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung wachen.«²⁸ Freiheit hat ihren Ort hierbei nicht innerhalb einer Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis, sondern auf der Seite der institutionellen Praktiken. Subjekte können nur frei sein, wenn die sozialen Praktiken, an denen sie teilnehmen, bereits frei sind, das heißt wenn die sozialen Praktiken die Anerkennungsbeziehungen der daran teilnehmenden Subjekte ermöglichen.

Dagegen wollen wir im Folgenden zeigen, dass in der *Phänomenologie des Geistes* eine materiale Ko-Konstitution von Subjektivität und intersubjektiver Praxis in Bezug auf Freiheit als Selbstbestimmung entwickelt wird.²⁹ Vorgängig zu dieser Ko-Konstitution ist weder Subjektivität noch intersubjektive Praxis. Die Ko-Konstitution vollzieht sich auf Ebene des absoluten Geistes im reflexiven Selbstverständnis von Subjekt und Praxis und setzt dabei weder Subjektivität noch intersubjektive Praxis voraus. Als Einstieg für eine solche Lesart bietet sich das Kapitel »A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des

heit erläutert. An die Stelle einer monologischen Subjektivität wird somit eine idealisierte Intersubjektivität gesetzt, die als »die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen« (Habermas 2009, 117) nicht weniger Kritik verdient als die von Habermas und Honneth kritisierten metaphysischen Subjektphilosophien. Die Hypostasierung der Einheit verliert die konkret-spezifischen Kontexte aus dem Blick und abstrahiert damit von aller Differenz. Leider bietet Düttmann im Gegenzug keine bessere Lesart Hegels an, sondern formuliert eine sehr einseitige Kritik in Bezug auf den Text Hegels (vgl. Düttmann 1997, 184ff.).

28 Honneth 2011, 108f.

29 Systematisch grenzen wir uns damit von allen drei Freiheitsbegriffen ab, die Honneths Typologie anbietet (vgl. Honneth 2011, 33-118). Freiheit der Kritik ist keine ›soziale Freiheit‹, welche die Realisierung von Freiheit innerhalb der sozialen Strukturen voraussetzt. Weder ist Freiheit der Kritik ›reflexive Freiheit‹, welche eine universelle Vernunft voraussetzt, noch ›negative Freiheit‹, welche als Unabhängigkeit von sozialen Normen aufzufassen wäre.

Selbstbewußtsein; Herrschaft und Knechtschaft« zwar an, wichtiger als die weitläufig rezipierte Dialektik zwischen Herr und Knecht scheint dabei aber der darauf hinführende Vorspann am Anfang des Kapitels zu sein, in dem Hegel den »reine[n] Begriff des Anerkennens«³⁰ darstellt. Mit der Einführung des reinen Begriffs des Anerkennens gibt Hegel eine formale Vorschau oder Anzeige auf das, was er dann im weiteren Verlauf des Buches mit Inhalt zu füllen gedenkt.³¹ Daran ist plausibel zu machen, dass sich die Explikation des Anerkennungsbegriffs nicht auf den Abschnitt zur Herr-Knecht-Dialektik beschränken kann. Wir erhalten hier einen Ausblick auf das Geist-Kapitel der Phänomenologie. Hegel kündigt in Bezug auf den reinen Begriff des Anerkennens Folgendes an: »Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommnen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.«³² Dieses Bild wird nicht im Kapitel zum Selbstbewusstsein erreicht, sondern erst am Ende des Geist-Kapitels vollkommen entfaltet. So fasst Hegel auch erst am Ende des Geist-Kapitels die systematische Entwicklung folgendermaßen zusammen: »ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.«³³ Durch die formale Vorschau, ohne das Geist-Kapitel selbst befragt zu haben, lässt sich damit sehen, dass Honneth den Anerkennungsbegriff in der *PhG* falsch verortet, wenn er schreibt:

»[D]ie ›Phänomenologie des Geistes‹ beläßt dem Kampf um Anerkennung, der bislang doch die moralische Bewegungskraft gewesen war, die den Vergesellschaftungsprozeß des Geistes durch alle Stufen hindurch vorangetrieben hatte, nur noch die einzige Funktion der Bildung des Selbstbewußtseins; auf diese eine, in der Herr-Knecht-Dialektik repräsentierte Bedeutung eingeschränkt, wird der Kampf zwischen den um Anerkennung ringenden Subjekten überdies so eng mit der Erfahrung der praktischen Bestätigung in der Arbeit verknüpft, daß seine eigensinnige Logik beinahe vollkommen aus dem Blick geraten mußte.«³⁴

Die Explikation des Anerkennungsbegriffs kann sich letztendlich auch nicht nur auf die Herr-Knecht-Dialektik beschränken, weil das Anerkennungsge-

30 Hegel, *PhG*, 147.

31 Vgl. Bertram 2017, 105 und 246.

32 Hegel, *PhG*, 145.

33 Hegel, *PhG*, 493.

34 Honneth 1994, 104.

schehen in diesem Abschnitt der *PhG* klar am asymmetrischen Verhältnis zwischen Herr und Knecht scheitert, wie Hegel schreibt: »Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.«³⁵ Gelingende Anerkennung kommt hier nicht zustande. Hegel arbeitet in der *PhG* mindestens bis zum Ende des Geist-Kapitels an einem positiven Begriff von Anerkennung weiter. Anhand des Geist-Kapitels werden wir die Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis als Unmittelbarkeit, Entfremdung durch Widerspruch, Reflexivität und Aneignung beschreiben. Das Religionskapitel expliziert das schon im Geist-Kapitel angelegte Moment von Reflexivität, und das Kapitel zum absoluten Geist verdeutlicht, dass die Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis auf Ebene des reflexiven Selbstverständnisses einsichtig ist.

4.1.3. Zur Methode der Phänomenologie des Geistes

Honneths einseitige Lektüre betrifft auch sein Verständnis der Methode der *Phänomenologie*. Seine Annahme, dass die *Phänomenologie* eine reine Bewusstseinsphilosophie als Monolog des Selbstbewusstseins darstelle, gilt nur, wenn man annimmt, dass Hegel eine kontinuierliche Entwicklungslogik des Geistes nachzeichnet, bei der die Abfolge der betrachteten Verhältnisse als eindimensionale Hierarchie zu verstehen ist und die vorangegangenen Momente letztendlich irrelevant für das Gesamtbild sind.³⁶ Dagegen spricht die in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* hervorgehobene Kreisförmigkeit der dialektischen Darstellung, die es erlaubt, die gesamte Exposition als fortschreitende Freilegung der untereinander vermittelten Voraussetzungen, das heißt das später Verhandelte als Bedingung des Früheren und

35 Hegel, *PhG*, 152.

36 Wir lesen die *Phänomenologie des Geistes* so, dass der Gang eines Bewusstseins durch verschiedene Wissenskonzeptionen hin zu einem Gesamtbild beschrieben wird. Diese Bewegung wird dabei durch das Scheitern der jeweils einen Wissenskonzeption und die Notwendigkeit einer neuen Konzeption getrieben. Die Wissenskonzeptionen des Bewusstseins scheitern an sich selbst, das heißt an ihrem eigenen Anspruch, Wissen durch eine bestimmte Konzeption zu erläutern. Wir werden darauf im Kapitel 4.2.6.1. zurückkommen.

umgekehrt zu lesen.³⁷ Dass Honneth die Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis im Geist-Kapitel nicht sehen kann, liegt daher auch an seinem Verständnis der Methode der *PhG*:

»Hegel unterwirft sich dem Zwang, auch in die soziale Organisationsform des sittlichen Gemeinwesens jenes hierarchische Schema des Ganzen und seiner Teile hineinprojizieren zu müssen, nach dem er sich bereits dessen Konstitution in einem Akt der Reflexion des Geistes auf seine eigenen Entäußerungsmomente zurechtgelegt hat.«³⁸

Die *Phänomenologie* vollzieht sich nicht als ein eindimensionaler, monologischer Entäußerungs- und Reflexionsprozess des Geistes. Nur auf den Anerkennungsbegriff bezogen sind die verschiedenen Aspekte, die vom Selbstbewusstseinskupitel bis zum Ende des Geist-Kapitels expliziert werden, weder chronologisch noch konstitutionslogisch in einer eindimensionalen Abfolge zu begreifen. Vielmehr sind die einzelnen Teile gleichzeitige Momente eines Gesamtbildes der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis, die Hegel aber schon aus Darstellungsgründen in analytischer Abstraktion nur als Aufeinanderfolge beschreiben kann.

Der Aufbau des Geist-Kapitels verweist auf die Struktur der Zweiten Natur. In jedem der Unterkapitel (A., B., C.) tauchen alle Momente der Struktur auf, was symptomatisch dafür steht, dass sich die Momente nicht voneinander trennen lassen, da sie im Gesamtbild vermittelt sind. Betont sei hier also, dass es, aufgrund der Vermittlung der Momente im Gesamtbild, weder Gewohnheit als solche noch Reflexivität als solche gibt. Die Trennung ist eine analytische Abstraktion. Betont sei dies besonders deshalb, weil es sich aus Gründen der Darstellung im Folgenden nicht vermeiden lassen wird, die Momente erst einmal getrennt voneinander zu beschreiben. Erinnert sei hier an Hegels (methodische) Metapher des Kreises von Voraussetzungen eines Phänomens, der sich schließt. Im Gesamtbild als geschlossenem Kreis sind die Voraussetzungen vermittelt. Aus Darstellungsgründen verschiebt Hegel in jedem Unterkapitel den erläuternden Fokus auf ein anderes Moment, nichtsdestotrotz gibt es Überschneidungen und Wiederholungen zwischen den Un-

37 Vgl. Hegel, *PhG*, 23. Aus einer solchen Perspektive lässt sich der Anfang beim einsamen Bewusstsein eher als – mit Theunissen gesprochen – »kritische Darstellung« der Transzendentalphilosophie verstehen, deren immanente Kritik Hegel schließlich zu einer Betrachtung der darin notwendig vorausgesetzten sozialen Verhältnisse führt (vgl. Theunissen 1980, 9ff.).

38 Honneth 1994, 98.

terkapiteln. In den auf A. folgenden Unterkapiteln kommt prinzipiell nichts Neues hinzu, sondern schon vorher implizite Punkte werden aus- und weitergeführt. Hegel beschreibt keine Entwicklungsgeschichte, in welcher Phasen durchlaufen und zurückgelassen werden, sondern es gilt seine Methode als (dialektische) Aufhebung verschiedener Teile eines Ganzen in ein Gesamtbild zu verstehen. In der *PhG* greifen historisch-genetische und analytisch-systematische Überlegungen ineinander. Systematische Punkte sind im Beispiel anschaulich und gleichzeitig von diesem material-historischen Beispiel nicht zu trennen. Die systematische Ebene existiert nicht unabhängig von ihrer materialen Konkretion in einer historischen Welt, auch wenn Beispiele für ein und dieselben systematischen Punkte jeweils verschiedene sein können. Die materiale Konkretion einer bestimmten historisch-kulturellen Praxis einer Gesellschaft korrespondiert mit einem je bestimmten Verhältnis der Momente der Zweiten Natur zueinander. Beides ist nicht unabhängig voneinander zu denken.

Wir werden Hegel einerseits im Verlauf der Explikation folgen, uns aber mit Blick auf die Gefahr des Scheiterns innerhalb von Freiheit die Verknüpfung zwischen (historischer) Genese und (analytischer) Systematik in einer Weise zu eigen machen, die gegen eine bestimmte Lesart Hegels spricht. Die Lesart, gegen die wir uns damit wenden, versteht die Entwicklungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes* so, dass sie auf einen Punkt der vollständigen und abgesicherten Realisierung von Freiheit (respektive der Vernünftigkeit unserer Praktiken) zustrebe. In der hier ausgearbeiteten Lesart ist der Zielpunkt vielmehr ein Gesamtbild von Momenten, das auch gegenläufige Bewegungen einschließt. Die Stufen der Genese verstehen wir als analytische Abstraktion aus diesem Gesamtbild; sie werden durch historische Situationen veranschaulicht. Diese Stufen werden aber nicht überwunden, sondern im Gesamtbild in anderer Form aufgehoben. Es besteht somit die Gefahr des ›Rückfalls‹ in diese defizitären Formen von Freiheit. Diese Arbeit behandelt die zwei schon genannten Gefahren ausführlich, nämlich blinde Gewohnheit und leere Reflexivität. Der Fall der *Kollision* ist eine dritte Gefahr, die im Rahmen dieser Arbeit aber nicht ausführlich besprochen werden soll.³⁹ *Praktisch*

39 Wir werden den Fall der Kollision weder in der gleichen Weise noch genauso ausführlich behandeln wie blinde Gewohnheit und leere Reflexivität. Im Gesamtbild handelt es sich um moderne Praktiken, welche Freiheit der Kritik als immanenten Maßstab haben. In analytischer Abstraktion aus diesem Bild kann man von Kollision als gewaltvoller Kritik sprechen. Wir werden dies anhand der Tragödie um Antigone veranschaulichen. Zwischen Kreon und Antigone gibt es keinen reflexiven Konflikt, sondern eine

ist dieses Scheitern oder dieses Missverständnis, weil das falsche Verständnis von Freiheit der Praxis die Kehrseite des praktischen Scheiterns dieser Freiheit darstellt: Indem wir Freiheit falsch verstehen, scheitert Freiheit, und indem Freiheit scheitert, verstehen wir sie falsch. Möglich ist diese Gefahr des praktischen Missverständnisses gerade durch die Genese der Formen unserer Freiheit im Zusammenspiel von Selbst- und Fremdbestimmung. Wir werden die Verschränkung von Genese und Systematik so lesen, dass sie uns auf die Gefahren aufmerksam macht.

4.2. Momente der intersubjektiven Bewegung der Freiheit der Kritik

Expliziert wird im Folgenden die Struktur der Ko-Konstitution von Subjektivität und intersubjektiver Praxis. Man könnte dabei beispielsweise von Geschichte, Vernunft oder Geist sprechen. In der Terminologie dieser Arbeit wird diese Struktur aber – an McDowell anschließend – als *Zweite Natur* bezeichnet. Die Struktur der Zweiten Natur wird als ein Gesamtbild untereinander vermittelter Momente dargestellt. Das Gesamtbild ist die Bewegung der Zweiten Natur. Aus dieser Bewegung entspringt die Freiheit der Zweiten Natur. Trotz der Tatsache, dass wir den Begriff der Zweiten Natur anhand von Hegels Geist-Kapitel in der *PhG* entwickeln werden, wollen wir nicht die These vertreten, dass Hegel mit seiner eigenen Verwendung des Begriffs einer Zweiten Natur das meint, was wir im Folgenden ausbuchstabieren. Den Begriff der Zweiten Natur verwenden wir im Anschluss an die systematische Stelle, die dieser in der Philosophie John McDowells einnimmt. Ziel ist es, diesen Begriff kritisch-konstruktiv zu erweitern. Mit der Explikation der Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis verlassen wir die primär erkenntnistheoretische Sicht McDowells und erweitern diese um eine sozialphilosophische Hinsicht. Das, was wir unter Freiheit verstehen, ist in diesem Zusammenhang an die Normen einer intersubjektiven Praxis gebunden. Wir

gewaltsame Kollision. Solche Formen von gewaltsamer Kritik sind beispielsweise in Praktiken der Bestrafung realisiert. Hier könnte man einwenden, dass Praktiken der (gewaltsamen) Bestrafung beispielsweise durch erziehende oder strafrechtliche Urteile letztendlich in Selbstkritik münden müssen, um nachhaltig praktisch wirksam zu sein.

werden durch die Einbettung in eine intersubjektive Praxis McDowells grundlegende These, dass in der empirischen Anschauung begriffliche Vermögen passiv aktualisiert werden, mittels der Rede von einem Zusammenspiel unmittelbarer Gewohnheit und reflexiver Aneignung erläutern und damit in sozialphilosophischer Hinsicht über McDowell hinausgehen. Ziel ist es dabei, eine Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ zu geben. In einem ersten Schritt werden wir herausstellen, inwieweit Selbstbestimmung durch intersubjektive Normen vermittelt und somit nicht bloße Willkür ist. Dies nimmt Bezug auf die eine Seite des Paradoxes. Gleichzeitig setzen wir uns damit aber einem Einwand aus Perspektive der anderen Seite des Paradoxes aus. Dieser Einwand besagt, analog zu unserem Einwand gegen die Position McDowells, dass Selbstbestimmung in bloße Fremdbestimmung münde. Daher gilt es in einem zweiten Schritt zu zeigen, inwieweit aufgrund der Vermittlung von Selbstbestimmung durch die Normen der intersubjektiven Praxis auch die Kritik an diesen Normen auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur möglich wird. Wir werden dies durch einen Begriff immanenter Kritik erläutern. Unsere kritisch-konstruktive Erweiterung des Ausgangspunktes, den wir mit McDowell gezeichnet haben, bedarf in sozialphilosophischer Hinsicht sowohl des ersten als auch des zweiten Schrittes. Der zweite Schritt bereitet zugleich die kritisch-theoretisch erweiternde Hinsicht vor.

In analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild beginnen wir mit dem Moment der Gewohnheit der Zweiten Natur und folgen danach vorerst der Entwicklung des Geist-Kapitels, welches in Überblendung von (historischer) Genese und (analytischer) Systematik verläuft. Auf Gewohnheit folgt das Moment der Entfremdung durch Widerspruch. In Abweichung von der Reihenfolge des Hegelschen Textes werden wir das Kapitel zur Religion mit in die Erläuterungen einbeziehen, und zwar im Anschluss an unsere Ausführungen zum Moment von Entfremdung durch Widerspruch. Der Grund dafür ist, dass im Religionskapitel auf das aus der Entfremdung resultierende Moment von Reflexivität beziehungsweise reflexivem Selbstverständnis der Zweiten Natur fokussiert wird. Für die Erläuterung expliziter Reflexivität als immanenter Kritik im Moment der Aneignung werden wir außerdem auf die Methode der *Phänomenologie des Geistes* als solche zurückgreifen, wie sie von Hegel in der Einleitung vorgestellt wird. In zwei eingeschobenen Kapiteln thematisieren wir letztendlich auch die Gefahren innerhalb der Freiheit der Kritik.

4.2.1. Gewohnheit

Im Unterkapitel »A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit« legt Hegel den Fokus auf das Moment der unmittelbaren Gewohnheit der Zweiten Natur und zeigt dabei, wie es zur Entfremdung (Hegel spricht von »Entzweiung«) von dieser Unmittelbarkeit kommt.⁴⁰ Normativität (Hegel spricht von Geist als »d[em] bekannte[n] Gesetz und d[er] vorhandene[n] Sitte«⁴¹) bestimmt hierbei den Zusammenhang zwischen intersubjektiver Praxis und Subjektivität unmittelbar in Form alternativloser Regeln. Regeln werden nachvollzogen, ohne dass es Alternativen oder die Möglichkeit zur Kritik gibt. Normen hingegen schließen Alternativen und die Möglichkeit zur Kritik ein. Normen und Regeln sind sowohl erkenntnistheoretische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, einen Gegenstand als einen bestimmten Begriff zu erfassen, als auch handlungspraktische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, in einer Situation auf bestimmte Weise zu handeln. Normativität bestimmt unseren (praktischen und theoretischen) Welt- und Selbstbezug insgesamt. Im Gesamtbild der Zweiten Natur, in dem alle Momente aufgehoben sind, gibt es keine Regeln, wie wir noch sehen werden. Betrachtet man in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild nur das Moment der Unmittelbarkeit als solches, stehen Subjekte unmittelbar in den Regeln der Praxis und folgen ihr distanzlos, das heißt ohne Alternativen oder kritische Reflexionsmöglichkeit bezüglich der eigenen Befolgung der Regeln. Die Regeln der unmittelbaren Gewohnheit können nicht in Frage gestellt werden. Es gibt keine Distanz zwischen Subjekt und Regel. Regeln können nicht *als* Regeln thematisiert werden. Das Subjekt hat in diesem Moment weder eine selbstbestimmte Stellung innerhalb der Praxis noch kann es sich auf das normative Geschehen der Praxis reflexiv beziehen. Onto- und Phylogenese stehen hier im Zusammenhang. Der Vorgang des Übergangs von Natur zu Gewohnheit findet durch die Einführung des Subjekts in eine intersubjektive Praxis statt. Eine solche Einführung wiederum findet als Disziplinierung durch Wiederholung statt. Innerhalb dieses Vorgangs wird aus der Perspektive des Subjekts bloße Natur bedeutsam. Bloße Natur hat als solche keine normative Bedeutsamkeit. Aus der Perspektive der intersubjektiven Praxis ist Natur schon immer bedeut-

40 Die vorliegende Analyse des Geist-Kapitels ist wesentlich beeinflusst von Georg Bertrams Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, vgl. dazu Bertram 2017, 160ff.

41 Hegel, PhG, 329.

sam, das heißt in dieser Perspektive gibt es keine erste Natur als solche.⁴² Für das Subjekt ist die Einführung in die Regeln der Praxis die Bedingung für einen normativ bedeutsamen Bezug zur Welt und zu sich selbst. Diese Art der Disziplinierung stabilisiert unseren Selbst- und Weltbezug. Ein Beispiel ist die KlavierspielerIn, welcher durch die Einführung in die Praxis des Klavierspielens das Spielen des Instrumentes zur Gewohnheit werden muss. Auf dieses Beispiel wollen wir uns im Folgenden zur Veranschaulichung verschiedentlich beziehen. Das Beispiel des Klavierspielens ist das Beispiel einer ästhetischen Praxis. Mit der Wahl genau dieses Beispiels soll ein systematischer Punkt angedeutet werden. Ästhetische Praktiken, begriffen als Selbstverständigungspraktiken, sind nicht grundlegend getrennt von alltäglichen Praktiken.⁴³ Vielmehr können ästhetische Praktiken als paradigmatisches Beispiel für das Verständnis unserer modernen Praktiken im Allgemeinen herangezogen werden, denn sie veranschaulichen bestimmte systematische Punkte besonders gut. Damit ist gleichzeitig ein Kontinuum moderner Praktiken angedeutet, das besagt, dass unsere alltäglichen Praktiken ästhetischer sind, als wir oftmals denken, beziehungsweise dass unsere ästhetischen Praktiken alltäglicher sind, als es scheint. Dies lässt sich aber erst aus dem Gesamtbild der Zweiten Natur verständlich machen, in welchem unmittelbare Gewohnheit und reflexive Aneignung auf Ebene der Selbstverständigung vermittelt sind. (Wir werden darauf im Kapitel 4.2.4. zurückkommen.)

Im Moment der Gewohnheit zeigt sich ein ko-konstitutiver Zusammenhang zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis. Hegel veranschaulicht diesen Zusammenhang im Moment der Gewohnheit anhand zwei verschiedener normativer Ordnungen, nämlich des »göttlichen« und des »menschlichen Gesetzes«. Das göttliche Gesetz, welches innerhalb der Familie seinen Ausgangspunkt nimmt, hat das »individuelle Fürsichsein« zum Gegenstand, das heißt sein »positiver Zweck ist der Einzelne als solcher«.⁴⁴ Das menschliche

42 Heidegger redet dabei von einem »apriorischen Perfekt« (vgl. Heidegger, SuZ, 85). Die Frage nach dem Anfang dieser Tatsache (also die Frage danach, wie Geist in die Welt gekommen ist) hält McDowell für berechtigt, aber nicht *philosophisch* relevant bzw. weiterführend. Antworten auf diese Frage können beispielsweise evolutionsbiologisch sein (vgl. McDowell 1996, 123ff.).

43 Vgl. dazu auch: »Kunst ist vielmehr als eine bestimmte Praxis der selbstgesetzten Bestimmung alltäglicher Praktiken zu begreifen. Als eine solche Praxis gehört sie dem Alltag an. Der Alltag ist auch von den Prägungen bestimmt, die er durch künstlerische Praktiken erfährt« (Bertram 2009, 215).

44 Hegel, PhG, 33Of.

Gesetz ist die sittliche Staatsmacht oder Regierung und hat das Allgemeine zum Gegenstand. Dieses Gesetz ist »das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Tun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt«,⁴⁵ wobei die normative Ordnung von allen differenz- und alternativlos geteilt wird. Außerhalb dieser gemeinsam geteilten Ordnung als idealer und differenzloser Einheit gibt es für das menschliche Gesetz keine Normativität. Das menschliche Gesetz abstrahiert von allen individuellen Eigenschaften des Subjekts. Familie und Regierung sind unterschiedliche Arten normativer Ordnung, die im Gegensatz zueinander stehen, denn die sittliche Handlung bezieht sich nur entweder auf den Einzelnen oder aber auf ihn als Allgemeinen. Dabei lässt sich der Gegensatz einmal *intersubjektiv* darauf perspektivieren, dass sich das menschliche Gesetz des (*sittlich* homogenen) Volkes auf eine gemeinsam geteilte Ordnung bezieht, die für alle gleich (das heißt allgemein) ist, während im Gegensatz dazu das göttliche Gesetz (der *natürlichen* Verwandtschaft der Familie) das je Individuelle des Einzelnen zum Gegenstand hat. Aus einer anderen und zwar *intrasubjektiven* Perspektive steht der Gegensatz für den Dualismus von sittlicher Pflicht beziehungsweise Vernünftigkeit (menschliches Gesetz) und natürlichen Leidenschaften oder Trieben (göttliches Gesetz). Damit finden wir zum einen den intersubjektiven Zusammenhang zwischen Einzelnem und Gemeinschaft und zum anderen den intrasubjektiven Zusammenhang zwischen Natürlichkeit und Vernünftigkeit. Neben dem Gegensatz besteht aber gleichzeitig ein konstitutives Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Ordnungen, denn die Individualität des Einzelnen, welche in der Familie zählt, ist der konstituierende Grund für das Volk. Das staatliche Gemeinwesen ist darauf angewiesen, den Einzelnen in und für das Allgemeine zu erziehen. Dazu muss sich das staatliche Gemeinwesen negativ gegen das familiäre Gesetz verhalten. Das sittliche Gemeinwesen verallgemeinert den Einzelnen und ist darin eine Gewalt gegen die individuelle Selbstbestimmung, um den Einzelnen »nicht in dieses Isolieren einzuwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen«. ⁴⁶ Der Einzelne in seiner Individualität ist dem sittlichen Volk (dem menschlichen Gesetz) zwar fremdartig, aber dennoch nicht äußerlich, sondern ein konstitutiver Teil von ihm. Andererseits hängen der Einzelne und die Familie vom Gemeinwesen ab:

45 Hegel, PhG, 325.

46 Hegel, PhG, 335.

»Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt und findet in diesem sein selbstbewußtes Wesen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung. Keins von beiden ist allein an und für sich.«⁴⁷

Es besteht ein ko-konstitutives Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Gesetz. Der normativ bedeutsame Welt- und Selbstbezug Einzelner ist nicht unabhängig von einer intersubjektiven Praxis, und diese Praxis ist nicht unabhängig vom normativ bedeutsamen Welt- und Selbstbezug Einzelner.

Im Moment der Gewohnheit ist dieses Verhältnis zwischen Subjektivität und intersubjektiver Praxis als unmittelbares ein widerspruchsfreies: »Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte, durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur anderen, so daß jede die andere selbst erhält und hervorbringt.«⁴⁸ Auf die beiden verschiedenen Perspektivierungen des Gegensatzes zwischen den Ordnungen bezogen heißt das: »Es gibt daher nicht das schlechte Schauspiel, sich in einer Kollision von Leidenschaft und Pflicht, noch das Komische, sich in einer Kollision von Pflicht und Pflicht zu befinden – einer Kollision, die dem Inhalte nach dasselbe ist als die zwischen Leidenschaft und Pflicht.«⁴⁹ In der Unmittelbarkeit dieses Moments gibt es weder einen intrasubjektiven Widerspruch zwischen sittlichen Pflichten und natürlichen Leidenschaften noch einen intersubjektiven Widerspruch zwischen verschiedenen sittlichen Pflichten beziehungsweise gesellschaftlich-normativen Ordnungen. Widerspruch kann grundsätzlich in einer unproduktiven Kollision als unbestimmte Negation und in einem produktiven Konflikt als bestimmte Negation auftreten. Hier jedoch gibt es weder Kollision noch Konflikte. In diesem Zustand des »ruhigen Gleichgewichts aller Teile«⁵⁰ sind nur die passiven Dimensionen des menschlichen Weltbezugs aufgezeigt und das Subjekt hat keine selbstbestimmte Stellung (Hegel spricht von Individualität – wir werden terminologisch von Selbstbestimmung als Selbstbestimmung *innerhalb* der intersubjektiven Praxis sprechen). Gewohnheit drückt sich in passiver Teilhabe an der intersubjektiven Praxis aus. Dabei

47 Hegel, PhG, 339.

48 Hegel, PhG, 341.

49 Hegel, PhG, 342f.

50 Hegel, PhG, 340.

gibt es keine Distanz zwischen dem Subjekt und der Normativität der Praxis. Da das Subjekt im regelhaften Nachvollzug aufgeht, gibt es auch keine Möglichkeit der Kritik. Berücksichtigt man nur *dieses* Moment der Zweiten Natur, lässt sich nicht von reflexiven Handlungen sprechen, da reflexive Handlungen Aktivität als Selbstbestimmung innerhalb der intersubjektiven Praxis bedeuten. Hegel schreibt: »Es ist noch *keine Tat* begangen.«⁵¹ Das »Handeln« der Subjekte, welche in der jeweiligen normativen Ordnung aufgehen, gleicht dem fremdbestimmten Geschehen vorprogrammierter Automaten, die nach festlegenden Regeln passiv agieren. Innerhalb dieses Moments der Zweiten Natur gibt es für die Subjekte keine Möglichkeit der Thematisierung der Normen. Es gibt keine reflexive Bezugnahme und keine Möglichkeit zur kritischen Auseinandersetzung. Die Möglichkeit der gerichteten Veränderung einer Praxis wird durch dieses Moment nicht verständlich.

Diese Konzeption von unmittelbarer Gewohnheit fasst nicht das Gesamtbild des Zusammenhangs zwischen Subjektivität und intersubjektiver Praxis. Hegel veranschaulicht am Beispiel der beiden Ordnungen von göttlicher und menschlicher Normativität, wie sich diese Beschreibung unserer empirischen Praxis sowie unseres Selbstverständnisses als sich selbst widersprechend zeigt. Das ruhige Gleichgewicht scheidet in dem Moment, in dem eine Handlung beide Ordnungen tangiert und einen Widerspruch zwischen den Ordnungen aufzeigt. In diesem Fall scheidet die fremdbestimmende Regelmäßigkeit der Regel, denn es ist nicht klar, welcher Regel die Handlung zu folgen hat. Es gibt Alternativen, die im Widerspruch miteinander stehen. Die Entscheidung zwischen den Alternativen ist nicht durch eine fremde Autorität vorprogrammiert, sondern muss aktiv (selbstbestimmt)⁵² getroffen werden. Der Grund für die Möglichkeit dieses Widerspruchs liegt in der Entgegensetzung und gleichzeitigen konstitutiven Angewiesenheit der beiden Ordnungen aufeinander beziehungsweise in der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiden Ordnungen und ihrer gleichzeitigen Gleichberechtigung. Hegel formuliert es so:

51 Hegel, PhG, 342.

52 Vorerst werden wir von einer aktiven Dimension der Handlung/des Weltbezugs sprechen beziehungsweise von Aktivität als (Modus der) Selbstbestimmung. Realisiert wird Selbstbestimmung insgesamt erst im Gesamtbild der Zweiten Natur und in Verknüpfung mit Selbstkritik: Selbstbestimmung bedeutet nicht nur aktive Teilhabe, sondern kritische Teilhabe an der Praxis.

»Hierdurch nun, daß einesteils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren *Entschiedenheit* besteht und darum für das Bewußtsein nur das *eine* Gesetz Wesen ist, andernteils, daß die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewußtseins wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich *auszuschließen* und sich *entgegengesetzt* zu sein; [...]. Das sittliche Bewußtsein [...] ist für es nicht die gleiche *Wesenheit* beider; der Gegensatz erscheint darum als eine *unglückliche* Kollision der Pflicht nur mit der rechtlosen *Wirklichkeit*.«⁵³

Aus Sicht der einen Ordnung hat die andere eine grundsätzlich andere normative Verfasstheit. Diese andere Verfasstheit hat aus Sicht der entgegengesetzten Ordnung keine normative Geltung. Jede Ordnung hat für sich den Anspruch unbedingt zu gelten. So sich die Ordnungen innerhalb einer Handlung tangieren, zeigt sich der Widerspruch. Dieser Widerspruch ist zunächst Kollision. In der unmittelbaren Sittlichkeit kommt es daher zur Tragödie. In Hegels paradigmatischem Beispiel besteht der Widerspruch in Bezug auf die Handlung der Bestattung des Toten zwischen der gemeinsam geteilten Sittlichkeit des menschlichen Gesetzes und der Aktivität (als Selbstbestimmung des Einzelnen) des göttlichen Gesetzes. Ausgangspunkt der Handlung des Einzelnen, welche durch das Gemeinwesen verallgemeinert wird und mit diesem im Gegensatz steht, ist die Familie, welche den Einzelnen jenseits jeder sittlichen Beurteilung in seiner Individualität fasst. Ausschlaggebend für das Explizitwerden des Widerspruchs ist die Handlung oder Tat des Einzelnen: »die Tat aber ist das *wirkliche Selbst*. – Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt.«⁵⁴ Diese aktive Dimension des Weltbezugs unterscheidet das menschliche Subjekt von einem regelgerecht programmierten Automaten. Im Fall einer Handlung, innerhalb welcher beide Ordnungen kollidieren, kommt es zur Entfremdung von der unmittelbaren normativen Ordnung: »[D]as Tun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen; daß eine solche ist, gehört dem Tun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichttun wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes.«⁵⁵ Die ideale und differenzlose Einheit der Sittlichkeit löst sich auf. (Wir werden diesen Punkt weiter unten in diesem Teil der Arbeit als Pluralisierung der Normen weitergehend erläutern.) Gleichzeitig mit der aktiven Dimension menschlichen Weltbezugs, welche in einer durch eine fremde Autorität vorprogram-

53 Hegel, PhG, 343.

54 Hegel, PhG, 342.

55 Hegel, PhG, 346.

mierten Praxis nicht gedacht werden kann, kommt es zu einer Entfremdung zwischen Subjektivität und intersubjektiver Praxis. Es zeigt sich damit ein weiteres Moment der Zweiten Natur: Der unmittelbare Zusammenhang von Subjekt und Praxis ist entfremdet. Dieses zweite Moment der Zweiten Natur (Entfremdung durch den Widerspruch zwischen verschiedenen Ordnungen) lässt die Möglichkeit der Distanzierung zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis verständlich werden. (Wir werden auch davon und der darauf aufbauenden reflexiven Bezugnahme auf die Normen der Praxis weiter unten in diesem Teil der Arbeit ausführlicher handeln.) Die Entfremdung von der Ordnung schafft Distanz zu dieser:

»Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur Tat schreitet, erhebt sich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und setzt selbst die *Entzweiung*. Es gibt durch die Tat die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu sein, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das Tätige in die gegenüberstehende, für es negative Wirklichkeit.«⁵⁶

Die Unmittelbarkeit zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis zeigt sich in analytischer Abstraktion als ein Moment der Zweiten Natur, aber nicht als Erläuterung des Gesamtbildes dieser Struktur, »denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu sein.«⁵⁷ Das unmittelbare Verhältnis zwischen Subjekt und Praxis enthält als ein Moment der Zweiten Natur die passive Dimension menschlichen Weltbezugs (bewusstlose Ruhe der Natur), aber gleichzeitig durch die aktive Dimension (selbstbewusste unruhige Ruhe des Geistes) auch schon die Distanz zu dieser Unmittelbarkeit. Ein weiteres Moment der Zweiten Natur, nämlich das der Entfremdung zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis, ist damit angezeigt.

Hegel illustriert diese Bewegung am Beispiel von Antigone, der Tragödie des antiken griechischen Dichters Sophokles. Kreon, König von Theben, verbietet in dieser Tragödie die Bestattung Polyneikes', da dieser gegen die Stadt Krieg geführt hat. Antigone, Polyneikes' Schwester, übertritt dieses Verbot und begräbt ihren Bruder. Zur Strafe lässt Kreon sie lebendig einmauern. Antigone bringt sich im Grab um, daraufhin tötet sich auch ihr Verlobter Haimon, Kreons Sohn, und schließlich nimmt sich Eurydike, Kreons Ehefrau und Haimons Mutter, ebenfalls das Leben. Hegel führt am Beispiel

56 Hegel, PhG, 345f.

57 Hegel, PhG, 354.

der Tragödie die Explikation der Voraussetzung der Unmittelbarkeit (innerhalb der Sittlichkeit) vor. Diese zunächst unbegriffene Voraussetzung ist aufseiten des Subjekts und seines Selbstverständnisses die einseitige Reduktion des menschlichen Weltbezugs auf das passive Moment der von einer fremden Autorität bestimmten regelgerechten Programmierung, aufseiten der Praxis der Anspruch der Ordnungen, jeweils ausschließlich für sich selbst zu stehen. Antigone spielt in der Veranschaulichung die zentrale Rolle, denn Antigones Situation stellt sich als Dilemma dar, in welchem nicht klar ist, welche der einander entgegengesetzten Ordnungen ihre Handlung normativ leiten soll. In Bezug auf die Frage nach der Bestattung ihres Bruders ist es ihr unmöglich, beiden Ordnungen gerecht zu werden. Sie steht vor einander widersprechenden Alternativen: Entweder begräbt sie ihren Bruder und wird so dem Gesetz der Familie gerecht, oder sie befolgt Kreons Verbot und wird dem Gesetz des Staates gerecht. Eine Vermittlung zwischen den Ordnungen ist ausgeschlossen. Das äußert sich in der Tragödie anhand der Tatsache, dass es Antigone und Kreon nicht schaffen, sich auf einer Ebene auseinanderzusetzen, die eine reflexive Bezugnahme auf die Perspektive des anderen einschließt. Sie schaffen es nicht, die Regeln, denen sie selbst und der jeweils andere folgen, *als* Regeln zu thematisieren. Die Kollision kann daher nicht aufgelöst werden. Die Entscheidung liegt bei Antigone allein. Doch wie sie sich auch entscheidet, sie kann in ihrer Selbstbestimmung nur scheitern. Hier liegt das tragische Moment. Antigone entscheidet sich dafür, dem Gesetz der Familie zu folgen. Mit der Handlung der Bestattung des Bruders distanziert sie sich vom menschlichen Gesetz der sittlichen Gemeinschaft des Staates Theben. Antigones Handlung illustriert die aktive Dimension menschlichen Weltbezugs, welche das Moment der unmittelbaren Gewohnheit der Zweiten Natur aufhebt und das Moment der distanzierenden Entfremdung innerhalb dieser Struktur aufzeigt. Die Distanzierung Antigones vom Gesetz des Staates hat Folgen. In ihrer Handlung adressiert Antigone Polyneikes als den je besonderen Einzelnen, der er ist, gegen die Tugend, die von ihr seitens der sittlichen Gemeinschaft verlangt wird. Die Individualität des Einzelnen wird mit der Bestattung zwar nur in begrenzter Geltung⁵⁸ anerkannt, aber nichtsdestotrotz wird der Einzelne damit als anders gegenüber der Integration ins Sittliche der gemeinsam geteilten Normativität des Staates erfahren. Polyneikes wird im familiären Akt der Bestattung als Einzelner adressiert. Antigone löst sich mit dieser Handlung von ihrer unmittelbaren Bindung an das sittliche

58 Vgl. Hegel, PhG, 332f.

Gemeinwesen. Christoph Menke, dessen Buch *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* wir zur Schärfung unserer Lesart heranziehen wollen, geht dabei so weit zu behaupten, es handele sich um

»die Erzählung von der ›Entwicklung‹ einer Gestalt reflexiver Subjektivität, die das absolute ›Sein‹ jedes einzelnen Werts zur reflektierten ›Unwirklichkeit‹ depotenziiert und dadurch eine Haltung gerechter Abwägung zwischen den vielen Werten begründet. [...] Die Heldin wird zur ersten Erscheinung einer Subjektivität, die frei *von* ihrer unmittelbaren Bindung an ein Gesetz und damit frei *zum* gerechten ›Anerkennen‹ auch des entgegengesetzten Gesetzes ist.«⁵⁹

Dieser Lesart wollen wir nicht folgen, denn letztendlich scheitert Antigone. Zwar schafft sie Distanz zwischen sich und dem Gesetz des Staates, aber dennoch gelingt es ihr nicht, in eine reflexive Auseinandersetzung mit Kreon als dem Vertreter dieses Gesetzes zu treten. Und Kreon gelingt es ebenso wenig. Beide scheitern als selbstbestimmte Akteure am Ende der Tragödie. Antigone stirbt und Kreon verliert Sohn und Frau. In diesem Moment der Kollision stockt die Bewegung der Freiheit.

Die Tragödie veranschaulicht damit das, was wir als Distanz oder *implizite* Reflexivität bezeichnen wollen, und damit den Übergang zum ersten Ausdruck des Moments der Aneignung innerhalb unserer Zweiten Natur. Distanz ermöglicht aktive Teilhabe an der intersubjektiven Praxis. Menke hingegen schreibt Antigone das zu, was wir Kritik als Ausdruck *expliziter* Reflexivität nennen werden. Explizite Reflexivität ermöglicht kritische Teilhabe an der intersubjektiven Praxis. Dementsprechend bedeutet Distanz eine dynamische Bewegung der Freiheit der Zweiten Natur, während Kritik als Ausdruck expliziter Reflexivität einen Richtungswechsel der Bewegung der Freiheit der intersubjektiven Praxis bedeutet. Versuchen wir den Unterschied deutlicher zu machen: Durch die aktive Handlung zeigt sich das Moment der Entfremdung zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis, wodurch sich Antigone von der unbedingten Geltung der Normativität, in welcher sie steht, distanziiert. Dies ist Möglichkeitsbedingung für eine explizit-reflexive Bezugnahme auf die Normen und eine kritische Auseinandersetzung. Doch diese Auseinandersetzung findet zwischen Antigone und Kreon nicht statt. Erst als es schon zu spät ist, beurteilt Antigone die eigene Handlung als Fehler oder schuldbeladen und bezieht sich damit auch explizit auf das Gesetz, gegen welches sie

59 Menke 1996, 94.

verstoßen hat: »[W]eil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt.«⁶⁰ An dieser Stelle ist es aber nicht mehr möglich, die Kollision in einen reflexiven Konflikt zu verwandeln. Der Widerspruch ist zunächst Kollision als unbestimmte Negation einer der beiden sich widersprechenden Ordnungen, und gerade daraus entspringt Antigones Scheitern als selbstbestimmte Akteurin. Gleichzeitig bedeutet dies eine Entfremdung von der unmittelbaren Sittlichkeit und Distanz zu dieser, ausgelöst durch den Widerspruch zwischen den Ordnungen. Die unmittelbare Kollision kann sich dabei im Gesamtbild der Zweiten Natur prinzipiell in einen vermittelten Konflikt verwandeln. Ausschlaggebend dabei ist das Moment von Reflexivität, welches sich explizit ausdrücken muss. Die Anerkennung dessen, dass man auch nach der entgegengesetzten Norm hätte handeln können (oder müssen), ist retrospektiv ein solcher Ausdruck. Doch diese Anerkennung kommt für Antigone zu spät.

In Bezug auf die Normativität der intersubjektiven Praxis zeigt sich an der Tragödie ein weiterer Punkt. Im Moment von Antigones Handlung ist das ruhige Gleichgewicht zwischen den beiden Ordnungen gestört und die unbedingte Geltung der Normativität des Gemeinwesens wird durch die Aktivität als Selbstbestimmung des Einzelnen aufgelöst. Die einseitige Beschreibung der unmittelbaren Gewohnheit zerbricht an der eigenen unbegriffenen Voraussetzung, nämlich der unbedingten Geltung sowie idealen und differenzlosen Einheit einer Ordnung unabhängig von anderen Ordnungen; sie zerbricht konkret an der Aktivität des Einzelnen (als Ausdruck einer anderen Ordnung). Es zeigt sich eine Pluralität verschiedener Regeln, die im Widerspruch stehen können. Antigone ist Familienmitglied als Schwester ihres Bruders und gehört dem Gesetz der Familie an. Die Ordnung des Staates ist im Moment des ruhigen Gleichgewichts der Unmittelbarkeit den Männern vorbehalten. Mit der Bestattung ihres Bruders fällt Antigone aber ebenfalls unter die Ordnung des Staates, wenn auch als dieser Ordnung immanent widersprechender Teil. Antigone setzt sich der scheinbar idealen Ordnung des Staates aus und widerspricht dieser gleichzeitig. Judith Butler liest deshalb Antigone in Anlehnung an eine revolutionäre Figur: »Antigone's power, to the extent that she still wields it for us, has to do not only with how kinship makes the claim within the language of the state but with the social deformation of both idealized kinship and political sovereignty that emerges as a consequence of her act.«⁶¹ Eine Revolution in Bezug auf nachhaltigen gesellschaftlichen Wandel,

60 Hegel, PhG, 348, zitiert aus Sophokles, *Antigone*.

61 Butler 2000, 6.

ausgelöst durch Antigones Handlung, war aber von Beginn an zum Scheitern verurteilt. Als Resultat bleibt aber stehen, dass die ideale und differenzlose Einheit und unbedingte Geltung der festlegenden Regeln beider Ordnungen sich jeweils auflösen. Anders ausgedrückt: Die Regeln zeigen sich als Normen. Die von einer fremden Autorität festgelegte Programmierung im Sinne einer alternativlosen Regel erweist sich als normative Orientierung mit offenen Alternativen. Die Entscheidung zwischen diesen Alternativen liegt beim Subjekt. Während Regeln nur nachvollzogen werden können, konstituieren sich Normen aufgrund der Dynamik möglicher Alternativen im Vollzug. Die ideale und differenzlose Einheit der Regeln der unmittelbaren Gewohnheit zeigt sich als Pluralität alternativer Normen.

Die Tragödie illustriert damit erstens das Moment der Distanzierung von der Unmittelbarkeit der Gewohnheit. Durch die Entfremdung von den unmittelbaren Regeln wird eine Distanz zu diesen und damit die Möglichkeit einer reflexiven Bezugnahme auf diese Normativität angezeigt, wenn auch nicht realisiert. Zweitens zeigt sich das Moment der Auflösung der idealen und differenzlosen Einheit der sittlichen Gemeinschaft als Pluralisierung der Normativität und die Möglichkeit der individuellen Aktivität als Selbstbestimmung innerhalb des Gemeinwesens. Drittens zeigt sich der immanente Widerspruch innerhalb der Zweiten Natur. Die Bewegung der Zweiten Natur wird von diesem immanenten Widerspruch getrieben. Intersubjektiv besteht der Widerspruch zwischen Einzelem und Gemeinschaft, das heißt zwischen der Gegensätzlichkeit und der wechselseitigen Angewiesenheit von Subjektivität und intersubjektiver Praxis. Intrasubjektiv besteht der Widerspruch zwischen Natürlichkeit und Vernünftigkeit. Der Widerspruch kann in Form einer unproduktiven Kollision als unbestimmte Negation und in Form eines produktiven Konfliktes als bestimmte Negation auftreten. Das heißt Widerspruch ist nicht immer produktiv-bewegend, sondern kann die Bewegung der Freiheit der Zweiten Natur auch zum Stocken bringen. Im Gesamtbild ist der immanente Widerspruch als Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses aufgehoben. (Wir werden diesen Fall noch ausführlich besprechen.) Gewohnheit und implizite Reflexivität sind nicht scharf voneinander zu trennen und im Gesamtbild vermittelt. Der Weltbezug des Subjekts spannt sich zwischen passiver und aktiver Teilhabe an der intersubjektiven Praxis auf. Auf der Seite der intersubjektiven Praxis ist damit eine Spannung zwischen gleichförmiger und dynamischer Bewegung (der Freiheit dieser Praxis) beschrieben. Den nach der Tragödie im Sittlichen folgenden Zustand nennt

Hegel den Rechtszustand, den er aus seinem tragischen Ursprung zu verstehen versucht.

Anhand des Rechtszustandes wollen wir noch einmal den Unterschied unserer Lesart zu der von Christoph Menke verdeutlichen, und zwar besonders in Bezug darauf, wie wir die Verknüpfung von historischer Genese und analytischer Systematik innerhalb des Geist-Kapitels verstehen. Der Rechtszustand beschreibt ein (historisch) mögliches Verhältnis der Momente innerhalb der Zweiten Natur. Dieses entsteht aus dem Widerspruch der beiden normativen Ordnungen innerhalb der Sittlichkeit, welcher die unmittelbare sittliche Gerechtigkeit als solche in Frage stellt. Im Rechtszustand gilt die Gleichheit der individuellen Personen, und zwar aller Personen als Personen, unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem sittlichen Gemeinwesen beziehungsweise unabhängig von einer geteilten Ordnung. Bei Hegel heißt es über sie, dass »sie jetzt nach ihrem einzelnen Fürsichsein als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine, in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten.«⁶² Individualität ist dabei weder an Bedürfnisbefriedigung noch an sittliche Tugend gebunden.⁶³ Es zeigt sich, dass sich die Einzelnen vom Gemeinwesen weder integrieren noch unterdrücken lassen. Die Voraussetzung einer rein passiven und vorprogrammierten Subjektivität ist einseitig und wird dem Gesamtbild der Zweiten Natur nicht gerecht. Entscheidend ist, dass im Rechtszustand die Gleichheit jenseits der besonderen Tugenden sowie der Verkörperung der Einzelnen in geteilten Werten gilt. Die je besonderen Individuen werden zu gleichen Personen abstrahiert. Das heißt, es kommt zu einer Zusammenführung des Gegensatzes des göttlichen und menschlichen Gesetzes in der Abstraktion der Rechtsperson, auf die man sich aber, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zur sittlichen Gemeinschaft, nur abstrakt-individuell beziehen kann. »Die Persönlichkeit ist hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten.«⁶⁴ Dieses Heraustreten aus der unmittelbaren Sittlichkeit ermöglicht auf der einen Seite den gleichen Bezug auf alle Einzelnen *als* Einzelne, doch gleichzeitig kann damit die Individualität der Einzelnen nur als eine abstrakte Individualität anerkannt werden. Hegel kritisiert den Rechtszustand als Formalismus, welcher die materiale Besonderheit des Einzelnen nicht fassen kann: »Denn was als das absolute Wesen

62 Hegel, PhG, 355.

63 Vgl. Menke 1996, 154.

64 Hegel, PhG, 355.

gilt, ist das Selbstbewußtsein als das reine *leere Eins* der Person.«⁶⁵ Die formale Gleichheit aller im Rechtszustand ist durch den Verlust der materialen Besonderheiten der je Einzelnen erkaufte. Mit Hegel gesprochen: Die rechtliche Person ist substanzlos. Dies erfährt der Einzelne als Entfremdung aus der Sittlichkeit, von welcher er durch den zwar formal gleichen, aber nicht materialen Bezug distanziert ist. Individuelle Aktivität als Selbstbestimmung widerspricht sich im Moment des Rechtszustand selbst, denn sie steht gegen die materialen Normen der intersubjektiven Praxis, aus welcher sie ihre Inhalte aber notwendigerweise aneignen muss.

In seiner Lesart der Tragödie im Sittlichen sieht Christoph Menke richtig: »Damit das Geschehen der Verstrickung in und der Auflösung von Kollisionen als Vollzug von Gerechtigkeit erfahren wird, müssen sich die Zuschauer vielmehr selbst als die Autoren dieses Geschehens erfahren.«⁶⁶ Hier verdeutlicht Menke den Übergang von Kollision zu Konflikt: Die Entfremdung muss in einen explizit-reflexiven Prozess der Aneignung zwischen dem Einzelnen und den Normen der intersubjektiven Praxis aufgehoben werden.⁶⁷ Doch ist dieser Zustand (im Unterschied zu Menkes Lesart) nicht ausschließlich und vollständig durch den Rechtszustand realisiert. Es gilt Hegels Kritik am Rechtszustand ernst zu nehmen. Die Auflösung der gemeinsam geteilten Ordnung und der Vorrang der Individualität münden im nächsten Abschnitt der *PhG* in einen Relativismus. Wir werden diesbezüglich von der Gefahr leerer Reflexivität sprechen. Menke stellt den Rechtszustand als fortschrittlichsten Zustand in einer Abfolge verschiedener Stufen der Zweiten Natur dar. Zwar sieht er, dass es sich intern um einen unabgeschlossenen Prozess handelt: »Der Rechtszustand besteht nur, indem er unaufhörlich entsteht: durch eine Integration der beiden Dimensionen der Gerechtigkeit, die immer wieder neu eine Abstraktion in beiden Dimensionen der Gerechtigkeit verlangt.«⁶⁸ Nichtsdestotrotz liest Menke dies gleichzeitig als eine Figur der Überwindung des sittlich unmittelbaren Zustandes: »In dieser Überschreitung sieht Hegel Beginn wie Freiraum für die Ausbildung einer nachsittlichen, individuellen Freiheit.«⁶⁹ Eine solche Überwindung kann es aus Sicht der Vermittlung der Momente der Zweiten Natur im Gesamtbild nicht geben. Die Rede von einer »nachsittlichen, individuellen Freiheit« ist im Gesamtbild der Zweiten Natur

65 Hegel, *PhG*, 356.

66 Menke 1996, 226f.

67 Vgl. Menke 1996, 228f.

68 Vgl. Menke 1996, 226.

69 Menke 1996, 163.

nicht verständlich. Auch in einem »nachsittlichen« oder modernen Zustand ist das Moment der unmittelbaren Gewohnheit anwesend. Anwesend ist es aber in anderer Form, nämlich vermittelt durch Reflexivität. Einerseits ist Gewohnheit im Gesamtbild vermittelt durch Reflexivität, andererseits werden wir diesbezüglich aber auch von der Gefahr blinder Gewohnheit sprechen.

4.2.2. Entfremdung durch Widerspruch

Im Unterkapitel »B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung« legt Hegel den Fokus der Erläuterungen auf die Entfremdung von der intersubjektiven Praxis.⁷⁰ Dabei wird deutlicher, wie die Entfremdung des Subjekts von der normativen Ordnung mit der Möglichkeit einer Aneignung dieser Normen (als drittes Moment der Zweiten Natur), der Möglichkeit einer reflexiven Bezugnahme auf die Normen sowie einer Pluralisierung dieser Normen einhergeht. Die Entfremdung von der normativen Ordnung als Distanzierung von dieser Ordnung ist kein individuelles Entwicklungsmoment des je einzelnen Subjekts, sondern ein Moment der Zweiten Natur als solcher. Auch hier stehen Onto- und Phylogenese im Zusammenhang. Dabei spielt eine etwaige Unterscheidung zwischen »guten« und »schlechten« oder »autoritären« und »selbstgewählten« Ordnungen keine Rolle. Die Entfremdungsbewegung findet in der normativen Ordnung unabhängig von Bewertungen oder Klassifizierungen dieser Art statt. Bedingung für eine reflexive Bezugnahme auf die Ordnung ist die Möglichkeit der Thematisierung der Normen *als* Normen, unabhängig von einer wertenden Klassifikation dieser Normen.

Die Bewegung der Entfremdung und das Moment der Aneignung beschreibt Hegel folgendermaßen: »Aber das Dasein dieser Welt sowie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert, hierdurch seine Welt hervorbringt und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat.«⁷¹ Reflexive Bezugnahme wird ermöglicht durch das Zusammenspiel von Entfremdung (Hegel: Entäußerung) und Aneignung (Hegel: Bemächtigung) je spezifischer Normen der intersubjektiven Praxis. Im Unterschied zum Moment der Unmittelbarkeit zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis, in welchem Regeln distanzlos innerhalb der Ordnung einer idealen und differenzlosen Einheit befolgt werden, wird durch die Entfremdung ein Raum von

70 Vgl. Bertram 2017, 191ff.

71 Hegel, PhC, 363.

Alternativen eröffnet und die Aneignung *bestimmter* Normen möglich. Mit den Momenten von Entfremdung und Aneignung wird die Normativität der Praxis für das Subjekt zu einer reflexiv-vermittelten Normativität. Regeln zeigen sich als Normen. Aneignung ist prospektive Bindung des Subjekts an die vorgängigen Normen der Praxis. Dabei ändert sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Praxis wie auch das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, und gleichzeitig wird die Bedeutsamkeit der Normen realisiert: »Aber die Entsaugung seines Fürsichseins ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit.«⁷² Paradigmatisches Beispiel für den Punkt der Realisierung von normativer Bedeutsamkeit ist die Praxis des Versprechens. Erst mit der prospektiven Bindung an die Verantwortung des gegebenen Versprechens, nämlich dieses zukünftig nicht zu brechen, realisiert sich die Bedeutsamkeit des Versprechens als solches. Bloßer Individualität beziehungsweise Unabhängigkeit von der Praxis (Hegel: Fürsichsein) entsagt die Einzelne dabei in dem Sinne, dass die Aneignung eine Bindung an *allgemeine*, das heißt gerade nicht individuelle, sondern in der Praxis geteilte Normen bedeutet. Dies geschieht nicht unmittelbar, sondern innerhalb einer reflexiven Vermittlung. Diesen Vorgang betitelt Hegel mit dem Begriff der Bildung. Bildung ist nicht nur intellektuell, sondern auch im Sinne von Bilden als materialem Herstellen zu verstehen. Bildung findet statt im materialen Gestalten von intersubjektiver Praxis. In diesem Zusammenhang ist auch Reflexivität innerhalb der reflexiven Aneignung nicht als bloße Theoretisierung, sondern als materiale Handlung zu verstehen. Man könnte daher auch von *verhaltender* Bezugnahme sprechen. Wir sprechen trotzdem von *reflexiver* Bezugnahme. Bildung ist Arbeit an sich selbst und an der intersubjektiven Praxis. Beides hängt ko-konstitutiv zusammen. Bleiben wir vorerst in analytischer Abstraktion auf der Seite des Subjekts. Durch den Prozess der Arbeit als Herstellen und Bearbeiten von Gegenständen in der Welt entäußert das Subjekt ein Verständnis seiner selbst. Einerseits werden dadurch Gegenstände der Welt bearbeitet. Andererseits distanziert sich das Subjekt durch die Disziplinierung innerhalb der Arbeit von sich selbst. Das geschaffene Objekt verkörpert ein Selbstverständnis des Subjekts und ist gleichzeitig entäußert. Die bearbeiteten Gegenstände realisieren, einem Spiegel gleich, ein reflexives Moment. In den Gegenständen erkennt sich das Subjekt selbst. So erkennt beispielsweise die Pianistin im gespielten Stück nicht nur den Komponisten, sondern auch sich selbst.

72 Hegel, PhG, 364.

Das ko-konstitutive Verhältnis zwischen dem Subjekt und der Realisierung der Bedeutsamkeit der normativen Praxis zeigt sich durch die Momente von Entfremdung und Aneignung: »Diese Entäußerung ist [...] der *Übergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit* als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit*.«⁷³ Wirklich sind die Normen der Praxis, indem ihr normativer Gehalt sich als bedeutsam realisiert, also von Bedeutung ist. Bildung als ko-konstitutives Geschehen zwischen dem Subjekt und den Normen der Praxis realisiert sowohl die Bedeutsamkeit der normativen Ordnung wie auch die Selbstbestimmung Einzelner innerhalb dieser Ordnung. Im Bildungsprozess findet demnach in Orientierung an geteilten Normen die Aneignung eines Selbstverständnisses statt, welches konstitutiv für selbstbestimmten Weltbezug ist. Das normative Selbstverständnis bestimmt den Weltbezug der Subjekte und wirkt sich so auf die Gestaltung der Praxis aus. Damit werden Subjekt und Praxis in Orientierung an geteilten Normen gleichzeitig ausgebildet. Die Normen der Praxis werden bedeutsam, indem sie von Subjekten gestaltet werden. Der ko-konstitutive Zusammenhang zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis bezieht sich dabei auf unsere Selbstverständnisse. Arbeit an Selbstverständnissen konstituiert die intersubjektive Praxis und gleichzeitig ermöglicht die Praxis eine Arbeit an Selbstverständnissen. Arbeit schafft Stabilität innerhalb von Selbstverständnissen und gleichzeitig innerhalb der Normen der Praxis. Die vermittelnde Entäußerung der Individualität ins Allgemeine als Aneignung von je spezifischen (aber allgemeinen) Normen realisiert die normative Praxis und gleichzeitig die Selbstbestimmung des Einzelnen. Es zeigt sich das Moment der durch die Entfremdung vermittelten Aufhebung des Individuellen ins Allgemeine, denn das »Selbst ist sich nur als aufgehobenes [im Allgemeinen] wirklich.«⁷⁴ Durch diese vermittelnde Aufhebung steht das Subjekt innerhalb der normativen Ordnung als von dieser anerkanntes und diese anerkennendes Subjekt. Zugleich besteht die Möglichkeit distanzierter Bezugnahme auf diese Ordnung. Im Moment der Bildung verkehrt sich die Welt fremder, entfremdeter Normativität zum Moment angeeigneter Normen, in welchen sich das Subjekt (wieder)erkennt. In Bezug auf ihre Selbstverständnisse gewinnt das Subjekt eine selbstbestimmte Stellung innerhalb der Praxis. Sie versteht sich als selbstbestimmt. Gleichzeitig wird die Bedeutsamkeit der Normen durch prospektive Bindung an diese allgemeinen Normen realisiert. Hegel dazu: »Die

73 Hegel, PhG, 364.

74 Hegel, PhG, 365.

geistige Substanz tritt als solche in die Existenz, erst indem sie zu ihren Seiten solche Selbstbewußtsein[e] gewonnen hat, welche dieses reine Selbst als *unmittelbar geltende* Wirklichkeit wissen und darin ebenso unmittelbar wissen, dies nur durch die entfremdende *Vermittlung* zu sein.«⁷⁵ Im Moment der Aneignung besteht die Möglichkeit der reflexiven Bezugnahme. Bildung als Arbeit konstituiert die Bedeutsamkeit der Normen, und zwar in Verbindung mit der Möglichkeit der Distanz zu diesen Normen. Durch Aneignung ändert sich das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zu den Normen der Praxis. Die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis als solche wird in diesem Vorgang anerkannt, indem die vorgängigen Normen aktiv vollzogen und damit deren Bedeutsamkeit im Vollzug konstituiert wird. Dies bedeutet aktive Teilhabe an der intersubjektiven Praxis, durch die der Einzelne Selbstbestimmung in der Auseinandersetzung mit Anderen und der Welt innerhalb der intersubjektiven Praxis gewinnt. Dieser systematische Punkt ist verbunden mit unserer Abgrenzung von Honneths Lesart des Anerkennungsbegriffs innerhalb der *PhG*. Hegel hatte im Kapitel zum Selbstbewusstsein vor dem Abschnitt zu Herrschaft und Knechtschaft Folgendes angekündigt: »Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.«⁷⁶ Dieses Bild als »reine[r] Begriff des Anerkennens«⁷⁷ ist nicht schon im Kapitel zum Selbstbewusstsein erreicht, sondern erst am Ende des Geist-Kapitels vollkommen entfaltet, nämlich als »ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.«⁷⁸ Aufgrund dieser Verweisstruktur kann man weitergehend sagen, dass das Geist-Kapitel erst im Kapitel zum absoluten Geist seinen Abschluss findet. Der reine Begriff des Anerkennens wird also implizit bis zum Ende der *PhG* Thema bleiben.

Fassen wir an dieser Stelle kurz zusammen und binden die bisherigen Ergebnisse an das ›Kantische Paradox‹ zurück. Durch die Bewegung der Entfremdung zeigt sich erstens das Moment der Aneignung, in welchem der Einzelne eine selbstbestimmte Stellung innerhalb der normativen Ordnung gewinnt. Dies ist nur innerhalb der normativen Ordnung möglich, womit die

75 Hegel, *PhG*, 377.

76 Hegel, *PhG*, 145.

77 Hegel, *PhG*, 147.

78 Hegel, *PhG*, 493.

je bestimmte Stellung gleichzeitig ein Allgemeines, das heißt innerhalb der Ordnung gemeinsam Geteiltes ist. »Ich ist *dieses* Ich – aber ebenso *allgemeines*; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit.«⁷⁹ Selbstbestimmung der Einzelnen und gemeinsam geteilte Normen der Praxis sind vermittelt. Auf die erste Seite des ›Kantischen Paradoxes‹ bezogen ist Selbstbestimmung damit keine bloße Willkür. Zweitens zeigt sich das Moment, in welchem die Bedeutsamkeit (Hegel: Wirklichkeit) der Normen der Ordnung (Hegel: geistigen Substanz) durch Entfremdungsbewegung und Aneignung realisiert wird, indem sich die Einzelnen daran binden und zugleich sich darin erkennen und sich darauf beziehen können. Dass es durch Aneignung als Bindung an Normativität zur Realisierung der Bedeutsamkeit der Normen kommt, heißt, dass in diesem Moment der Zweiten Natur Normen im Vollzug konstituiert werden. Insofern hat das Subjekt an der Konstitution der Normen der Praxis teil und ist in Bezug auf die zweite Seite des ›Kantischen Paradoxes‹ nicht fremdbestimmt. In diesem Vollzug sind normative Praxis und Subjektivität ko-konstitutiv. Normativität zeigt sich hier nicht als feststehende Regeln, sondern als dynamische Normen. Es zeigt sich damit drittens, dass mit dem Moment der Entfremdung von den Regeln eine Öffnung zu Alternativen im Sinne der Pluralisierung dieser Regeln einhergeht. Während das Moment der unmittelbaren Gewohnheit in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild ein Nachvollzug von Regeln ohne Alternativen bedeutet, zeigt sich durch das Moment der Entfremdung die Möglichkeit aktiver Teilhabe an der Praxis, die dadurch in sich dynamisch bewegt ist. Als sie mit fünf Jahren in die Praxis des Klavierspielens eingeführt wurde, musste die junge Pianistin Regeln, die man ihr vorgab, nachvollziehen, bis sie bestimmte Notenfolgen ›blind‹ spielen konnte. Ihr wurde das Klavierspielen zur Gewohnheit. An der Praxis des Klavierspielens als solcher nahm sie währenddessen nur passiv teil. Die erfahrene Pianistin zeichnet sich dadurch aus, dass sie die vorgegebenen Regeln nicht mehr benötigt, weil sie sich diese angeeignet hat. Die Autorität der festlegenden Regel ist angeeignet und damit aufgehoben. Sie beherrscht die Praxis und steht dadurch gleichzeitig in Distanz zu festlegenden Regeln. Regeln zeigen sich als Normen. Die angeeigneten Normen geben ihr Orientierung, von der sie im eigenen interpretativen oder improvisierten Spiel aber auch abweichen kann. So spielt sie beispielsweise Bach,

79 Hegel, PhC, 376.

wie man sonst Beethoven spielen würde. Die durch Entfremdung und Aneignung geschaffene Distanz ermöglicht ein implizit-reflexives Verhältnis zur Norm. In Momenten der Improvisation oder von der Standardinterpretation abweichender Auslegung hat die Pianistin aktiv an der Praxis des Klavierspielens teil, wobei sie keine Regeln nachvollzieht, sondern Bedeutsamkeit von Normen (mit)schafft. Die Praxis bewegt sich in diesem Moment dynamisch. Es öffnen sich vielfältige Alternativen, welche deutlich machen, dass im Gesamtbild der Zweiten Natur Normen keine Festlegungen sind, sondern plurale Orientierungen:

»Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, Wahrheit haben [...] sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im andern, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst.«⁸⁰

Einhergehend mit der Entfremdung kommt es zu einer Pluralisierung der Normen. Diese Pluralisierung der normativen Ordnung macht Hegel am Beispiel der Dialektik zwischen gut und schlecht beziehungsweise zwischen Staatsmacht und Reichtum fest. Dabei handelt es sich um paradigmatische Beispiele, welche dennoch auch andere sein könnten und vielmehr einen systematischen Punkt aufzeigen sollen. Im Moment der unmittelbaren Ordnungen gelten gut und schlecht, im Fall von Antigone und Kreon jeweils das menschliche und das göttliche Gesetz, als absolute Entgegensetzung. Entfremdung und reflexive Vermittlung lösen diesen Gegensatz auf. Schon in dem Moment, als Antigone ihre Schuld eingesteht, kommt es durch die Anerkennung des anderen Gesetzes zur Verflüssigung des Gegensatzes. Diese Figur aufgreifend, stellt Hegel in einem anderen Beispiel die Dialektik zwischen Staatsmacht und Reichtum dar. Die Staatsmacht gilt zunächst als das Gute, indem sie Sein für Anderes ist. Der Reichtum wird als das Schlechte eingeführt, da dieser nur dem Eigennutz dient. Doch dieses Urteil ist einseitig. Denn gleichzeitig ist die Staatsmacht um ihren Selbsterhalt bemüht und »es findet darin vielmehr das Tun als einzelnes Tun verleugnet und zum Gehorsam unterjocht.«⁸¹ Andererseits kommt der Reichtum allen zugute, denn er geht auf allgemeinen Genuss. Wird (wirtschaftlicher) Reichtum als egoistisches Interesse verfolgt, profitiert davon nicht nur der Einzelne,

80 Hegel, PhG, 385.

81 Hegel, PhG, 370.

sondern auch die Gesellschaft als ganze. Wird andererseits von einem Teil des Staatsapparats scheinbar selbstlos gehandelt, verfolgt dies doch das egoistische Interesse des Selbsterhalts des Staates. Durch einen Wechsel der Perspektive kommt es zur Umkehrung zwischen gut und schlecht. Partikuläre Zwecke und allgemeines Interesse sind nicht strikt voneinander zu unterscheiden. Diese Variation ist vielfältig möglich. Aus wieder anderer Perspektive findet das Individuum im Staat »seinen Grund und Wesen ausgedrückt, organisiert und betätigt«. ⁸² Wobei andererseits der Genuss des Reichtums nur ein vergänglicher ist. Die Begriffe von gut und schlecht erhalten wieder den entgegengesetzten Inhalt. Der absolute Gegensatz löst sich in ein Oszillieren zwischen gut und schlecht auf. In diesem Moment ist es unmöglich, etwas als ausschließlich gut beziehungsweise schlecht zu beurteilen. Die Normen zeigen sich in diesem Moment als plural: »[E]s wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten.« ⁸³ Das Gute der Staatsmacht geht fließend in das Schlechte des Reichtums über und umgekehrt. ⁸⁴ Die normative Ordnung differenziert sich zu einer pluralen Ordnung. Festlegungen zeigen sich als Orientierungen. Das Verhältnis zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis ist im Gesamtbild eine Vermittlung zwischen unmittelbarer Gewohnheit (passive Teilhabe) und implizit-reflexiver Distanz (aktive Teilhabe). Die Freiheit der Praxis spannt sich dabei zwischen gleichförmiger und dynamischer Bewegung auf. Aktive und passive Teilhabe sowie dynamische und gleichförmige Bewegung sind im Gesamtbild nicht scharf voneinander zu trennen.

4.2.3. Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – I

Zeigen sich Regeln als Normen, sind komplexe und widersprüchliche Kontexte, wie die beiden Ordnungen in der antiken Tragödie, adäquat in ihrem Zusammenhang zu beschreiben. Orientierende Normen können, im Unterschied zu festlegenden Regeln, unterschiedlichste Aspekte einer konkreten Situation einfangen. Hegel schließt dabei auch sich widersprechende Aspekte ein. Normen sind in sich plural und können Widersprüche aufheben: »Es

82 Hegel, PhG, 371.

83 Hegel, PhG, 375.

84 Vgl. Hegel, PhG, 380.

ist das fürsichseiende Selbst, das alles nicht nur zu beurteilen und zu beschwätzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem *Widerspruche* zu sagen weiß, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit.«⁸⁵ Im Fall von Antigone und Kreon müsste die aus der tragischen Kollision resultierende Norm zwischen den sich widersprechenden Ordnungen von Staat und Familie vermitteln und so den Widerspruch aufheben.

Normen können aber auch als festlegende Regeln erscheinen. Aufgrund der Genese der Zweiten Natur schließt das Gesamtbild der Bewegung der Zweiten Natur in sich gegenläufige Bewegungen ein. Die Unterscheidung zwischen Norm und Regel als Abstraktion aus dem Gesamtbild ist hier in analytischer Hinsicht hilfreich, um auf die Gefahr der Verdeckung von Freiheit im Fall blinder Gewohnheit hinzuweisen. Als blinde Gewohnheit werden Regeln so automatisch, gleichsam mechanisch nachvollzogen, dass keine aktive Teilhabe an der Praxis realisiert wird. Dabei besteht die Gefahr, dass die Freiheit reflexiver Kritik innerhalb der Praxis verdeckt wird und die Normativität der Praxis als fremdbestimmt erscheint. Ein paradigmatisches Beispiel für diese Gefahr innerhalb der Realisierung von Freiheit ist politische Teilhabe in demokratischen Systemen. Nur aktive Teilhabe an den Normen der Demokratie kann einen Stillstand des demokratischen Prozesses verhindern. Im Fall eines solchen Stillstandes verkehren sich selbstbestimmte demokratische Normen zu fremdbestimmten Regeln. Ein solcher Stillstand wiederum würde die selbstbestimmte Praxis der Demokratie als solche scheitern lassen. Die Praxis der Demokratie scheitert in diesem Moment gleichzeitig mit der Selbstbestimmtheit der Subjekte innerhalb des demokratischen Systems.

Die Bewegung der Freiheit der Zweiten Natur ist keine eindimensionale Fortschrittsgeschichte, sondern es besteht eine Gleichzeitigkeit der verschiedenen Momente und intern gegenläufigen Bewegungen. Durch deren Aufhebung im Gesamtbild ist die Gefahr des ›Rückfalls‹ in genetisch-defizitäre Formen von Freiheit anwesend. So besteht die Gefahr blinder Gewohnheit als der Verdeckung von Freiheit. Mit der Aufhebung intern gegenläufiger Bewegungen ist auch die wertende Klassifikation der Momente in sich plural. Dass zum Beispiel bestimmte Ausprägungen kultureller Reflexivität zur Gewohnheit werden, ist nicht per se ein ›Rückschritt‹ zur Verdeckung von Freiheit, sondern kann auch zur Funktionalität der Praxis beitragen. Praxiszusammenhänge können nur funktionieren, wenn sie nicht in exzessiver Weise

85 Hegel, PhG, 389.

kritisch hinterfragt werden. Deshalb bedeutet ein Gewinn an kritischer Reflexivität nicht per se einen ›Fortschritt‹. Reflexivität kann zur leeren Reflexivität werden. Leere Relativität als ein Exzess von Freiheit ist eine weitere Gefahr innerhalb der Zweiten Natur, in welcher selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug scheitert. Dies verdeutlicht Hegel am Ende des Unterkapitels zur Bildung als Gefahr des Relativismus. In diesem Moment zeigt sich, »was als gut bestimmt ist, ist schlecht; was als schlecht ist gut«. ⁸⁶ Im Relativismus besteht die Gefahr, dass die gemeinsam geteilte Ordnung keine normative Orientierung bietet, da in diesem Moment jeder Inhalt der Normen willkürlich in Frage gestellt wird. Leere Reflexivität verliert die Reibung mit den Normen der intersubjektiven Praxis. In diesem Fall gibt es keine bestimmten normativen Inhalte, denn es »wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das *reine Ich selbst*«. ⁸⁷ Die Möglichkeit von bindender Aneignung wird im Moment dieser Auflösung verdeckt, denn orientierende Inhalte scheinen aufgelöst.

Dies lässt sich auch als Problem der unbestimmten oder einfachen Negation erläutern. Mit Negation ist dabei die Abstraktion von bestimmten und bestimmenden Normen der Praxis gemeint. ⁸⁸ Selbstbestimmung ist gebunden an Entfremdung als Negation durch Abstraktion von bestimmenden Normen. ⁸⁹ Der Bezug auf Möglichkeiten als einer zukünftig möglichen Wirklichkeit setzt eine Negation der bestimmenden Normen der gegenwärtigen Wirklichkeit voraus. Abstrahiert wird dabei nicht nur von den Bestimmungen des Kontextes einer Situation, sondern auch von den Bestimmungen des Selbstverständnisses des Subjekts. ⁹⁰ Wir werden in diesem Zusammenhang im dritten Teil dieser Arbeit von *existenziellen Möglichkeiten* sprechen. Im Fall leerer Reflexivität bleibt die Negation als unbestimmte Negation bei der Abstraktion von bestimmten Normen stehen. Im Gesamtbild ist der Vorgang der Negation keine unbestimmte Negation, sondern aufgehoben als Negation der

86 Hegel, PhG, 385f.

87 Hegel, PhG, 390.

88 Vgl. dazu Moyar 2011, 28ff.

89 Vieweg schreibt in diesem Zusammenhang, dass der Selbstbestimmung ein Moment der »Unbestimmtheit des Willens« vorausgeht, in welchem mögliche Entschlüsse im »Status der Virtualität enthalten« sind (vgl. Vieweg 2009, 213).

90 »In so far as I regard myself as essentially the source of new possibilities for the world and myself, I understand that I can abstract from whatever I find the world or myself to be at present« (Houlgate 1995, 859).

Negation und damit bestimmte Negation. Das haben wir als Moment der reflexiven Aneignung bestimmter Normen beschrieben. Die Negation der Negation resultiert nicht in Unbestimmtheit, sondern in Selbstbestimmtheit als einem bestimmten Verhältnis zwischen Norm und Subjekt. Reflexivität als ausschließlich unbestimmte Negation führt zur Destabilisierung der Praxis. Durch einen Exzess von Freiheit als leere Reflexivität scheitert *selbstbestimmter* Welt- sowie Selbstbezug. Bildung kehrt sich dabei gegen den eigenen Anspruch. Statt eine selbstbestimmte Stellung innerhalb der Praxis zu ermöglichen, scheint die Aneignung bestimmter inhaltlicher Normen unmöglich. Es scheitern Bildung und Arbeit an der Praxis sowie damit einhergehend die Arbeit an sich selbst. Mit dem Beispiel von Gewalt und Verbrechen der Französischen Revolution als Zustand exzessiver (Hegel: absoluter) Freiheit⁹¹ nennt Hegel eine konkrete historische Ausprägung des Relativismus. In diesem Zustand der Auflösung der normativen Ordnung geht jegliche Orientierung verloren und damit scheint eine bindende Aneignung der Normen unmöglich.

Leere Reflexivität und blinde Gewohnheit sind unserer Freiheit immanenten Gefahren. Sie kennzeichnen sich beide dadurch, dass keine Teilhabe an der Praxis stattfindet, da aktive Aneignung der Normen der Praxis unmöglich ist beziehungsweise nicht realisiert wird. In beiden Fällen steht die Bewegung der Freiheit der Praxis still. Selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug scheitert in diesem Moment. Das, was bei McDowell trügerische Ängste in Bezug auf die erkenntnistheoretische Verbindung zwischen Geist und Welt waren, wollen wir daher als Ängste betrachten, welche auf existenziellen Gefahren beruhen. Wir werden aber noch sehen, dass wir mit der Beschreibung von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität dem Gesamtbild der Zweiten Natur nicht gerecht werden.

4.2.4. Reflexivität und Selbstverständnis

Nach Alexander Kojève, der Mitte des 20. Jahrhunderts wesentlich für die Wiederentdeckung Hegels in Frankreich verantwortlich war und mit seiner Lesart kommende Generationen (bspw. Derrida, Lacan, Foucault, Strauss) stark beeinflusst hat, sind die Kapitel zum Geist und zur Religion durch eine Parallelität gekennzeichnet.⁹² Besonders trifft das auf die Abschnitte zu Bildung auf der einen Seite und zum geistigen Kunstwerk auf der anderen Seite

91 Vgl. Hegel, PhG, 431ff.

92 Vgl. Kojève 1980, 97.

zu. Diese Parallelität ist ein Symptom dafür, dass die systematische Stelle der Reflexivität schon im Geist-Kapitel angelegt ist und aus Darstellungsgründen von Hegel erst im darauffolgenden Kapitel vollständig expliziert wird. Wir greifen deshalb an dieser Stelle in das Kapitel zur Religion vor, um das Moment von Reflexivität besser verständlich zu machen. Aber auch schon im Geist-Kapitel schließt die Struktur der Zweiten Natur das Moment der Reflexivität ein. Der »sich selbst wissende Geist« wird nicht nachträglich produziert, sondern ist in den Momenten der drei Abschnitte des Kapitels zum Geist enthalten.⁹³ Hegel betont zu Beginn des Religionskapitels noch einmal, dass es sich bei der Aufeinanderfolge der dargestellten Momente des Geistes nicht um einen Fortschritt handelt, welcher die vorherigen Momente jeweils hinter sich lässt, sondern um eine Gesamtheit von Momenten, welche innerhalb der Vermittlung im Gesamtbild aufgehoben werden: »Ihre *zusammengefaßte* Totalität macht den Geist in seinem weltlichen Dasein überhaupt aus; der Geist als solcher enthält die bisherigen Gestaltungen in den allgemeinen Bestimmungen, den soeben genannten Momenten.«⁹⁴ Im Kapitel zur Religion wird dieser Gesamtheit nicht etwas äußerlich hinzugefügt, sondern der schon angelegte Aspekt der Reflexivität genauer ausgeführt. Es soll uns daher im Folgenden um die ausführlichere Erläuterung der schon angezeigten Reflexivität gehen. Reflexivität bezeichnet eine Bezugnahme auf sich selbst. Wir wollen Reflexivität bezogen auf das eigene Selbstverständnis verstehen. Dies kann sich als Distanz zwischen Subjekt und Norm des Selbstverständnisses oder als kritisches Hinterfragen der Norm des Selbstverständnisses ausdrücken. Im ersten Fall sprechen wir von impliziter Reflexivität und im zweiten Fall von expliziter Reflexivität. Die Trennung ist eine analytische Abstraktion.

Was Hegel als Religion bezeichnet, ist eine materiale Konkretion der Reflexivität der Zweiten Natur als Selbstverständigungspraxis.⁹⁵ In unseren Erläuterungen wollen wir uns in Bezug auf Hegels Text auf den Abschnitt zur Kunstreligion beschränken. Die Kunstreligion enthält sowohl religiöse als auch künstlerische Praktiken, welche fließend ineinander übergehen. Hegel sieht hier offenbar nicht die Notwendigkeit, beides scharf voneinander zu trennen, wie die Einbettung der Kunst in das Kapitel zur Religion zeigt. Dies hat den Grund, dass beide Praktiken die Ausprägung der Reflexivität

93 Vgl. Hegel, PhG, 496f.

94 Hegel, PhG, 498.

95 Vgl. Bertram 2017, 253ff.

innerhalb der Zweiten Natur auf strukturanaloge Weise sichtbar machen. Religion und Kunst sind für Hegel Praktiken der reflexiven Selbstverständigung der Zweiten Natur. Es handelt sich um eine reflexive Bezugnahme auf Selbstverständnisse unserer Praxis. Reflexivität ist innerhalb der Konstitution von Subjekt und Praxis auf der Ebene des Selbstverständnisses angesiedelt. Einerseits zeigt sich durch die reflexive Bezugnahme des Subjekts auf die Normen der Gemeinschaft, dass diese keine unmittelbaren Festlegungen (Hegel: Form der Substanz), sondern plurale Orientierungen (Hegel: Form des Subjekts) sind: »Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der *Substanz* in die des *Subjekts* getreten, denn sie *bringt* seine Gestalt *hervor*.«⁹⁶ Andererseits erlangt das Subjekt eine selbstbestimmte Stellung innerhalb der gemeinschaftlichen Normen aufgrund der reflexiven Bezugnahme im Zuge der bindenden Aneignung dieser Normen: »[I]ndem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subjekt *hervorbringt*, bleibt dieses sein eigenes Selbst.«⁹⁷ Eine »Aufopferung« ist dieser Prozess deshalb, weil er gleichzeitig bedeutet, sich an bestimmte, aber *allgemeine* Normen zu binden. Doch dieser Prozess der Aneignung als Bindung an allgemeine Normen ist aufgrund der Reflexivität des Vorgangs nicht mit der unmittelbaren Sittlichkeit gleichzusetzen, sondern aufgrund der reflexiven Vermittlung, die dabei stattfindet, eine Voraussetzung für eine selbstbestimmte Stellung des Subjekts im gemeinschaftlich-normativen Zusammenhang. Das Subjekt wird dadurch zum »*Sein für Anderes* und als dieses *Sein für Anderes* [eines, das] unmittelbar in sich zurückgekehrt und bei sich selbst«⁹⁸ ist.

Reflexivität ist der Zweiten Natur immanent. Dass Reflexivität modernen Praktiken immanent ist, lässt sich am eindrucklichsten am Abschnitt zur offenbaren Religion am Ende des Kapitels zur Religion festmachen. Am Beispiel des Christentums und der »Menschwerdung des göttlichen Wesens«⁹⁹ im weltlichen Leib Jesu verdeutlicht Hegel die systematische Stelle der Reflexivität als der Praxis immanent: »daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d.h. als ein wirklicher Mensch *da ist*, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört*. [... D]ieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut [...].«¹⁰⁰ Reflexivität ist ein immanenter Teil der Praxis.

96 Hegel, PhG, 545.

97 Hegel, PhG, 546.

98 Hegel, PhG, 553.

99 Hegel, PhG, 545.

100 Hegel, PhG, 551f.

Selbstverständigung findet implizit in den Gewohnheiten unserer Praxis statt und es sind auch Gewohnheiten, in denen wir uns über uns selbst verständigen. Da Reflexivität und Gewohnheit im Gesamtbild vermittelt sind, können wir keine scharfe Trennlinie zwischen spezifischen Praktiken der Selbstverständigung (wie beispielsweise Kunst als ästhetischer Praxis) und ›alltäglichen‹ Praktiken ziehen. Aufgrund der Vermittlung durch Gewohnheit ist Reflexivität erst einmal implizite Reflexivität. In alltäglichen Praktiken drückt sich Reflexivität nicht als ständiges oder exzessives Hinterfragen der Normen unserer Praxis in expliziter Form aus. Reflexivität kann sich aber jederzeit auch explizit ausdrücken. Auch im Alltäglichen ist es oft der Fall, dass wir uns darüber verständigen, wie und was wir tun. Selbstverständigung ist im Gesamtbild moderner Praktiken immer möglich. Reflexivität ist somit kein ausgezeichneter Modus oder ausschließlich wissenschaftlicher Standpunkt.¹⁰¹

Innerhalb einer Selbstverständigungspraxis und in Bezug auf Selbstverständnisse ist Reflexivität *material* realisiert. Reflexivität ist keine theoretische oder theoretisierende Selbstbeziehung, sondern innerhalb des Bezugs auf Selbstverständnisse eine praktisch-materiale Beziehung zu den Normen der Praxis. Selbstverständnisse sind material verkörpert und in der Praxis gemeinschaftlich geteilt. Innerhalb der Aneignung dieser Selbstverständnisse ist Reflexivität *praktisch*: »Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewußtseins, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist, das *hervorzubringen*, was *an sich* geworden ist.«¹⁰² Dabei werden Regeln nicht alternativlos nachvollzogen, sondern die Bedeutsamkeit der Normen wird im Aneignungsprozess produktiv hervorgebracht. Innerhalb der aneignenden Bindung an die Normen realisiert sich deren Bedeutsamkeit. Normen konstituieren sich im Gesamtbild der Momente der Zweiten Natur im reflexiven Vollzug. Reflexivität der Zweiten Natur ist dabei kein feststehender Zustand, sondern eine *prozessuale* Bewegung.¹⁰³

101 Vgl. dazu auch die sehr aufschlussreiche Studie von Robin Celikates (2009), besonders Kapitel II.3.

102 Hegel, PhG, 568.

103 Hegel veranschaulicht das am Bild der Menschwerdung Gottes. Ausgehend von einer bloßen Entgegensetzung zwischen Göttlichem und Menschlichem vor der Menschwerdung Jesu kommt es zu einer entäußernden Entfremdung des Göttlichen, indem Jesus zum Menschen wird. Hier bleibt der Prozess nicht stehen, denn auch die Auferstehung Jesu als die Vermittlung des Einzelnen ins Allgemeine gehört zu dem Bild, das Hegel zeichnet. Erst alle Momente in sich und ihrer Bewegung zusammengenommen ergeben »das Wesen als *in sich reflektiertes*« (Hegel, PhG, 567). Dieser Prozess ist (im illus-

Anhand der Sprache in Epos, Tragödie und Komödie und in Rückbezug auf Antigone veranschaulicht Hegel das Moment der Reflexivität der Zweiten Natur. Sprache stellt für Hegel das höchste Medium der materialen Reflexivität im Schauspiel dar. Es ist das *ironische* Sprechen, an welchem sich die Entfremdung von den Normen und das Reflexivwerden zeigt. Reflexivität wird am Beispiel der Ironie als Mittel der Entfremdung (und Entfremdung wiederum als zentrales Moment der gesamten Bewegung) dargestellt. Auch wenn sich Hegel wenig explizit zum Begriff der Ironie selbst äußert, kann die Struktur des ironischen Sprechens als paradigmatisches Beispiel für Reflexivität dienen. Die abstrakte Struktur der Ironie als die (selbstbezügliche) Verkehrung eines Inhaltes ins Gegenteil veranschaulicht die Struktur von Reflexivität. Die Praxis des ironischen Schauspiels verdeutlicht Reflexivität durch ihre Form. Die Schauspieler werden im Moment der Selbstironie zu Betrachtern ihrer selbst. Beim ironischen Schauspiel handelt es sich um eine reflexive Praxis der Selbstverständigung. Es kommt zu einer Spiegelung der Normen der Zweiten Natur in der Darstellung des Schauspiels und damit zur Möglichkeit eines reflexiv-bezughenenden Verhältnis zu diesen Normen. Paradigmatisch offenbar wird diese Tatsache anhand der Schauspieler, die im Moment der Ironie selbst zu Betrachtern ihrer eigenen Darstellung und darin zu Zuschauern ihrer selbst (und den Normen ihrer Selbstverständnisse) werden. Das Schauspiel lässt die Struktur der Reflexivität exemplarisch hervortreten. Mit der reflexiven Bezugnahme auf die Normen löst sich die ideale und differenzlose Einheit der normativen Ordnung auf und es zeigt sich eine Pluralisierung der Normen. Gleichzeitig besteht für das Subjekt innerhalb dieser Pluralität die Möglichkeit einer reflexiven Bezugnahme auf die Normen, was im Fall der reflexiven Aneignung eine selbstbestimmte Stellung des Subjekts innerhalb der intersubjektiven Praxis ermöglicht.

In Rückbezug auf das schon besprochene Beispiel macht Hegel die reflexive Struktur der Ironie an der Handlung Antigones fest. »Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des *Gewußten* in sein *Gegenteil*, das *Sein*, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des Entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist.«¹⁰⁴ Mit der Bestattung ihres Bruders tritt Antigone aus der Unmittelbarkeit der

trierenden Beispiel »nach« der Auferstehung Jesu) nicht einmalig oder abgeschlossen, sondern ständig fortschreitend, denn der Geist ist in seinem Umfang ein Geist, »der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich [!] stirbt und aufersteht« (Hegel, PhG, 571).

sittlichen Gemeinschaft heraus und gewinnt eine distanzierte Stellung zu dieser. Auslöser ist der Widerspruch zwischen den normativen Ordnungen. Die Handlung der Bestattung ist dabei als *implizite* Reflexivität zu verstehen. Es ist das von Antigone (zu spät) ausgesprochene Schuldeingeständnis, welches sich *explizit-reflexiv* zwischen den Ordnungen – sowohl der göttlichen als auch der menschlichen – bewegt und auf beide Bezug nimmt. Durch Antigone selbst wird diese explizite Reflexivität nicht realisiert, aber durch ihr eingestehendes Handeln wird die Möglichkeit einer explizit-reflexiven Bezugnahme auf die verschiedenen Ordnungen in ihrer Verschiedenheit sichtbar: »Das Bewußtsein schloß diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wissen handelnd, erfährt es den Betrug desselben, und dem Innern nach dem *einen* Attribute der Substanz ergeben, verletzte es das andere und gab diesem dadurch das Recht gegen sich.«¹⁰⁵ Aus der reflexiven Position heraus besteht die Möglichkeit der Vermittlung beider Ordnungen. Die unbestimmte Negation einer der beiden Ordnungen wird dabei zur bestimmten Negation, welche den Widerspruch beider Ordnungen in einer neuen Norm aufzuheben in der Lage ist. Die Kollision kann in diesem Fall zum Konflikt werden. Der Übergang von impliziter zur expliziten Reflexivität äußert sich paradigmatisch als Konflikt, nämlich als »das Verhältnis zu anderen, das nach seiner Entgegensetzung ein Streit mit ihnen ist.«¹⁰⁶ Dabei bleibt das Moment der reflexiven Aneignung nicht in der bloßen Entgegensetzung beziehungsweise unbestimmten Negation stehen. Bloße Entgegensetzung bedeutet einen Fall wie den der Kollision von Antigone und Kreon, welche nicht in der Lage sind, sich auf die jeweils unterschiedlichen normativen Ordnungen überhaupt nur zu beziehen. Eine Auseinandersetzung als Konflikt ist somit nicht möglich. Im paradigmatischen Beispiel des Streitgesprächs als reflexiver Auseinandersetzung weiß der eine sowohl um die eigene Position als auch um deren Differenz zu der des Anderen. Dies ermöglicht es, eine gemeinsam geteilte Form der Auseinandersetzung zu etablieren, die die Möglichkeit zur Kritik der Form der Auseinandersetzung einschließt. Reflexivität ist die Voraussetzung für das produktive Austragen von Konflikten (im Unterschied zu Kollisionen). Dabei geht es nicht um eine bloße Entgegensetzung verschiedener Positionen, sondern um eine Aufhebung dieser Positionen auf einer gemeinsam geteilten Ebene der Auseinandersetzung. Diese reflexive Ebene

105 Hegel, PhG, 539.

106 Hegel, PhG, 533.

ermöglicht das produktive Austragen des Konflikts. Der Ausgang des Konflikts ist damit aber nicht festgelegt. Die Möglichkeit reflexiver Auseinandersetzung, in welcher die gegenteilige Position anerkannt wird, bedeutet nicht, dass es nicht auch zu Fällen bloßer Entgegensetzung (Kollisionen) kommen kann. Die reflexive Aushandlung von Selbstverständnissen innerhalb der intersubjektiven Praxis kann Differenzen in der offenen Einheit einer pluralen Gemeinschaft aufheben. Innerhalb der reflexiven Aneignung von Selbstverständnissen bedingen Subjekt und Praxis einander wechselseitig. Aneignung ist einerseits intrasubjektiv als die Aneignung von Selbstverständnissen. Aber das ist andererseits nur in konstitutiver Abhängigkeit von den Normen der Praxis möglich. Selbstbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses ist an die Normen der intersubjektiven Praxis gebunden und durch diese vermittelt.

4.2.5. Rekapitulation und Ausblick

Wir haben die Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis dargestellt. Dass es sich um eine Ko-Konstitution handelt, verdeutlicht Hegel anhand des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen göttlichem Gesetz (Individualität des einzelnen Subjekts) und menschlichem Gesetz (Normen der intersubjektiven Praxis). Im Gesamtbild dieser Ko-Konstitution sind vier Momente anwesend: Gewohnheit, Entfremdung durch Widerspruch, Aneignung und Reflexivität. Diese Momente der Zweiten Natur wurden in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild expliziert. Als erstes Moment haben wir unmittelbare *Gewohnheit* bestimmt. Die Regeln der Praxis im Moment unmittelbarer Gewohnheit können nicht in Frage gestellt werden. Es gibt keine Differenz zwischen Subjekt und Regel. Regeln können nicht *als* Regeln thematisiert werden. Das Subjekt hat in diesem Moment weder eine selbstbestimmte Stellung innerhalb der Praxis noch kann es sich auf das normative Geschehen der Praxis reflexiv beziehen. Im Fall von Gewohnheit handelt es sich um passive Teilhabe des Subjekts an der intersubjektiven Praxis (respektive Einführung in die Praxis). In diesem Moment ist die Gefahr blinder Gewohnheit anwesend. *Blinde Gewohnheit* bedeutet eine Verdeckung von Freiheit und daher einen Stillstand der Bewegung dieser Freiheit. Die Konzeption von unmittelbarer Gewohnheit fasst nicht das Gesamtbild des Zusammenhangs zwischen Subjektivität und intersubjektiver Praxis. Hegel veranschaulicht am Beispiel der Tragödie um Antigone und die beiden Ordnungen von göttlicher und menschlicher Normativität, wie sich diese Beschreibung unserer Praxis sowie unseres

Selbstverständnisses als sich selbst widersprechend zeigt. Der Widerspruch zwischen den beiden normativen Ordnungen innerhalb der Sittlichkeit stellt die unmittelbare sittliche Gerechtigkeit als solche in Frage. Es zeigt sich das Moment der *Entfremdung durch Widerspruch*. Der Widerspruch kann in analytischer Abstraktion als unproduktive Kollision (unbestimmte Negation) oder als produktiver Konflikt (bestimmte Negation) auftreten. Konflikt bedeutet eine Beschleunigung der Bewegung von Freiheit. Kollision bedeutet ein Stocken der Bewegung von Freiheit. Das heißt, Widerspruch kann die Bewegung der Freiheit antreiben, ist aber nicht in jedem Fall produktivbewegend. Der Umschlag zwischen beiden Formen ist bedingt durch das Moment der Reflexivität der Zweiten Natur.¹⁰⁷ Der Widerspruch ist im Gesamtbild als Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses aufgehoben. Durch Entfremdung zeigen sich Regeln als Normen. Die seitens einer fremden Autorität erfolgende festlegende Programmierung im Sinne einer alternativlosen Regel erweist sich als normative Orientierung mit offenen Alternativen. Die Entscheidung zwischen diesen Alternativen liegt beim Subjekt. Während Regeln nur nachvollzogen werden können, konstituieren sich Normen aufgrund der Dynamik möglicher Alternativen im Vollzug. Die ideale und differenzlose Einheit der Regeln der unmittelbaren Gewohnheit erweist sich als Pluralität alternativer Normen. Vor dem Hintergrund der Pluralität der Normen ist eine Aneignung bestimmter Normen möglich. *Aneignung* ist prospektive Bindung des Subjekts an die vorgängigen Normen der Praxis. Dabei ändert sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Praxis wie auch das Verhältnis des Subjekts zu selbst. Innerhalb dieser Vermittlung kommt es zur Anerkennung der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. Der vermittelnde Prozess der Aneignung als Bindung an allgemeine Normen ist aufgrund der Reflexivität des Vorgangs nicht mit der unmittelbaren Sittlichkeit gleichzusetzen, sondern aufgrund der reflexiven Vermittlung, die dabei stattfindet, eine Voraussetzung für eine selbstbestimmte Stellung des Subjekts im gemeinschaftlich-normativen Zusammenhang. *Reflexivität* bezeichnet eine Bezugnahme auf sich selbst. Reflexivität ist innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis auf der Ebene des Selbstverständnisses angesiedelt. Im Gesamtbild ist Reflexivität

107 Die *PhG* im Gesamten lässt sich als Umschlag von Unmittelbarkeit (sinnlicher Gewissheit) in reflexive Aneignung (absolutes Wissen) in Bezug auf die Wissenskonzeptionen eines Bewusstseins lesen. Beide Momente existieren aber dennoch gleichzeitig und gleichursprünglich im Gesamtbild, das Hegel zeichnet.

unseren modernen Praktiken immanent. Selbstverständigung findet implizit in den Gewohnheiten unserer Praxis statt und es sind unter anderem Gewohnheiten, in denen wir uns über uns selbst verständigen. Da Reflexivität und Gewohnheit im Gesamtbild vermittelt sind, können wir keine scharfe Trennlinie zwischen spezifischen Praktiken der Selbstverständigung und alltäglichen Praktiken ziehen. Reflexivität kann sich als Distanz zwischen Subjekt und Norm des Selbstverständnisses oder als kritisches Hinterfragen der Norm des Selbstverständnisses ausdrücken. Im ersten Fall sprechen wir von impliziter Reflexivität und im zweiten Fall von expliziter Reflexivität. Die Trennung ist eine analytische Abstraktion. In diesem Moment ist die Gefahr leerer Reflexivität anwesend. *Leere Reflexivität* bedeutet einen Exzess von Freiheit, in dem die Bewegung der Freiheit ihre Reibung verliert.

In Rückbezug auf das Ausgangsproblem des ›Kantischen Paradoxes‹ können wir Folgendes festhalten. Aufgrund der Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und Normen der Praxis ist Selbstbestimmung durch fremdbestimmte Normen vermittelt und damit keine bloße Willkür. Das Gesamtbild der Zweiten Natur bedeutet für ein Verständnis von Freiheit, dass Freiheit als Selbstbestimmung konstitutiv durch Momente der Fremdbestimmung vermittelt ist. Selbstbestimmung ist als Anspruch im Selbstverständnis moderner Praktiken aufgehoben. Dennoch könnte man meinen, dass im Moment der Aneignung als Anerkennung der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis Selbstbestimmung auf Ebene unseres Selbstverständnisses in bloße Fremdbestimmung umschlägt. Das ›Kantische Paradox‹ scheint an dieser Stelle wiederzukehren. Wir wollen diesen Einwand am Anfang des nächsten Kapitels genauer ausführen und im Laufe der folgenden Überlegungen eine Antwort darauf finden. Um dazu einleitend noch einmal das Beispiel der Pianistin aufzugreifen, lässt sich sagen, dass Reflexivität im Spiel bedeuten kann, dass sie sich beispielsweise in der Improvisation ironisch auf das soeben selbst Gespielte bezieht und damit die momentane Praxis ihres eigenen Spiels in eine dynamische Bewegung bringt. Nun kann auch der Fall eintreten, dass sich die Pianistin mit einer Kollegin nach dem Konzert über ihre Improvisation unterhält und im Gespräch eine gegensätzliche Auffassung bezüglich der Bewertung einer bestimmten Passage des Stücks offenbart wird. Die Pianistin sieht im Laufe des Gesprächs ein, dass sie ihrem eigenen Anspruch in bestimmter Hinsicht nicht vollkommen gerecht geworden ist. Um ein solches Gespräch als Beispiel eines explizit-reflexiven Streits zu fassen, kommen wir im Folgenden zum Moment von Aneignung als immanenter Kritik. Der

Begriff immanenter Kritik wird Teil unserer Antwort auf den Einwand der Wiederkehr des ›Kantischen Paradoxes‹ sein.

4.2.6. Aneignung als immanente Kritik

Folgendes lässt sich bezüglich unserer bisherigen Überlegungen in kritisch-theoretischer Absicht einwenden. Im Moment der Aneignung scheint es so, als wenn die Möglichkeit einer Kritik an der Praxis verdeckt ist, denn das Subjekt erkennt sich im Zuge der Ko-Konstitution mit der Praxis selbst und somit die Praxis als diejenige, die schon immer die ihrige gewesen ist. Hegel drückt das im Unterkapitel »C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität« folgendermaßen aus: »[D]iese erschaffene Welt ist seine [des Subjekts] *Rede*, die es ebenso unmittelbar vernommen und deren Echo nur zu ihm zurückkommt.«¹⁰⁸ Durch reflexive Vermittlung und aktive Teilhabe im Moment der bindenden Aneignung der Normen ist das Subjekt selbstbestimmter Teil der Bewegung der Praxis. Kritischer Bezug auf die Normen scheint hier unnötig oder unmöglich. Wir stehen damit vor dem Problem, dass das einleitend beschriebene ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung in Form einer indirekten Bestimmung durch die äußere Autorität der vorgängigen Normen der Praxis wiederzukehren scheint. Selbstbestimmung kann innerhalb reflexiver Aneignung vorgängiger Normen nur als Selbstbestimmung verständlich werden, wenn diese Aneignung die Möglichkeit zur Kritik an diesen Normen einschließt. Ist dies nicht der Fall, schlägt Selbstbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur in bloße Fremdbestimmung um. Um den Unterschied zwischen impliziter und expliziter Reflexivität im Moment der Aneignung speziell mit Blick auf die Möglichkeit kritischer Teilhabe an der intersubjektiven Praxis zu verdeutlichen, sollen deshalb an dieser Stelle einige Ausführungen zur Methode der *Phänomenologie des Geistes* als solcher eingebunden werden. Dafür beziehen wir uns auf die Passagen zur Methode aus der Einleitung der *PhG*.¹⁰⁹ Kritik wird sich dabei als immanent und praktisch-material zeigen und wir werden sehen, dass Kritik konstitutiv mit bindender Aneignung an die Normen der Praxis verbunden ist. Aneignende Bindung an die Normen lässt immanente Kritik weder unnötig noch unmöglich werden, sondern ermöglicht diese Form der Kritik.

108 Hegel, *PhG*, 483.

109 Wir sind nicht verpflichtet, zu behaupten, dass Hegel selbst in der gesamten *PhG*, das heißt speziell auch im Geist-Kapitel, die Methode immanenter Kritik am Werk sieht.

4.2.6.1. Immanente Kritik als Selbstkritik

Die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt den Gang eines Bewusstseins durch verschiedene Wissenskonzeptionen. Diese Bewegung wird dabei durch das Scheitern der jeweils einen Wissenskonzeption und die Notwendigkeit einer neuen Konzeption getrieben. Die Wissenskonzeptionen des Bewusstseins scheitern an sich selbst, das heißt an ihrem eigenen Anspruch, Wissen durch eine bestimmte Konzeption zu erläutern. Der Maßstab der Prüfung einer Wissenskonzeption liegt im Anspruch dieser Konzeption des Bewusstseins an sich selbst: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein.«¹¹⁰ Das heißt, die Wissenskonzeption des Bewusstseins muss ihrem eigenen Anspruch gerecht werden, ihren Gegenstand, nämlich Wissen, zu erläutern: »Nennen wir aber *das Wesen* oder das *Ansich des Gegenstandes den Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein Anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht.«¹¹¹ Geprüft wird zwischen Begriff und Gegenstand, das heißt zwischen Anspruch und dessen Realisation. Der dabei immanente Maßstab bedeutet, dass keine Kriterien von außerhalb an das Bewusstsein herangetragen werden: »und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.«¹¹² Die kritische Prüfung verläuft strikt immanent. Maßstab der Prüfung, Gegenstand der Prüfung und prüfende Instanz fallen in eins, da sich die kritische Prüfung auf den eigenen Anspruch der Wissenskonzeption des Bewusstseins bezieht: »Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht.«¹¹³ Immanente Kritik ist Selbstkritik, da es sich um die immanente Prüfung des eigenen Anspruchs handelt. Immanente Kritik können nur selbstbewusste Wesen üben, da eine

110 Hegel, PhG, 76f.

111 Hegel, PhG, 76f.

112 Hegel, PhG, 76f.

113 Hegel, PhG, 77f.

reflexive Differenz zwischen Gegenstand (hier dem Wissen) und Gegenstandsauffassung (hier der Wissenskonzeption) beziehungsweise zwischen Anspruch und Realisierung dieses Anspruchs notwendige Voraussetzung ist. Gleichzeitig ist es notwendig, dass es sich dabei um eine Differenz innerhalb einer Einheit, nämlich der Einheit des Selbstbewusstseins handelt. Gegenstand und Gegenstandsauffassung sind dabei different, aber dennoch in der Einheit des Bewusstseins begriffen, um verglichen werden zu können. Im Fall des Wissens des Selbstbewusstseins über sich selbst beziehen sich beide auf dasselbe und sind doch in Differenz zueinander. Kommt es nun bei der kritischen Prüfung zu einem Widerspruch zwischen Gegenstand und Gegenstandsauffassung beziehungsweise zwischen Anspruch und dessen Realisierung, so wird nicht nur die Änderung der Realisierung des Anspruchs notwendig, sondern der Anspruch als solcher muss sich ebenfalls ändern. Das heißt, es ändert sich nicht nur die Gegenstandsauffassung, sondern auch der Gegenstand als solcher und damit letztendlich auch der immanente Maßstab:

»Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. [...] Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.«¹¹⁴

Erläutert als Selbstkritik bedeutet immanente Kritik somit, dass sich durch einen Widerspruch im eigenen Anspruch nicht nur das Wissen des Subjekts über sich selbst (das Selbstverständnis) ändert, sondern damit notwendigerweise auch das Subjekt selbst (der Gegenstand dieses Verständnisses). Zugleich wird im neuen Selbstverständnis ein neuer Anspruch gebildet, womit sich auch der immanente Maßstab als solcher ändert. Dabei steht die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis im Hintergrund. Durch diese Ko-Konstitution sind Veränderungen im Selbstverständnis des Subjekts gleich-

114 Hegel, PhC, 78.

zeitig Veränderungen in den Normen der Praxis und umgekehrt. Dies ist ein entscheidender Punkt bezüglich immanenter Kritik als Selbstkritik. Immanente Kritik ist Selbstkritik,¹¹⁵ aber als Kritik am Selbst immer auch Kritik an der Praxis.¹¹⁶

115 Man kann weitergehend argumentieren, dass nicht nur immanente Kritik Selbstkritik ist, sondern Kritik überhaupt letztendlich immanente Kritik und daher Selbstkritik sein muss. Sobald Kritik an einer Praxis geübt wird, ist dadurch einerseits eine Teilhabe an dieser Praxis realisiert. Man kritisiert durch diese Teilhabe die Praxis aus immanenter Perspektive. Eine Außenperspektive kann andererseits nur *Anlass* zur Kritik liefern, die dann als Selbstkritik stattfinden muss. Einen solchen Anstoß zur Kritik aus einer Außenperspektive kann man als ersten Schritt der Kritik verstehen, aber praktisch wirksam ist Kritik nur als Selbstkritik. Vorausgesetzt ist dabei, dass es sich um moderne Praktiken handelt, welche Freiheit der Kritik als immanenten Maßstab haben. Ist das nicht der Fall, hat man es zwar mit einer Kritik zu tun, die nicht immanent Kritik als Selbstkritik ist. Solche Formen von äußerer oder externer Kritik sind in Praktiken der von äußeren Autoritäten vollzogenen Bestrafung realisiert. Aber auch hier könnte man einwenden, dass Praktiken der (gewaltsamen) Bestrafung beispielsweise durch erziehende oder strafrechtliche Urteile letztendlich in Selbstkritik münden müssen, um nachhaltig praktisch wirksam zu sein. Aus der Perspektive immanenter Kritik lässt sich externe Kritik also so fassen, dass sich externe Kritik selbst missversteht, da sie durchaus Teil der Praxis ist, an der Kritik geübt wird, beziehungsweise einen (externen) Anstoß zur letztendlich dann immanenten Selbstkritik leistet. Ist dies nicht der Fall, bringt externe Kritik jene Gefahr mit sich, die wir als Kollision angedeutet haben. Kollision findet nicht unter dem Maßstab der Freiheit der Kritik statt. Das heißt, entweder bleibt sie wirkungslos, weil beispielsweise das Gespräch abbricht, oder sie muss auf Gewalt zurückgreifen, um praktische Wirksamkeit durchzusetzen. Im zweiten Fall handelt es sich um strukturellen Paternalismus, der das Gute und Richtige von außerhalb der Praxis fremdbestimmt und erklären will, warum die Praxisteilnehmerinnen selbst diese Einsicht nicht haben (können). Zur Kritik an einem solchen Vorgehen vgl. Berlin (2002) und Celikates (2009).

116 Saar (2007) widmet sich der Genealogie als Kritikform. Zwar beschreibt er den Zusammenhang zwischen Praxis und Subjekt nicht explizit als Ko-Konstitution und Genealogie nicht explizit als Selbstkritik, aber dennoch gibt es Überschneidungen. Konsequenterweise müsste man behaupten, dass Genealogie als Kritik letztendlich in Selbstkritik mündet und der genealogische Text somit der Anlass zur Selbstkritik ist. So jedenfalls könnte man Folgendes verstehen: »Die [genealogische] Erzählung und die mit ihr verbundene Verunsicherung des Selbstverständlichen lösen einen Prozess aus, an dessen Ende ein Handeln steht, eine Arbeit am Selbstverständnis und ein Haltungswechsel in den Lebensvollzügen« (Saar 2007, 318). Diese Arbeit am Selbstverständnis ist in unserem Verständnis nicht so sehr Ende der Kritik, sondern der Kern von Kritik. Die Voraussetzung dafür, dass Genealogie in Selbstkritik münden kann, ist, dass das Subjekt sie prinzipiell auch hätte selbst schreiben können. Das heißt, das Subjekt muss sich

In Bezug auf kritische Teilhabe an den Normen der Zweiten Natur ist dies wie folgt zu verstehen. Die Normen der intersubjektiven Praxis werden an ihrem eigenen Anspruch gemessen. Das heißt, der Praxiszusammenhang selbst ist der Maßstab kritischer Teilhabe an der Praxis. Auslöser für Kritik ist ein Widerspruch zwischen dem Anspruch der Norm und deren Realisierung. Vorausgesetzt ist die aneignende Bindung des Subjekts an die Norm der intersubjektiven Praxis. Nur im Fall einer Bindung an die Norm handelt es sich um immanente Kritik als Selbstkritik. Aufgrund der Aneignung der Norm kommt der Maßstab zur Prüfung der Norm nicht von außen, sondern ergibt sich aus dem eigenen Anspruch in Bezug auf das Selbstverständnis von Subjekt und Norm. Dies macht verständlich, warum sich im Fall des Widerspruchs sowohl das Subjekt als auch die Praxis und gleichzeitig die Norm (das ist der Maßstab) als solche ändern müssen. Vor dem Hintergrund der ausgeführten Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis liegt der Widerspruch oder ›Fehler‹ nicht entweder auf der Seite des Subjekts (subjektiver Geist) oder auf der Seite der Praxis (objektiver Geist), sondern im reflexiven Zusammenhang zwischen beidem (absoluter Geist).¹¹⁷ Der Maßstab immanenter Kritik liegt weder auf der subjektiven Seite noch auf der objektiven Seite, sondern auf der Ebene reflexiver Selbstverständigung. Der normative Zusammenhang ist im Widerspruch mit sich selbst. Es handelt sich dabei weder um einen objektiven noch um einen subjektiven Widerspruch, sondern um einen Widerspruch als praktisches Selbstmissverständnis. Für Kritik an diesem Selbstmissverständnis ist eine Gleichzeitigkeit der Momente der Zweiten Natur notwendig. Hegel formuliert dies folgendermaßen:

»Das Wissen des Selbstbewußtseins ist ihm also die *Substanz* selbst. Sie ist für es ebenso *unmittelbar* als absolut *vermittelt* in einer ungetrennten Ein-

die Genealogie aneignen können. Die vorletzten beiden Kapitel von Saars Buch kann man als die beiden Seiten der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis verstehen. Während ›*Führungen*‹: *politische Ordnungen* (336ff.) die konstitutive Funktion in Richtung von der Praxis zum Subjekt beschreibt, betont ›*Selbstführungen*‹: *politische Selbstverhältnisse* (340ff.) die konstitutive Abhängigkeit der Praxis vom Subjekt. Es könnte damit zwar scheinen, »als handle es sich um eine individuelle Angelegenheit und als würde die hier vertretene genealogische Fokussierung auf das Selbst zu einem ›Existenzialismus‹ verpflichten, für den die Frage nach den Institutionen und sozialen Ordnungen zweitrangig wäre« (Saar 2007, 334), aber aufgrund der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis ist das gerade nicht der Fall. Immanente Kritik ist Selbstkritik, aber als Kritik des Selbst immer auch Kritik der Praxis.

117 Für eine diesbezügliche Analyse des Kapitels zum absoluten Geist vgl. Bertram 2018.

heit. *Unmittelbar* – wie das sittliche Bewußtsein weiß und tut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht *Charakter* wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur *einer* der sittlichen Wesenheiten angehört und die Seite hat, *nicht zu wissen*. – Es ist *absolute Vermittlung*, wie das sich bildende und das glaubende Bewußtsein; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraktion des *unmittelbaren Daseins* aufzuheben und sich Allgemeines zu werden.«¹¹⁸

Die Momente von Unmittelbarkeit und Vermittlung durch Entfremdung und Aneignung sind im Moment kritischer Teilhabe notwendigerweise gleichzeitig. Hegel sagt das in der zitierten Passage explizit und spricht außerdem von »wissen« beziehungsweise davon, »sich Allgemeines zu werden« trotz Unmittelbarkeit. Das Subjekt ist an allgemeine Normen gebunden und gleichzeitig kann es durch einen Widerspruch zur Entfremdung und Distanz zu diesen Normen kommen. Kritische Teilhabe als immanente Kritik an der Praxis bedarf beider Momente, sowohl der unmittelbaren Bindung an die Norm als auch einer Distanz zu dieser Norm. Das kritische Subjekt steht unmittelbar in den Normen (ist an diese gebunden) und kann die Normen gleichzeitig *als* Normen thematisieren (weswegen Hegel von »wissen« redet). Dies ermöglicht immanente Kritik. In Frage steht eine Norm des eigenen Selbstverständnisses in Bezug auf den Maßstab des eigenen Anspruchs dieser Norm beziehungsweise dieses Selbstverständnisses. Immanente Kritik verfolgt als Selbstkritik das Ziel, sich selbst zu wissen (»sich Allgemeines zu werden«), das heißt sich selbst im eigenen Anspruch transparent und in dieser Transparenz gerecht zu werden. Immanente Kritik stellt sich damit die Aufgabe der Aufhebung von praktischen Missverständnissen im Selbstverständnis (Selbstmissverständnissen), welche diese Transparenz verdecken.

Als Beispiel für immanente Kritik als Selbstkritik bespricht Hegel am Ende des Geist-Kapitels die Praxis von Schuldeingeständnis und Verzeihung als »Wort der Versöhnung [...] – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.«¹¹⁹ Ausgangspunkt für dieses Beispiel ist ein komplexer Zusammenhang zwischen Urteil und Handlung,¹²⁰ den wir hier nicht genauer ausführen wollen. Im Beispiel von Schuldeingeständnis und Verzeihung wird zugleich die Dialektik von Selbst- und Fremdbestimmung verdeutlicht.

118 Hegel, PhG, 441f.

119 Hegel, PhG, 493.

120 Vgl. Hegel, PhG, 487.

Es zeigt sich, dass sowohl diejenige, die glaubt, gewissenhaftes Handeln bestehe darin, ausschließlich in Übereinstimmung mit selbstbestimmten Überzeugungen zu handeln, als auch derjenige, der glaubt, gewissenhaftes Handeln bestehe darin, ausschließlich in Übereinstimmung mit durch die Praxis fremdbestimmten Normen zu handeln, einem praktischen Selbstmissverständnis erliegen. Gewissenhaftes Handeln ist weder ausschließlich selbst- noch fremdbestimmt. Die jeweils andere Perspektive wird in Schuldeingeständnis und Verzeihung eingesehen, ohne dabei die eigene Position aufzugeben. Durch immanente Kritik als Selbstkritik werden die fremdbestimmte und die selbstbestimmte Perspektive aufgehoben. Schuld einzugestehen heißt, Verantwortung für die eigene Handlung (und das Resultat dieser Handlung) zu übernehmen. Dies geschieht nach der Verurteilung durch eine fremde Autorität, gemessen an den Normen der Praxis. Im Schuldeingeständnis wird einerseits bestätigt, dass selbstbestimmt gehandelt wurde, aber gleichzeitig zeigt sich, dass man an den Normen der Praxis orientiert ist. Im Akt der Verzeihung wird die Verurteilung bestätigt und zugleich revidiert. Bestätigt wird die Verurteilung in Bezug auf die bestimmte Handlung, für die Schuld eingestanden wurde. Revidiert wird die Verurteilung aber gleichzeitig bezüglich der selbstbestimmten Haltung des Schuldigen, die sich im Schuldeingeständnis als gerade nicht ausschließlich selbstbestimmt, sondern orientiert an den Normen der Praxis gezeigt hat.

Wir können den Begriff immanenter Kritik auch an das Beispiel der Tragödie um Antigone und ihr Schuldeingeständnis rückbinden. In Bezug auf die Tragödie können wir jetzt sagen, dass der Widerspruch in der Bewegung der Freiheit nicht an die spezifischen Personen Antigone und Kreon gebunden ist. Der Widerspruch besteht im Zusammenhang der beiden normativen Ordnungen untereinander beziehungsweise der Ordnungen jeweils mit sich selbst. Die Handlung Antigones lässt diesen Widerspruch offensichtlich werden, es hätte aber prinzipiell auch jede andere Handlung sein können, die beide Ordnungen tangiert. Es ist der normative Zusammenhang selbst, der seinem eigenen Anspruch nicht gerecht wird. Dem eigenen Anspruch nach stehen die beiden Ordnungen jeweils ausschließlich für sich selbst. Doch wie wir gesehen hatten, besteht ein ko-konstitutives Abhängigkeitsverhältnis zwischen Familie und Staat. Diesem Abhängigkeitsverhältnis werden die Ordnungen in ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht. Gleichzeitig bedeutet das für das Selbstverständnis von Antigone, dass sie ebenfalls im Widerspruch mit sich selbst steht. Innerhalb dieses praktischen Selbstmissverständnisses glaubt Antigone sich für eine und nur für eine der beiden Ord-

nungen entscheiden zu können. Doch sobald sich Antigone an entweder Familie oder Staat bindet (beziehungsweise innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis schon immer gebunden war), ist sie auch an die jeweils andere Ordnung gebunden. Auch wenn sie das zunächst nicht sieht, widerspricht sich Antigone aufgrund des ko-konstitutiven Abhängigkeitsverhältnisses der beiden Ordnungen selbst, wenn sie glaubt, sich in der Handlung der Beerdigung des Bruders nur für eine Ordnung entscheiden zu können. Wie kann es nun zur Aufhebung des praktischen Selbstmissverständnisses kommen?

Bis hierher haben wir nur das Moment impliziter Reflexivität betrachtet. In diesem Moment gibt es (wie beispielsweise im Fall von Antigone) eine Bewegung der Distanz zur unmittelbaren Bindung an bestimmte Normen. Dies wird durch einen Widerspruch ausgelöst, der es notwendig macht, dass sich der normative Zusammenhang ändert. Im Gang der *PhG* entspricht diese implizite Reflexivität dem Weg des Bewusstseins für sich selbst. Hegel schreibt dazu: »Nur diese Notwendigkeit selbst oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht.«¹²¹ Zunächst sieht Antigone ihren Selbstwiderspruch nicht. Das praktische Selbstmissverständnis ist implizit. Die Bewegung läuft gleichsam hinter ihrem Rücken ab. Für diesen Vorgang ist keine explizite Thematisierung notwendig. Immanente Kritik ist zunächst praktisch-material in der Handlung Antigones implizit angelegt. Der Widerspruch bringt die Freiheit in Bewegung, unabhängig davon, ob dies den Handelnden explizit transparent ist oder nicht. Im Fall der Kollision kommt es zum Stocken dieser Bewegung. Schlägt Kollision in Konflikt um, kann es zu einem Richtungswechsel der Bewegung kommen. Im Fall expliziter Reflexivität auf den Konflikt ist es möglich, das praktische Selbstmissverständnis aufzuheben.

Zum Umschlag von impliziter Reflexivität in explizite Reflexivität schreibt Hegel in Bezug auf die Methode der *PhG*:

»In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum

121 Hegel, *PhG*, 80.

wissenschaftlichen Gange erhebt und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.«¹²²

Diese Umkehrung zur expliziten Reflexivität kommt für Antigone, wie wir gesehen haben, zu spät. Dies hat systematische Gründe, denn explizite Reflexivität ist als immanente Kritik nur retrospektiv möglich. Zunächst muss sich der Widerspruch praktisch-material ausdrücken. Das explizite Urteil, das diesen Vorgang transparent machen kann, ist demgegenüber nachträglich. Kritische Teilhabe an einer Praxis, die gerichtete Veränderung der Praxis einleiten kann, ist an diese retrospektive Perspektive gebunden. Im Fall der Tragödie, und genau das ist das tragische Moment, kommt diese Perspektive notwendigerweise zu spät. Antigone übt retrospektiv Selbstkritik im ausgesprochenen Schuldeingeständnis (»weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt«¹²³). Hier ändert sich ihr Selbstverständnis, denn sie erkennt an, dass sie an beide Ordnungen gebunden ist und damit sich aus Perspektive des Staates schuldig gemacht hat. Zur Aufhebung des Widerspruchs im normativen Zusammenhang müsste sich Antigone als Subjekt (ihr Selbstverständnis), die Praxis sowie gleichzeitig die Norm und damit der immanente Maßstab beziehungsweise der Selbstanspruch Antigones verändern. Diese Veränderungen sind simultane Komponenten ein und derselben Bewegung und bedeuten die Aufhebung des praktischen Selbstmissverständnisses. Der neue Anspruch müsste bedeuten, beiden Ordnungen Rechnung zu tragen. In der Tragödie steht dieser weitergehenden Veränderung der tragische Ausgang im Weg. Für uns als Leserinnen ist Antigones Eingeständnis nichtsdestotrotz der Übergang zur explizit-reflexiven Perspektive auf den selbstwidersprüchlichen Praxiszusammenhang. »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat«, wie Hegel es im obigen Zitat ausdrückt. Für uns zeigt sich das Scheitern des Anspruchs der Praxis von dieser selbst her. Für uns kann die Kollision zum Konflikt werden. Wir beziehungsweise die (historischen) Zuschauer der antiken Tragödie, die sich auf der Bühne selbst gespiegelt sehen, sind nachfolgend in der Lage, retrospektiv Kritik zu üben. Innerhalb unserer modernen Praktiken können wir als Teilnehmerinnen prinzipiell sowohl implizit als auch explizit-reflexiv agieren. Die Institutionalisierung immanenter Kritik in beispielsweise Demokratie und Rechtsstaat ist für solche modernen Praktiken paradigmatisch. In diesen Praktiken können wir teilhabende Kritikerinnen sein.

122 Hegel, PhG, 79.

123 Hegel, PhG, 348, zitiert aus Sophokles, *Antigone*.

Dennoch bleiben teilhabende Kritiker an die retrospektive Perspektive auf die praktisch-materialen Umstände der historisch-kulturellen Praxis gebunden. Immanente Kritik gibt es nicht in abstrakten prospektiven Vorhersagen, sondern nur in Bezug auf die konkret gegebene Situation. Im Unterkapitel C. ist es die Figur des Gewissens, die immanent-kritisch zu urteilen weiß: So »verhält es [das Gewissen] sich zuerst als *Wissendes* zur *Wirklichkeit* des Falles, worin zu handeln ist.«¹²⁴ Maßstab ist nicht ein äußeres oder abstraktes Allgemeines, sondern Maßstab sind die konkreten Umstände des jeweiligen Kontextes: »Es gilt daher nicht das *allgemeine Wissen* überhaupt, sondern *seine Kenntnis* von den Umständen.«¹²⁵ Immanente Kritik ist situativ-teilhabend. Im Nachgang wird es prinzipiell möglich sein, den praktisch-materialen Widerspruch sichtbar zu machen, doch zuvor muss sich dieser äußern. Damit sich der Widerspruch einer Norm äußern kann, bedarf es einer aneignenden Bindung an diese Norm. Immanente Kritik ist aneignende Kritik. Nur die praktisch-materiale Erfahrung des Widerspruchs an sich selbst ermöglicht immanente Kritik als explizite Reflexivität auf den eigenen Anspruch. Immanente Kritik ist Selbstkritik mit dem Ziel der Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse. Der explizit gemachte Widerspruch kann dabei ein neues Selbstverständnis hervorbringen, das zugleich eine neue Praxis realisiert, womit letztendlich Selbstbestimmung realisiert werden kann.

4.2.6.2. Rückbindung an die zeitgenössische kritische Theorie

Zur Schärfung wollen wir den Begriff immanenter Kritik mit Rahel Jaeggi Verständnis immanenter Kritik als ein Beispiel innerhalb der zeitgenössischen kritischen Theorie konturieren. In »Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory« entwickelt Jaeggi einen Begriff immanenter Kritik ebenfalls in Rückgriff auf Hegel (und Marx). Anhand der dortigen Problematisierung immanenter Kritik soll nochmals veranschaulicht werden, inwieweit immanente Kritik als Selbstkritik erläutert werden muss. Jaeggi spricht von Lebensformen an der systematischen Stelle, die wir mit intersubjektiver, historisch-kultureller Praxis bezeichnen. Der kritische Theoretiker stellt sich die Aufgabe, Krisen innerhalb der Lebensform anhand von Widersprüchen zu thematisieren. Dabei wird eine objektive Seite immanenter Kritik wie folgt betont: »The orientation toward crises is an instance of ›objective criticism‹ and does not merely proceed from the critic's subjective critical intention.

124 Hegel, PhG, 471.

125 Hegel, PhG, 476.

[...] »Objective« [...] here means not only that this kind of criticism claims to be true or valid, but also that [...] things here criticize themselves.«¹²⁶ Diese Stelle ist ambivalent bezüglich der »objektiven« Seite immanenter Kritik und steht symptomatisch für eine Ambivalenz in dem Aufsatz insgesamt. Der Wortlaut lässt sich zwar so verstehen, dass die »objektive« Seite der Kritik innerhalb einer Selbstkritik des eigenen Selbstverständnisses von Praxis und Subjekt liegt (»things here criticize themselves«). Die »objektive« Seite (»an instance of »objective criticism«) wäre damit in der Selbstkritik aufgehoben. Doch im Text gibt es eine problematische Spannung, die gegen ein solches Verständnis spricht. *Einerseits* ist, nach Jaeggi, immanente Kritik keine dogmatische oder normativistische Kritik, sondern so nur aus Teilnehmerinnenperspektive möglich. Dabei betont Jaeggi mit Bezug auf Charles Taylor auch die zentrale Rolle des Selbstverständnisses in Bezug auf die Kritik an der Praxis: »[T]hey fail unto themselves because they contradict their own self-conception.«¹²⁷ Als Beispiel wird das neoliberale Arbeitsethos im Kreativsektor angeführt. Hier wird gleichzeitig Konformität und Kreativität gefordert, womit ein Widerspruch im Selbstverständnis vorliegt. *Andererseits* ist die »objektive« Seite immanenter Kritik nach Jaeggi aber auch unabhängig vom Selbstverständnis der Kritikerin: »What can become the problem for us, [...] must have already become latently problematic on the side of the object (on the side of reality).«¹²⁸ Diese Rede von einer objektiven Seite der Kritik, die unabhängig vom Selbstverständnis ist, lässt sich nicht mit der Auffassung immanenter Kritik als Selbstkritik vereinbaren. Der unabhängige objektive Maßstab wird dabei an die Institutionen der Freiheit geknüpft. Gesellschaftliche Institutionen genügen diesem Maßstab nur, wenn sich daran teilhabende Subjekte tatsächlich als freie Subjekte begreifen können. Die freiheitlichen Voraussetzungen des subjektiven Geistes müssen objektiv, das heißt wirklich geworden sein, so dass Subjekte nicht durch die intersubjektive Praxis fremdbestimmt sind, sondern sich als frei begreifen können.¹²⁹

In Hegels Terminologie lässt sich die problematische Spannung in Jaeggis Verständnis von immanenter Kritik wie folgt erläutern. Immanente Kritik als Selbstkritik ist eine Selbstverständigungspraxis, die auf der Ebene des absoluten Geistes stattfindet. Auf dieser Ebene gibt es keine Trennung zwischen

126 Jaeggi 2017, 212.

127 Jaeggi 2017, 216.

128 Jaeggi 2017, 216.

129 Vgl. Neuhauser 2000, Honneth 2011, Jaeggi 2013. Gegen einen Standpunkt, von dem aus solche objektiven Kriterien zugänglich wären, argumentiert Celikates (2009).

subjektivem Geist und objektivem Geist, beides ist in einem Gesamtbild reflexiv vermittelt. Aus Perspektive des absoluten Geistes ist die Rede von einer bloß subjektiven oder bloß objektiven Seite immanenter Kritik unverständlich. Nun gibt es aber bei Jaeggi die Tendenz, eine Trennung zwischen einer subjektiven und einer objektiven Seite immanenter Kritik zu beanspruchen. Jaeggi sieht diese problematische Spannung selbst und versucht sie am Ende des Aufsatzes aufzulösen:

»[T]he alternative between problems from *without* and *immanent* problems can be avoided if problems pertinent to forms of life are understood as reflexively experienced problems of the second order [...] crucial is the level at which the problem *becomes* a problem. [...] The contradiction as the objective side of a crisis therefore has its corresponding subjective side.«¹³⁰

Jaeggi sieht richtig, dass eine Alternative zwischen einer äußeren, objektiven Seite und einer immanenten, subjektiven Seite in der Perspektive reflexiv erfahrener Probleme zweiter Ordnung aufgehoben werden kann. Diese reflexive Ebene zweiter Ordnung bringt sie zwar nicht explizit mit Selbstkritik auf Ebene reflexiver Selbstverständigung in Verbindung. Doch die Erfahrung auf der Ebene, auf der das Problem *als ein Problem* erfahren wird, ist die Ebene der reflexiven Selbstverständigung. Auf dieser Ebene sind objektive und subjektive Seite der Kritik vermittelt. Dennoch spricht Jaeggi wenige Zeilen später wieder vom Widerspruch als objektiver Seite der Kritik, die eine subjektive Entsprechung habe. Sie ist in ihrem Lösungsvorschlag unentschieden. Aus Perspektive immanenter Kritik als reflexiver Selbstverständigung gibt es keinen objektiven Widerspruch, dem nachträglich subjektiv entsprochen wird beziehungsweise der nachträglich subjektiv interpretiert wird. Beide Seiten sind im Widerspruch als praktischem Selbstmissverständnis vermittelt. Am Ende des Aufsatzes wird die Trennung zwischen einer bloß objektiven und bloß subjektiven Ebene der Kritik erneut auf ambivalente Weise im Sinne einer nachträglichen Interpretation gezogen: »Strictly speaking, ›dialectical social contradictions‹ are not to be found within reality as such but rather [...] in its interpretation. At the same time, however, they are suggested by reality.«¹³¹ Es ist richtig, dass der Widerspruch nicht in der Realität auf bloß objektiver Ebene zu finden ist. Man könnte den Terminus Interpretation im Zitat

130 Jaeggi 2017, 221f.

131 Jaeggi 2017, 223.

zwar als reflexive Selbstverständigung verstehen (auch wenn das eine irreführende Terminologie für den Begriff reflexiver Selbstverständigung ist und vielmehr einen subjektiven Zugriff auf ein davon getrenntes Objektives suggeriert). Aber mit dem darauffolgenden Satz (»they are suggested by reality«) wird Interpretation doch wieder in den Gegensatz zu einer objektiven Ebene gestellt und als nachträgliche Interpretation eines vorgängigen objektiven Widerspruchs beschrieben. Jaeggi sieht zwar das Problem der Trennung zwischen einer objektiven und einer subjektiven Seite immanenter Kritik, doch ihr Lösungsvorschlag ist nicht konsequent. Nur aus Perspektive des absoluten Geistes und das heißt auf Ebene reflexiver Selbstverständigung lässt sich immanente Kritik konsequent denken. Das lässt sich auch an die Vermittlung von Selbst- und Fremdbestimmung im Gesamtbild der Momente der Zweiten Natur und das ›Kantische Paradox‹ rückbinden. Im Prozess der Selbstkritik sind beide Seiten vermittelt. Nimmt man jedoch einen bloß objektiven Widerspruch an, so landet diese Beschreibung auf derjenigen Seite des ›Kantischen Paradoxes‹, auf der Selbstbestimmung in bloße Fremdbestimmung umschlägt. Ein bloß objektiver Widerspruch wäre eine uns fremdbestimmende Autorität. Nimmt man einen bloß subjektiven Widerspruch an, so landet diese Beschreibung auf der anderen Seite des ›Kantischen Paradoxes‹, die bloße Willkür bedeutet. Durch die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis ist beides im Unterschied zu diesen Alternativen vermittelt. Selbstkritik innerhalb des Selbstverständnisses auf Ebene des absoluten Geistes ist weder bloß fremdbestimmt noch bloß willkürlich.

4.2.6.3. Rekapitulation und Ausblick

Zu Beginn des Kapitels wurde in kritisch-theoretischer Absicht eingewendet, dass im Moment reflexiver Aneignung das ›Kantische Paradox‹ wiederzukehren scheint, da auf der Ebene des Selbstverständnisses Selbstbestimmung in bloße Fremdbestimmung umschlägt. Wir sehen uns an dieser Stelle systematisch demselben Einwand ausgesetzt, den wir in der Rekonstruktion unseres Ausgangspunktes gegen McDowells Begriff der Zweiten Natur vorgebracht haben. Mit dem Begriff immanenter Kritik als Selbstkritik können wir auf diesen Einwand antworten. Damit wir mit der Rede von einer Ko-Konstitution zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis als Zweiter Natur nicht eine erstnatürliche (oder auch äußere) Autorität wiederherstellen, muss verständlich werden, inwieweit das Subjekt der Zweiten Natur an der Konstitution der Normen dieser Zweiten Natur beteiligt ist. Wir haben gesehen,

dass durch die Möglichkeit immanenter Kritik im Zuge reflexiver Aneignung unser Selbstverständnis kritisiert werden kann. Als Kritik an den Normen des Selbstverständnisses werden dabei innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis auch die Normen der Praxis kritisiert. Durch die Möglichkeit immanenter Kritik als Selbstkritik hat das Subjekt an der Konstitution der Normen (des Selbstverständnisses) der Zweiten Natur teil. Der Vorwurf bloßer Fremdbestimmung ist damit außer Kraft gesetzt.

Der Begriff immanenter Kritik wirft auch ein neues Licht auf die schon angesprochenen Gefahren des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Wir wollen blinde Gewohnheit und leere Reflexivität deshalb nachfolgend vor dem Hintergrund immanenter Kritik nochmals untersuchen. Dabei wird die Frage nach einem Maßstab für die Unterscheidung zwischen realisierter und scheiternder Selbstbestimmung aufgeworfen. Diese Frage führt uns zu dem Problem, dass das ›Kantische Paradox‹ auf Ebene des Maßstabes für realisierte Freiheit und damit sozusagen auf zweiter Stufe ein weiteres Mal wiederzukehren scheint.

4.2.7. Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – II

Die Gefahren der Freiheit der Kritik sind dieser immanent. Die Bewegung der Zweiten Natur schließt intern gegenläufige Bewegungen ein. Durch die Genese unserer Freiheit ist der immanente Widerspruch der Zweiten Natur als Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses im Gesamtbild aufgehoben. Unserem Selbstverständnis ist die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses immanent. Die beiden Fälle, in denen wir innerhalb unserer Freiheit scheitern, wurden in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild als leere Reflexivität und blinde Gewohnheit angesprochen. Hier sollen im Anschluss an die Ausführungen zur immanenten Kritik die Grenzen und Gefahren von Reflexivität und Gewohnheit nochmals beleuchtet werden. Innerhalb der Vermittlung von Reflexivität und Gewohnheit im Gesamtbild ist es so, dass Reflexivität die Praxis als solche stabilisiert. Das ist in modernen Institutionen von Demokratie und Rechtsstaat paradigmatisch. Ist immanente Kritik als Ausdruck expliziter Reflexivität zu einer internen Norm der Praxis als solcher geworden, kann die Praxis mit kritischer Auseinandersetzung und dahingehend notwendigen Veränderungen umgehen. Freiheit der Kritik ist in modernen Praktiken aufgehoben. In der Genese unserer Freiheit, wie durch die Tragödie um Antigone veranschaulicht, ist die Pluralisierung der Normen Ausgangspunkt für eine moderne Ordnung, die als in sich plura-

le Ordnung auch kritische Teilhabe in sich aufhebt. Demokratische Systeme sind Praktiken, die genau diesen immanent selbstkritischen Anspruch verfolgen (sollten). Folgt man beispielsweise den Ausführungen von Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung*, so könnte man diese Vereinnahmung der Kritik in das System der Praxis (beispielsweise des Kapitalismus oder der Kulturindustrie) ihrerseits kritisch beurteilen.¹³² Aus Perspektive der systematischen Ausführungen zur immanenten Kritik in dieser Arbeit gibt es jedoch keine Position, von der aus eine solche Beurteilung möglich wäre. Explizite Reflexivität als Kritik ist gebunden an und abhängig von den Normen der Praxis als solcher. Immanente Kritik ist nur aus Teilnehmerinnenperspektive möglich. Kritik von außerhalb der Praxis ist keine immanente Kritik. Veranschaulichen lässt sich dies (wie schon bei McDowell) auch mit Neuraths Bild des Schiffs: »Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können.«¹³³ Auf hoher See sind auch die Subjekte der Kritik situativ-teilhabe Insassen des Schiffs. Daher ist es ihnen nicht möglich, das Schiff von außen oder aus einer Vogelperspektive zu beurteilen. Ziel ihrer Kritik kann demnach nicht das Schiff als solches sein. Dem ist so, weil sie das Schiff als solches nicht im Ganzen in den Blick bekommen können und das heißt auch nicht beurteilen können. Immanente Kritik hat darin ihre Grenze, dass sie nur bestimmte Normen in bestimmten Hinsichten prüfen und kritisieren kann. Es lässt sich nicht das ganze Schiff als solches austauschen; kritisch verändert werden können nur einzelne Bestandteile. Dennoch ist es möglich, dass über eine Zeit hinweg kontinuierlich so viele Teile ausgetauscht werden, dass es sich letztendlich doch um ein ganz anderes Schiff handelt.

Explizite Reflexivität als immanente Kritik macht gerichtete Veränderung möglich; das heißt aber weder, dass eine neue Realisierung der Praxis notwendigerweise eintritt, noch dass diese Realisierung, wenn sie denn eintritt, zum ›Fortschritt‹ führt. Die Fälle der Kollision und des Stillstandes sind nicht ausgeschlossen. Der Fall einer Realisierung einer neuen Praxis, die sich später als ›rückschrittlich‹ herausstellt, ist ebenfalls nicht ausgeschlossen. Zeigen kann dies nur die Zukunft der Praxis und beurteilen lässt sich dies jeweils

132 »Dort kann schließlich einer noch sein Glück machen, sofern er nur nicht allzu unverwandt auf seine Sache blickt, sondern mit sich reden lässt. Was widersteht, darf überleben nur, indem es sich eingliedert« (Adorno/Horkheimer 1988, 139f.).

133 Neurath 1932/33, 206.

nur retrospektiv. Mit Blick auf Neuraths Bild des Schiffs lässt sich letztendlich noch hinzufügen, dass der Versuch, das komplette Schiff als solches in Frage zu stellen, zum Moment leerer Reflexivität führt, in dem jegliche orientierende Normen der Praxis verdeckt werden. Durch den Versuch, das Boot als solches in Frage zu stellen, würden sich die Kritikerinnen aufgrund der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis gleichsam den Boden unter den Füßen wegziehen. Mit den orientierenden Normen der Praxis löst sich auch die Orientierung im Selbstverständnis des Subjekts auf. Die Möglichkeit von bindender Aneignung wird im Moment dieser Auflösung verdeckt, denn es gibt keine normativen Inhalte, die angeeignet werden könnten. Orientierende Inhalte sind aufgelöst. In der Beschreibung des ›Kantischen Paradoxes‹ schlägt Selbstbestimmung hier in bloße Willkür um. Es ist nicht möglich, zwischen alternativen Inhalten überhaupt zu wählen. Reflexivität führt hier zur Destabilisierung der Praxis. Durch einen Exzess von Freiheit der Kritik als leere Reflexivität scheitert selbstbestimmter Welt- sowie Selbstbezug.

Leere Reflexivität ist auch eine Gefahr innerhalb philosophischer Theorie, wenn es sich dabei um einen Ausstieg aus der Materialität der Normen der intersubjektiven Praxis handelt. Einerseits kann spekulative Philosophie kritisch sein, indem sie von Gewohnheiten abstrahiert und Alternativen als die Möglichkeit einer anderen Zukunft zu denken versucht. Philosophisches Denken aber, das einem systematischen Begehren nach allgemeinen und von unserer Praxis unabhängigen Prinzipien beispielsweise in (meta)ethischen Zusammenhängen nachgeht, läuft Gefahr, leerzulaufen. McDowells Oszillation fängt diese Gefahr in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit dem Begriff der Kohärenztheorie (»frictionless spinning in a void«) ein. Hegels Kritik an Kants praktischer Philosophie kann man ebenfalls in dieser Hinsicht verstehen.¹³⁴ Im Fall leerer Reflexivität droht Philosophie zur willkürlichen und damit misslingenden Abstraktion von der Materialität der historisch-kulturellen Praxis zu werden. Dieser systematische Punkt ist wiederum mit unserer Lesart der *PhG* verbunden. Die Philosophie der *PhG* ist eine immanent-kritische Form der reflexiven Selbstverständigung unserer Wissenspraxis. Das was Hegel am Ende dieser Selbstverständigung »absolutes Wissen« nennt, soll nicht als Abschluss dieser Auseinandersetzung, sondern vielmehr als kritische Erinnerung an eben diesen Prozess der Auseinandersetzung mit unseren Selbstverständnissen gelesen werden. Im Moment des absoluten Wissens ist explizit-kritische Teilhabe ein Moment der Praxis als solcher gewor-

134 Vgl. Hegel, *PhG*, 443ff.

den, denn hier »kommt der Geist dazu, sich zu wissen, nicht nur wie er *an sich* oder nach seinem absoluten *Inhalte*, noch nur wie er *für sich* nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseins, sondern wie er *an und für sich* ist.«¹³⁵ In unseren modernen Praktiken, welche diesen Anspruch des »an und für sich« vertreten, ist Freiheit der Kritik strukturell aufgehoben. Der Maßstab der Freiheit der Kritik ist dabei die Freiheit der Kritik selbst. Absolutes Wissen als der »wissende Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst«¹³⁶ beansprucht Selbstkritik in sich aufzuheben, mit dem Ziel, sich selbst zu wissen, das heißt sich selbst im eigenen Anspruch transparent und in dieser Transparenz gerecht zu werden. Es gilt dabei praktische Selbstmissverständnisse unserer selbst aufzuheben. Daran anschließend ist immanente Kritik der materialen Zusammenhänge unserer Praxis nicht so sehr eine philosophische Aufgabe als vielmehr eine situativ-teilhabe Verantwortung jeder Praxisteilnehmerin. Dieser Prozess der Selbstverständigung kann verdeckt werden, wie beispielhaft in Lesarten, die im absoluten Wissen ein inhaltlich feststehendes Resultat erkennen. Im Moment, in dem der Prozess der Selbstverständigung verdeckt ist, zeigen sich die Gefahren der Gewohnheit. Die Zweite Natur im Moment der Gewohnheit ist einerseits funktional, aber zugleich kann sie die Möglichkeit zur aktiven Teilhabe an der Praxis sowie zur kritischen Reflexivität verdecken. In der Vermittlung von Reflexivität und Gewohnheit im Gesamtbild ist es, analog zum Moment der Reflexivität, so, dass Gewohnheit unsere Praxis stabilisiert. Reflexivität, Kritik und Veränderung müssen immer wieder durch Gewohnheit vermittelt werden, damit der Praxiszusammenhang funktional bleibt. Zugleich ist das Moment der Gewohnheit als analytische Abstraktion aus dem Gesamtbild eine immanente Gefahr für die Praxis. Im Fall blinder Gewohnheit wird Freiheit der Kritik und die Möglichkeit des Moments der Reflexivität verdeckt. Hier zeigt sich die konstitutive Funktion des Widerspruchs: Ohne das Moment der Entfremdung durch Widerspruch bewegt sich die Freiheit der Zweiten Natur gleichförmig. Die Normen der Praxis erstarren in diesem Moment scheinbar zu Regeln. Nur wenn sich ein Widerspruch praktisch-material äußert, kann es zur dynamischen Bewegung der Freiheit der Kritik und zur Veränderung der Normen kommen. Die Bewegung der Freiheit der Zweiten Natur wird von dem ihr immanenten Widerspruch angetrieben. Äußert sich dieser Widerspruch nicht, tritt der Fall blinder Gewohnheit ein. Dabei läuft die Praxis in einer Weise

135 Hegel, PhG, 579.

136 Hegel, PhG, 582f.

automatisiert ab, dass keine aktive Teilhabe stattfindet. Ohne aktive Teilhabe der bindenden Aneignung bewegt sich die Praxis zunächst gleichförmig. Diese Gleichförmigkeit der Regeln kann sich als Zwang äußern. In der Beschreibung des ›Kantischen Paradoxes‹ schlägt Selbstbestimmung hierbei in Fremdbestimmung um. Alternativen und die Möglichkeit der Veränderung der Praxis werden verdeckt. Die Bewegung der Freiheit steht im Moment blinder Gewohnheit still und aktive Teilhabe an der Praxis setzt aus. Selbstbestimmter Selbst- und Weltbezug scheitert. Diese Gefahr ist der Praxis immanent. Das heißt, auch moderne Praktiken, die als solche das Moment selbstkritischer Reflexivität in sich aufheben, wie beispielsweise die Demokratie, laufen Gefahr, als Praxis der Freiheit der Kritik zu scheitern.

Von leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit lässt sich nur in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild sprechen. Dass wir nichtsdestotrotz von beiden Fällen sprechen, könnte einen Einwand hervorrufen, den wir in analoger Weise selbst gegen Jaeggis Verständnis immanenter Kritik vorgebracht haben: Berufen wir uns mit den Fällen von leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit, in denen unsere Selbstbestimmung scheitert, nicht doch auch auf einen Maßstab auf bloß objektiver Ebene, der vorgängig und von außerhalb der Praxis festlegt, was realisierte Freiheit ist und was nicht? Zwar haben wir eine Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ *erster Stufe* gegeben und konnten den Einwand, dass Selbstbestimmung in bloße Fremdbestimmung umschlage, durch den Begriff immanenter Kritik als unberechtigt zurückweisen. Doch scheint das Paradox auf Ebene des Maßstabes für die Realisierung von Selbstbestimmung durch immanente Kritik als ›Kantisches Paradox‹ *zweiter Stufe* wiederzukehren. Das ›Kantische Paradox‹ erster Stufe bezieht sich auf die Vermittlung von Selbst- und Fremdbestimmung. Diese Vermittlung kann in den Fällen von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität als praktischen Selbstmissverständnissen scheinbar fehlgehen. Das ›Kantische Paradox‹ zweiter Stufe bezieht sich auf den Maßstab, der zwischen diesem Fehlgehen im Fall der praktischen Selbstmissverständnisse einerseits, realisierter Selbstbestimmung andererseits unterscheidet. Strukturanalog zum Paradox erster Stufe ist auf der einen Seite des Paradoxes zweiter Stufe der Maßstab bloß subjektiv-willkürlich, während auf der anderen Seite der Maßstab äußerlich objektiv-fremdbestimmt ist. Beide Seiten gilt es zu vermeiden. Doch scheint es, als würden wir mit blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität einen objektiv-fremdbestimmten Maßstab von außerhalb der Praxis setzen. Wir werden diesem Einwand im nächsten Teil dieser Arbeit begegnen, indem wir zeigen, inwieweit leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als prak-

tische Selbstmissverständnisse auf Ebene reflexiver Selbstverständigung ein und derselbe Fall sind. Auf dieser Ebene ist der Maßstab die Freiheit der Kritik selbst. Gleichzeitig werden wir im Folgenden die bisher nur implizite zeitliche Dimension von reflexiver Aneignung und immanenter Kritik explizit machen. Dafür verlassen wir die sozialphilosophische Hinsicht auf den Zusammenhang der Freiheit der Kritik und arbeiten über die Lektüre von *Sein und Zeit* mit einer existenzphilosophischen Hinsicht weiter.

Teil III: Existenzphilosophische Erweiterung

5. Freiheit und Zeitlichkeit

Ziel des dritten Teils dieser Arbeit ist es, die zeitliche Dimension der Freiheit der Kritik innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis herauszuarbeiten, um die Gefahren des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung nochmals zu untersuchen und eine Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ zweiter Stufe geben zu können. Exegetisch werden wir uns dazu *Sein und Zeit* zuwenden.

In Hinführung auf die Lektüre von *Sein und Zeit* werden wir uns mit Heideggers Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigen. Wir werden mit Heidegger das Zusammenspiel und die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand untersuchen. Das, was wir blinde Gewohnheit und leere Reflexivität als Gefahren des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik nennen, entspringt in erkenntnistheoretischer Hinsicht dem Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand. Mit Heidegger bringen wir dieses Zusammenspiel mit einem Begriff von Zeitlichkeit in Verbindung. Dies soll unsere nachfolgende Lektüre von *Sein und Zeit* motivieren.

In unserer Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* werden wir die Momente der Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik erläutern und damit die zeitliche Dimension der Zweiten Natur explizieren. Wir befinden uns zu Beginn dieses Teils der Arbeit im vermittelten Gesamtbild der Zweiten Natur, das wir im vorherigen Teil erarbeitet haben. In existenzphilosophischer Perspektive auf dieses Gesamtbild werden wir die Momente der Zeitlichkeit als befindliche Geworfenheit (bezogen auf die Bestimmtheit der Vergangenheit) und verstehenden Entwurf (bezogen auf die Unbestimmtheit der Zukunft) einführen. Dabei wird der zeitliche Ausstand in eine unbestimmte Zukunft entscheidend sein. Durch die Explikation der zeitlichen Dimension der Zweiten Natur werden wir in der Lage sein, unsere Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ erster Stufe zu erweitern.

Mit dem Ziel, auch eine Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ zweiter Stufe (bezogen auf den Maßstab für realisierte Selbstbestimmung) geben zu können, werden wir die Fälle von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität vor dem Hintergrund der Zeitlichkeit der Zweiten Natur ein weiteres Mal beleuchten. Indem wir den ›Rückfall‹ aus dem Gesamtbild in diese Vorformen der Genese unter der Perspektive des Zusammenhangs von Zeitlichkeit und Reflexivität betrachten, werden wir die beiden Gefahren als ein und denselben Fall, nämlich als Selbstmissverständnis praktischer Reflexivität herausstellen. Es wird sich zeigen, dass der Maßstab für das Gelingen dieser praktischen Reflexivität die Freiheit der Kritik selbst ist.

Am Ende dieses Teils steht ein Exkurs über den Zusammenhang von theoretischer und praktischer Perspektive auf unsere Überlegungen zur Zweiten Natur sowie zum Verhältnis von (ontologischer) Form und (ontischem) Inhalt der Momente der Zweiten Natur. Als Exkurs ist dieser Abschnitt für den systematischen Gang der Arbeit nicht notwendig.

5.1. Hinführung zur Lektüre von *Sein und Zeit*

Zur Hinführung und Motivation unserer Lesart von *Sein und Zeit* werden wir uns zu Beginn mit Heideggers Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) beschäftigen. Es wird sich zeigen, inwieweit Heidegger an subjektivitätsphilosophische Fragen des Deutschen Idealismus anschließt und wie wir dahingehend den Begriff von Zeitlichkeit aus *Sein und Zeit* zu verstehen haben.

5.1.1. Die *Kritik der reinen Vernunft* als impliziter Ausgangspunkt

Erinnern wir uns an den erkenntnistheoretischen Dualismus von Anschauung und Begriff. Bei Kant ist es die reine Einbildungskraft, durch welche passive Anschauung und aktives Denken a priori zusammenkommen. Dieser Punkt ist entscheidend für das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand. In der Regel und so auch in McDowells Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant nur von zwei Stämmen menschlicher Erkenntnis. Doch an verschiedenen Stellen innerhalb der *KrV*, und zwar an denjenigen Stellen, die vom Zusammenspiel von Anschauung und Begriffen handeln, genügt die Systematik zweier Stämme der Erkenntnis nicht. Das Zusammenspiel beider Vermögen, und zwar gezielt in Bezug auf deren Einheit, verlangt nach einer vermittelnden

den Instanz. Das Zusammenspiel der aktiven und passiven Dimension des menschlichen Weltbezugs lässt sich nicht erläutern, indem einer der beiden Seiten die grundlegendere Funktion zugeschrieben wird. Die Einheit beider ist weder reduzierbar auf die Aktivität des Verstandes (der begrifflichen Vermögen), noch auf die der Sinnlichkeit (der Form der Anschauung), sondern von eigener Art. Wie diese Art der Einheit aussieht, lässt sich an mindestens drei Stellen innerhalb der *KrV* erkennen: erstens in der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe der A-Auflage, zweitens im Kapitel »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«, drittens im Kapitel zu den »Analogien der Erfahrung«. An jeder dieser Stellen ist es die Zeit, welche die Form der Synthesis der Einbildungskraft ausmacht. Dies lässt sich als Hinweis darauf verstehen, dass McDowells Ansatz (und seine Kant-Lektüre), welcher sich auf unterschiedliche Weisen der Aktualisierung beziehungsweise Aktivierung begrifflicher Vermögen in erkenntnistheoretischer Hinsicht bezieht, um den Begriff von Zeitlichkeit innerhalb einer existenzphilosophischen Hinsicht erweitert werden muss. Der Zusammenhang zwischen aktiven und passiven Momenten der menschlichen Auseinandersetzung mit der Welt lässt sich nur dann aufklären, wenn man die beiden Dimensionen nicht in die Funktion begrifflicher Vermögen auflöst, sondern der grundsätzlich *zeitlichen* Spannung im Zusammenhang beider Dimensionen gerecht wird. Um dies plausibel zu machen, werden wir uns im Folgenden mit dem Begriff von Zeitlichkeit im Werk Martin Heideggers auseinandersetzen. Dass Heidegger eine Antwort auf dieselbe Problemlage zu geben versucht, ist kein Zufall. Genau wie McDowell setzt sich auch Heidegger mit Kants transzendentalphilosophischen Überlegungen zum Zusammenspiel von Begriff und Anschauung auseinander. In das historische wie systematische Umfeld dieser Auseinandersetzung¹ ist auch *Sein und Zeit* einzuordnen. Impliziter Ausgangspunkt dieser Arbeit ist in vielerlei Hinsicht die Philosophie Immanuel Kants. In diesem Abschnitt soll eine Lesart von Immanuel Kants transzendentaler Deduktion aus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* angedeutet werden, welche der Zeit eine systematisch weitreichende Stellung in Kants Projekt zuschreibt. Als Leitfaden dienen wird dabei Martin Heideggers Exegese der *KrV*, die in seiner Vorlesung *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* in Marburg im Wintersemester 1927/28 vollzogen wird und sich in seiner Schrift *Kant und das Problem der Metaphysik*

1 Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28) und Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

(1929) fortsetzt.² Heideggers Auseinandersetzung mit Kant soll die Auseinandersetzung mit Heideggers Begriff der Zeitlichkeit und diesbezüglich unsere Lesart von *Sein und Zeit* motivieren. Im Zuge dessen soll McDowells erkenntnistheoretische Hinsicht des Zusammenspiels von Anschauung und Begriff konstruktiv kritisiert werden. Wir haben in dieser Hinführung zur Lektüre von *Sein und Zeit* nicht den Anspruch, der *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt gerecht zu werden.

5.1.2. Das Projekt der Kritik der reinen Vernunft

Es wird behauptet, die *KrV*, in der ersten Auflage 1781 und in zweiter, von Kant überarbeiteter Auflage 1787 erschienen, »sei das Grundbuch der modernen Philosophie überhaupt«.³ Kant setzt sich in der *KrV* die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft zur Aufgabe. Metaphysik als die Wissenschaft vom Übersinnlichen, das alle Erfahrung übersteigt, ist in Heideggers Terminologie ausgedrückt eine Wissenschaft vom Sein.⁴ Kant schreibt im Vorwort zur zweiten Auflage der *KrV* mit negativem Bezug auf die damalige Situation der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft, dass Metaphysik »ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spiegelechte zu üben [...]«, wobei »ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei«.⁵ Nun ist im Rahmen der Grundlegung der Metaphysik zu klären, ob und wie ein durch die reine⁶ Vernunft ausgeübtes Erkennen vor aller Erfahrung mög-

2 Heideggers Kant-Vorlesung (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*) und das Buch zu Kant (*Kant und das Problem der Metaphysik*) könnte man als den ersten Teil des zweiten Bandes von *Sein und Zeit* verstehen, der zwar geplant war, aber als solcher nie geschrieben wurde. Wie sehr Heidegger seine eigenen Gedanken in *Sein und Zeit* in Auseinandersetzung mit Kant entwickelt, wird deutlich, wenn er selber schreibt, dass für ihn »Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität« (Heidegger, SuZ, 40) zu verstehen sei.

3 Baumgartner 2006, 11.

4 Die phänomenale Ebene des Seins (das Seiende) bezeichnet Heidegger als die ontische, die Ebene der Untersuchung des Seins als ontologische. Beim Phänomen unterscheidet Heidegger somit zwischen Sein und Seiendem, bei der Zugangsart zwischen ontologischer und ontischer. Das Seiende gehört in die Sphäre des Ontischen, die Philosophie des Ontischen ist die Ontologie (vgl. Jahraus 2004, 98f.).

5 Kant, *KrV*, B XV.

6 ›Rein‹ meint hier und im Folgenden ›ohne bzw. vor jeder Erfahrungs, d.h. a priori (vgl. Kant, *KrV*, B 4 und B 25/A 11).

lich ist. Die Kernfrage der Kritik macht sich demnach an Kants Frage nach der Möglichkeit von *synthetischen*⁷ Urteilen a priori fest. Gesucht werden Prinzipien der Einheitsstiftung (der Synthesis), welche (auch nicht-empirische) Erkenntnis ermöglichen:

»Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. [...] die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.«⁸

Damit soll – im Sinne der *Kritik* der reinen Vernunft – die Frage nach dem Anspruch der Vernunft auf apriorische Erkenntnis geklärt werden. Als übergeordnetes Erkenntnisvermögen ist die theoretische Vernunft⁹ für den Bereich des Übersinnlichen, beispielsweise für die Systematisierung der jeweils einzelnen Verstandesurteile und den Bereich der metaphysischen Ideen, zuständig. Die reine Vernunft ist aber auch für die transzendente¹⁰ Methode, deren sich Kant in der *KrV* bedient, zuständig, denn direkte sinnliche Erfahrung von den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung ist ausgeschlossen. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist demnach eine Kritik durch eben diese Vernunft selbst. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist Selbstkritik der Vernunft.

Im Ergebnis dieser Selbstkritik werden die Grenzen der Möglichkeit nicht-empirischer Erkenntnis gezogen. Der Katalog der nicht-empirischen Prinzipien der Einheit als nicht-empirische Theorie der Erkenntnis gilt aber grundlegend für alle Erkenntnis, auch für Erfahrungserkenntnis. Die Prinzipien der Einheit konstituieren empirischen Weltbezug. Kant fragt nach den Prinzipien des Gegenstandsbezugs beziehungsweise nach den

7 Synthetische Urteile sind hierbei Erweiterungsurteile, in denen zum Subjekt ein neues Prädikat hinzugefügt und somit eine neue *Einheit* geschaffen wird; im Gegensatz zu analytischen Urteilen, die nur erläutern, welche Prädikate sich im Subjekt verbergen, d.h. mit diesem schon identisch sind (vgl. Kant, *KrV*, B 11/A 7).

8 Kant, *KrV*, A 77f./B 103.

9 Vgl. Kant, *KrV*, B 355ff.

10 Transzendental bezeichnet hier und im Folgenden mit Kant »alle Erkenntnis [...], die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt« (Kant, *KrV*, B 25).

Prinzipien, welche menschlichen Weltbezug konstituieren. Diese die Gegenständlichkeit der Gegenstände zuallererst konstituierenden Prinzipien¹¹ sind apriorisch feststehend. Diese apriorischen Festsetzungen sind vor aller Erfahrung notwendigerweise gültig für alle mögliche Erfahrung. Im Zentrum des Kantischen Projekts steht die Frage nach den konstitutiven¹² Prinzipien von Gegenstands- und damit Weltbezug. Diese Prinzipien der Vernunft werden durch die Vernunft selbst erkannt. Heidegger stellt die Frage nach der Möglichkeit der Einheitsstiftung (Synthesis) durch diese Prinzipien ins Zentrum seiner Lektüre:

»Rätselhaft erscheint der Grund der möglichen *Synthesis* in den synthetischen Urteilen *a priori*, denn Kants Frage bezieht sich nicht auf *beliebige Vorstellungen*, sondern er fragt nach dem Grund der Möglichkeit, daß *reine Begriffe des Verstandes a priori* gleichwohl etwas *Sachbestimmendes*, und zwar notwendig, über die *Gegenstände* ausmachen können.«¹³

Wir wollen deshalb die Prinzipien der Einheit in Sinnlichkeit und Verstand genauer untersuchen.

5.1.3. Prinzipien der Einheit in Sinnlichkeit und Verstand

Da Kant, so Heidegger, von der impliziten Voraussetzung einer Trennung zwischen Subjekt und Objekt ausgeht, können die Prinzipien der Einheit nur entweder im Subjekt oder im Objekt liegen.¹⁴ Die Verortung auf der Seite des

11 Heidegger formuliert das so: Die Kategorien »sind Bestimmungen, die das Sein des Seienden mitkonstituieren« (Heidegger 1995, 295), und zwar »als Grundbestimmungen des Seins des Seienden, der Gegenständlichkeit der Gegenstände« (Heidegger 1995, 304).

12 Es wird nicht die Frage gestellt, »[w]ie sind Kategorien auf Gegenstände beziehbar, [...] sondern gefragt wird, [...] wie sich dergleichen wie diese Beziehung auf etwas überhaupt konstituiert« (Heidegger 1995, 334).

13 Heidegger 1995, 53.

14 Die Möglichkeit einer Ko-Konstitution zwischen Subjekt und Objekt sieht Kant nicht. Vorgehend lässt sich sagen, dass dies nach Heidegger durch »Kants Auffassung des *a priori*« (Heidegger 1995, 305) bedingt ist. Da dieses für Kant nur im Subjekt liegt, stellt sich notwendigerweise auch die juristische Fragestellung der Deduktion ein; nämlich wie können diese subjektiven Bestimmungen (der Kategorien) für Objekte gültig sein? Eine solche Fassung aber verwirrt, so Heidegger, die Deduktion und lässt sich auf Kants falsche, weil transzendenzfreie Auffassung des *a priori* zurückführen. Das Dasein sei, im Gegensatz dazu, als Seiendes immer schon außer sich, so Heidegger weiter (vgl. Heidegger 1995, 314f.).

empirischen Objekts ist jedoch ausgeschlossen, weil (prospektive) Notwendigkeit nur auf einer Ebene a priori liegen kann. Die Prinzipien der Einheit müssen im Subjekt selbst liegen. Die *Kritik der reinen Vernunft* muss demnach eine Selbstverständigung des vernünftigen Subjekts sein. Dabei wollen wir in analytischer Abstraktion zwischen zwei Arten der Selbstverständigung unterscheiden. Selbstverständigung kann erstens bloß theoretisch erkennend sein und darüber hinaus zweitens in dieser Erkenntnis praktisch werden, das heißt kritisch verändernd wirken. Im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit Empirismus und Rationalismus (über die Frage nach dem Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand) und letztendlich in Bezug auf die Frage, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, kann man sagen, dass Kant den Anspruch einer Selbstverständigung im praktisch-kritischen Sinne hat. In Bezug auf die Prinzipien der Einheit (der Vernunft) selbst ist Kants Vorgehen jedoch eine Selbstverständigung im theoretisch-erkennenden Sinne. Es werden Prinzipien erkannt, die mit apriorischer Notwendigkeit gelten und deshalb gerade nicht kritisch in Frage stehen können. In Bezug auf die Prinzipien der Einheit handelt es sich also bei Kants Vorgehen um Selbstverständigung als theoretische Selbsterkenntnis, nicht aber um praktische Selbstkritik.¹⁵

Mit einem Blick auf das Inhaltsverzeichnis der *KrV* befinden wir uns mit dem Aufweis der Prinzipien der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand im ersten Hauptstück der *KrV*, der ›transzendentalen Elementarlehre‹. Die Elementarlehre behandelt die reine Erkenntnis, sofern diese sich a priori auf Gegenstände bezieht, und besteht wiederum aus zwei Teilen, der ›transzendentalen Ästhetik‹ und der ›transzendentalen Logik‹. Die Ästhetik ist die Wissenschaft der Anschauung und stellt Raum und Zeit als reine Formen der sinnlichen Anschauung und damit als Prinzipien der Erkenntnis a priori, der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori, heraus. Raum und Zeit sind die Prinzipien der Einheit des passiven Stammes menschlicher Erkenntnis, der Sinnlichkeit.

15 In Bezug auf seine Methode ist Kant nicht transparent. Selbst wenn es sich um theoretische Selbsterkenntnis der Vernunft durch sich selbst handelt (und nicht um Selbstkritik), sollte sich für die Möglichkeit dieser theoretisch-reflexiven Erkenntnis eine Kategorie der (Selbst-)Reflexivität auf Vernunftebene finden. Die *Kritik der reinen Vernunft* stellt aber nur Prinzipien des Verstandes auf und auch darunter findet sich keine Kategorie der Reflexivität. Die systematische Stelle, die sich bei Kant mit der Reflexivität (der Zweiten Natur) identifizieren lässt, ist die transzendente Apperzeption. Aber diese wird nicht weitergehend bestimmt.

Die Logik ist die Wissenschaft vom Begriff und beschäftigt sich strukturanalog ebenfalls mit Prinzipien der Erkenntnis a priori, aber nicht in Bezug auf Anschauung, sondern auf Begriffe. Der erste Teil der ›transzendentale Logik‹, die ›transzendente Analytik‹, beginnt nach einer Einleitung mit dem ›Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe‹, der Kategorien, an welchen sich die transzendente Deduktion dieser Verstandesbegriffe anschließt. Die Verstandesbegriffe sind die Prinzipien der Einheit des zweiten Stammes der menschlichen Erkenntnis, des Verstandes. In Anlehnung an Aristoteles¹⁶ bezeichnet Kant diese Prinzipien als Kategorien.¹⁷ Der Verstand als das Vermögen zu urteilen schafft Einheit von gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen in verschiedener Weise. Es ist ein System dieser verschiedenen Urteilsfunktionen als Einigungsfunktionen gesucht, die alles, was der Verstand a priori vermag, umfassen und somit den Verstandesbegriffen entsprechen. »Diese reinen Verstandesbegriffe haben zum Inhalt je eine Einheit, die als Grund der Möglichkeit von Einigung je einer möglichen Weise von Einigung, [...] von Urteil, zugeordnet ist. So viel *Weisen der Einigung* – d.h. so viel *Weisen des Urteilens* – so viel *Modi der Einheit*, so viel Begriffe solchen Inhalts – so viel *reine Verstandesbegriffe*.«¹⁸ Kant stellt im Sinne dieses Vorgehens erst eine Urteilstafel auf¹⁹ und dann eine Tafel der Kategorien,²⁰ die alle Kategorien enthalten soll. Das Auffinden der Urteilstafel wie auch der genaue Übergang von Urteils- zu Kategorientafel ist aber für uns weniger entscheidend als die darauf folgende transzendente Deduktion. Heidegger interpretiert (und kritisiert²¹) den Rechtsanspruch, den Kant vergleichend an

16 Vgl. Kant, KrV, B 105.

17 Verstandesbegriff und Kategorie werden univok verwendet, unabhängig davon, welche Probleme Heidegger damit bei Kants Begriffswahl verbunden sieht (vgl. Heidegger 1995, 323).

18 Heidegger 1995, 251.

19 Vgl. Kant, KrV, B 95.

20 Vgl. Kant, KrV, B 106.

21 Heidegger meint: »Kants *polemische Orientierung an der theoretischen Metaphysik* ist die Veranlassung für diese *juristische Fassung des Problems der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis*. [...] Kant verlässt gleichsam die Bahn des ontologischen Problems und gibt einer Fragestellung Raum, die primär polemisch orientiert ist« (Heidegger 1995, 308). Aufgrund der Deutung des Rechtsanspruchs beziehungsweise der juristischen Fassung des Problems der Deduktion ergeben sich die meisten Unterschiede zwischen Heideggers Lesart und anderen geläufigen Fassungen. Beispielhaft dafür steht hier Carl, welcher in seiner Deutung stark von Henrich (vgl. Henrich 1989, 32 und 35) beeinflusst ist. Carl entwirft eine Unterscheidung zwischen objektiver *Realität* (d.h. dass

den Anfang des § 13 ›Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt‹ stellt,²² und damit das Ziel der Deduktion wie folgt: Es soll herausgestellt werden, welcher Art diese Begriffe, die Kategorien, sind, so dass sie a priori, als subjektive Bedingungen des Denkens, objektive Realität haben, das heißt Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenstände sind. Objektive Realität ist dabei dasjenige, was den Gegenständen notwendigerweise zukommt. Das heißt, dass sie »als Sachbestimmung einem Objekt zugehören«. ²³ Da Kategorien Begriffe a priori sind, bedarf es für diesen Nachweis einer transzendentalen Deduktion, weil die Art und Weise, wie sich diese Begriffe auf die Objekte beziehen, nicht aus der Erfahrung selbst hergeleitet werden kann. Die Deduktion soll zeigen, welche ontologische Verfassung die

»es wahre Urteile gibt, in denen er [der Begriff] vorkommt«) und objektiver *Gültigkeit* (d.h. dass »es Urteile geben muß, in denen der Begriff vorkommt und die die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung formulieren«), die für Heidegger keine Rolle spielt, da er die objektive Realität der Kategorien ins Zentrum der Deduktion stellt. Carl meint: »Wir können diesen allgemeinen Begriff einer Deduktion [der objektiven Realität] jedoch für die Deutung des Projekts einer ›Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‹ nicht zugrundelegen« (Carl 1992, 34). Somit lässt sich die Deduktion »nicht als Nachweis der objektiven Realität dieser Begriffe verstehen« (Carl 1992, 35), sondern der »Nachweis [der Deduktion] der objektiven Gültigkeit der Kategorien besteht dann darin, daß von ihnen gezeigt wird, daß sie in Sätzen vorkommen müssen, welche diejenigen Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis von Gegenständen formulieren, durch die das, was in der Anschauung gegeben ist, als Gegenstand gedacht wird« (Carl 1992, 37). Heidegger sieht das notwendige Schwanken Kants zwischen diesen beiden Möglichkeiten ebenfalls: »Das Problem der objektiven Realität der Kategorien als Enthüllung der inneren Möglichkeit ihres Inhalts wird zum Problem der objektiven Gültigkeit als juristischer Rechtfertigung der Geltung von etwas Subjektiven für ein Objektives« (Heidegger 1995, 323). Heidegger besteht aber darauf, »daß Kant aber gerade hier« (und er bezieht sich dabei auf folgende Stelle bei Kant: »Es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben [der Kategorien], und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können: daß vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann [...]«; Kant, KrV, A 96f.), »wo er zunächst von der Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit spricht, primär die phänomenologische Ursprungsdimension im Auge hat« (Heidegger 1995, 329), und zwar im Sinne der »transzendental[e] Beschaffenheit des Subjekts« (Heidegger 1995, 330). Damit ist nach Heidegger »das Zentrum des Problems der transzendentalen Deduktion« gerade »nicht eine *quaestio iuris*, sondern eine *quaestio facti* [...]». Freilich handelt es sich nicht um ein Faktum im Sinne empirisch feststellbarer Tatsachen und Eigenschaften, sondern um ein Faktum im Sinne des ontologischen Wesensbestandes des Daseins« (Heidegger 1995, 330).

22 Vgl. Kant, KrV, B 116f.

23 Heidegger 1995, 241.

Kategorien haben, so dass diese a priori das mitbestimmen, was Gegenstände zu Gegenständen macht.²⁴ Dieses subjektive Zu-denken einer Bestimmung, ermöglicht erst, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Heidegger sieht das Ziel der Deduktion darin, dass Kant dabei »primär die phänomenologische Ursprungsdimension im Auge hat«,²⁵ und zwar im Sinne der »transzendentale[n] Beschaffenheit des Subjekts«. ²⁶ Ursprungsdimension steht dabei für den Grund der Prinzipien der Einheit des Weltbezugs. Diese grundlegende Dimension sieht Heidegger im Zusammenhang mit der Frage nach der transzendentalen Konstitution von Subjektivität. Weltbezug und die Konstitution von Subjektivität müssen dabei im Zusammenhang erläutert werden.

Auch wenn Kants einleitende Worte in seiner Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* dies nicht vermuten lassen,²⁷ so hat er doch in dieser neuen Auflage den zweiten Abschnitt der »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«, welcher den Beweiskgang der Deduktion enthält, insgesamt neu geschrieben. Martin Heidegger entscheidet sich in seiner Vorlesung für die Interpretation der Version der ersten Auflage.²⁸ Dieser Entscheidung wollen wir hier folgen. Die transzendente Deduktion (A95-130) soll nicht im Detail analysiert werden. Die Darstellung der »transzendentalen Analytik der Begriffe« ist Heidegger zufolge »fast durchgängig unhaltbar, doch gibt Kant gleichwohl in ihrem Verlauf philosophische Anstöße, die man nur in der rechten Weise auffangen

24 Vgl. Heidegger 1995, 322. Wie Raum und Zeit für Kant sowohl transzendente Idealität als auch empirische Realität haben (vgl. Kant, *KrV*, B 52/A 35f.), so dienen auch die Kategorien nicht dazu, »durch Denktätigkeit ontische Gegenstände dem Vorhandensein nach hervorzurufen. [...] Aufgrund des in sich auf Anschauung bezogenen Denkens erhält [aber durch die Kategorien] das anschaulich Gegebene allererst so etwas wie die Möglichkeit, als das, was es ist, gegen-zu-stehen« (Heidegger 1995, 332f.). Kant selbst argumentiert in der »Widerlegung des Idealismus« für die empirische Realität der Gegenstände (vgl. Kant, *KrV*, B 274ff.).

25 Heidegger 1995, 329.

26 Heidegger 1995, 330.

27 Vgl. Kant, *KrV*, B XXXVIIIff.

28 Zur Begründung sagt Heidegger explizit nur kurz, die erste Auflage zeige eine konkretere Nähe zu den Phänomenen (vgl. Heidegger 1995, 324). Weiterhin ließe sich anführen, dass er diese Entscheidung wahrscheinlich auch aufgrund der in der zweiten Auflage veränderten bzw. wegeditierten Rolle der Einbildungskraft trifft (vgl. Heidegger 2010, 160f.). In der ersten Auflage wird diese von Kant mehr noch als drittes Vermögen neben Sinnlichkeit und Verstand herausgestellt, und zwar im Sinne einer Ursprungsdimension (vgl. Heidegger 1995, 407). In der zweiten Auflage fällt dies weg u.a. da Kant sich wieder »entschlossener der traditionellen Vorherrschaft der Logik verschrieben hatte« (Heidegger 1995, 406).

und in die Bahn lenken muss«. ²⁹ Wir wollen nachvollziehen, was Heidegger mit diesen philosophischen Anstößen meint und wie wir diesbezüglich sein Konzept der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* zu verstehen haben.

5.1.4. Die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand (und deren Rückbindung an McDowell)

Nach Heidegger geht es Kant um die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Weltbezugs, welche die transzendentalen Prinzipien der Einheit im Subjekt sind. Es geht nach Heidegger um die transzendente Beschaffenheit des Subjekts. Verknüpft damit ist eine durch Kants Vorwort zur ersten Auflage ³⁰ selbst ausgelöste Debatte zweier Seiten der Deduktion, einer objektiven (welche sich auf die Gegenstände, das heißt Begriffe des reinen Verstandes bezieht) und einer subjektiven (welche sich auf den reinen Verstand und dessen Erkenntniskräfte selbst bezieht). Im Vorwort gibt Kant der objektiven Seite das größere Gewicht, was Heidegger für falsch hält, denn eine »radikale Durchführung der subjektiven Seite der Aufgabe der Deduktion [hätte] die objektive mit erledigt«. ³¹ Kants Errungenschaft bestehe gerade darin, zu sehen, dass ein Nachdenken über die transzendente Beschaffenheit von Subjektivität grundlegend ist, um die Frage nach dem Weltbezug zu klären. ³²

Mit dem zweiten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ›Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung‹ beginnt der Beweisgang der Deduktion, in der es Kant Heidegger zufolge um die transzendente Verfassung des Subjekts geht. Dabei nimmt die reine, zeitbezogene Einbildungskraft eine zentrale Stellung ein. Die reine, ontologische Synthesis ³³ dieser transzendentalen Einbildungskraft soll nämlich »als *Fundament der Ermöglichung der apriorischen Beziehung auf Gegenstände überhaupt*« ³⁴ und damit

29 Heidegger 1995, 309.

30 Vgl. Kant, KrV, A XVIf.

31 Heidegger 1995, 331.

32 ›Radikal‹ hat Kant diese Aufgabe aber nicht erledigt, weil er die Stelle der Reflexivität des Subjekts in der transzendentalen Apperzeption leer gelassen hat.

33 Grundsätzlich schafft Synthesis Einheit, das aber hier in komplexer Weise: »Die Synthesis fordert Einheit, die Einheit fordert Synthesis, hier herrscht eine ursprüngliche Korrelation, die besagt, daß nicht ein Moment aus dem anderen abzuleiten ist« (Heidegger 1995, 424).

34 Heidegger 1995, 338.

als das, was »das Gegenstehen des Gegenstandes [...] konstituiert«,³⁵ das heißt als Bedingung der Möglichkeit von Weltbezug herausgestellt werden.

»Die zu der reinen imaginativen Synthesis und ihren a priori möglichen Abwandlungen [...] gehörigen *Einheiten* bestimmen demnach a priori jeden Gegenstand. Diese Einheiten, die Kategorien, sind [...] ihrem Wesen nach diejenigen Bestimmtheiten, die auf dem Grunde der produktiven Synthesis der Einbildungskraft notwendig dem zukommen, was diese Synthesis in ein Bild bringt.«³⁶

Das Wirken dieser Synthesis geschieht in drei Modi und zwar im Modus der Apprehension (in der Anschauung), der Reproduktion (in der Einbildungskraft) und der Recognition (im Begriffe, d.h. im Verstand), womit sich auch die ersten drei nummerierten Überschriften innerhalb des zweiten Abschnitts³⁷ erklären. Damit konvergieren die drei Grundquellen der menschlichen Erkenntnis (Anschauung, Einbildungskraft und Verstand) in der reinen Einbildungskraft durch die Wirkung der Synthesis dieser Einbildungskraft. In dieser reinen Synthesis kommen reine Anschauung und reines Denken a priori zusammen.

Dieser Punkt ist weitreichend und entscheidend für das Zusammenspiel des passiven Stamms menschlicher Erkenntnis (der Sinnlichkeit) und des aktiven Stamms menschlicher Erkenntnis (des Verstandes). Wir wollen diesen Punkt an unsere Rekonstruktion der Position McDowells rückbinden. Zunächst gilt es zu fragen: Was hat es mit der Einbildungskraft als drittem Vermögen auf sich? In der Regel und so auch in McDowells Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant nur von zwei Stämmen menschlicher Erkenntnis. Doch schon die Tatsache, dass Kant am Ende der Einleitung der *KrV* von einer gemeinschaftlichen Wurzel³⁸ dieser beiden Vermögen spricht, deutet an, dass diese Lesart einen entscheidenden Punkt übersieht. An verschiedenen Stellen innerhalb der *KrV*, und zwar an denjenigen Stellen, die vom Zusammenspiel von Anschauung und Begriffen handeln, genügt die Systematik zweier Stämme der Erkenntnis nicht. Das Zusammenspiel der Vermögen, und zwar gezielt in Bezug auf deren Einheit, verlangt nach einem dritten Stamm der Erkenntnis. Es ist nicht verwunderlich, dass die Einbildungskraft als eben jenes

35 Heidegger 1995, 333.

36 Heidegger 1995, 421.

37 Vgl. Kant, *KrV*, A 99ff.

38 Vgl. Kant, *KrV*, A 15/B 29.

dritte Vermögen als das Vermögen der Synthesis *überhaupt* eingeführt wird: »Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind.«³⁹ McDowell übersieht die systematische Stellung der Einbildungskraft, weshalb er die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand nur so fassen kann, dass eines der beiden Vermögen letztendlich grundlegender sein muss, indem es auch im anderen wirkt. Das Vermögen des Verstandes wirkt in der Sinnlichkeit. In den *Woodbridge Lectures*, gehalten an der Columbia University 1997, entwickelt McDowell diesbezüglich seine Theorie aus *Mind and World* weiter, indem er sich mit der Philosophie Wilfrid Sellars auseinandersetzt und für uns entscheidende Gedankengänge Kants nachvollzieht. Wir beziehen uns im Folgenden hauptsächlich auf die zweite Vorlesung »The Logical Form of an Intuition«, in der ein Kant-Zitat eingeführt wird und das Kantische Konzept der Anschauung ins Zentrum der Betrachtung gerät.

Mit seiner Lesart der Kantischen Konzeption der Anschauung will McDowell gegen Sellars Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* starkmachen, dass es keiner reinen oder bloßen Rezeptivität (»sheer receptivity«) als einer passiven Wahrnehmung, in welcher noch keine Tätigkeit des Verstandes und damit noch keine Begrifflichkeit involviert ist, bedarf: »[T]he idea that perception involves a flow of conceptual representations guided by manifolds of ›sheer receptivity‹ is not Kantian at all.«⁴⁰ Wie schon in *Mind and World* argumentiert, verfällt eine solche Position in den Mythos des Gegebenen, denn es bleibt unverständlich, wie die beiden dichotomen logischen Formen – eine rein sinnliche Form auf der einen Seite und eine rein begriffliche Form auf der anderen Seite – sich gegenseitig *rational*⁴¹ beeinflussen können beziehungsweise wie eine reine oder bloße Rezeptivität, die nicht begrifflich-strukturierte Inhalte liefert, eine rationale Beschränkung (»constraint«) auf die Verstandestätigkeit ausüben kann. Mit McDowells Metapher ausgedrückt: Es bleibt unverständlich, wie eine solche reine Rezeptivität zu uns spricht.⁴² Der Begriff

39 Kant, KrV, A 78/B 103.

40 McDowell 2009e, 26.

41 Die Verteidiger des Mythos (der für sie keiner ist) haben Theorien darüber, wie sich beide dennoch gegenseitig beeinflussen, z.B. kausal. Die Kritik am Mythos des Gegebenen ist, dass sie aber keine *rationale* (d.h. begründende) Beziehung verständlich machen können, gleichzeitig aber eine solche für ihre Theorie benötigen.

42 Vgl. McDowell 2009e, 40.

der Anschauung wird von Sellars⁴³ als »to represent an individual as a *this-such*«⁴⁴ eingeführt. Das verdeutlicht nach McDowell richtigerweise, dass Anschauung das Produkt von Sinnlichkeit *und* Verstand ist: »shapings of sensory consciousness by the understanding«⁴⁵ beziehungsweise »conceptual shapings of sensory consciousness«.⁴⁶

Kant schreibt im Abschnitt ›Vom dem Leitfaden der Entdeckung aller reiner Verstandesbegriffe‹ der *Kritik der reinen Vernunft*: »Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in *einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in *einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.«⁴⁷ Diese Stelle liest McDowell als Beleg dafür, dass schon in der sinnlichen Wahrnehmung eines Gegenstandes dieselben begrifflichen Vermögen aktualisiert werden wie die, welche im aktiven Urteilen über denselben Gegenstand gebraucht werden. Die Anschauung eines Gegenstandes wird von derselben begrifflichen Einigungsfunktion durchdrungen wie diejenige, die im Urteil über diesen Gegenstand zum Einsatz kommt:

»[T]he function that gives unity to the various representations in a judgement [...] or (this comes to the same thing) the function that gives unity to the various representations in an ostensible seeing with that same content [...] is the same function that [...] gives unity to the mere synthesis of various representations in an intuition.«⁴⁸

Was genau heißt in diesem Zusammenhang Einheit? Einheitsstiftung oder Synthesis beschreibt den Vorgang der ordnenden Strukturierung (Formung oder Form) von ungeordnetem Mannigfaltigem (Materie oder Inhalt). Durch diese Formung wird sinnlich Gegebenes (als Besonderes) begrifflich strukturiert. Ein ungeordneter oder differenter, aber bestimmbarer Inhalt wird

43 Sellars liest Anschauung bei Kant einmal in der gleichen Weise, wie McDowell es fordert. Zusätzlich verlangt er aber nach einem Begriff der Anschauung im Sinne einer »sheer receptivity«. Diesen Begriff hat Kant seiner Meinung nach nicht deutlich genug ausgearbeitet (vgl. McDowell 2009e, 25ff.). Dagegen wehrt sich McDowell und meint, ein solcher Begriff sei von Kant nicht gewollt gewesen und überhaupt überflüssig.

44 McDowell 2009e, 24.

45 McDowell 2009e, 24.

46 McDowell 2009e, 34.

47 Kant, KrV, A 79/B 104f.

48 McDowell 2009e, 33.

durch die Einheitsstiftung in eine bestimmte Ordnung gebracht. Die Anschauung eines Gegenstandes ist von der begrifflichen Einigungsfunktion des Verstandes durchdrungen. Anschauung als die sinnliche Erfahrung eines Gegenstandes (»*this-such*«) ist somit die Wahrnehmung eines *bestimmten* Gegenstandes. Dabei kommt es zu einer passiven Aktualisierung – nicht aktiven Ausübung – des begrifflichen Vermögens:

»In fact the actualization of the relevant conceptual capacity in the intuition is an actualization of it in a conceptual occurrence whose content is, so to speak, judgement-shaped, namely seeing (a seeing that...) whose content is [e.g.] that there is a red cube *there* – as we can put it with the [...] imagined occupancy of the subject's viewpoint.«⁴⁹

Es ist immer ein bestimmter Gegenstand, der gesehen wird (etwas wird immer *als* etwas gesehen). Es gibt keinen vollständig unbestimmten Sinneseindruck oder eine reine Mannigfaltigkeit (»*sheer receptivity*«).

Der Unterschied zwischen der Involviertheit des begrifflichen Vermögens in der Anschauung einerseits und im Urteil andererseits besteht im Unterschied zwischen aktiver Ausübung und passiver Aktualisierung. Dabei beschreibt McDowell die aktive Ausübung weitergehend als frei und absichtlich-verantwortlich (selbstbestimmt) und die passive Aktualisierung als unabsichtlich und vom Gegenstand bedingt (fremdbestimmt): »In the judgement, there would be a free responsible exercise of the conceptual capacities; in the ostensible seeing [which refers to intuition], they would be involuntarily drawn into operation under ostensible necessitation from an ostensibly seen object.«⁵⁰ Damit geht einher, dass die Anschauung unmittelbar ist, das heißt keine aktiv-begriffliche Vermittlung beinhaltet. Die subjektive Einigungsfunktion wird in der Anschauung nicht aktiv ausgeübt. Das begriffliche Vermögen wird aber durch den Gegenstand aktualisiert und der Gegenstand wird als bestimmter Gegenstand gesehen, ohne dass dabei eine aktiv-begriffliche Vermittlung erforderlich ist: »The point is simply that it does not take cognitive work for objects to come into view for us. [...] it is not our doing, unlike making judgements, deciding what to think about something.«⁵¹

49 McDowell 2009e, 34, Einfügung A.B.

50 McDowell 2009e, 31, Einfügung A.B.

51 McDowell 2009e, 35.

Doch die Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, auf die sich McDowell dabei bezieht, wird von ihm nicht richtig gelesen. Um das zu sehen, müssen wir nach dem von McDowell zitierten Satz weiterlesen:

»Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in *einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in *einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, *vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt*, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.«⁵²

Die Funktion der Einheit, die nach McDowell dem Verstand angehört und auch in der Sinnlichkeit wirken soll, kann nur »vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt« ausgeführt werden. Das heißt, es ist nicht unmittelbar der Verstand selbst, welcher in der Sinnlichkeit wirkt, sondern dieser nur mittelbar durch die synthetische Einheit in der Anschauung. Diese synthetische Einheit wiederum stiftet die Einbildungskraft.⁵³ Weiteres Indiz dafür, dass es nicht die Funktion des Verstandes ist, welche in der Sinnlichkeit wirkt, sondern die Synthesis der Einbildungskraft für das Zusammenspiel und die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand zuständig ist, bietet folgende Anmerkung Kants im § 26 der transzendentalen Deduktion:

»Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der

52 Kant, KrV, A79/B 104f., Hervorhebung A.B.

53 Vgl. Kant, KrV, A 77f./B 103.

Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst *gegeben* werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24).⁵⁴

In dieser Anmerkung geht es Kant um das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand, denn der Raum, als geometrischer Gegenstand vorgestellt, ist nicht mehr die ursprüngliche Form der Anschauung (das Prinzip der Einheit der Sinnlichkeit), sondern als auch »formale Anschauung« gleichzeitig durch die Verstandeskategorien erfasst. Die Einheit dieser geometrisch gegenständlichen Vorstellung (aus Anschauung und Verstandesbegriffen) geht »vor allem Begriffe vorher« und gehört gleichzeitig aber auch »nicht den Sinnen an«. Das heißt diese Einheit muss einem dritten hier indirekt durch den Verweis auf § 24 genannten Vermögen, nämlich der Einbildungskraft, zukommen. Denn in § 24 heißt es:

»[S]o ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, *den Kategorien gemäß*, muß die transzendente Synthesis der *Einbildungskraft* sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist.«⁵⁵

So meint die Klammer in der Anmerkung »(indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt)« auch nicht, dass die Einheitsfunktion des Verstandes grundlegender ist als die der Sinnlichkeit, sondern mit dieser Klammer will Kant nur sagen, dass er sich mit der Anmerkung auf das Zusammenspiel von Verstand und Sinnlichkeit überhaupt bezieht. Die Einheit dieses Zusammenspiels gehört »nicht zum Begriff des Verstandes«, wie es nach der Klammer heißt, sondern, wie es der Verweis auf § 24 sagt: zur Einbildungskraft.

McDowell übergeht die systematische Stelle der Einbildungskraft. Er schreibt dem Verstand letztendlich die grundlegendere Funktion zu. Kants Einsicht ist es gerade, dass es der Transzendentalphilosophie bedarf, um die Einseitigkeiten sowohl des Empirismus als auch des Rationalismus aufzuheben. Während der Rationalismus die Sinnlichkeit intellektualisiert (wie McDowell es tendenziell tut⁵⁶) und der Empirismus den Verstand ver-

54 Kant, KrV, B 161, Anmerkung.

55 Kant, KrV, B 152.

56 Hubert Dreyfus wirft McDowell daraufhin eine Art theoretischen Intellektualismus, den sogenannten »Mythos des Mentalen« vor. Danach rücke McDowell den rational-

sinnlich, steht Kants Philosophie dafür, dass beide Vermögen miteinander vermittelt sind. Das Zusammenspiel der aktiven und der passiven Dimension des menschlichen Weltbezugs lässt sich nicht erläutern, indem einer der beiden Seiten die grundlegendere Funktion zugeschrieben wird. Die Einheit von passiver Sinnlichkeit und aktivem Verstand ist nicht reduzierbar auf die Aktivität des Verstandes (noch auf die der Sinnlichkeit), sondern von eigener Art.

5.1.5. Die transzendente Einbildungskraft und die Zeit

Was die Art dieser Einheit ausmacht, lässt sich an mindestens drei Stellen innerhalb der Kritik explizit erkennen: erstens in der transzendentalen Deduktion der A-Auflage (dazu werden wir wieder die Lektüre Heideggers heranziehen), zweitens im Kapitel »Von dem Schematismus der reinen Verstan-

begrifflichen Verstand ins Zentrum und vernachlässige die spezifische Körperlichkeit des Menschen (vgl. bspw. Dreyfus 2007). Dreyfus ist mit seiner Überbetonung einer präreflexiven, nicht-begrifflichen körperlichen Praxis als der grundsätzlichen Zugangsweise des Menschen zur Welt ein schlechter Heidegger-Interpret, denn Dreyfus verfällt in ein Extrem, das demjenigen, das er McDowell vorwirft, genau entgegengesetzt ist. Damit verfehlt er die Einheit der unterschiedlichen Bestimmungen des In-der-Welt-seins ebenfalls. Dennoch kann man aus solchen Angriffen schließen, dass McDowell durchaus von einer intensiveren Auseinandersetzung mit Heidegger lernen könnte.

desbegriffe«,⁵⁷ drittens im Kapitel zu den »Analogien der Erfahrung«.⁵⁸ Wir wollen mit Heidegger im Folgenden nur die erste Stelle explizit nachvollziehen.

Heidegger bezieht die drei Synthesen der Einbildungskraft, die in ihrem Zusammenhang die Einheit der Gegenstände der Erfahrung konstituieren, innerhalb der transzendentalen Deduktion auf die Zeit. Damit ist die Apprehension ein Aufgreifen des Gegenwärtigen, die Reproduktion ein Rückgreifen auf das Gewesene und die Recognition ein Vorgehen auf das Zukünftige. Die einzelnen Synthesen sind voneinander abhängig (die Synthesis der Apprehension ist nicht möglich ohne die der Reproduktion, und diese ist nicht möglich ohne die der Recognition) und ihre innere Zusammengehörigkeit wird begründet in der Orientierung auf die Ermöglichung von Gegenstandsbezug. Als Grund von deren Einheit wiederum wird die transzendente Apperzeption herausgestellt. Die Apperzeption als formales Selbstbewusstsein schafft die Einheit, auf die alles orientiert sein muß, was eine Beziehung auf Objekte haben soll. In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* wird die Einheit der Apperzeption wie folgt beschrieben: »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.«⁵⁹ Durch die Reflexion auf seine

57 »Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der *Kategorie* (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie *allgemein* ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der *Erscheinung* so fern gleichartig, als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der *Kategorie* auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt« (Kant, KrV, B 187). Die Schemata der Einbildungskraft sind bei Kant das verbindende Dritte zwischen den passiven Anschauungen der Sinnlichkeit und den aktiven Begriffen des Verstandes, und dies ist genau die entscheidende Stelle der verbindenden Synthesis, die den Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand erhellen soll. Kant schreibt: »Die Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori« (Kant, KrV, B 191). Stark gelesen könnte man damit Kant so verstehen, dass – auch abgesehen von den Schwierigkeiten, die transzendente Apperzeption mit der Zeit in Verbindung zu bringen – die Zeit die einheitsstiftende Funktion innerhalb der Konstitution von Weltbezug einnimmt.

58 Vgl. Rödl 2005, 120ff. zur ersten Analogie der Erfahrung und 182ff. zur zweiten Analogie der Erfahrung. Wir werden auf Rödl's Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes als Kategorien des Zeitlichen im Kapitel 5.3.2. zurückkommen.

59 Kant, KrV, B 132.

Vorstellungen als *seine* Vorstellungen wird eine einheitliche Perspektive des Subjekts auf die Welt geschaffen. Heidegger beschreibt die transzendente Apperzeption diesbezüglich als Urkategorie: »Das Ich-denke, die transzendente Apperzeption ist gleichsam selbst eine Kategorie, die Urkategorie, [...] weil sie jeder Kategorie als solcher zugrundeliegt.«⁶⁰ Die transzendente Apperzeption ist das »Radikalvermögen des Subjekts, in dem sich primär Gegenständlichkeit überhaupt konstituiert.«⁶¹ Die transzendente Apperzeption lässt sich mit der systematischen Stelle der Reflexivität unserer vorangegangenen Ausführungen zur Zweiten Natur in Verbindung bringen. Bei Kant bleibt die Stellung von Reflexivität in der transzendentalen Apperzeption als formalem Selbstbewusstsein unterbestimmt, obwohl Kant auch in Bezug auf die Möglichkeit der Methode der *Kritik der reinen Vernunft* als reflexive Selbsterkenntnis an dieser Stelle weiterdenken müsste. Es sollte eine ›Kategorie der Reflexivität geben, um den selbstreflexiven Bezug der Vernunft auf sich selbst und damit die Methode der Selbstreflexion der Vernunft als Selbsterkenntnis zu ermöglichen. Heidegger bringt die systematische Stelle der Reflexivität in Zusammenhang mit der Zeit: »Wenn aber die Gegenstandsbeziehung überhaupt *ebenso ursprünglich in der transzendentalen Apperzeption gründet, diese aber die Selbstheit konstituiert, das Selbst aber sich selbst die Zeit vorgibt, dann kann das Selbst nicht ohne ein ursprüngliches Verhältnis zu dieser Zeit gedacht werden.*«⁶² Letztendlich führt Heidegger damit auch die transzendente Einheit der Apperzeption auf die transzendente Einheit der reinen, imaginativen, zeitbezogenen Synthesis der Einbildungskraft zurück. Heidegger bringt das »Ich denke« der transzendentalen Apperzeption in eins mit der reinen Selbstaffektion durch den inneren Sinn und damit der Zeit. Gegen einen solchen unmittelbaren Zusammenhang spricht Kants Trennung zwischen empirischer und reiner oder transzendentaler Apperzeption. Dies sieht Heidegger auch und muss deshalb letztendlich mit Kant gegen Kant argumentieren.⁶³

60 Heidegger 1995, 376

61 Heidegger 1995, 384.

62 Heidegger 1995, 393.

63 Kant »lässt die Zeit als reine zum Subjekt gehörende Selbstaffektion neben dem Selbst stehen, neben der Urhandlung des freien sich in sich Versetzens, die als solche die Einheit der Synthesen, d.h. die Gegenständlichkeit, konstituieren soll. Ich versuche daher jetzt [...] zu zeigen, daß die Interpretation der Zeit als reiner Selbstaffektion notwendig ein apriorisches Verhältnis des Subjekts zur Zeit in sich schließt, d.h. daß sie den wesentlichen Zeitfaktor der von Kant zeitfrei gedachten transzendentalen Apperzeption in sich schließt« (Heidegger 1995, 393).

Heidegger scheint in seiner Interpretation der *KrV* deutlich von seinem kurz vor Beginn der Vorlesung in Marburg erschienenen Hauptwerk *Sein und Zeit* beeinflusst zu sein. So schreibt auch Heidegger selbst: »Erst auf dem Boden dieser Untersuchung [Abschnitt II, Kap. 3 §§ 61ff. und Kap. 6 §§ 78ff. von *Sein und Zeit*] erwuchs mir die Möglichkeit, das zu verstehen, was Kant eigentlich sucht, beziehungsweise suchen muss.«⁶⁴ Heidegger schließt trotz seiner Rhetorik gegen die philosophische Tradition auch in *Sein und Zeit* an die Subjektphilosophie des Deutschen Idealismus an und grenzt sich gleichzeitig in Durchführung und Ergebnis von Kant ab.⁶⁵ Er entfernt sich explizit in Teilen seiner Interpretation von dem, was Kant ursprünglich im Sinn hatte.⁶⁶ Heideggers Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* gibt aber Aufschluss darüber, wie die Systematik von *Sein und Zeit*, insbesondere auf den Begriff der Zeitlichkeit bezogen, zu verstehen ist. Im Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit Kant schreibt Heidegger: »Die Zeit ist so die Gegenständlichkeit *konstituierende, bestimmende Form*.«⁶⁷ Dieses Ergebnis soll unsere Lektüre von *Sein und Zeit* anleiten. Heidegger denkt darüber nach, welche systematische Stelle Zeitlichkeit in der Konstitution von Subjektivität und Weltbezug einnimmt. Dabei ist erstens die Einheit, die konstitutiv für Weltbezug ist, nicht getrennt von einer Untersuchung der Subjektivität des Subjekts zu explizieren. Weltbezug

64 Heidegger 1995, 394.

65 Das Verhältnis zwischen Heidegger und dem Deutschen Idealismus ist diffizil und sein Verständnis wird erschwert durch Heideggers Rhetorik der Abgrenzung bezüglich der philosophischen Tradition. Günter Figal meint: »[W]as Kant betrifft so versucht Heidegger, sich seine Sache so zu eigen zu machen, daß das Ergebnis gerade nicht mehr ›subjektivitätsphilosophisch‹ genannt werden kann. [...] Wenn Heidegger nun im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein eine neue Konzeption von Freiheit entwickelt, so nimmt er ein zentrales Problem der Subjektivitätsphilosophie auf und bietet eine Alternative zu ihr an« (Figal 1988, 8ff.). Wir wollen im Unterschied zu Figal, der Heidegger durch Aristoteles und Platon zu lesen versucht, die Nähe Heideggers zur Philosophie Kants betonen. Wenn »subjektivitätsphilosophisch« ein Nachdenken über die Konstitution des Subjekts meint, dann ist *Sein und Zeit* eine »subjektivitätsphilosophische« Abhandlung. Ähnlich meint Ernst Tugendhat, »daß wir nach Heidegger ›Sein‹ nur im Rekurs auf das Verstehen von ›Sein‹, das ›Seinsverständnis‹, klären können. Das ist die spezifisch ›transzendente‹ Wende, durch die sich Heidegger von der traditionellen, objektivistischen Ontologie unterscheidet« (Tugendhat 1979, 168). Jedoch wird in dieser »subjektivitätsphilosophischen« Abhandlung die Konstitution des Subjekts anders bestimmt als in der *Kritik der reinen Vernunft*, wie wir sehen werden.

66 Vgl. dazu beispielsweise das Schema des Zusammenhangs der drei Synthese der Apprehension, Reproduktion und Recognition (Heidegger 1995, 367f.).

67 Heidegger 1995, 392.

und Subjektivität bedingen sich wechselseitig. Zweitens ist die Form dieser Einheit und damit das Zusammenspiel von aktiven und passiven Dimensionen menschlichen Weltbezugs sowie autonomen und heteronomen Momenten von Subjektivität durch den Begriff der Zeitlichkeit zu erläutern. Für uns wird es dabei darüber hinaus drittens entscheidend sein, den Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Reflexivität zu klären, um den Einwand am Ende des zweiten Teils dieser Arbeit bezüglich des Maßstabes der Freiheit der Kritik zu begegnen.

5.1.6. Freiheit innerhalb der zeitlichen Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis

Wir hatten gesehen, dass Kant die Prinzipien der Einheit im Subjekt verortet. Am Ende seiner Vorlesung zur *Kritik der reinen Vernunft* wirft Heidegger Kant diesbezüglich vor, dass dieser das ›a priori‹ transzendenzfrei denke.⁶⁸ Im Gegensatz dazu sei die Wesensbestimmung der Seinsverfassung von Dasein die der Transzendenz. Das sagt, dass Subjektivität konstitutiv außer sich selbst ist. Die Ebene des ›a priori‹ als die Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität (beziehungsweise als die Prinzipien der Einheit von Subjektivität) liegt nicht im Subjekt, sondern die Ebene des ›a priori‹ wird von Heidegger als eine Ko-Konstitution von Subjekt(ivität) und (objektiver) Praxis gedacht. In-Sein als Existenzial des Daseins⁶⁹ ist ein prozessualer Zusammenhang der

68 Vgl. Heidegger 1995, 315.

69 Heidegger vermeidet bewusst die Begriffe ›Mensch‹ oder ›Person‹, weil derartige Begriffe die grundlegende Frage nach dem Sein schon vorab verdecken (vgl. Heidegger, SuZ, 46). John Haugeland schreibt treffend: »Evidently, ›dasein‹ is not equivalent [...] with ›person‹ or ›individual subject‹, both because it (somehow) comprises more than one person and because it comprises more than just people. Yet, unquestionably, ›dasein‹ is Heidegger's technical term for whatever it is that is essentially distinctive of people, and, in each case, we *are* it« (Haugeland 2013a, 31). In seiner Absicht, eine Ontologie von Dasein zu entwickeln, das sich prinzipiell unterscheidet von den traditionellen ontologischen Kategorien bloß vorhandener Gegenstände, entwickelte Heidegger eine Reihe von Existenzialen als Bestimmungen der ontologischen Struktur der Existenz (des Seins von Dasein). Was bei Kant Kategorien als Zustände sind, beschreibt Heidegger in *Sein und Zeit* mit den Existenzialen als Prozesse oder Bewegungen. Existenziale sind im Unterschied zu Kategorien nicht a priori. Wir werden im Kapitel 5.3.2. darauf zurückkommen.

Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis.⁷⁰ Auch Heidegger wollen wir dahingehend lesen, dass die konstitutiven Momente der Zweiten Natur weder im Subjekt noch im Objekt liegen, sondern in einem *prozessualen* Zusammenhang der Ko-Konstitution von Subjekt und objektiver Praxis. Freiheit als Selbstbestimmung ist innerhalb dieser (reflexiven) Ko-Konstitution verortet. Wir hatten das im zweiten Teil dieser Arbeit in unserer Hegel-Lektüre expliziert. Darüber hinaus geht es im Folgenden darum, die zeitlich-prozessuale Dimension dieser Ko-Konstitution zu erläutern. Heidegger verwendet für den prozessualen Zusammenhang von Subjekt und Praxis auch den Begriff der Sorge. Die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis werden wir im Folgenden über die Erläuterung des Zusammenspiels von aktiven und passiven Dimensionen des menschlichen Weltbezug sowie (damit notwendigerweise zusammenhängend) autonomen und heteronomen Momenten der Subjektivität dieses Weltbezugs einholen. Durch die Verschränkung von aktiver und passiver Dimension sowie von autonomem und heteronomem Moment soll ausgearbeitet werden, inwiefern Selbstbestimmung (aktiv und autonom) durch Fremdbestimmung (passiv und heteronom) prozessual vermittelt ist. Diese prozessuale Beziehung entwickelt Heidegger in *Sein und Zeit* im Begriff des

70 Heidegger schreibt zum Phänomen des In-Seins: »das In-Sein im Unterschied von der vorhandenen Inwendigkeit eines Vorhandenen ›in‹ einem anderen; das In-Sein nicht als eine durch das Vorhandensein von ›Welt‹ bewirkte oder auch nur ausgelöste Beschaffenheit eines vorhandenen Subjekts; das In-Sein vielmehr als wesenhafte Seinsart dieses Seienden selbst. Was anderes stellt sich aber dann mit diesem Phänomen dar als das vorhandene commercium *zwischen* einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt? Diese Auslegung käme dem phänomenalen Bestand schon näher, wenn sie sagte: das *Dasein ist das Sein* dieses ›Zwischen‹. Irreführend bliebe die Orientierung an dem ›Zwischen‹ trotzdem. Sie macht unbesehen den ontologisch unbestimmten Ansatz des Seienden mit, wozwischen dieses Zwischen als solches ›ist‹. Das Zwischen ist schon als Resultat der *convenientia* zweier Vorhandenen begriffen. Der vorgängige Ansatz dieser aber *sprengt* immer schon das Phänomen, und es ist aussichtslos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammensetzen« (Heidegger, SuZ, 132). Die Vorstellung von Dasein als einem Zwischen von Objekt und Subjekt (Dasein als Relation zwischen Subjekt und Objekt) deutet zwar die Richtung an, auf die Heidegger hinaus will, doch auch dieses Zwischen setzt ein Links und Rechts voraus, zwischen denen das Zwischen ist. In-Sein wird ebenfalls durch die Vorstellung des Zwischen gesprengt und damit verfehlt. Heidegger denkt das In-Sein als prozessualen Zusammenhang von Subjekt und Praxis. Wir werden diesbezüglich von Ko-Konstitution sprechen.

geworfenen Entwurfs. Geworfenheit und Entwurf beziehungsweise die heteronome/passive und autonome/aktive Seite von Subjektivität und des Weltbezugs dieser Subjektivität bedingen sich wechselseitig. Der prozessuale Zusammenhang der Ko-Konstitution wird sich mit Heidegger folgendermaßen darstellen: Die Sorge von Dasein ist es, die eigene Geworfenheit (in vorgängige und materiale Normen einer tradierten Praxis) über einen Entwurf (als bindende Aneignung der vorgängigen Normen auf eine Zukunft hin) zu perspektivieren. Durch den Prozess dieser bindenden Aneignung wird die Bedeutsamkeit der vorgängigen Normen realisiert. Die Bewegung der Freiheit der Kritik stellt sich als zeitliche Spannung zwischen Geworfenheit und Entwurf, aber auch zwischen Entwurf und dessen Stillstand dar, womit eine *zukünftig ausständige* Einheit beschrieben wird. Im Folgenden wird es darum gehen, diesen Begriff von Zeitlichkeit verständlich zu machen. Dabei wird die Stellung der Zukunft (und des damit verbundenen Ausstandes) entscheidend sein, um McDowells erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt existenzialphilosophisch zu erweitern. Innerhalb des Bezugs auf eine unbestimmte Zukunft kann sich Selbstbestimmung realisieren. Es wird uns im Folgenden um die Zeitlichkeit der (Bewegung der) Freiheit gehen. Gleichzeitig wollen wir damit die der Freiheit immanenten Gefahren weiter aufklären. McDowells Metapher der Oszillation zwischen zwei beängstigenden Alternativen im erkenntnistheoretischen Zusammenhang von Begriff und Anschauung wollen wir dabei existenzphilosophisch deuten. Die Gefahr des Scheiterns unserer Freiheit ist eine existenzielle Gefahr. Dies werden wir sehen, indem wir die Genese in Hegels Text in bestimmten Punkten sozusagen in »rückwärtiger« Bewegung in unserer Auseinandersetzung mit Heidegger nachzeichnen wollen. Das heißt wir starten im Gesamtbild, das wir im vorherigen Kapitel zur Bewegung der Freiheit der Kritik gezeichnet haben. Alle Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis (Unmittelbarkeit, Entfremdung, Reflexivität, Aneignung) sind in diesem Bild aufgehoben. Wir wechseln hier abermals die Perspektive auf das Problem der Freiheit; die sozialphilosophische Perspektive auf die Bewegung der Freiheit der Kritik und die existenzphilosophische Perspektive der Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik hängen aber zusammen. Bewegung und Zeitlichkeit sind zwei Seiten desselben Zusammenhangs.⁷¹ Beide Per-

71 Heidegger fast das in seiner Auseinandersetzung mit Kant und in Bezug auf Aristoteles wie folgt: »Schon bei Aristoteles taucht das rätselhafte Wechselverhältnis von Zeit und Bewegung auf, wonach es einerseits Zeit nur gibt auf dem Grunde der Bewegung, andererseits Bewegung nur durch die Zeit« (Heidegger 1995, 144).

spektiven beschreiben die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis. In existenzphilosophischer Hinsicht soll die in der sozialphilosophischen Hinsicht implizit gebliebene zeitliche Dimension dieses Zusammenhangs explizit werden. Dabei werden wir in Bezug auf die Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik in anderer Weise sehen, was es bedeutet, dass wir innerhalb unserer Freiheit scheitern können. In dem Moment, in dem wir innerhalb unserer Freiheit scheitern, handelt es sich aus Perspektive der Genese um einen ›Rückfall‹ in eine defizitäre Form unserer Freiheit. Dies ist aber kein ›Rückfall‹ im eigentlichen Sinne, sondern ein praktisches Selbstmissverständnis, wie wir sehen werden. Damit antworten wir auf den Einwand, dass wir mit den Fällen von leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit ebenfalls auf einen Maßstab auf bloß objektiver Ebene zurückgreifen, der vorgängig und von außerhalb der Praxis festlegt, was realisierte Freiheit ist.

Unsere Lektüre von *Sein und Zeit* soll Aufschluss über Freiheit als Selbstbestimmung innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs geben, speziell auch mit Blick auf die Gefahr des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit. Die folgende Lesart von *Sein und Zeit* ist dabei in zwei Weisen ausgezeichnet. *Erstens* wollen wir, auf einen bestimmten systematischen Zusammenhang bezogen, Heidegger gegen sich selbst lesen. Dieser Zusammenhang lässt sich unter dem fassen, was Heidegger als die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einführt. Damit verbunden sind auch die kulturkritischen Tendenzen innerhalb von *Sein und Zeit* sowie ein Verständnis von Freiheit als Unabhängigkeit von den Normen der intersubjektiven, historisch-kulturellen Praxis.

Zweitens wollen wir besonderes Augenmerk auf den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* legen. In vielen Interpretationen bleibt dieser Abschnitt unterbelichtet. Liest man aber nur den ersten Abschnitt von *Sein und Zeit*, wird man der Systematik des Buches nicht gerecht. Dies zeigt sich paradigmatisch an Robert Brandoms Lesart von »Heideggers Kategorien in ›Sein und Zeit‹«. Brandom sieht die zentrale Stellung von Zeitlichkeit in Heideggers Überlegungen nicht. Er geht davon aus, dass der erste Abschnitt von *Sein und Zeit* auch ohne den zweiten verstanden werden kann, und verkennt damit die systematische Architektur von Heideggers Darstellungen. Beide Abschnitte sind grundlegend ineinander verschränkt. Symptomatisch zeigt sich das daran, dass Brandom seiner eigenen Absicht, den zweiten Abschnitt nicht zu erörtern, nicht gerecht werden kann. Der Begriff der Zeitlichkeit dringt, von ihm nicht in allen Teilen explizit reflektiert, in seine Lesart ein. Dies zeigt sich in seinem Artikel erstens dadurch, dass sich der Begriff des »Worumwillen«

meldet: »Hier wird der weitere technische Ausdruck des ›Worumwillens‹ gebraucht, der die Verknüpfung der kategorialen Struktur mit den existenzialen Fragen des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* markiert und daher hier nicht erörtert werden kann.«⁷² Auch wenn Brandom an dieser Stelle noch versucht, dem zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* aus dem Weg zu gehen, dringt der Begriff der Zeitlichkeit wenig später erneut in seinen Text ein. In seiner Interpretation der Auslegung greift er auf die Struktur des »wenn-so« zurück⁷³ und berücksichtigt damit doch einen zeitlichen Zusammenhang aus dem zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, und zwar ohne den Leser darüber aufzuklären beziehungsweise dies explizit zu reflektieren. Dieser immanente Widerspruch im Selbstverständnis des Textes ist ein Symptom dafür, dass es notwendig ist, den zweiten Abschnitt und den Begriff der Zeitlichkeit in jede Lesart des ersten Abschnitts einzubeziehen. Ohne den zeitlichen Zusammenhang kommt auch Brandom nicht aus, selbst wenn er dies vorgibt. Sein Text ist sich selbst in diesem Punkt nicht transparent, und so behauptet Brandom am Ende des Artikels etwas, was sich vorher schon als falsch erwiesen hatte:

»Ein solches Verständnis der ontologischen Grundstruktur von Heideggers Ausarbeitung im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* stellt eine notwendige Vorbereitung dar für das Verständnis sowohl seiner Rekonstruktion der Individuation von Dasein als auch der Entstehung von Zeitlichkeit durch personale Zueignung von Vorhaben im zweiten Abschnitt.«⁷⁴

Brandom hat keine Vorbereitung für das Verständnis von Zeitlichkeit geliefert. Im Gegenteil, er musste Zeitlichkeit durch die Struktur des »wenn-so« nutzen, um den ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* zu erläutern. Zeitlichkeit entsteht nicht in *nachträglicher* Weise durch personale Zueignung von Vorhaben, sondern sie liegt dem Weltbezug konstitutiv zugrunde (ist *vorgängig*). Nur eine Lesart, welche auch die systematische Stellung von Zeitlichkeit einbezieht, kann Heideggers Gesamtkonzeption gerecht werden.⁷⁵

72 Brandom 1997, 540.

73 Brandom 1997, 543f.

74 Brandom 1997, 549.

75 Auch Figal meint, dass »Heideggers Phänomenologie der Freiheit in ihrer Differenz erst mit der Erörterung der Zeitlichkeit ins Ziel« komme (vgl. Figal 1988, 245).

5.2. Momente der Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik

Martin Heidegger stellt sich in *Sein und Zeit* die Aufgabe einer Ausarbeitung der Frage nach dem ›Sinn von Sein‹, da ihm zufolge in der traditionellen Philosophie die Frage nach dem Sein, die letztendlich in eine Fundamentalontologie als Möglichkeitsbedingung für alle fundierenden Ontologien und damit auch für alle ontischen Wissenschaften mündet, verdeckt wurde. Bei der Ausarbeitung dieser Frage soll das Seiende selbst befragt werden. Welches Seiende eignet sich als zu Befragendes? Nach Heidegger ist es das Dasein, welches vor allem anderen Seienden dadurch ausgezeichnet ist, dass es dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht:

»Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*«⁷⁶

Dasein hat ein Verhältnis zu seinem eigenen Sein. Dasein hat ein reflexives Selbstverständnis und gerät deshalb ins Zentrum der Betrachtung. Heidegger stellt das Moment der Zweiten Natur, das wir als Reflexivität (des Selbstverständnisses) erläutert haben, ins Zentrum der Untersuchung. In seiner Absicht, eine Ontologie von Dasein aufzustellen, die sich prinzipiell unterscheidet von den traditionell ontologischen Kategorien vorhandener Gegenstände, entwickelt Heidegger eine Reihe von Existenzialen als Bestimmungen der ontologischen Struktur der Existenz (des Seins von Dasein). Diese Existenziale sind auf ontologischer Ebene die Grundverfassung von Dasein. Die Differenz zwischen ontologischer und ontischer Ebene zieht sich grundlegend durch Heideggers Philosophie. Die phänomenale Ebene des Seins (die Ebene des Seienden) bezeichnet Heidegger als die ontische, die Ebene der Untersuchung des Seins selbst als ontologische. Beim Phänomen unterscheidet Heidegger somit zwischen Sein und Seiendem, bei der Zugangsart zwischen ontologischer und ontischer. Das Seiende gehört in die Sphäre des Ontischen, das Sein in die des Ontologischen, die Philosophie des Ontischen ist somit die Ontologie. Als Grundlage für die phänomenologische Methode in *Sein und Zeit* ist die

76 Heidegger, SuZ, 12.

ontologische Differenz nicht unproblematisch. Man könnte Heidegger einmal vorwerfen, dass die Übergänge von der ontischen auf die ontologische Ebene nicht gerechtfertigt sind. Ungeachtet dessen scheint er es nicht zu schaffen, beide Ebenen scharf voneinander zu unterscheiden. Das ist ein Symptom für die Tatsache, dass sich die Ebenen nicht voneinander trennen lassen. Die ontologische Ebene als Form beziehungsweise Möglichkeit und deren ontisch-inhaltliche Konkretion beziehungsweise Realisierung bedingen sich wechselseitig. In Rückbezug auf unsere Ausführungen zur Bewegung der Freiheit der Kritik heißt das, dass die ontische Genese, die wir mit Hegel nachvollzogen haben, keine ontologischen Formen ausbildet, die unabhängig von dieser Genese sind. Hieraus entspringt die Gefahr des ›Rückfalls‹ in eine defizitäre Vorform des Gesamtbildes. Das, was wir Unmittelbarkeit, Entfremdung, Reflexivität und Aneignung genannt haben, steht in Abhängigkeit von der historisch-kulturellen Praxis, in der es material realisiert ist. Die ontologischen Momente der Zweiten Natur und die historisch-kulturelle Konkretion dieser Momente bedingen sich wechselseitig.⁷⁷ Wir starten hier im Gesamtbild, das im vorherigen Teil der Arbeit gezeichnet wurde, und untersuchen dieses auf die zeitliche Dimension hin. Mit Heidegger wird sich die Terminologie teilweise ändern. Mit den Überlegungen zu den aktiven und passiven Dimensionen menschlichen Weltbezugs sowie den autonomen und heteronomen Momenten menschlicher Subjektivität beschreiben wir aber ebenfalls Momente der Zweiten Natur. Es gilt die Konstitution von Subjektivität (beziehungsweise Selbstbezug) und Weltbezug im Zusammenhang zu erläutern. Dabei ändert sich die Perspektive auf die Freiheit der Kritik von einer sozialphilosophischen zu einer existenzphilosophischen.

5.2.1. Befindliche Geworfenheit und verstehender Entwurf

Die passive Dimension menschlichen Weltbezugs beschreibt Heidegger als Befindlichkeit. Befindlichkeit beschreibt ein Grundgestimmtsein und eine körperliche Verortung von Dasein in der Welt als ein passives Sich-Befinden, das sich konkretisiert in Stimmungen, die uns passiv überkommen. Dabei handelt es sich nicht um ontische, momentane, wechselhafte oder zeitweilige Gefühle, Affekte oder Emotionen wie Liebe, Hass, Hunger oder Schmerz. Befindlichkeit steht auf ontologischer Ebene für ein Grundgestimmtsein von Dasein. Dasein ist dieses körperlich-verortete Gestimmtsein. Befindlichkeit

⁷⁷ Wir werden in einem Exkurs am Ende dieses Teils der Arbeit darauf zurückkommen.

ist kein innerer Seelenzustand, sondern wie das In-Sein insgesamt ein Konstitutionsmoment, das vor der analytischen Abstraktion einer Trennung zwischen Innen und Außen beziehungsweise Subjekt und Objekt liegt. »Das Gestimmte bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt.«⁷⁸ Liest man Heideggers Beschreibung von Stimmungen in seiner Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik«,⁷⁹ findet sich der Vergleich mit einem gestimmten Resonanzraum, welcher Dasein und Welt (wie auch Mitdasein) einschließt und mit seiner spezifischen Frequenz (dem Klangkörper eines Musikinstruments gleich) durchdringt und ausfüllt. Dieser Resonanzraum ermöglicht allererst die Gerichtetheit auf Gegenstände der Welt: »Die Stimmung [im Sinne der Befindlichkeit] hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich. [...] Sie [die Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz.«⁸⁰ Welt und Dasein sind durch Befindlichkeit *ein* in Resonanz schwingender Raum.

Als mit Befindlichkeit notwendig zusammenhängend bestimmt Heidegger das heteronome Moment menschlicher Subjektivität als Geworfenheit und beschreibt dafür die vorgängige Normativität einer historisch-kulturellen Praxis, die Dasein auf ontologischer Ebene konstituiert und den ontischen Welt- und Selbstbezug von Dasein bedingt. Heidegger verwendet für diese Normativität den Begriff des Man: »Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ›großen Haufen‹ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was *man* empörend findet.«⁸¹ Geworfenheit ist nicht eine einmalige Initiation in eine Tradition, während derer sich Subjektivität konstituiert und danach faktisch feststeht. Geworfenheit ist ein nicht abgeschlossener Vorgang, der prozessualer Teil von Subjektivität als solcher ist. Dabei bezieht sich Heidegger

78 Heidegger, SuZ, 137.

79 »Sie [die Stimmungen] sind Weisen des Da-seins und damit solche des Weg-seins. Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloß eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d.h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt« (Heidegger 1983, 101, Einfügung A.B.).

80 Heidegger, SuZ, 137, Einfügung A.B.

81 Heidegger, SuZ, 126f.

nicht nur primär auf eine Sprache, deren Erlernen die Initiation in eine Tradition ausmacht. Alle Arten des ontischen Seins (beispielsweise auch körperliche Vergnügen) sind durch das Man bedingt: Vorgängige Normativität schließt sowohl erkenntnistheoretische Normen dafür ein, einen Gegenstand als einen bestimmten Begriff zu erfassen, als auch handlungspraktische Normen dafür, in einer Situation auf bestimmte Weise zu handeln. Diese Normativität bedingt unseren (praktischen und theoretischen) Welt- und Selbstbezug. Wir sprechen an dieser Stelle von Normen, da wir uns im Gesamtbild befinden, in dem alle Momente aufgehoben sind. Die durch die Genese der Bewegung der Freiheit der Kritik beschriebene Pluralisierung der Normativität sowie das Moment der Reflexivität sind hier mitgedacht. Reflexivität und Gewohnheit sind untereinander vermittelt. Normen sind Orientierungen, keine Festlegungen. In analytischer Abstraktion können wir festhalten, dass es sich bei Befindlichkeit und Geworfenheit als passiver Dimension des Weltbezugs und heteronomem Moment von Subjektivität um Momente der Fremdbestimmung innerhalb der Zweiten Natur handelt. Diese Fremdbestimmung ist im Gesamtbild aber keine bloße Fremdbestimmung wie in der defizitären Form innerhalb der Genese, denn Fremdbestimmung steht hier im vermittelten Zusammenhang mit Selbstbestimmung. Das Moment der Selbstbestimmung können wir in analytischer Abstraktion mit den Begriffen Verstehen und Entwurf bei Heidegger in Verbindung bringen.

Die aktive Dimension menschlichen Weltbezugs bestimmt Heidegger als Verstehen. Verstehen als Existenzial hängt wesentlich mit dem Entwurfs- und Möglichkeitscharakter von Dasein zusammen und ist für Heidegger primär ein *praktisches* Verstehen. Verstehen bedeutet zunächst, sich auf Möglichkeiten des praktisch-tätigen Umgangs mit Dingen der Welt zu verstehen: »Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner *Dienlichkeit*, *Verwendbarkeit*, *Abträglichkeit*.«⁸² Indem wir mit Dingen zu tun haben, im praktisch-tätigen Umgang mit den Gegenständen der Welt stehen, begegnen wir diesen Dingen. Es realisiert sich Weltbezug. Dass dieser Vorgang nicht unabhängig von Selbstverständnissen abläuft, hatten wir mit Hegel unter dem Begriff der Arbeit gefasst. Durch den Prozess der Arbeit als des Herstellens und Bearbeitens von Gegenständen in der Welt entäußert das Subjekt ein Verständnis seiner selbst. Verstehen ist ein aktives Sich-Verständigen auf die Welt in Bezug auf zunächst praktische Selbst- und Weltverständnisse als Möglichkeiten innerhalb einer historisch-kulturellen Praxis. Welt- und Selbstverständnisse sind

82 Heidegger, SuZ, 144.

nicht getrennt voneinander zu denken, sondern bedingen sich innerhalb von Arbeit wechselseitig.

Mit Verstehen notwendig verbunden ist der Entwurf, welcher das autonome Moment menschlicher Subjektivität beschreibt. Der Entwurf ist die systematische Stelle des reflexiven Selbstverständnisses. Heidegger charakterisiert den Entwurf auch durch das »Worumwillen«⁸³ von Dasein. Entwurf, als das bedeutsamkeitsaneignende Moment, bezieht sich dabei zunächst auf praktisch-materiale Selbstverständnisse (welche nicht unabhängig von Weltverständnissen gedacht werden können). Aneignung ist einerseits intrasubjektiv als die Aneignung von Selbstverständnissen. Aber das ist andererseits nur in konstitutiver Abhängigkeit von den Normen der Praxis möglich. Selbstbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses ist an die Normen der intersubjektiven Praxis gebunden und durch diese vermittelt.

Als materiale Selbstverständnisse sind diese Selbstverständnisse in der historisch-kulturellen Praxis verkörpert und nicht bloß theoretisch, oder wie Heidegger schreibt: »Das sich Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan.«⁸⁴ Der Entwurf als einerseits autonomes Moment ist andererseits vermittelt durch die Normen der Praxis. Auch das Selbstverständnis der Zweiten Natur ist innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis durch die Normen der Praxis bedingt.⁸⁵ Heidegger drückt das aus, indem er davon spricht, dass der Entwurf selbst geworfen ist.⁸⁶ Der reflexive Entwurf auf Selbstverständnisse hin ist eine Praxis der Selbstverständigung. Im Entwurf sorgt sich Dasein reflexiv um sich selbst. Das reflexive Selbstverständnis ist innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis. In der Perspektive von Geworfenheit und Entwurf stellt sich dies wie folgt dar. Die Sorge von Dasein ist es, Geworfenheit mittels eines Entwurfs zu perspektivieren. Perspektivierung geht mit Bindung an vorgängige Normen durch die Aneignung dieser Normen einher. Aneignung als prospektive Bindung an Normen zeigt dabei retrospektiv, dass diese Normen

83 Vgl. Heidegger, SuZ, 145: Spätestens mit dem »Worumwillen« wird es – im Gegensatz zu Robert Brandoms Auffassung (vgl. Brandom 1983, 540) – unerlässlich, Zeitlichkeit und damit den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* in die folgenden Erläuterungen einzu beziehen.

84 Heidegger, SuZ, 145.

85 Ein Selbstverständnis der Zweiten Natur beziehungsweise der Praxis gibt es innerhalb der Ko-Konstitution als subjektive Dimension dieser Zweiten Natur beziehungsweise Praxis.

86 Vgl. SuZ, 145ff.

schon immer die eigenen Normen gewesen sind. Durch Aneignung ändert sich das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zu den Normen der Praxis.

Da wir uns damit im Gesamtbild der Momente der Zweiten Natur befinden, wird das Beispiel von Antigone diesem Bild nicht gerecht. Antigone agiert aus der Perspektive der Genese der Bewegung von Freiheit in einer defizitären Vorform des Gesamtbildes. Antigone und Kreon sind fremdbestimmt durch ihre Geworfenheit in das jeweilige Gesetz. In ihrer Befindlichkeit verkörpern sie das menschliche beziehungsweise göttliche Gesetz ohne reflexive Distanz zum jeweiligen Gesetz. Es ist ihnen nicht möglich, sich verstehend auf das andere Gesetz hin zu entwerfen, weshalb es ihnen unmöglich ist, sich auf die Position des anderen zu beziehen. Sie sind nicht in der Lage, die Möglichkeit der entgegengesetzten Position reflexiv nachzuvollziehen. Es gibt keine gemeinsame Form der Auseinandersetzung. Wir hatten gesehen, dass es sich deshalb um eine Kollision handelt, in welcher keine reflexive Bezugnahme stattfindet. Erst im Moment der Konfrontation mit ihrem Tod sieht Antigone die Möglichkeit, sich in ihrem Selbstverständnis auch auf die Position von Kreons Selbstverständnis zu beziehen.

Da befindliche Geworfenheit und verstehender Entwurf vermittelt sind, ist es mit dem Moment der Pluralisierung in modernen Praktiken prinzipiell möglich, sich auf alle Normen einer historisch-kulturellen Praxis zu beziehen und sich diese anzueignen. Gewohnheit im modernen Gesamtbild ist nicht die unmittelbare Gewohnheit wie im Beispiel von Antigone. Das Moment der Gewohnheit steht im Gesamtbild moderner Praktiken im dialektischen Zusammenhang mit Entfremdung und reflexiver Aneignung und ist insoweit aufgehoben. Dieser Zusammenhang ändert die Gewohnheit als solche. Um dies zu sehen, werden wir mit Heidegger nach dem Prinzip der vermittelnden Einheit der Momente von befindlicher Geworfenheit und verstehendem Entwurf fragen. Innerhalb dieser Einheit ist der Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung vermittelt. Befindliche Geworfenheit und verstehenden Entwurf begreift Heidegger zusammen unter dem Begriff der Sorge. Der Begriff der Sorge ist Heideggers erste Antwort auf die Frage nach der Einheit der Momente von befindlicher Geworfenheit und verstehendem Entwurf im Gesamtbild aller Momente, aber auch nach der Einheit von Existenzialität (ontologische Struktur von Dasein) und Faktizität (ontische Struktur als Konkretion in einer historisch-kulturellen Praxis). Sorge als

»Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt«⁸⁷ beschreibt die Art und Weise, wie es Dasein um etwas (von Bedeutsamkeit) geht beziehungsweise worumwillen Dasein (innerhalb des reflexiven Selbstverständnisses) ist.⁸⁸ Doch Sorge beantwortet die Frage nach der Einheit letztendlich nicht vollständig, sondern verweist auf deren zeitliche Verfasstheit und stellt die Zweite Natur als eine zeitliche Bewegung zwischen Geworfenheit und Entwurf, zugleich aber auch zwischen Entwurf und dessen Stillstand dar. Diese zeitliche Bewegung ist ein konstitutives Moment von Subjektivität und unserem Bezug zur Welt. Sorge und Zeitlichkeit sind gleichursprünglich und in ihrer Gleichursprünglichkeit Momente unserer Zweiten Natur.⁸⁹ Wir werden sehen, dass Freiheit der Kritik innerhalb dieser zeitlichen Bewegung der Sorge ist.

5.2.2. Zeitlicher Ausstand

Sorge und Zeitlichkeit sind als gleichursprüngliche Momente konstitutiv für Welt- und Selbstbezug. Dies gilt es jetzt noch klarer zu explizieren. Den Zusammenhang zwischen befindlicher Geworfenheit und verstehendem Entwurf expliziert Heidegger als gleichursprüngliche Vermittlung. Gleichursprünglichkeit meint auch hier eine Gleichberechtigung der Momente in Bezug auf ihre konstitutive Funktion. Die Momente sind jeweils eigenständig und lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Gleichursprünglichkeit stellt Heidegger dementsprechend »einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ›Urgrund«⁹⁰ konträr gegenüber. Die beiden Momente sind gleichursprünglich vermittelt, indem verstehendes Entwerfen immer befindlich gestimmt ist und befindliche Geworfenheit immer versteht: »Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.«⁹¹ Wie ist diese gleichursprüngliche Vermittlung und damit die Einheit der Momente zu denken?

87 Heidegger, SuZ, 192.

88 Tugendhat übersetzt das Worumwillen mit folgender Formel: »[E]in Wesen, das sich zu sich selbst verhält, ist darauf angewiesen, seinem Sein Sinn zu geben« (Tugendhat 1979, 210).

89 Heidegger hingegen stellt die Zeitlichkeit als konstitutionslogisch grundlegender dar als die Sorge, im Sinne »eines *noch ursprünglicheren* Phänomens, das die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge ontologisch trägt« (SuZ, 196).

90 Heidegger, SuZ, 131.

91 Heidegger, SuZ, 142.

»Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primär* in der Gewesenheit.«⁹² Aktives Verstehen und autonomer Entwurf sind primär zukünftig, passive Befindlichkeit und heteronome Geworfenheit sind primär gewesen, das heißt gründen in der Vergangenheit. Selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug lässt sich nur im Zusammenhang mit diesen beiden Dimensionen verständlich machen. Der geworfene Entwurf (beide Momente im vermittelten Zusammenhang) stellt sich als zeitliche Bewegung zwischen Vergangenheit und Zukunft dar:

»Das Verstehen gründet primär in der Zukunft (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). [...] Gleichwohl ist das Verstehen je ›gewesende‹ Gegenwart. Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als ›gegenwärtigende‹ Zukunft. Gleichwohl ›entspringt‹ die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft. Daran wird sichtbar: Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur. Die Zeitigung bedeutet kein ›Nacheinander‹ der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.«⁹³

Der Begriff der Zeitlichkeit umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig. Heidegger grenzt sich damit von einer linearen Zeitvorstellung der Abfolge einzelner Momente ab. Vielmehr ist Zeitlichkeit ein dreidimensionales Gewebe der ineinander verschlungenen Ekstasen. Die *ekstatische* Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beschreibt außerdem die Tatsache, dass sich die drei Momente der Zeitlichkeit wechselseitig bedingen.⁹⁴ An dieser Stelle lässt sich die Methode der analytischen Abstraktion veranschaulichen: Was in der Darstellung nur als Abfolge verschiedener Momente gefasst werden kann, ist im Gesamtbild keine Abfolge. Die Ekstasen der Zeitlichkeit sind als solche durch eine Gleichzeitigkeit gekennzeichnet. Dies könnte man nur darstellen, indem man auf eine Darstellung der einzelnen Momente verzichtet und nur noch von Zeitlichkeit spricht. Was Zeitlichkeit aber meint, lässt sich wiederum nur verstehen, wenn man auf die Darstellung

92 Heidegger, SuZ, 340.

93 Heidegger, SuZ, 350.

94 Vgl. Heidegger, SuZ, 328f.

der einzelnen Momente gerade nicht verzichtet. Das wechselseitige Bedingungsverhältnis der Momente der Zeitlichkeit ist gestört, sobald eine Ekstase verdrängt ist. In diesem Fall kommt es zu einem Missverhältnis der Ekstasen untereinander.

Wir können die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis in Bezug auf die Zeitlichkeit dieser Bewegung wie folgt erläutern. Eine *bestimmte* Vergangenheit der Normen der Praxis wird auf eine *unbestimmte* Zukunft hin angeeignet. Innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis sind die Ekstasen der Zeitlichkeit gleichzeitig. Die Einheit der Sorge konstituiert sich durch Zeitlichkeit, und umgekehrt äußert sich die Einheit der Zeitlichkeit in der Sorge. In Gegenwart der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis sind bestimmte Vergangenheit und unbestimmte Zukunft anwesend. Die Bedeutsamkeit der Normen der Praxis hat ihren Ort zwischen primär gewesener Geworfenheit und primär zukünftigem Entwurf. Die Zukunft steht systematisch an besonderer Stelle. Das Moment, welches die zeitliche Bewegung der Sorge – auf die Zukunft hin – offenhält, ist das, was Heidegger Ausstand nennt. Ausstand ist eine Bewegung in eine *unbestimmte* Zukunft. Durch diesen Ausstand wird die Bewegung zwischen Entwurf und dessen Realisierung in dem Sinne aufrecht erhalten, dass es nie zum Stillstand des Entwurfs kommt. Dasein wird seine ›Ganzheit‹ in keinem Moment erreichen, wie Heidegger schreibt:

»Der Sorge, welche die Ganzheit des Strukturanzuges des Daseins bildet, widerspricht offenbar ihrem ontologischen Sinn nach ein mögliches Ganzsein dieses Seienden. [...] Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht ›wirklich‹ geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*.«⁹⁵

Das Worumwillen von Dasein, welches sich als Entwurf manifestiert, so dass es dem Dasein im reflexiven Selbstverständnis um etwas von Bedeutsamkeit geht beziehungsweise dass es sich um etwas sorgt, erreicht keinen Stillstand. Die ›Ganzheit‹ oder Einheit von Dasein besteht gerade in dieser Offenheit der Bewegung. Die Einheit von befindlicher Geworfenheit und verstehendem Entwurf ist als gleichursprüngliche Vermittlung durch Zeitlichkeit hindurch eine *offene* Einheit. Die Zweite Natur ist nicht abgeschlossen, sondern zeichnet sich aufgrund der Vermittlung ihrer zeitlichen Momente durch eine grundlegende Offenheit aus. Dies lässt sich an Verstehen als der aktiven

95 Heidegger, SuZ, 236.

Dimension von Weltbezug und Entwurf als der autonomen Dimension von Subjektivität rückbinden. Freiheit als Selbstbestimmung realisiert sich in der Offenheit der Einheit von Geworfenheit und Entwurf. Der zukunftsbezogene Auszustand bedingt diese Offenheit. Offen ist die Einheit in Bezug auf den Möglichkeitscharakter von Dasein innerhalb von dessen praktischem Selbstverständnis. Dabei handelt es sich um *existenzielle Möglichkeiten*. Wir hatten dies im vorangegangenen Teil der Arbeit als Negation der Negation beschrieben. Existenzielle Möglichkeiten sind an die Unbestimmtheit der Zukunft gebunden.⁹⁶ Der Bezug auf Möglichkeiten als eine zukünftig mögliche Wirklichkeit setzt eine Negation der bestimmenden Normen der gegenwärtigen Wirklichkeit im Hinblick auf die Unbestimmtheit der Zukunft voraus. Abstrahiert wird dabei nicht nur von den Bestimmungen des Kontextes einer Situation, sondern auch von den Bestimmungen des Selbstverständnisses des Subjekts. Im Gesamtbild bleibt der Prozess nicht bei einer unbestimmten Negation stehen, sondern im Gesamtbild ist diese Negation gleichzeitig eine bestimmte Negation, die in der Zukunft durch Rückbezug auf die bestimmte Vergangenheit bestimmt wird. Bestimmtheit und Unbestimmtheit der Ekstasen der Zeitlichkeit sind dabei ineinander verschränkt.

Existenzielle Möglichkeiten sind nur bedeutsam, wenn sie »jemeinig« sind, das heißt durch Verstehen und Entwurf angeeignet werden können: »Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.«⁹⁷ Der Möglichkeitscharakter von Dasein beschreibt keine logische Möglichkeit,⁹⁸ die wirklich werden kann, sondern eine existenzielle Möglichkeit in Bezug auf die Offenheit des Selbstverständnisses (respektive der Weltverständnisse) von Dasein. »Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren,

96 »[N]un fällt auch die Nötigung weg, Freiheit überhaupt noch als Kausalität zu interpretieren: Das Seiende in seiner Offenheit, für das man im Dasein aufgeschlossen ist, läßt sich nicht als die Ursache einer Wirkung denken, denn Ursache könnte es nur als Wirkliches sein; es ist aber das Mögliche im Sinne des Entdeckbaren« (Figal 1988, 110).

97 Heidegger, SuZ, 145.

98 Dadurch unterscheidet sich der Möglichkeitsbegriff vom Begriff der »Potentialität«, der in der zeitgenössischen analytischen Philosophie Möglichkeiten von Gegenständen beschreibt. Diese Möglichkeiten werden dabei aus Perspektive einer vor-kritischen (vor-kantischen, aristotelischen) Metaphysik den Gegenständen zugeschrieben, ohne ein verstehendes Subjekt dieser Gegenstände im Blick zu haben (vgl. Vetter 2015). Tugendhat verdeutlicht diesen Möglichkeitsbegriff bei Heidegger aus sprachanalytischer Perspektive, indem er zwischen erstpersionalen und drittpersonalen Aussagen unterscheidet (vgl. Tugendhat 1979, 214f.).

logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ›passieren‹ kann.«⁹⁹ Die Offenheit des Selbstverständnisses ist in Bezug auf die unbestimmte Zukunft noch nicht wirklich (im Unterschied zu den Normen der Vergangenheit). Weitergehend besteht die Offenheit durch die Unbestimmtheit der Zukunft gerade darin, dass keine einzelne bestimmte Norm notwendigerweise angeeignet werden muss. Aneignung von Möglichkeiten ist keine Kontingenz, wie Heidegger im obigen Zitat schreibt, sondern ein reflexiver Prozess. Die Bewegung des Ausstandes in eine unbestimmte Zukunft hält den Möglichkeitscharakter von Dasein offen. Dasein ist durch den Entwurf hindurch in seinen Möglichkeiten nicht festgelegt, sondern selbstbestimmt. Diese Offenheit in eine unbestimmte Zukunft hinein bedingt unsere Freiheit als Selbstbestimmung. Im Unterschied zu logischen Möglichkeiten sind Widersprüche innerhalb solcher existenziellen Möglichkeiten und in den Beziehungen zwischen diesen existenziellen Möglichkeiten nicht ausgeschlossen. Solche Widersprüche zeigen sich als praktische Selbstmissverständnisse in unseren Praktiken und unserem Selbstverständnis zugleich. Im Fall des praktischen Selbstmissverständnisses verstehen wir uns innerhalb unserer Freiheit falsch. Selbstbestimmung scheitert in diesem Fall. Wir hatten am Beispiel der Geschichte von Antigone gesehen, was das heißt. Dem eigenen Anspruch nach stehen menschliche und göttliche Ordnungen jeweils ausschließlich für sich selbst. Doch wie wir gesehen haben, besteht ein ko-konstitutives Abhängigkeitsverhältnis zwischen Familie und Staat. Diesem Abhängigkeitsverhältnis werden die Ordnungen in ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht. Zugleich bedeutet das für das Selbstverständnis von Antigone, dass sie ebenfalls im Widerspruch mit sich selbst steht. Innerhalb dieses praktischen Selbstmissverständnisses glaubt Antigone sich für eine und nur für eine der beiden Ordnungen entscheiden zu können. Doch insoweit sich Antigone entweder an Familie oder Staat bindet beziehungsweise schon immer gebunden ist, ist sie auch an die jeweils andere Ordnung gebunden. Auch wenn sie das zunächst nicht sieht, widerspricht sich Antigone aufgrund des ko-konstitutiven Abhängigkeitsverhältnisses der beiden Ordnungen zueinander notwendigerweise selbst, wenn sie glaubt, sich in der Handlung der Beerdigung des Bruders nur für eine Ordnung entscheiden zu können. Antigone versteht sich in ihrer existenziellen Möglichkeit als nur durch das Gesetz der Familie bedingt und unterliegt damit einem praktischem Selbstmissverständnis. Wieder aus der

99 Heidegger, SuZ, 143.

Perspektive der Genese betrachtet ist es für Antigone zunächst unmöglich, dieses Selbstmissverständnis explizit-reflexiv zu thematisieren. Wir hatten dies mit dem tragischen Ausgang der Kollision zwischen ihr und Kreon in Verbindung gebracht. Aus Perspektive des Gesamtbildes, in dem wir uns in unseren modernen Praktiken befinden, ist die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses aufgehoben. Dass das Moment des Widerspruchs als Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses aufgehoben ist, heißt, dass praktische Selbstmissverständnisse als Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit auftreten können. Gleichzeitig steht das praktische Selbstmissverständnis im Gesamtbild in einem Aufhebungszusammenhang mit dem Moment der Reflexivität. Das heißt: Für uns ist es prinzipiell möglich, praktische Selbstmissverständnisse explizit zu machen und dahingehend an diesen Missverständnissen und der Realisierung unserer Freiheit zu arbeiten.

5.2.3. Rekapitulation und Ausblick

Die offene Einheit von befindlicher Geworfenheit und verstehendem Entwurf und damit die Offenheit der Zweiten Natur gründen in der Zeitlichkeit der Sorge. Die Vermittlung der Momente in ihrer Gleichursprünglichkeit wird durch einen zeitlichen Zusammenhang expliziert. Aktive und passive Dimensionen des menschlichen Weltbezugs und gleichsam autonome und heteronome Momente menschlicher Subjektivität sind zusammen in einer zeitlichen Bewegung begriffen. Diese zeitliche Bewegung ist ein Moment unserer Zweiten Natur. Aufgrund dieser zeitlichen Bewegung ist die Zweite Natur grundlegend offen. Heidegger beantwortet die Frage nach Freiheit als Selbstbestimmung durch die offene Einheit der Zweiten Natur und mit Rekurs auf ein sich wechselseitig bedingendes Zusammenspiel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Bewegung des zukunftsbezogenen Ausstandes ist offen, aber material und endlich. *Offen* ist der Ausstand, indem ein Bezug zu einer (innerhalb der existenziellen Möglichkeiten einer historisch-kulturellen Praxis) unbestimmten Zukunft besteht. Dieser Zukunftsbezug als Worumwille von Dasein im reflexiven Selbstverständnis realisiert Bedeutsamkeit der Normen der Praxis. Offenheit als der zeitliche Bezug in eine unbestimmte Zukunft bedingt unsere Freiheit innerhalb der bindenden Aneignung von Normen und damit die Realisierung von Bedeutsamkeit dieser Normen. *Material* ist der Ausstand, indem die Möglichkeit von Bedeutsamkeit an die vorgängigen und verkörperten Normen einer historisch-kulturellen Praxis gebunden

ist. Der offene und materiale Ausstand ermöglicht die bindende Aneignung von Normen auf eine Zukunft hin und damit die Realisierung von Bedeutsamkeit dieser Normen. Es ist Zeitlichkeit, welche die Bewegung zwischen Entwurf und dessen Stillstand aufrechterhält. Zeitlichkeit spannt die Sorge des Subjekts zwischen Geworfenheit (in die vorgängigen Normen einer historisch-kulturellen Praxis), Entwurf (als prospektiver Aneignung von und damit Bindung an diese Normen) und dessen Stillstand auf. Die durch den Ausstand mögliche und bindende Aneignung realisiert Bedeutsamkeit der vorgängigen Normen.

Die Zeitlichkeit der Zweiten Natur erweitert unsere Antwort auf das ›Kantische Paradox‹. Wir hatten in sozialphilosophischer Hinsicht bisher von Aneignung als *prospektiver* Bindung an *vorgängige* Normen einer intersubjektiven Praxis gesprochen. Die implizite zeitliche Dimension dieser Formulierung können wir mit den existenzphilosophischen Überlegungen zum Zusammenhang zwischen reflexivem Selbstverständnis und Zeitlichkeit nun explizit machen. Einerseits sind die Normen des Selbstverständnisses der Zweiten Natur durch die Bestimmtheit der Vergangenheit vermittelt. Daher ist unser Selbstverständnis nicht willkürlich, aber es droht der Einwand bloßer Fremdbestimmung. Andererseits ist das Selbstverständnis durch reflexive Aneignung existenzieller Möglichkeiten auf eine unbestimmte Zukunft hin selbstbestimmt. Indem sich im Begriff der Zeitlichkeit die Bestimmtheit der Vergangenheit und die Unbestimmtheit der Zukunft wechselseitig bedingen, sind Fremd- und Selbstbestimmung ebenso wechselseitig vermittelt. Dass das Selbstverständnis der Zweiten Natur nicht durch eine äußere Autorität fremdbestimmt ist, sondern innerhalb reflexiver Aneignung immanent-kritisch selbstbestimmt werden kann, ist an die Unbestimmtheit der Zukunft gebunden. Auch der Begriff immanenter Kritik unterliegt der Zeitlichkeit der Zweiten Natur. Einerseits ist immanente Kritik nur in Bezug auf eine bestimmte Vergangenheit und das heißt retrospektiv möglich. Andererseits bezieht sich immanente Kritik gleichzeitig auf die Unbestimmtheit der Zukunft. Durch die Unbestimmtheit der Zukunft als zeitlichen Ausstand ist das Selbstverständnis der Zweiten Natur offen und unterliegt der Möglichkeit einer immanent-kritischen Auseinandersetzung.

Das Ziel dieses Teils der Arbeit ist mit dieser erweiterten Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ erster Stufe aber noch nicht vollständig erreicht. Am Ende des zweiten Teils dieser Arbeit waren wir dem Einwand ausgesetzt, dass sich durch die Fälle von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität das ›Kantische Paradox‹ auf Ebene des Maßstabes der Unterscheidung von realisierter

Selbstbestimmung und Scheitern dieser Selbstbestimmung wiederholt. Der erarbeitete Zusammenhang von reflexivem Selbstverständnis und Zeitlichkeit ermöglicht es uns, im Folgenden auf diesen Einwand des ›Kantischen Paradoxes‹ zweiter Stufe einzugehen. In den Fällen von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität scheitert reflexive Aneignung als prospektive Bindung an vorgängige Normen. *Endlich* ist der zeitliche Ausstand daher insofern, als die Realisierung von Selbstbestimmung scheitern kann, wenn die Bewegung der Offenheit des Ausstandes entweder stillsteht oder die Reibung zur Materialität der historisch-kulturellen Praxis verliert. Im Fall des Stillstandes handelt es sich um das Scheitern innerhalb unserer Freiheit, das wir als blinde Gewohnheit besprochen haben. Im Fall des Verlusts von Reibung handelt es sich um leere Reflexivität. In der Perspektive des Zusammenhangs zwischen Reflexivität und Zeitlichkeit werden sich beide Fälle im Folgenden als ein und derselbe Fall herausstellen. Es wird sich daran anschließend zeigen, dass auf Ebene des reflexiven Selbstverständnisses der Maßstab für diesen Fall des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung die Freiheit der Kritik selbst ist. Damit können wir den obigen Einwand entkräften.

5.2.4. Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – III

Leere Reflexivität bedeutet einen Exzess von Freiheit, in dem die Bewegung der Freiheit ihre Reibung mit den Normen der intersubjektiven Praxis verliert. Blinde Gewohnheit bedeutet eine Verdeckung von Freiheit und daher einen Stillstand der Bewegung dieser Freiheit. Wir wollen diese beiden Fälle des praktischen Selbstmissverständnisses vor dem Hintergrund des zeitlichen Zusammenhangs der Zweiten Natur erneut betrachten. Wir werden in einem ersten Schritt unser Verständnis von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität getrennt voneinander auf den Begriff von Zeitlichkeit hin erweitern. Dazu führen wir in beiden Fällen in analytischer Abstraktion eine Unterscheidung zwischen einem *positiv-konstitutiven* und einem *negativ-existenziellen* Modus ein. Der positive Modus ist konstitutiv für das Gelingen der Praktiken innerhalb der Zweiten Natur. Im negativen Modus tritt ein praktisches Selbstmissverständnis auf, das deshalb eine existenzielle Gefahr darstellt, weil wir innerhalb der Freiheit der Kritik in diesem Fall scheitern.

Der Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Reflexivität wird uns in einem nächsten Schritt auf einen dialektischen Zusammenhang zwischen blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität hinweisen. Beides wird sich als ein und derselbe Fall herausstellen, nämlich als Selbstmissverständnis *praktischer*

Reflexivität. In dieser Perspektive werden wir den Einwand des ›Kantischen Paradoxes‹ zweiter Stufe als unbegründet herausstellen.

5.2.4.1. Blinde Gewohnheit

Aus der existenzphilosophischen Perspektive der Zeitlichkeit können wir sagen, dass der Grund für blinde Gewohnheit eine Verdeckung der Offenheit des zukunftsbezogenen Ausstandes ist. Im Gesamtbild tritt Gewohnheit vermittelt durch Reflexivität in einem positiv-konstitutiven Modus auf, kann sich aber auch in einem negativ-existenziellen Modus als Verdeckung der zukunftsbezogenen Offenheit realisieren. Im positiv-konstitutiven Modus ist Gewohnheit konstitutiv für das Funktionieren unserer Praktiken. Im negativ-existenziellen Modus äußert sich dies als Gefahr blinder Gewohnheit. Dabei scheitern wir innerhalb unserer Freiheit als Selbstbestimmung. Gewohnheit im positiv-konstitutiven Modus beschreibt Heidegger als Verfallen an das Man: »Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten ›Welt‹. Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ›Welt‹ verfallen.«¹⁰⁰ Im Gesamtbild folgen wir den Normen unserer Praxis zwar gewohnheitsmäßig, aber gleichzeitig vermittelt durch das Moment impliziter Reflexivität. Im Gesamtbild moderner Praktiken ist die Offenheit unseres Selbst- und Weltbezugs dahingehend nicht verdeckt, dass die Praxiszusammenhänge, in denen wir stehen, zwar als Gewohnheiten ablaufen, diese Gewohnheiten aber implizit-reflexiv sind. Das Verfallen ist eine ontologische Struktur von Dasein selbst, die eine positiv-konstitutive Funktion unserer Zweiten Natur darstellt. Für das Funktionieren unserer Praxiszusammenhänge ist diese Bewegung des Verfallens an die öffentlichen Gewohnheiten der Lebensform unerlässlich. Damit die Praxis im Alltäglichen funktioniert, ist es einerseits nicht möglich, die Normen der Praxis willkürlich in Frage zu stellen. Das Moment der Gewohnheit steht im Gesamtbild andererseits aber in einem Aufhebungszusammenhang mit dem Moment impliziter Reflexivität. Das heißt, im positiv-konstitutiven Modus ist es prinzipiell möglich, reflexiven Bezug auf die gewohnheitsmäßigen Normen zu nehmen und diese Normen gegebenenfalls zu kritisieren. Bei Heidegger spielen schon in der Wortwahl »Verfallen« kulturkritische Tendenzen sicherlich eine Rolle, dennoch ist auch in *Sein und Zeit* das Verfallen an das Man auf ontologischer Ebene des Daseins ein positiv-konstitutives

100 Heidegger, SuZ, 175.

Moment des Selbst- und Weltbezugs und insoweit unproblematisch.¹⁰¹ Der Bezug auf die Normen des Man ist konstitutiv für Selbstbestimmung.¹⁰² Heidegger unterscheidet nicht zwischen positiv-konstitutivem und negativ-existenziellem Modus. Wir haben diese Unterscheidung in analytischer Abstraktion eingeführt, um auf die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit als Selbstbestimmung im Fall des praktischen Selbstmissverständnisses hinzuweisen. Es besteht die Gefahr, dass der positiv-konstitutive Modus in den negativ-existenziellen Modus umschlägt. Der Übergang vom positiv-konstitutiven Modus der Offenheit durch die implizit-reflexiven Gewohnheiten des Man hin zur negativ-existenziellen Verdeckung ist fließend. Dieser zweite Modus bedeutet eine Verdeckung der Offenheit. In diesem Fall wird das Moment der Reflexivität und damit der Möglichkeit zur Kritik an den Normen der Praxis verstellt. Im dabei vorliegenden praktischen Selbstmissverständnis scheint es so, als wären die Normen der Praxis festlegende Regeln ohne alternative Möglichkeiten. In diesem scheinbar fremdbestimmten Vollzug scheitert selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug. Es kommt in diesem Modus zu einer Verdeckung der zukunftsbezogenen Offenheit, da die Ekstasen der Zeitlichkeit in einem Missverhältnis stehen. Im Fall blinder Gewohnheit wird die Unbestimmtheit der Zukunft durch die Bestimmtheit der Gewesenheit verdrängt und die offene Bewegung des Ausstandes stillgestellt. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Geworfenheit und Entwurf im reflexiven Selbstverständnis, indem die vorgängigen Normen nicht auf eine *unbestimmte* Zukunft hin angeeignet werden (können). Es verdeutlicht sich hier die systematische Stellung der Zukunft in Bezug auf die Offenheit der Zweiten Natur. Im Fall blinder Gewohnheit wird diese zukunftsbezogene Offenheit verdeckt und wir scheitern innerhalb unserer Freiheit.¹⁰³ Insofern es sich um ein praktisches

101 »Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die ›Verderbnis der menschlichen Natur«, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik *vor* jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff« (Heidegger, SuZ, 179f.). »Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen« (Heidegger, SuZ, 184).

102 Auch Figal sieht das: »So gesehen ist die Selbstverständlichkeit [der Normen des Man], in der man im Dasein seine Bestimmtheit hat, eine Erscheinung von Freiheit« (Figal 1988, 78, Einfügung A.B.).

103 In seiner Untersuchung *Negative Theologie der Zeit* verdeutlicht Theunissen das, was wir blinde Gewohnheit nennen, im psychopathologischen Fall als Zwangssymptom: »Der

Selbstmissverständnis handelt, verstehen wir dabei uns selbst falsch, und indem wir uns falsch verstehen, scheitern wir innerhalb unserer Selbstbestimmung.

5.2.4.2. Leere Reflexivität

Nun beschreibt Heidegger auch eine dem Verfallen in das Man entgegengesetzte Bewegung, nämlich das Vorlaufen in den Tod. Lesen wir diese Bewegung kritisch auch gegen Heidegger selbst, klärt sie uns über die Gefahr leerer Reflexivität auf. Das Vorlaufen in den Tod ist verknüpft mit dem, was Heidegger *Eigentlichkeit* nennt: »Weil es aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor *finden*. Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen *Eigentlichkeit* ›gezeigt‹ werden.«¹⁰⁴ *Eigentlichkeit* steht systematisch an der Stelle, die wir Reflexivität der Zweiten Natur genannt haben. Das Vorlaufen in den Tod hat diese *Eigentlichkeit* zum Ziel.¹⁰⁵ Im Modus der *Eigentlichkeit* wird – Heidegger zufolge – Freiheit realisiert:

»Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewiss und sich ängstenden *F r e i h e i t z u m T o d e*.«¹⁰⁶

Während das Verfallen ans Man die konstitutive Abhängigkeit von den vorgängigen Normen der historisch-kulturellen Praxis beschreibt, steht das Vorlaufen in den Tod für eine Freiheit als Unabhängigkeit von diesen Normen.

Zwangskranke stellt also die ständige Wiederkehr des Gleichen nicht nur vor, er vollstreckt sie an sich selbst. [...] In der psychiatrischen Forschung herrscht Einigkeit darüber, daß schizophrene Zeiterfahrung vornehmlich durch eine Vermischung von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit gekennzeichnet ist. Die Vermischung enthüllt sich aber, schaut man näher hin, als Subsumtion der Gegenwart und Zukunft unter die Vergangenheit. Sie besteht zunächst darin, daß Vergangenheit auf Zukunft übergreift. Mit dem Übergriff verschließt sich der Zukunftshorizont« (Theunissen 1991, 51f.). Als empirischen Beleg führt Theunissen eine Vielzahl von Aussagen Betroffener an.

104 Heidegger, SuZ, 268.

105 Beziehungsweise ist das Ziel dabei die sogenannte Entschlossenheit, die man auch als Selbstbestimmung bezeichnen kann: »In diesem Phänomen aber liegt das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, das wir, seiner existenzialen Struktur entsprechend, die *Entschlossenheit* nennen« (Heidegger, SuZ, 270).

106 Heidegger, SuZ, 266.

Hier zeigt sich eine problematische Spannung innerhalb von Heideggers systematischen Überlegungen. Einerseits sind die Normen der Praxis ein konstitutives Moment der Zweiten Natur. In unserem (selbstbestimmten) Selbst- und Weltbezug sind wir innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis an diese Normen gebunden. Andererseits – und das ist verbunden mit Heideggers kulturkritischen Tendenzen – scheint sich für Heidegger Freiheit nicht im Verfallenen ans Man realisieren zu können. In konstitutiver Abhängigkeit von den vorgängigen Normen (Heidegger redet in Bezug darauf auch von Uneigentlichkeit) kann sich Freiheit nicht realisieren.¹⁰⁷ Fremdbestimmung und Selbstbestimmung sind hierbei nicht in Vermittlung, sondern als Gegensätze gedacht. Notwendig für die Realisierung von Freiheit ist der Modus der Eigentlichkeit. Da Heidegger davon ausgeht, dass sich Freiheit nicht in Abhängigkeit von den Normen der Praxis realisieren kann, steht Eigentlichkeit und damit verbunden das Moment von Reflexivität für einen Ausstieg aus den Normen der Praxis. Diesen Ausstieg aus der intersubjektiven Praxis beschreibt Heidegger als notwendige Vereinzelung innerhalb der Bewegung des Vorlaufens in den Tod:

»Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelte das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ›Da‹ für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.«¹⁰⁸

Selbstbestimmung als Ausstieg aus den Normen der Praxis bedeutet jedoch bloße Willkür.¹⁰⁹ Wird Selbstbestimmung so verstanden, fallen wir ins ›Kantische Paradox‹ zurück, da wir den systematischen Punkt der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis aufgeben. Vor dem Hintergrund der konstitutiven Gebundenheit an die vorgängigen Normen darf Heidegger nicht mehr behaupten, dass es ein eigenstes Seinkönnen von Dasein *von ihm selbst her* gibt. Auch in der Wortwahl (Vorlaufen in den *Tod*) schwingt diese Unmöglichkeit

107 »Dem Man dagegen ist die Situation wesenhaft verschlossen. Es kennt nur die ›allgemeine Lage‹, verliert sich an die nächsten ›Gelegenheiten‹ und bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der ›Zufälle‹, die es, sie verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt« (Heidegger, SuZ, 300).

108 Heidegger, SuZ, 263.

109 Schürmann argumentiert für die Produktivität solcher Willkür (vgl. Schürmann 1987, Kapitel 9).

der Unabhängigkeit von den Normen der Praxis mit. Heidegger ist hier ambivalent.¹¹⁰ Indem er nichtsdestotrotz den Modus der Eigentlichkeit als Vereinzelung und Unabhängigkeit von den Normen der Praxis bestimmt, läuft er Gefahr, sich selbst zu widersprechen. Von Interesse für uns ist dieser Punkt, weil er die Gefahr leerer Reflexivität aufzeigt. Wir wollen dazu und zur Aufhebung der problematischen Spannung innerhalb von Heideggers systematischen Überlegungen die Unterscheidung zwischen einem positiv-konstitutiven und einem negativ-existenziellen Modus auch in Bezug auf die Bewegung des Vorlaufens in den Tod einführen. Im positiv-konstitutiven Modus handelt es sich dabei um das Moment reflexiver Aneignung. Im negativ-existenziellen Modus handelt es sich um die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit als leerer Reflexivität. Als *reflexive* Aneignung verstanden, bedeutet Eigentlichkeit nicht eine Unabhängigkeit von den Normen der Praxis, sondern ein anderes Verhältnis innerhalb der Gebundenheit an diese Normen.¹¹¹ An-

110 In *Sein und Zeit* gibt es auch gegenläufige Tendenzen der Spannung zwischen Vereinzelung und Aneignung beziehungsweise intersubjektiver Fürsorge: »Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden« (Heidegger, SuZ, 122). Aus dieser Perspektive hat die Vereinzelung gerade die Fürsorge für Andere zum Ziel: »Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen. Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ›sein‹ zu lassen in ihrem eigenen Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ›Gewissen‹ der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will« (Heidegger, SuZ, 298). Dennoch ist es so, dass der Fürsorge für andere die Vereinzelung vorausgehen muss; vgl. wie bereits zitiert: Heidegger, SuZ, 263.

111 Es gibt auch bei Heidegger selbst Tendenzen, Eigentlichkeit als reflexive Aneignung zu verstehen, durch welche sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Praxis ändert. Dieser Vorgang findet durch eine Verschiebung innerhalb der Ekstasen der Zeitlichkeit statt und bedeutet keinen Ausstieg aus den Normen der Praxis (dem Man): »Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes ›wie es je schon war‹, das heißt sein ›Gewesen‹, *sein* kann. Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin-gewesen*, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück-kommt*. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende

eignung als Bindung an intersubjektive Normen ist aufgrund der Reflexivität des Vorgangs nicht mit der Unmittelbarkeit Antigones gleichzusetzen, sondern ist aufgrund der Vermittlung, die dabei stattfindet, eine Möglichkeitsbedingung für eine selbstbestimmte Stellung des Subjekts im intersubjektiven Zusammenhang. Eigentlichkeit verstanden als reflexive Aneignung bedeutet demnach einen Gewinn¹¹² an Selbstbestimmung im Rahmen der historisch-kulturellen Praxis. Durch reflexive Aneignung kann einerseits zwischen *bestimmten* Normen unter- und entschieden werden¹¹³ und andererseits ändert sich das *Verhältnis* des Subjekts zu sich selbst und zu diesen Normen der Praxis. Die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis wird in diesem Vorgang anerkannt. Die vorgängigen Normen werden aktiv vollzogen und somit im Vollzug konstituiert. Durch diese aktive Teilhabe an der intersubjektiven Praxis gewinnt die Einzelne Selbstbestimmtheit in der Auseinandersetzung mit Anderen und der Welt innerhalb der intersubjektiven Praxis. Reflexive Aneignung lässt sich durch den Zusammenhang der Ekstasen der Zeitlichkeit als eine Wiederholung der Vergangenheit in Bezug auf eine unbestimmte Zukunft verstehen.¹¹⁴ Auch Heidegger schreibt diesbezüglich: »Das eigentliche

Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft« (Heidegger, SuZ, 325f.). Als reflexive Aneignung bedeutet Eigentlichkeit keinen Ausstieg aus der Praxis, sondern ein anderer Verhältnis zu den Normen der Praxis: »Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*« (Heidegger, SuZ, 130). In jedem Fall widerspricht Heidegger aber einer Vermittlung von Gewohnheit und Reflexivität im Gesamtbild, und selbst wenn Eigentlichkeit eine Modifikation des Man ist, so ist sie doch ein ausgezeichnete Zustand, der nicht alltäglich sein kann.

- 112 Im Gesamtbild als Prozess der Vermittlung zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung lässt sich nicht sinnvoll von Selbstbestimmung beziehungsweise Fremdbestimmung als solcher sprechen. Vielmehr handelt es sich um ein Verhältnis von beidem, das mehr oder weniger selbstbestimmt sein kann (vgl. dazu auch Tugendhat 1979, Vorlesung 10).
- 113 In Hegels Terminologie handelt es sich hierbei nicht um eine unbestimmte Negation, sondern um eine bestimmte Negation (die die Negation der Negation einschließt).
- 114 In Bezug auf unsere Auseinandersetzung mit Hegel lässt sich sagen: Der Bildungsprozess beschreibt eine Neuaneignung in Folge einer Distanzierung. Bildung ist dabei sowohl phylogenetisch auf eine historische Epoche als auch ontogenetisch auf einen individuellen Lernprozess bezogen. Der Entfremdungs- und Aneignungsprozess ist einer, der sowohl sozial-geschichtlich stattgefunden hat als auch integraler Bestandteil des Lebens einer Einzelnen in einer sozialen Gemeinschaft ist. So ist auch die Genese,

Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung*.¹¹⁵ Das Bild ist damit nicht mehr das von einem willkürlichen Anfang einer Norm, sondern von einer Wiederholung der vorgängigen Norm.¹¹⁶

Der Gewinn an Selbstbestimmung lässt sich mit einer Haltung der Verantwortung in Verbindung bringen. Reflexive Aneignung als aktive Teilhabe an der Praxis bedeutet nicht nur einen Gewinn an Selbstbestimmung innerhalb der Praxis, sondern als gleichzeitiger Ausdruck dessen auch eine verantwortliche Haltung gegenüber dieser Praxis.¹¹⁷ Auch hier ist das Beispiel partizipativer Demokratie paradigmatisch. Reflexive Aneignung als aktive Teilhabe an der demokratischen Praxis geht einher mit der Übernahme einer situativ-teilhabenden Verantwortung für das Gelingen dieser Praxis.

Reflexive Aneignung kann im negativ-existenziellen Modus in leere Reflexivität umschlagen. Im dabei vorliegenden praktischen Selbstmissverständnis scheint es so, als wäre Unabhängigkeit von den Normen der Praxis möglich. Es scheint, als wäre Selbstbestimmung ohne Vermittlung durch Fremdbestimmung möglich. Dies lässt sich auf Heideggers Ambivalenz in Bezug auf den Ausstieg aus der intersubjektiven Praxis als Vereinzelnung beziehen. In der vereinzelnenden Unabhängigkeit von den Normen der Praxis geht jegliche normative Orientierung verloren, denn diese Orientierung ist an die Normen der Praxis gebunden. Selbstbestimmung als vereinzelnende Unabhängigkeit bedeutet bloße Willkür. Die Bewegung des Ausstandes verliert dabei die Reibung, da auch hier die Ekstasen der Zeitlichkeit in einem Missverhältnis stehen. Im Fall leerer Reflexivität wird die Bestimmtheit der Gewesenheit durch die Unbestimmtheit der Zukunft aus dem Gesamtbild verdrängt und die Bewegung des Ausstandes verliert die Reibung mit der Materialität der vorgängigen Normen. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Geworfenheit und Entwurf im reflexiven Selbstverständnis, indem die vorgängigen Normen der *be-*

die wir mit Hegel gezeichnet haben, ein Prozess der Wiedererinnerung unseres modernen Selbstverständnisses, den wir immer wieder durchlaufen müssen.

115 Heidegger, SuZ, 339. Figal meint diesbezüglich: »Wiederholung« könnte der Schlüsselbegriff zu Heideggers philosophischem Projekt sein« (Figal 1988, 279). Wir werden im vierten Teil dieser Arbeit am Beispiel der Psychoanalyse als Selbstverständigungspraxis darauf zurückkommen.

116 Aufgrund der Wiederholung ist diejenige Seite des ›Kantischen Paradoxes‹, die bloße Willkür bedeutet, keine Gefahr. Dass Wiederholung nicht immergleiche Wiederholung ist, was der zweiten Seite des ›Kantischen Paradoxes‹ entspricht, wird durch den Begriff immanenter Kritik gesichert.

117 Vgl. Luckner 2007.

stimmten Gewesenheit nicht angeeignet werden (können). Aufgrund der Konstitution von Subjektivität und Praxis scheidet dabei selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug. Ohne Reibung mit der historisch-kulturellen Materialität der Normen der Praxis läuft Reflexivität leer. Die »Freiheit zum Tode« bedeutet einen Exzess und damit ein Scheitern innerhalb von Freiheit.

Analog zum Fall blinder Gewohnheit stehen auch im Fall leerer Reflexivität die Ekstasen der Zeitlichkeit in einem Missverhältnis.¹¹⁸ Das Vorlaufen in den Tod ist eine Bewegung in die unbestimmte Zukunft. Wird diese Bewegung zum Exzess, so treten Unbestimmtheit der Zukunft und Bestimmtheit der Gewesenheit durch eine Verdrängung der Geworfenheit auseinander. Auf das ›Kantische Paradox‹ erster Stufe bezogen heißt das, dass Selbstbestimmtheit hier in bloße Willkür umschlägt. Im entgegengesetzten Fall blinder Gewohnheit wird die Bewegung in die unbestimmte Zukunft von der Bestimmtheit des Verfallens ins Man stillgestellt. Freiheit wird hier verdeckt, da der Entwurf verdrängt wird. Selbstbestimmtheit schlägt in Fremdbestimmtheit um. In beiden Fällen scheidet die Aneignung von existenziellen Möglichkeiten. Beide Seiten zusammen entsprechen dem ›Kantischen Paradox‹ erster Stufe.

118 Theunissen spricht von diesem Missverhältnis als einem »Mißlingen der Synthese von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit [...] Einige Phänomene trifft man am sichersten, wenn man das Mißlingen der Synthese als Sich-Verlieren in je einer der temporalen Dimensionen beschreibt. Es gibt im alltäglichen Leben ein Sich-Verlieren in der Zukunft, das sich in leerer Schwärmerei und Phantasie verrät; ein Sich-Verlieren in der Vergangenheit, das Nicht-Loskommen von ihr; und ein Sich-Verlieren im Augenblick. Andere Phänomene bekommt man besser in den Griff, wenn man das Mißlingen der Synthese als eine Art Ausfall je einer der Dimensionen charakterisiert. Aus diesem Blickwinkel nimmt man abermals drei Formen des Mißlingens wahr: ein gewissermaßen zukunftsloses, vergangenheitsloses und gegenwartsloses Leben. Offenkundig stehen hier aber nicht sechs Fälle nebeneinander. Das wird klar, sobald man sich vor Augen hält, daß die Gegenwart eine andere Stellung zur Synthese einnimmt als die beiden anderen Dimensionen. Gegenwart [...] ist das Resultat ihrer Synthesen. [...] Der Mangel an Gegenwart gründet entweder in einem Sich-Verlieren in der Zukunft oder in einem Sich-Verlieren in der Vergangenheit; das Sich-Verlieren im Augenblick gründet im Ausfall von Zukunft und Vergangenheit« (Theunissen 1991, 58ff.). Die beiden Fälle, die in dieser Beschreibung letztendlich stehenbleiben, sind das, was wir blinde Gewohnheit und leere Reflexivität nennen. Wir werden auch diese beiden Fälle unter der Perspektive des praktischen Selbstmissverständnisses als denselben Fall beschreiben.

5.2.4.3. Zusammenhang von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität

Es lässt sich an dieser Stelle ein dialektischer Zusammenhang der beiden Bewegungen untereinander erkennen. Wie in McDowells erkenntnistheoretischer Fassung der Gefahren handelt es sich um eine Oszillation zwischen zwei Polen, die ineinander umschlagen können. In existenzialphilosophischer Hinsicht und Heideggers Terminologie gibt es zwei gegenläufige Bewegungen der Freiheit innerhalb der Zweiten Natur: das passive Verfallen ins Man (in die Fremdbestimmtheit) und das aktive Vorlaufen in den Tod (in die Selbstbestimmtheit). Beide Pole sind dialektisch verschränkt und spannen zusammen den Raum der existenziellen Möglichkeiten von Dasein auf. Geworfenheit und Entwurf bedingen sich wechselseitig. Unmittelbare Gewohnheit und Reflexivität der Aneignung sind im Gesamtbild vermittelt. Existenzielle Möglichkeiten als Ausdruck unserer Freiheit sind nur Möglichkeiten *innerhalb* der intersubjektiven Praxis vorgängiger Normen.¹¹⁹ Das Verfallen ins Man ist mit der Gefahr einer Verdeckung unserer Freiheit verbunden. Das Vorlaufen in den Tod hingegen ist mit der Gefahr eines Exzesses unserer Freiheit verbunden. Im negativ-existenziellen Modus liegt in diesen beiden Fällen ein praktisches Selbstmissverständnis vor: Wir verstehen uns selbst und damit das, was Freiheit als Selbstbestimmung innerhalb unserer Praxis ist, falsch und damit scheitern wir innerhalb unserer Selbstbestimmung. Man kann in Bezug auf die Oszillation zwischen beiden Gefahren die beiden dialektisch verschränkten Pole (leere Reflexivität/blinde Gewohnheit) als ein und denselben Fall beschreiben: In beiden Fällen ist es das Moment von praktischer Reflexivität, das sich selbst widerspricht. In beiden Fällen missverstehen wir uns innerhalb unseres reflexiven Selbstverständnisses: im Fall blinder Gewohnheit, weil praktische Reflexivität auf die Norm als feststehend und alternativlos reflektiert und damit sich als reflektierend selbst widerspricht; im Fall leerer Reflexivität, weil praktische Reflexivität die Norm willkürlich in Frage stellt und damit sich selbst als praktisch wirksam widerspricht. Das heißt: In der Perspektive praktischer Reflexivität fallen die beiden Pole der Oszillation zwischen leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit unter dieselbe Beschreibung. Indem wir uns innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis in unserem Selbstverständnis missverstehen, scheitert die Freiheit (der Reflexivität) der Praxis,

119 Wir grenzen uns damit vom Begriff der virtuellen Möglichkeit ab. Ein Ereignis kann in Anlehnung an Slavoj Žižek als virtuell begriffen wird, wenn etwas stattfindet, ohne vorher in den Normen der Praxis impliziert gewesen zu sein (vgl. Žižek 2011, 215).

und indem die Freiheit (der Reflexivität) der Praxis scheitert, verstehen wir uns selbst falsch. Reflexivität und Zeitlichkeit stehen dahingehend im Zusammenhang, dass praktische Reflexivität an die bestimmte Vergangenheit und an die unbestimmte Zukunft zugleich gebunden ist.

Damit können wir auf den Einwand des ›Kantischen Paradoxes‹ zweiter Stufe antworten. Dieser besagte, dass wir mit den Fällen von leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit auch auf einen Maßstab auf rein objektiver Ebene zurückgreifen, der vorgängig und von außerhalb der Praxis festlegt, was realisierte Freiheit ist. Die Kriterien des Übergangs vom positiv-konstitutiven zum negativ-existenziellen Modus von Gewohnheit und Reflexivität können im Gesamtbild der Freiheit der Kritik als Kriterium der praktischen Reflexivität angegeben werden. Dabei handelt es sich nicht um objektiv-fremdbestimmte Kriterien, sondern um selbstbestimmte Kriterien. Wir haben den Einwand aus erster Richtung des Paradoxes damit entkräftet. An dieser Stelle könnte man aber einwenden, dass ein Selbstmissverständnis praktischer Reflexivität als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung ein bloß subjektiv-selbstbestimmtes Kriterium sei und somit bloß willkürlich. Seiner paradoxen Dialektik nach scheint das ›Kantische Paradox‹ zweiter Stufe hier auf die andere Seite zu kippen. Den Einwänden aus beiden Richtungen können wir nur gleichzeitig entgehen, indem wir *zirkulär* den Maßstab der Freiheit der Kritik als Freiheit der Kritik selbst bestimmen. Das Kriterium der praktischen Reflexivität ist die praktische Reflexivität als Freiheit der Kritik selbst. Das Scheitern innerhalb unserer Freiheit lässt sich nur aus dem Gesamtbild heraus verständlich machen und ist nicht ein Scheitern von Freiheit, sondern ein Scheitern innerhalb der Freiheit.¹²⁰ (Wir werden den Gedanken des zirkulären Maßstabes als Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ zweiter Stufe im letzten Teil der Arbeit weiter ausführen.)

Die kritische Erweiterung von McDowells Position lässt sich an dieser Stelle noch einmal folgendermaßen artikulieren. McDowell beschreibt die Zweite Natur aus erkenntnistheoretischer Perspektive nur im gelingenden Fall. Die Möglichkeit eines Selbstmissverständnisses praktischer Reflexivität gibt es dabei nicht. Die negativ-existenziellen Modi von Verdeckung und Exzess aber werden von McDowell als Oszillation philosophischer Theorien dargestellt und letztendlich nicht als existenzielle Gefahren, sondern als

120 ›Freiheit und Unfreiheit sind nicht einfach nur Alternativen, sondern was Unfreiheit ist, läßt sich nur unter der Voraussetzung der Freiheit verständlich machen: Unfreiheit gibt es nur in der Freiheit« (Figal 1988, 131).

bloße Trugbild herausgestellt. Als praktische Selbstmissverständnisse sind diese »Trugbilder« jedoch existenzielle Gefahren des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Das wird in McDowells erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht einsichtig. Einerseits wird damit die Möglichkeit der Verdeckung der Offenheit beziehungsweise der Verlust der Reibung verdeckt, andererseits wird damit gleichzeitig die Offenheit der Zweiten Natur als solche verstellt. Beides sind einander wechselseitig bedingende Folgen einer Zweiten Natur, welche Freiheit auf erkenntnistheoretischer Ebene als realisiert voraussetzt. Es ist dahingehend notwendig, McDowells Begriff der vorausgesetzten erkenntnistheoretischen Autonomie durch die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses in Bezug auf unsere Selbstbestimmtheit zu erweitern: Wir können die zukünftige Offenheit bezüglich unseres Selbstverständnisses nur verstehen, wenn dies die Offenheit zum praktischen Missverständnis innerhalb dieses Selbstverständnisses einschließt. Selbstbestimmung ist an die Offenheit der unbestimmten Zukunft gebunden. Sofern das Selbstverständnis der Zweiten Natur in Bezug auf eine unbestimmte Zukunft offen ist, schließt diese Offenheit die Möglichkeit eines Selbstmissverständnisses und damit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung ein. Deshalb können wir Selbstbestimmung innerhalb unseres Selbstverständnisses nur erläutern, wenn dies die Möglichkeit zum praktischen Missverständnis innerhalb dieses Selbstverständnisses einschließt. Ist diese Möglichkeit ausgeschlossen, wird das, was realisierte Freiheit ist, von einer fremden Autorität festgelegt. Indem das, was Freiheit ist, fremdbestimmt wird, widerspricht sich die Freiheit der Kritik selbst. Praktische Reflexivität, die auf etwas als feststehenden Zustand reflektiert, ist performativ selbstwidersprüchlich. In den Fällen von blinder Gewohnheit und leerer Reflexivität handelt es sich um einen Zustand ohne die Möglichkeit praktischer Selbstmissverständnisse: im Fall blinder Gewohnheit, weil die Normen als scheinbar fremdbestimmte Regel immer gleich nachvollzogen werden; im Fall leerer Reflexivität, weil scheinbar keine Reibung zur Instanz der intersubjektiven Normen der Praxis besteht. Diese Zustände sind aber selbstwidersprüchlich: Unsere praktische Reflexivität widerspricht sich in diesem Fall selbst. Daraus folgt, dass unser Selbstverständnis in dem Sinne problematisch ist, dass der Prozess der Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse nicht abgeschlossen werden kann. Die Möglichkeit eines Abschlusses der Selbstverständigung und damit der Realisierung abgesicherter Freiheit ist ein praktisches Selbstmissverständnis. Dieses Fehlgehen der Reflexivität ist nur aus dem Gesamtbild der

Freiheit der Kritik im Hintergrund ersichtlich, weil der Maßstab dafür die Freiheit der Kritik selbst ist.

5.3. Exkurs

Bevor wir im letzten Teil der Arbeit genauer untersuchen und am Beispiel der Psychoanalyse veranschaulichen, was es genau heißt, dass der Maßstab der Freiheit der Kritik die Freiheit der Kritik selbst ist, wollen wir an dieser Stelle einen Exkurs einschieben, der für den systematischen Fortgang der Arbeit nicht notwendig ist. In diesem Exkurs wollen wir zwei Zusammenhänge ansprechen, welche im Rahmen der Überlegungen zur Zweiten Natur und zur Freiheit der Kritik innerhalb dieser Zweiten Natur interessant sind, aber gleichzeitig innerhalb des Rahmens dieser Arbeit nicht eingehend geklärt werden können. Es handelt sich erstens um den Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Perspektive auf die Zweite Natur und zweitens um den Zusammenhang zwischen (ontologischer) Form und (ontischem) Inhalt der Momente der Zweiten Natur. Beide Trennungen (zwischen Theorie und Praxis sowie zwischen Form und Inhalt) sind aus Sicht dieser Arbeit eine analytische Abstraktion. Im Gesamtbild bedingen sich beide Zusammenhänge jedoch jeweils wechselseitig, wie wir im Folgenden zumindest andeuten wollen.

5.3.1. Zusammenhang von theoretischer und praktischer Perspektive innerhalb der Zweiten Natur

Die sozialphilosophische und existenzphilosophische Hinsicht scheint von *praxistheoretischen* Überlegungen auszugehen, während wir mit McDowell zu Beginn den *erkenntnistheoretischen* Dualismus von Anschauung und Begriff beschrieben haben. Wir wollen die praktische Perspektive deshalb an den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt rückbinden. In sozialphilosophischer und existenzphilosophischer Hinsicht ist Weltbezug nicht auf begriffliche respektive sprachliche Bedeutung als repräsentationales Wissen von Gegenständen der Welt beschränkt, sondern wird außerdem mit einem Begriff von Bedeutsamkeit beschrieben. In erkenntnistheoretischer Hinsicht steht Bedeutung im Zentrum. In der sozialphilosophischen und der existenzphilosophischen Erweiterung liegt der Fokus auf Bedeutsamkeit. Bedeutsamkeit meint nicht nur, dass etwas eine bestimmte (begriffliche

oder theoretische) Bedeutung hat, sondern dass es von (existenzieller oder praktischer) Bedeutung ist. Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Bedeutung ist dabei aber eine analytische Abstraktion, denn theoretische Bedeutung kann ohne praktische Bedeutung nicht in den Blick geraten und praktische Bedeutung kann ohne theoretische Bedeutung nicht erschlossen werden.

Wir hatten Folgendes gesehen: Bedeutsamkeit der Normen der Praxis realisiert sich durch Aneignung von existenziellen Möglichkeiten, die in einer historisch-kulturellen Praxis angelegt sind. Es kommt dabei zu einer bindenden Aneignung von vorgängigen Verständnissen auf eine zukünftige Perspektive hin. Heideggers Begriff der Auslegung bezieht sich in analytischer Abstraktion auf diese Aneignung als Aneignung von theoretischer Bedeutung. Genau genommen bezeichnet Heidegger das explizit theoretische Urteil als Aussage. Aussage ist aber auch ein Modus der Auslegung. Heidegger bezeichnet die Als-Struktur der Aussage als abkünftig von der Auslegung.¹²¹ Eine schon immer anwesende Vergangenheit von theoretischen Bedeutungen wird in der Auslegung zukünftig angeeignet, das heißt praktisch bedeutsam.

Dass wir etwas als begrifflich strukturiert (etwas *als* etwas) wahrnehmen, liegt an dem, was Heidegger »Vor-Struktur« nennt, welche als gerichtete Bewegung oder Bezugnahme auf etwas aus »Vorhabe«, »Vorsicht« und »Vorgriff« besteht: »Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.«¹²² Der entscheidende Zusammenhang zwischen der Vor-Struktur des Verstehens (der Bedeutsamkeit der vorgängigen Normen der Praxis) und der Als-Struktur der aneignenden Auslegung (dass etwas *als* etwas von bestimmter Bedeutung begriffen wird) wird durch Zeitlichkeit realisiert.¹²³ Auslegung ist die gegenwärtige Aneignung von vor-

121 »So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche ›Als‹ der umsichtig verstehenden Auslegung nennen wir das existenzial-hermeneutische ›Als‹ im Unterschied vom *apophantischen ›Als‹* der Aussage« (Heidegger, SuZ, 158). Heidegger argumentiert damit dafür, dass praktischer Weltbezug grundlegender ist als theoretischer Weltbezug und jener diesen konstituiert. Wir wollen hingegen eine Gleichursprünglichkeit von beidem behaupten.

122 Heidegger, SuZ, 150.

123 Auch bei McDowell ist die »Als-Struktur« das entscheidende Merkmal unseres *selbstbewussten* (und das heißt immer auch begrifflichen) Bezugs zur Welt. Dies markiert er im Unterschied zu tierischem (nicht selbstbewusstem) Bezug zur Umwelt (vgl. McDowell 1996, 116f.). Ein in anderen Kontexten dafür verwendeter Begriff wäre Intentionalität. Slaby (2014) schreibt dazu: »Care and the disclosedness it enables and enacts might

gängigen Verständnissen auf eine zukünftige Perspektive bezogen. Die aktiven und passiven Dimensionen der menschlichen Auseinandersetzung mit der Welt werden als passive Verwurzelung in die tradierten Verständnisse einer Praxis und aktive Verfolgung eines Selbstverständnisses in eine unbestimmte Zukunft hinein verständlich. Beide Seiten bedingen sich wechselseitig. Mit der Geworfenheit in eine tradierte Praxis eröffnet sich ein Raum von Verständnissen, die als solche aber unbedeutsam bleiben. Erst die aneignende Perspektivierung dieser Verständnisse auf eine unbestimmte Zukunft hin konstituiert eine normative Bindung an diese Verständnisse und damit deren Bedeutsamkeit. Mit dem zeitlichen Zusammenhang zwischen Vor-Struktur (Bedeutsamkeit der Normen der Praxis) und Als-Struktur (Bedeutung der Normen der Praxis) kann Heidegger sich seine im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* (§ 32, S. 151) selbst gestellte Frage beantworten:

»Die Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das im Verstehen des umsichtigen Verständnisses Entworfenene in einem Gegenwärtigen nähergebracht werden kann, so zwar, daß sich dabei die Gegenwart dem im Horizont des gewärtigenden Behaltens Begegnenden anmessen, das heißt im Schema der Als-Struktur auslegen muß. Damit ist die Antwort auf die früher gestellte Frage gegeben, ob die Als-Struktur mit dem Phänomen des Entwurfs in einem existenzial-ontologischen Zusammenhang stehe. *Das »Als« gründet wie Verstehen und Auslegen überhaupt in der ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit.*«¹²⁴

Zeitlichkeit der Sorge respektive Sorge der Zeitlichkeit konstituieren die Als-Struktur der Auslegung. Dass etwas *als* etwas von bestimmter Bedeutung bestimmt ist, wird durch Zeitlichkeit und Sorge konstituiert. Die Vor-Struktur bildet die Bedeutsamkeit vorgängiger Normen der historisch-kulturellen Praxis ab. Durch die Vor-Struktur steht Dasein in einer immer schon bedeutsamen Welt. Heidegger redet dabei von einem »apriorischen Perfekt«.¹²⁵

be seen roughly as successor notions to what is thematized, in the phenomenological tradition and elsewhere, under the rubric of ›intentionality‹. But the mentalistic context in which ›intentionality‹ figures gets replaced by a broader ontological context: care – as the fundamental way of ›being one's Da‹ – is not the directedness of a mind to a world, but a fundamental mode of Dasein's *being-in-the-world*, which is a *dwelling in meaningful surroundings*« (Slaby 2014, 4).

124 Heidegger, SuZ, 360.

125 Vgl. Heidegger, SuZ, 85.

Auch McDowell geht von einer immer schon von begrifflicher Bedeutung durchdrungenen Welt aus. Die Frage nach dem Anfang dieser Tatsache (also die Frage danach, wie Geist in die Welt gekommen ist) hält McDowell für berechtigt, aber nicht *philosophisch* beziehungsweise weiterführend. Antworten auf diese Frage können beispielsweise evolutionsbiologisch sein.¹²⁶

Die Vor-Struktur des Verstehens kommt bei Heidegger im hermeneutischen Zirkel¹²⁷ zum Ausdruck. Dieser Zirkel stellt den konstitutiven Zusammenhang von Auslegung und Verstehen dar: Auslegung (auf die Zukunft hin) ist je schon im Verstandenen (aus der Vergangenheit heraus) und Verstehen ist immer ausgelegt. Heideggers Begriff des *hermeneutischen Zirkels* fasst die immanente Offenheit der Zweiten Natur:

»[In] diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit ›empfinden‹, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen [...]. Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.«¹²⁸

In den Zirkel hineinzukommen meint die Aneignung vorgängiger Verständnisse einer Tradition durch deren Perspektivierung auf eine unbestimmte Zukunft hin. Aneignung ist dabei grundlegend an diese zukünftige Orientierung gebunden. Die aktiven und passiven Momente der menschlichen Auseinandersetzung mit der Welt werden als passive Verwurzelung in eine Tradition und aktive Verfolgung eines Selbstverständnisses verständlich. Mit der Geworfenheit in vorgängige Normen der Praxis eröffnet sich ein Raum von

126 Vgl. McDowell 1996, 123ff.

127 In *Sein und Zeit* expliziert Heidegger diesen Zusammenhang der Kreisbewegung auch in Bezug auf die eigene Methode. »Ein ›Zirkel im Beweis‹ kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht« (Heidegger, SuZ, 8). Ziel dieser Arbeit ist es analog, Freiheit zu ergründen, nicht zu begründen. Dabei ist der Zusammenhang zwischen Freiheit und Kritik methodisch als Kreisbewegung angelegt, denn die Möglichkeit von Kritik gründet in Freiheit, wobei Kritik wiederum Freiheit realisiert. Diese Kreisbewegung ist positiv zu verstehen. Im Gegensatz zu einem Zirkelschluss, der als *circulus vitiosus* in der traditionellen Logik einen Fehlschluss darstellt, ist die Kreisbewegung kein Fehler und aus Perspektive dieser Arbeit auch nicht zu vermeiden.

128 Heidegger, SuZ, 153.

Bedeutungen. Erst die Perspektivierung dieser Bedeutungen auf eine offene Zukunft hin konstituiert eine Bindung an diese Verständnisse und damit deren Bedeutsamkeit. Dass Auslegung (respektive Aussage) die Struktur von etwas *als* etwas konstituiert, verdeutlicht, dass *Sein und Zeit* trotz des Primates der Praxis indirekt auch auf das Problem des erkenntnistheoretischen Dualismus von Anschauung und Begriff antwortet. Die (erkenntnis-)theoretische Aussage (wie beispielsweise »Der Würfel ist rot« oder »Der Hammer ist schwer«) ist ein abkünftiger Modus der zunächst praktischen Auslegung. Das heißt die begriffliche Aussage ist, Heidegger zufolge, nur auf Basis des praktischen In-der-Welt-seins möglich.¹²⁹ Wir wollen diese These abschwächen und im Gesamtbild der Zweiten Natur von einer Gleichursprünglichkeit der theoretischen und praktischen Perspektive ausgehen. Letztendlich ist die Unterscheidung zwischen beiden Perspektiven eine analytische Abstraktion. Es ist auch bei McDowell so, dass erkenntnistheoretische Fragen nach Bedeutung nicht getrennt von praktischen Fragen nach Bedeutsamkeit beantwortet werden können. Der Begriff der Zweiten Natur wird zwar vorrangig aus einer historisch-kulturellen Praxis heraus verständlich gemacht: Unsere Natürlichkeit ist transformiert durch die Normen unserer Praxis. Doch gilt dies strukturanalog auch für erkenntnistheoretische Überlegungen und den Dualismus von Anschauung und Begriff: »Moulding ethical character, which includes imposing a specific shape on the practical intellect, is a particular case of a general phenomenon; initiation into conceptual capacities, which include responsiveness to other rational demands besides those of ethics.«¹³⁰ Die praktischen Normen unserer Praxis gehören zum (zweit)natürlichen Modus, uns als Tiere zu verwirklichen. Die Transformation öffnet uns die Augen für die praktischen *und* theoretischen Forderungen der Vernunft insgesamt. Die Trennung zwischen beidem ist eine analytische Abstraktion. Mit der Zweiten Natur ist eine Einheit begrifflicher Vermögen gedacht, die sowohl die praktische als auch die theoretische Vernunft einschließt. Theoretische Spontanität des Denkens und praktische Freiheit in Bezug auf die Normen unserer Praxis sind zwei Ausdrucksweisen desselben Vermögens.

Über den Begriff der Rede können wir an dieser Stelle letztendlich auch andeutungsweise auf die Ausgangsfrage von *Sein und Zeit* nach dem Sinn von Sein Bezug nehmen. In Heideggers Begriff der Rede¹³¹ spricht sich das Ausge-

129 Vgl. dazu Heidegger, SuZ, § 33, speziell 156ff.

130 McDowell 1996, 84.

131 Vgl. Heidegger, SuZ, 160ff. und 349.

legte aus. Rede ist Bedeutung als artikulierte Bedeutung und damit das Medium der Auslegung. Rede meint nicht nur wörtliche Äußerungen, sondern kann beispielsweise auch als Mimik, Gestik oder Kunst artikuliert sein. Sinn ist das Proprium der Rede, so dass in diesem etwas zum Verständnis gekommen ist beziehungsweise auf einen spezifischen Entwurf hin zur Bedeutsamkeit kommt – Sinn ist das durch die Vor-Struktur strukturierte »*Woraufhin des Entwurfes, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*«¹³² und damit konstitutiv für Bedeutsamkeit. Deswegen kann auch nur wer beziehungsweise was sich im reflexiven Selbstverständnis auf eine Zukunft hin entwirft, Sinn haben. Im Sinn verbirgt sich die zeitlich aufgespannte Struktur des geworfenen Entwurfs. Sinn fasst die Struktur des Worumwillen und damit das reflexive Selbstverständnis von Dasein. Das reflexive Selbstverständnis wiederum ist die systematische Stelle von Freiheit der Kritik und unserer Selbstbestimmung. Die Ausgangsfrage von *Sein und Zeit* nach dem Sinn von Sein findet hier ihre Antwort. Heidegger hatte gefragt, wie das was *ist*, Sinn haben kann. Zeitlichkeit der Sorge stiftet durch den Entwurf reflexiver Selbstverständnisse hindurch den Sinn des Seins.

5.3.2. Zusammenhang von ontologischer Form und ontischem Inhalt der Momente der Zweiten Natur

Die *Kritik der reinen Vernunft* scheint ambivalent, was den Dualismus beziehungsweise die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand respektive Begriff und Anschauung angeht. Man kann den Gang der Überlegungen so lesen, dass es Kants Anliegen ist, die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand respektive Begriff und Anschauung zu vermitteln. Seine zentrale These »Anschauungen ohne Begriffe sind blind und Begriffe ohne Anschauungen sind leer«¹³³ steht für diese Vermittlung und im größeren Zusammenhang für den Versuch, Empirismus und Rationalismus auf Ebene der Transzendentalphilosophie aufzuheben. Es ist systematisch jedoch fraglich, ob Kant diesem Anspruch gerecht werden kann. Um dies zu veranschaulichen, wollen wir den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand noch einmal anders fassen und in Bezug zur post-analytischen Tradition setzen, in der sich auch McDowell bewegt. Sinnlichkeit liefert Anschauung und damit den Inhalt menschlichen Weltbezugs. Verstand liefert Begriffe und damit die Form menschlichen

132 Heidegger, SuZ, 151.

133 Kant, KrV, A 51/B 75.

Weltbezugs. Der Dualismus lässt sich daher auch in der Rede von *Form* (subjektiven Vermögen) und (materielem) *Inhalt* begreifen. So wie McDowell Kant liest, verschiebt sich die zentrale Frage nach dem Weltbezug von der Form des Denkens auf die Form¹³⁴ der Anschauung. Auch im Kern der Kantischen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen menschlichen Weltbezugs liegt von Beginn an die Frage nach der Form, die Einheit stiftet: Wie sind *synthetische* Urteile a priori möglich oder wie konstituiert sich innerhalb unserer (metaphysischen) Erkenntnis bedeutungshafte Einheit? Gesucht werden Prinzipien der Einheitsstiftung (der Synthesis), welche (auch nicht-empirische) Erkenntnis ermöglichen. Im Sinne der gesuchten synthetischen Urteile a priori ist mit Kant eine transzendente Untersuchung nötig, um die Form der Anschauung zu bestimmen. Problematisch innerhalb dieser Untersuchung ist, dass Kant den Formen der Anschauung zwar empirische Realität, aber nichtsdestotrotz transzendente Idealität zuschreibt. Das heißt, dass letztendlich keine Aussage darüber getroffen werden kann, ob die Gegenstände der Welt zu den Formen der Subjektivität passen, oder anders gesagt, ob die Form der Anschauung und ihr welthaltiger Inhalt überhaupt zusammengehen können. Symptomatisch dafür ist auch, dass Kant sich prinzipiell vorstellen kann, dass es andere Formen der Anschauung geben kann, sofern das Subjekt nicht menschlich ist.¹³⁵ Die Formen der Anschauung bleiben damit ihrerseits (menschlich-allgemein) subjektiv. Auch wenn Kants transzendente Deduktion zeigt, dass Sinnlichkeit und Verstand nur und notwendigerweise im Zusammenhang funktionieren,¹³⁶ dann bleibt diese Untersuchung doch in einem Raum subjektiver (von ihrem materialen Inhalt unabhängiger) Formen beziehungsweise Vermögen stehen.¹³⁷ Heidegger meint in seiner Aus-

134 Sebastian Rödl veranschaulicht, dass der Begriff einer solcher (transzendentalen) Form nicht nur bei McDowell, sondern innerhalb der analytischen Philosophie überhaupt virulent ist (vgl. Rödl 2005, 10ff.).

135 Vgl. Kant, KrV, B 72.

136 Eine überzeugende Lesart der *KrV* in dieser Hinsicht bietet James Conant an (vgl. Conant 2015).

137 Dies lässt sich an Sally Sedgwick's Kritik an Pippin's Hegel-Lektüre festmachen: »He [Pippin] writes, for example, that Hegel's *Logic* derives inspiration from Kant's task in the Metaphysical Deduction of laying out ›conditions of intelligibility‹ (see his essays »Hegel on Logic as Metaphysics« and »The ›Given‹ as a Logical Problem«). Hegel follows Kant, Pippin further suggests, in arguing that conditions of intelligibility, ›can be shown to be presupposed in any empirical determination‹ and are not themselves empirically derived (»The Significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic«, pp. 150, 161; see also »Hegel on Logic as Metaphysics«). The thought-forms of the *Logic*,

einandersetzung mit der *KrV*, dass der Ursprung dieses Problems darin liege, dass Kant die Ebene des ›a priori‹ transzendenzfrei denkt, das heißt die besagten apriorischen Formen der Anschauung im Subjekt liegen. Die Formen von Subjektivität werden ungeachtet ihres materialen Inhalts abgeleitet. In seinem Buch *Kategorien des Zeitlichen* kritisiert Sebastian Rödl Kant ebenfalls für diesen Zusammenhang und argumentiert, dass eine Untersuchung der notwendigen Formen (des Denkens) des Subjekts nicht zwischen einer metaphysischen und einer transzendentalen Deduktion unterscheiden darf, wie Kant es tut. Beide Teile müssen in eins fallen. In Bezug auf die Formen der Anschauung gilt dasselbe: Die metaphysische Erörterung, welche Raum und Zeit als Formen der Anschauung bestimmt, und die transzendente Erörterung, welche *nachträglich* argumentiert, dass Raum und Zeit auch objektiven Bezug auf Gegenstände haben (indem sie synthetische Urteile a priori im Bereich der Geometrie respektive der Bewegungslehre ermöglichen), müssen in eins fallen. Das sagt, dass die Formen der Subjektivität *gleichzeitig* als Formen der Gegenstände der Welt erwiesen werden müssen. Rödl's Untersuchung stellt in post-analytischer Perspektive die Zeit als diese Form der Einheit heraus. Rödl geht mit Kant davon aus, dass der endliche Verstand auf Anschauung angewiesen ist, das heißt Sinnlichkeit und Verstand zusammenwirken müssen. Weiterhin setzt er die *Form* des Denkens mit der *Einheit* des Gedankens gleich beziehungsweise bestimmt die Form des Denkens als einheitsstiftend: »Da Denken auf Anschauung angewiesen ist, fällt die Form des Denkens nur dann mit der Form des Seienden zusammen (sie ist nur dann, wie Kant sagt,

according to Pippin, thus have a certain ›autonomy‹. Arguing against Brandom, Pippin writes that, ›at the speculative level, the development of the Concept is autonomous (not driven by the discovery of unexpected inconsistencies).‹ The thought-forms of the *Logic* are products of ›thought's a priori and ›productive‹ determination of its own possibility. (›Brandom on Hegel on Negation‹). In ›The ›Given‹ as a Logical Problem,‹ Pippin describes the *Science of Logic* as ›the science of pure thinking. Pure thinking's object is itself, what it is to be thinking, and is pure in the sense that it is not aided by empirical experience.‹ One of my aims in this paper is to suggest – at least obliquely – that for Hegel (in *contrast* to Kant) no sharp line between the empirical and the a priori can be drawn. If I am right, this of course has consequences for what Hegel could mean by thought's autonomy. (Sedgwick 2016, 35, Fn. 7, Einfügung A.B.). Genau die von Pippin (bei Hegel) beanspruchte (und von Sedgwick kritisierte) Trennung zwischen von Empirie unabhängigen (und damit autonomen) Formen des Denkens und dem empirischen Inhalt dieses Denkens gilt es zu überwinden. Sind die apriorische Ebene (Form) und die empirische Ebene (Inhalt) nicht voneinander zu trennen, so gibt es keine *unbedingte* Autonomie des Denkens.

objektiv gültig), wenn die Einheit eines Gedankens keine andere ist als die, die dem, was sinnlich gegeben ist, als solchem eignet.«¹³⁸ Umgekehrt darf die Form der Einheit des Angeschauten keine andere sein als die des Denkens. Dafür argumentiert Rödl, indem er anhand Kants erster Analogie der Erfahrung zeigt, dass anschauungsbezogene Aussagen die Form der Zeit haben, das heißt anschauungsbezogene Aussagen sind notwendigerweise in der Zeit: »Die Analogien der Erfahrung zeigen dagegen, daß sich Tier und Mensch nicht unterscheiden, indem der Mensch in die Inhalte eines Wahrnehmens, das ihn noch nicht vom Tier unterscheidet, eine wie immer geartete Ordnung hineinarbeitet, sondern im Fall des Menschen die Form eines sinnlich gegebenen Inhalts eine andere ist.«¹³⁹ Der sinnlich-materiale Inhalt der menschlichen Wahrnehmung hat die Form der Zeit. Nun bestimmt Rödl weitergehend die Formen des Verstandes als Formen des Zeit- also Anschauungsbezugs und hat damit ihre objektive Gültigkeit erwiesen. Seine Abhandlung ist dabei grundlegend gegen einen Empirismus gerichtet, welcher behauptet, dass Wissen über einen Gegenstand im Hier und Jetzt, in sich selbst steht. Diese Annahme führt nach Rödl unausweichlich in einen (traditionellen) Skeptizismus, da induktives Wissen nicht allgemein (objektiv gültig) sein kann. Gegen einen solchen Empirismus argumentiert er mit Kants zweiter Analogie der Erfahrung, dass Wissen einen notwendigen Zukunftsbezug einschließt. Das, was hier und jetzt in der Wahrnehmung ist, kann nur Wissen sein, wenn es auf etwas bezogen wird, das im Allgemeinen geschieht. Diesen Zusammenhang beschreibt Rödl durch den Begriff der generischen Aussage: »Eine generische Aussage verknüpft das, was war, mit dem, was sein wird.«¹⁴⁰ Das heißt, eine Bewegung kann nur objektiv wahrgenommen werden, wenn »in der laufenden Bewegung ihre Form und also ihr durch dieses bezeichnete Ende anwesend ist. Die Anwesenheit ihres noch ausstehenden Endes in der Bewegung«¹⁴¹ kann nicht durch eine empiristische Erklärung verstanden werden, sondern nur durch generische (also allgemeine) Aussagen. Allgemeines und Zeitliches gehen zusammen: »Man bezieht sich nur auf Zeitliches, wenn man das Allgemeine erfaßt, das sich in ihm zeigt, und man erkennt nichts Allgemeines, das man nicht im Zeitlichen wirken sieht.«¹⁴²

138 Rödl 2005, 60.

139 Rödl 2005, 127.

140 Rödl 2005, 191.

141 Rödl 2005, 173.

142 Rödl 2005, 207.

Indem er gegen die Kantische Trennung zwischen metaphysischer und transzendentaler Deduktion und letztendlich gegen die Trennung zwischen den Formen der Subjektivität und den Formen der Gegenstände der Welt argumentiert, wirft Rödl Kant dasselbe vor, worauf auch Heideggers Kritik am transzendenzfreien »a priori« zielt. Aus post-analytischer Perspektive leistet Rödl eine Überwindung dieser Trennung durch die Bestimmung der Kategorien des Zeitlichen als sowohl Formen der anschauungsbezogenen Aussage als auch Formen des verstandesmäßigen Denkens und wird seinem Anspruch gerecht. Die Form der Anschauung, welche auch ein Problem in McDowells Position darstellt,¹⁴³ wird als zeitliche Form herausgestellt. Weiterhin weist er in aufschlussreicher Weise auf den notwendigen Zukunftsbezug des Allgemeinen hin. Aus Perspektive dieser Arbeit bleibt aber auch dabei ein problematischer Dualismus von Form und Inhalt bestehen. Symptomatisch äußert sich der Dualismus von Form und Inhalt in der Aussage: »Das Subjekt des Wissens von Formen wäre eine Form.«¹⁴⁴ Rödl stellt, genau wie Kant, in der transzendentalen Deduktion das Subjekt (das »Ich denke«) als ein Subjekt der *formalen* Einheit vor. Nur wenn die Frage nach dem Weltbezug grundlegend mit der Frage nach der *materialen* Konstitution von Subjektivität verbunden ist, kann der Dualismus von Inhalt und Form vermittelt werden. Eine Vermittlung bedeutet, dass Selbsterkenntnis und Welterkenntnis sich wechselseitig bedingen. Auch die Erkenntnis der Vernunft durch sich selbst ist an materiale Praktiken gebunden. Dies wiederum heißt, dass es kein Wissen a priori gibt. Auch das Wissen der Vernunft über sich selbst ist kein Wissen a priori. Um das Kantische Zitat zum Zusammenhang von Begriff und Anschauung noch ein weiteres Mal in erweiterter Hinsicht aufzugreifen: Selbstbewusstsein ohne inhaltlich-materiale Selbstverständnis ist leer.¹⁴⁵ Im Unterschied dazu sind nach Rödl's Selbstverständnis synthetische Urteile a priori möglich, denn seine Untersuchung bewegt sich auf einer kantisch-transzendentalen Ebene. Auf dieser Ebene kann es im Umkehrschluss nur reine Formen geben (welche unabhängig von konkret historischem Inhalt sind). Die transzendente Methode setzt Freiheit als Autonomie des (erkenntnistheoretischen)

143 Vgl. Fn. 66 in Teil I dieser Arbeit.

144 Rödl 2005, 207.

145 Die andere Hälfte ist ebenfalls zu berücksichtigen: Inhaltlich-materiale Selbstverständnisse ohne reflexives Bewusstsein sind blind. Beide Seiten zusammengenommen sind das »Kantische Paradox« auf Ebene des Selbstbewusstseins.

Subjekts, welcher sie sich methodisch bedient, auf ontologischer Ebene voraus. McDowells Kritik an Kant lässt sich analog deuten. McDowell kritisiert unter anderem die ›transzendente Sinninjektion‹ in Kants praktischer Philosophie und die dahinterliegende Auffassung, dass Verantwortung nur auf *unbedingter* Freiheit basieren könne.¹⁴⁶ Der tieferliegende Grund für die Notwendigkeit dieses transzendentalen Aspekts ist der Dualismus von Vernunft und Natur in Kants Denken: Kant hat keinen Begriff Zweiter Natur. Analog zu dem beschriebenen Dualismus von Form und Inhalt bei Rödl äußert sich dieses Defizit bei Kant in der rein formalen Konzeption von Selbstbewusstsein. Die Einheit des »Ich denke«, welches alle meine Vorstellungen begleiten können muss, ist eine formale Einheit. Die subjektiv zusammenhängende Serie von Vorstellungen darf als reine Selbstbezüglichkeit die Bewegung des Selbstbewusstseins selbst nicht verlassen.

»The result of Kant's move is that the subjective continuity appeals to, as part of what it is for experience to bear on objective reality, cannot be equated with the continuing life of a perceiving animal. It shrinks [...] to the continuity of a mere point of view: something that need not have anything to do with a body, so far as the claim of interdependence is concerned.«¹⁴⁷

Dies kann keine nachträgliche Abstraktion von einer vorgängigen Konstitution von subjektiver Form und welthaltigem Inhalt sein, da Kant wie auch Rödl den Anspruch haben, die betreffenden Thesen *a priori* zu erweisen. Dass dabei die Bedingtheit der Autonomie durch einen natürlichen Körper unterschlagen wird, ist nur ein Symptom. Ein weiteres Symptom ist die Tatsache, dass der Zukunftsbezug innerhalb der generischen Aussagen – im

146 Vgl. McDowell 1998a, 183. Dazu auch: »Kant thinks acknowledging the supersensible is a way to protect the interests of religion and morality« (McDowell 1996, 96). Weiterhin führt McDowell einen Grund innerhalb des historisch-kulturellen Selbstverständnisses des protestantischen Individualismus der Aufklärung an: »That brings with it a loss or devaluation of the idea that immersion in a tradition might be a respectable mode of access to the real. Instead it comes to seem incumbent on each individual thinker to check everything for herself« (McDowell 1996, 98). Zweitnatürliche Freiheit oder erkenntnistheoretische Autonomie ist jedoch immer bedingt. – In Kants theoretischer Philosophie kritisiert McDowell an verschiedenen Stellen das Kantische ›Ding an sich‹ als ein Nicht-Begriffliches beziehungsweise Etwas, das außerhalb unseres begrifflichen Zugangs liegt und gleichzeitig zur einzig strikten Objektivität (»genuine mind-independence«, McDowell 1996, 75) idealisiert wird. Dabei sieht McDowell aber die dialektisch-erkenntniskritische Funktion des ›Ding an sich‹ nicht.

147 McDowell 1996, 102.

Gegensatz zur Systematik dieser Arbeit – kein offener ist, denn das Ende als Resultat einer Bewegung ist als solches schon anwesend. Das Ende muss schon feststehen. Die verstehenden Formen des transzendentalen Subjekts sind in und aufgrund ihrer ontologischen Autonomie vorausgesetzt und können nicht scheitern.¹⁴⁸ Rödl fasst Freiheit als Autonomie der Vernunft auf ontologischer Ebene als erstnatürlich gegeben: »Reason is not impressed on the child as a second nature; it is always present as a character of its first nature. [...] Reason is not brought about by education, it may be its condition.«¹⁴⁹ Autonomie der Vernunft ist als erstnatürliche Form vorausgesetzt.¹⁵⁰ In Bezug auf das Problem der Freiheit lässt sich dieser Kritikpunkt mit der Metapher des Gegebenen wie folgt formulieren. Freiheit als unbedingte Autonomie auf ontologischer Ebene ist als realisiert Gegebenes voraussetzt.¹⁵¹ Wir hatten aber gesehen, dass Freiheit nur einsichtig wird, wenn gleichzeitig auch die Möglichkeit unseres Scheiterns innerhalb dieser Freiheit einsichtig ist.

Folgt man der dargestellten Ko-Konstitution von Subjekt und Objekt, ist der apriorische Zugang zu einer transzendentalen Ebene ausgeschlossen. Die formalen Bedingungen der Möglichkeit sind nur als und in Abhängigkeit von ihrer inhaltlichen Konkretion zu explizieren, das heißt sie sind gleichzeitig bedingend und bedingt.¹⁵² Man könnte eine Unterscheidung zwischen einer transzendenten (praxis-externen) und einer immanenten (praxis-internen)

148 Adorno verwendet bezüglich der feststehenden Formen des Verstehens die Rede vom Kantischen Block: »Der Kantische Block, die Theorie von den Grenzen möglicher positiver Erkenntnis«, der die Form eines »unzerstörbaren Blocks« annimmt. Und er weist gleichzeitig in kritischer Absicht auf dessen Dialektik hin: »Der Kantische Block projiziert auf Wahrheit die Selbstverstümmelung der Vernunft, die sie sich als Initiationsritus ihrer Wissenschaftlichkeit zufügte« (Adorno 1970b, 378ff.).

149 Rödl 2016, 84.

150 Auch wenn Rödl zugesteht, dass Vernunft sich nur sozio-historisch realisieren kann (»reason is actual only as a socio-historical form. For reason is actual only in its habits«, Rödl 2016, 84), denkt er trotzdem eine von dieser Realisierung unabhängige Autonomie der Vernunft. Ein Dualismus von Form und Inhalt bleibt somit bestehen.

151 Auch Ruda (2018) kritisiert die Voraussetzung von Freiheit als Gegebenem: Freiheit als ein Vermögen vorauszusetzen, das der Mensch schon immer hat, das ihm gegeben ist, ist Ideologie. Diese Ideologie nennt Ruda den Mythos der Gegebenheit der Freiheit. Menke kritisiert die Voraussetzung von Freiheit als vor-sozial Gegebenem (ebenfalls angelehnt an den Mythos des Gegebenen) als Kern des Liberalismus (vgl. Menke 2015, 167ff.).

152 Hermeneutisch ausgedrückt: Wir befinden uns schon immer im Verstehensprozess und können auch die Bedingungen der Möglichkeit unseres Verstehens nur immanent

Transzendentalität einführen. Die transzendente Transzendentalität bezieht sich auf ontologisch außerhalb der menschlichen Praxis liegende und davon unabhängige Möglichkeitsbedingungen. Die immanente Transzendentalität bezieht sich auf ontologisch innerhalb der menschlichen Praxis liegende und von dieser wiederum bedingte und nicht nur als solche bedingende Möglichkeitsbedingungen. Die erste Variante vertreten Kant und Rödl. Die zweite Variante vertritt diese Arbeit in der Lektüre von Hegel¹⁵³ und Heidegger. In dieser Perspektive sind synthetische Urteile a priori nicht möglich. Auch wenn die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung nicht in derselben aufgehen, sind sie doch immer abhängig von den Normen der Praxis (nicht rein a priori). Auch wenn Erfahrung einer Einheit bedarf, so ist diese Einheit doch immer offen und unabgeschlossen (nicht rein synthetisch). Mit Rödl teilt diese Arbeit die Argumentation gegen den Empirismus, dass ein (zukünftig-ausständiges) Allgemeines für Erfahrung konstitutiv ist, doch gibt es (entgegen Rödl) kein Allgemeines, das vom (empirisch) Besonderen unabhängig wäre. Die ontologische Form und die ontische Konkretion der Momente der Zweiten Natur bedingen sich wechselseitig. Freiheit der Kritik ist demnach nicht unabhängig von der empirischen Praxis der Freiheit der Kritik. Als Freiheit der Kritik muss Freiheit sich konkret realisieren, wobei die Gefahr besteht, dass wir innerhalb dieses Prozesses scheitern.

aus diesem Prozess selbst heraus verstehen, und das heißt nicht a priori, sondern immer auch in Abhängigkeit von empirischen Praktiken.

153 Dafür, dass es Hegel nicht um Wissen a priori geht, argumentiert auch Emundts (2015). Theunissen konstatiert mit Bezug auf Hegels Philosophie, dass diese »die Verwiesenheit heutiger Philosophie auf das Ganze *ihrer* Geschichte durch das Scheitern einer zugleich genetisch und a priori verfahrenen Logik motiviert« (Theunissen 1991, 36).

Teil IV: Kritisch-theoretische Erweiterung

6. Freiheit und Kritik

Ziel des letzten Teils dieser Arbeit ist es, die Überlegungen zur Bewegung und Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik in kritisch-theoretischer Hinsicht zusammenzuführen. Als veranschaulichendes Beispiel soll dazu die Praxis der Psychoanalyse als Selbstverständigungspraxis dienen. Im Zuge der Zusammenführung und Veranschaulichung soll der selbstreflexive Maßstab der Freiheit der Kritik im Zentrum stehen. Wir wollen klären, inwieweit die Freiheit der Kritik als Maßstab für gelingende Selbstbestimmung eine gleichzeitige Antwort auf beide Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹ zweiter Stufe darstellt. Danach wollen wir auf McDowells therapeutisches Philosophieverständnis zurückkommen und danach fragen, ob und inwieweit Philosophie den Ausführungen dieser Arbeit zufolge tatsächlich als Therapie verstanden werden kann. Wir schließen mit einer Zusammenfassung der Überlegungen zum Gesamtbild der Freiheit der Kritik.

6.1. Zusammenschau der bisherigen Hinsichten

In erkenntnistheoretischer Hinsicht hat sich ein Begriff Zweiter Natur als Lösungsvorschlag für die Frage nach Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs etabliert. Durch die Zweite Natur ist Selbstbestimmung vermittelt und damit nicht dem Vorwurf bloßer Willkür als einer Seite des sogenannten ›Kantischen Paradoxes‹ ausgesetzt. Wir haben aber gesehen, dass McDowells Begriff der Zweiten Natur auf Ebene unseres Selbstverständnisses in bloße Fremdbestimmung umschlägt und damit Freiheit als Selbstbestimmung letztendlich nicht zu erläutern in der Lage ist. Um den transformativen Begriff Zweiter Natur zu einem selbstkritischen Begriff Zweiter Natur zu erweitern, war unsere Aufgabe, intersubjektive Bewegung und Zeitlichkeit der Zweiten Natur so zu erläutern, dass damit zugleich die Möglichkeit zur

Kritik auf Ebene des reflexiven Selbstverständnisses der Zweiten Natur einsichtig wird. Denn wenn der Begriff der Zweiten Natur zugleich unsere Freiheit der Kritik auf Ebene des Selbstverständnisses erläutert, löst sich das Problem, das wir bei McDowell diagnostiziert haben. Dieses Problem lässt sich als zweite Seite des ›Kantischen Paradoxes‹ erster Stufe in folgender Frage fassen: Wie lässt sich Selbstbestimmung als intersubjektiv und zeitlich vermittelt denken, ohne dass Selbstbestimmung dabei in bloße Fremdbestimmung umschlägt? Dazu muss die intersubjektive und zeitliche Vermittlung der Selbstbestimmung zugleich die Kritik an den Normen dieser Vermittlung auf Ebene des Selbstverständnisses ermöglichen.

In Auseinandersetzung mit dem Geist-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* haben wir die intersubjektive Bewegung der Freiheit der Kritik expliziert. In dieser Auseinandersetzung wurden die Begriffe Gewohnheit, Entfremdung durch Widerspruch, Reflexivität und Aneignung als Momente innerhalb eines ko-konstitutiven Zusammenhangs von Subjekt und intersubjektiver Praxis herausgestellt. Die Unterscheidung der Momente ist eine analytische Abstraktion. Im Gesamtbild der Zweiten Natur stehen diese Momente in einem vermittelten Zusammenhang. In ihrer Vermittlung beschreiben Gewohnheit und Aneignung die Ko-Konstitution von Subjekt und Normen der intersubjektiven Praxis. Entfremdung durch Widerspruch bewegt die Zweite Natur zwischen den vermittelten Momenten von Aneignung und Gewohnheit. Reflexivität der Zweiten Natur auf das Selbstverständnis eben dieser Zweiten Natur ist als eine Praxis der Selbstverständigung realisiert. Innerhalb reflexiver Aneignung von Selbstverständnissen bedingen sich Subjekt und Praxis wechselseitig. Aneignung ist einerseits intrasubjektiv als Aneignung von Selbstverständnissen. Aber das ist andererseits nur in konstitutiver Abhängigkeit von den Normen der intersubjektiven Praxis möglich. Selbstbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses ist an die Normen der intersubjektiven Praxis gebunden und durch diese vermittelt. Durch reflexive Vermittlung und aktive Teilhabe im Moment der bindenden Aneignung der Normen ist das Subjekt selbstbestimmter Teil der Bewegung der Praxis. Aneignung als prospektive Bindung an Normen zeigt dabei retrospektiv, dass diese Normen schon immer die eigenen Normen gewesen sind. Reflexive Kritik an den Normen scheint hier unnötig oder unmöglich. Wir stehen damit vor dem Problem, dass das ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung in Form einer indirekten Fremdbestimmung durch die äußere Autorität der vorgängigen Normen der Praxis wiederzukehren scheint. Selbstbestimmung kann innerhalb reflexiver Aneignung vorgängiger Normen nur als Selbstbestimmung

verständlich werden, wenn diese Aneignung die Möglichkeit zur Kritik an diesen Normen einschließt. Ist dies nicht der Fall, schlägt Selbstbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur in Fremdbestimmung um. Diesen Einwand hatten wir analog auch gegen McDowells Begriff der Zweiten Natur vorgebracht. Um diesem Einwand zu begegnen, haben wir im Moment reflexiver Aneignung die Möglichkeit immanenter Kritik verständlich gemacht. Immanente Kritik ist Selbstkritik. Als Kritik am Selbst werden innerhalb der Ko-Konstitution mit den Normen der Praxis dabei auch die Normen eben dieser Praxis kritisiert. Daher ist das Subjekt nicht fremdbestimmt, sondern hat an der Konstitution der Normen des Selbstverständnisses der Zweiten Natur teil.

Mit Hegel haben wir einen Weg der Verknüpfung von Genese und Systematik zu einem Gesamtbild der Momente der Zweiten Natur (Gewohnheit, Entfremdung durch Widerspruch, Reflexivität und Aneignung) nachgezeichnet. Dabei hat uns die Verknüpfung zwischen Genese und Systematik innerhalb der *PhG* auf die Gefahren des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik aufmerksam gemacht. Es besteht die Gefahr, aus dem (systematischen) Gesamtbild eine defizitäre Form (der Genese) zu abstrahieren. Dabei liegt ein praktisches Selbstmissverständnis vor. Diese Lesart wendet sich gegen einen Hegel, der die Entwicklungsgeschichte der *PhG* auf einen Punkt der *abgesicherten* Realisierung von Freiheit (respektive der Vernünftigkeit unserer Praktiken) zulaufen sieht. In der hier ausgearbeiteten Lesart ist der Zielpunkt vielmehr ein Gesamtbild von Momenten, das auch gegenläufige Bewegungen einschließt. Das heißt, es besteht aufgrund des dem Begriff der Zweiten Natur immanenten Widerspruchs, der im Gesamtbild als Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses aufgehoben ist, die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Freiheit als Selbstbestimmung lässt sich nur verstehen, wenn die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit ebenso verständlich wird. Freiheit als Selbstbestimmung muss die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb dieser Selbstbestimmung offenlassen. So die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik ausgeschlossen ist, wird das, was die Realisierung von Freiheit ist, indirekt fremdbestimmt. In diesem Fall liegt ein Selbstwiderspruch der Freiheit der Kritik vor.

In Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* wurde die Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik beleuchtet. Dabei haben wir die zeitliche Dimension der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis expliziert. Die drei Momente der Zeitlichkeit, nämlich Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft, bedingen einander wechselseitig. Zeitlichkeit spannt die Sorge des Subjekts zwischen Geworfen-

heit in die vorgängigen Normen einer historisch-kulturellen Praxis, Entwurf als prospektiver Aneignung von und damit Bindung an diese Normen und dem Stillstand dieser Bewegung auf. Eine bestimmte Vergangenheit der Normen der Praxis wird auf eine unbestimmte Zukunft hin angeeignet. Freiheit als Selbstbestimmung realisiert sich in der Offenheit der Einheit von Geworfenheit und Entwurf. Der zukunftsbezogene Ausstand bedingt diese Offenheit. Offen ist die Einheit in Bezug auf den Möglichkeitscharakter von Dasein in dessen praktischem Selbstverständnis. Dabei handelt es sich um existenzielle Möglichkeiten. Existenzielle Möglichkeiten sind an die Unbestimmtheit der Zukunft gebunden. Dass die intersubjektiven Normen der Praxis Orientierungen sind und keine fremdbestimmten Festlegungen unseres Selbstverständnisses, ist bedingt durch die Unbestimmtheit der Zukunft. Die zeitliche Dimension ist der Freiheit der Kritik immanent. Das heißt einerseits, dass immanente Kritik an einer Praxis, die gerichtete Veränderung dieser Praxis einleiten kann, an eine retrospektive Perspektive auf die praktisch-materiellen Umstände der historisch-kulturellen Praxis gebunden ist. Andererseits ist durch den zukunftsbezogenen Ausstand der Fall einer Realisierung einer neuen Praxis, die sich später als ›rückschrittlich‹ herausstellt, nicht ausgeschlossen. Beurteilen lässt sich dies wiederum nur retrospektiv. Freiheit der Kritik bewegt sich innerhalb dieser zeitlichen Bedingungen.

Nachdem die Genese innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* im dritten Teil der Arbeit ein Gesamtbild gezeichnet hat, ging es im vierten Teil der Arbeit in Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* darum, den Weg der Genese sozusagen ›rückwärts‹ nachzuvollziehen. Ziel war es, die Gefahr defizitärer Formen als Abstraktion aus dem Gesamtbild besser zu verstehen. Es handelt sich bei dieser Gefahr um ein praktisches Selbstmissverständnis, in dem wir innerhalb der Freiheit der Kritik scheitern. Dabei wurde deutlich, inwieweit immanente Kritik an Intersubjektivität und Zeitlichkeit gebunden ist. In analytischer Abstraktion haben wir blinde Gewohnheit und leere Reflexivität unterschieden. Im Fall blinder Gewohnheit als eines praktischen Selbstmissverständnisses scheint es so, als wären die Normen der Praxis festlegende Regeln ohne alternative Möglichkeiten. In diesem scheinbar fremdbestimmten Vollzug kommt es zu einer Verdeckung der zukunftsbezogenen Offenheit, da die Ekstasen der Zeitlichkeit in einem Missverhältnis stehen. Die Unbestimmtheit der Zukunft wird durch die Bestimmtheit der Gewesenheit verdrängt, die offene Bewegung des Ausstandes stillgestellt und Freiheit der Kritik verdeckt. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Geworfenheit und Entwurf im reflexiven Selbstverständnis, indem die vorgängigen Normen nicht auf eine unbe-

stimmte Zukunft hin angeeignet werden (können). Im Fall leerer Reflexivität als des anderen praktischen Selbstmissverständnisses scheint es so, als wäre Freiheit der Kritik unabhängig von den Normen der intersubjektiven Praxis realisierbar. Selbstbestimmung als Unabhängigkeit von den Normen der Praxis bedeutet bloße Willkür. Die Bewegung des Ausstandes verliert dabei die Reibung, da auch hier die Ekstasen der Zeitlichkeit in einem Missverhältnis stehen. Die Bestimmtheit der Gewesenheit wird durch die Unbestimmtheit der Zukunft aus dem Gesamtbild verdrängt und die Bewegung des Ausstandes verliert die Reibung mit der Materialität der vorgängigen Normen. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Geworfenheit und Entwurf im reflexiven Selbstverständnis, indem die vorgängigen Normen der bestimmten Gewesenheit nicht angeeignet werden (können). Die Möglichkeit zur Kritik ist bedingt durch das Zusammenspiel des Bezugs auf eine unbestimmte Zukunft innerhalb des Ausstandes und der Aneignung vorgängiger Normen. Freiheit der Kritik und Zeitlichkeit stehen dahingehend im Zusammenhang, dass praktische Reflexivität an eine bestimmte Vergangenheit und an eine unbestimmte Zukunft zugleich gebunden ist. In modernen Praktiken, welche Freiheit der Kritik als internen Anspruch haben, ist Kritik immer aneignende Kritik und Aneignung immer kritisch.

An dieser Stelle haben wir eine Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ erster Stufe entwickelt, es lässt sich aber einwenden, dass wir mit den Fällen von leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit einen Maßstab auf rein objektiver Ebene einführen, der vorgängig und von außerhalb der Praxis festlegt, was realisierte Freiheit ist. In einer solchen Fremdbestimmung widerspricht sich Freiheit der Kritik selbst. Hier wiederholt sich das ›Kantische Paradox‹ (analog unserem Einwand gegenüber der zeitgenössischen kritischen Theorie) als ›Kantisches Paradox‹ zweiter Stufe auf Ebene des Maßstabs für realisierte Freiheit. Deswegen lässt sich dieser Einwand strukturanalog zum Paradox erster Stufe genau genommen aus zwei Richtungen formulieren. *Erstens* scheint es so, als wären leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung objektiv-fremdbestimmte Kriterien. Diesen Einwand räumen wir aus, indem sich leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als praktisches Selbstmissverständnis herausstellen. In beiden Fällen ist es das Moment von *praktischer Reflexivität*, dass sich selbst widerspricht. Die Trennung in blinde Gewohnheit und leere Reflexivität ist eine analytische Abstraktion, die sich im Gesamtbild als ein und derselbe Fall zeigt. In beiden Fällen missverstehen wir uns innerhalb unseres reflexiven Selbstverständnisses: im Fall blinder Gewohnheit, weil Freiheit der Kritik als praktische

Reflexivität auf die Normen als feststehend und alternativlos reflektiert und damit sich als *reflektierend* selbst widerspricht; im Fall leerer Reflexivität, weil Freiheit der Kritik als praktische Reflexivität die Normen willkürlich in Frage stellt und damit sich selbst als *praktisch* wirksam widerspricht. Das heißt in der Perspektive von praktischer Reflexivität fallen die beiden Pole der Oszillation zwischen leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit in eins. In beiden Fällen widerspricht sich Freiheit der Kritik selbst. Indem wir uns innerhalb Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis in unserem Selbstverständnis missverstehen, scheitert die Freiheit (der Kritik) der Praxis, und indem die Freiheit (der Kritik) der Praxis scheitert, verstehen wir uns selbst falsch.

Nun könnte man aber *zweitens* einwenden, dass ein praktisches Selbstmissverständnis als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung ein subjektiv-selbstbestimmtes Kriterium sei und damit bloß willkürlich. Diesem Einwand begegnen wir, indem wir *zirkulär* den Maßstab der Freiheit der Kritik selbstreflexiv als Freiheit der Kritik selbst bestimmen (und so gleichzeitig nicht in die erste Richtung des Einwandes bezüglich des Maßstabes auf objektiver Ebene zurückfallen). Wir hatten diesen selbstreflexiv-zirkulären Zusammenhang in Hegels Terminologie auf Ebene des absoluten Geistes beschrieben. Auf dieser Ebene ist Freiheit nicht inhaltlich-thesenartig festgelegt,¹ sondern kann nur retrospektiv bestimmt werden. Prospektiv wird sich Freiheit nur selbst zeigen können. Die Kriterien für realisierte Freiheit können nur aus Teilnehmerinnenperspektive und in Abhängigkeit von konkreten Situationen angegeben werden. Wir hatten dies am Begriff immanenter Kritik dargestellt. Immanente Kritik muss dahingehend aufzeigen, dass im Fall des praktischen Selbstmissverständnisses der ko-konstitutive Zusammenhang zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis dem Anspruch der Realisierung von Freiheit der Kritik nicht gerecht wird. Der Widerspruch besteht dabei zwischen Selbstanspruch und Realisierung der Freiheit der Kritik selbst. Das Kriterium der Unterscheidung zwischen gelingender Selbstbestimmung und Scheitern innerhalb von Freiheit ist der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis immanent und daher nicht willkürlich. Immanent ist das Kriterium, indem die Freiheit der Kritik selbst der Maßstab ist. Gemessen am Anspruch der Freiheit der Kritik selbst ist das Kriterium

1 Das heißt, es ist beispielsweise auch nicht ausgeschlossen, dass sich Freiheit (beispielsweise in ästhetischer Erfahrung oder einer Liebeserfahrung) auch oder gerade als selbstbestimmte Hingabe in eine Form der Unfreiheit verwirklichen kann.

für realisierte Selbstbestimmung nicht willkürlich vom Subjekt gesetzt, sondern der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis immanent. Der folgende Abschnitt soll Freiheit der Kritik am Beispiel der Psychoanalyse und speziell mit Blick auf den selbstreflexiv-zirkulären Maßstab veranschaulichen. Wir werden außerdem sehen, wie immanente Kritik praktische Veränderung einleiten kann. Die Bewegung zwischen Genese und Systematik des Gesamtbildes vollzieht sich dabei sowohl ›rückwärts‹ (Scheitern innerhalb von Freiheit der Kritik) als auch ›vorwärts‹ (Freiheit der Kritik wird prozessual realisiert). Ziel der Analyse als Selbstverständigungspraxis ist die Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse. Durch diese Form der Selbstkritik realisiert sich Freiheit als Selbstbestimmung. Insofern verbindet dieses Beispiel intersubjektive Bewegung und Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik in Bezug auf die immanente Gefahr des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit.

6.2. Psychoanalyse als veranschaulichendes Beispiel der Freiheit der Kritik

Wir wollen den Zusammenhang zwischen immanenter Kritik und Zeitlichkeit speziell mit Blick auf den selbstreflexiven Maßstab der Freiheit der Kritik im Folgenden anhand der therapeutischen Praxis der Psychoanalyse veranschaulichen. Dazu werden wir *Therapeutic Action* von Jonathan Lear heranziehen. In *Therapeutic Action* wird nicht nur eine Theorie der Psychoanalyse entwickelt, sondern auch ein konkretes Beispiel eines materialen Selbstverständnisses eines Psychoanalytikers und damit der Praxis der Analyse als solcher dargestellt. Lears Selbst- und Praxisverständnis soll für uns den Status eines Fallbeispiels einnehmen. Das heißt, es geht uns nicht um Psychoanalyse im Allgemeinen, sondern einerseits konkret darum, wie Lear Psychoanalyse und mögliche Selbstmissverständnisse bezüglich dieser versteht, und andererseits darum, wie er dazu beispielhaft aus der therapeutischen Praxis berichtet. Das ist der Grund dafür, dass wir im Folgenden aus *Therapeutic Action* vielfältig und ausführlich zitieren werden. Dabei werden Beispiele auf verschiedenen Ebenen betrachtet, die aber ineinandergreifen. Zur Veranschaulichung unterscheiden wir in analytischer Abstraktion zwischen Ziel und Prozess der Analyse, auch wenn sich letztendlich beides nicht voneinander trennen lässt. Genauso unterscheiden wir zwischen institutioneller Ebene und Ebene der individuellen therapeutischen Praxis, auch wenn sich beide wechselseitig bedingen. Wir werden in den folgenden Ausführungen der Praxis der Psycho-

analyse nicht gerecht werden, denn das gezeichnete Bild ist nur ausschnitthaft. Symptomatisch diesbezüglich ist, dass wir an keiner Stelle von einem Unbewussten oder dem Vorgang einer Übertragung sprechen werden.² Auch die emotional-befindliche Dimension der Analyse können wir nur andeuten, trotz der Tatsache, dass es sich dabei um einen der entscheidenden Faktoren innerhalb des Vorgangs der Analyse handelt. Es geht uns aber auch nicht darum, Psychoanalyse zu erläutern, sondern den Zusammenhang von Bewegung und Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik in Bezug auf die Gefahr des Scheiterns unserer Freiheit an einem konkreten Fallbeispiel zu veranschaulichen.

6.2.1. Ziel der Analyse

Die Praxis der Psychoanalyse ist in Lears Verständnis eine Arbeit gegen das Scheitern innerhalb unserer Freiheit. Ziel der therapeutischen Praxis ist die realisierte Freiheit des Analysanden. Was genau unter dieser Freiheit zu verstehen ist, muss prinzipiell offen bleiben, denn eine vorgängige Bestimmung dieser Freiheit stünde im Widerspruch zu dem Ziel, Freiheit zu ermöglichen. Jonathan Lear schreibt: »[T]he analyst is committed to facilitating the analysand's freedom. We may not know precisely what we mean by this [...] but, in general, we are not interested in influencing our analysands to pursue any particular end, but in helping them to develop their own capacities for self-understanding.«³ Hier wird in Bezug auf das Ziel der Analyse veranschaulicht, inwieweit die Kriterien für gelingende Selbstbestimmung keinen objektiv-fremdbestimmten Maßstab darstellen. Freiheit als Ziel der Analyse kann demnach nicht allgemein inhaltlich bestimmt werden, sondern muss sich prozessual selbst zeigen. Dennoch können wir spezifischer werden, ohne Freiheit inhaltlich bestimmen zu müssen. Das Ziel der Analyse ist, ein

2 Systematische Fragen wie beispielsweise die nach dem Unterschied zwischen der Theorie Freuds und derjenigen Lacans beziehungsweise danach, was das Unbewusste genau ist, sollen hier keine Rolle spielen. Es handelt sich um ein ausschnitthaftes veranschaulichendes Beispiel, das keine eigenständige theoretische oder systematische Auseinandersetzung oder Fundierung im Rahmen dieser Arbeit erhalten sollen. Der Status dieses Beispiels ist kein ausgezeichneteter; es könnten sich also andere Beispiele solcher Reflexionspraktiken in Religion, Literatur, Kunst, universitären Institutionen oder auch im Alltag etc. finden. Trotzdem ist die historisch *moderne* Praxis der Psychoanalyse paradigmatisch in dem Sinne, dass dieses Beispiel verschiedene systematische Punkte in Bezug auf die Freiheit der Kritik besonders gut verdeutlicht.

3 Lear 2003, 54.

Vermögen reflexiver Selbstverständigung zu entwickeln. Dieses Vermögen soll in die Lage versetzen, praktische Selbstmissverständnisse über das eigene Selbstverständnis innerhalb der Ko-Konstitution mit Normen der Praxis aufzuklären. Durch ein solches Vermögen der Selbstverständigung kann sich die Haltung des Analysanden hin zu einer selbstbestimmten Stellung innerhalb der intersubjektiven Praxis entwickeln. In der Analyse als emotionalem Geschehen geht mit diesem Gewinn an Selbstbestimmung die Entwicklung einer emotional selbstbestimmten Befindlichkeit einher.

Die Arbeit der Analyse ist ein unabgeschlossener Prozess, der kein Ende hat. Meistens geht die therapeutische Praxis als solche zwar irgendwann zu Ende. Das Ziel dabei ist jedoch, den Prozess der Arbeit gegen das Scheitern innerhalb unserer Freiheit in der Praxis des Analysanden aufzuheben. Nach der gelungenen Analyse sollte der Analysand imstande sein, die Praxis der Selbstverständigung eigenständig fortzuführen. Das heißt der Analysand sollte nach dem Ende der therapeutischen Sitzungen allein im Prozess der unabgeschlossenen Arbeit des Selbstbestimmtwerdens stehen können:

»For the analytic process is thought to consist, at least partially, in a process by which the analysand comes to internalize the capacity for analysis. Analysis is not supposed to be over once analyst and analysand cease meeting; rather, the analysand is supposed to be in a position where she can carry on the activity of analysis largely on her own.«⁴

Dass das, was es genau heißt, selbstbestimmt zu sein, im Allgemeinen unbestimmt bleibt und dass dieser Prozess ein unabgeschlossener ist, bedeutet, dass Psychoanalyse keine Auflösung der Gefahr des Scheiterns innerhalb von Freiheit leistet. Vielmehr handelt sich um eine Praxis, die in die Lage versetzen will, mit dieser Gefahr umzugehen. Der Erfolg oder Misserfolg einer Analyse kann sich nur in einer offenen Zukunft zeigen. Wie der Analysand mit der gewonnenen Haltung des Selbstbestimmtwerdens umgeht, bleibt offen.⁵

4 Lear 2003, 98.

5 So verneint auch Freud die Frage nach der Möglichkeit eines endgültigen Abschlusses der Analyse, also die Frage danach, »ob man die Beeinflussung des Patienten so weit getrieben hat, daß eine Fortsetzung der Analyse keine weitere Veränderung versprechen kann. Also als ob man durch die Analyse ein Niveau von absoluter psychischer Normalität erreichen könnte, dem man auch die Fähigkeit zutrauen dürfte, sich stabil zu erhalten, etwa wenn es gelungen wäre, alle vorgefallenen Verdrängungen aufzulösen« (Freud 1937, 360f.).

Psychoanalyse als Prozess des reflexiven Selbstbestimmtwerdens des Analysanden veranschaulicht Freiheit der Kritik und, speziell mit Blick auf das Ziel der Analyse, die Offenheit dieses Prozesses in Bezug auf eine unbestimmte Zukunft.

Die Offenheit des reflexiv-kritischen Prozesses finden wir auch auf institutionalisierter Ebene der Psychoanalyse als Praxis. Dies kennzeichnet diese Praxis als spezifisch modern. Moderne Praktiken haben Freiheit der Kritik als internen Anspruch. Jonathan Lear verdeutlicht dies in seinem Selbstverständnis als Analytiker:

»First, as psychoanalyst, we are constantly in the process of shaping ourselves as psychoanalysts. [...] Second, the process is unending. [...] Being a psychoanalyst is in part the never-ending task of bringing oneself back to the activity of being a psychoanalyst. [...] to be an analyst one must ever be in the process of becoming an analyst. [...] Third, this process of continually coming back to ourselves as psychoanalysts is itself part of the therapeutic action, in both of the above senses.«⁶

Auf Ebene der institutionalisierten Praxis der Analyse ist Freiheit der Kritik internalisiert und die Praxis daher ein zukünftig offener Prozess. Die Arbeit am Selbstverständnis der Analytikerin, wie Lear sie beschreibt, bedeutet – im ko-konstitutiven Zusammenhang von beidem – zugleich eine ständige Arbeit an der Praxis. Dabei zeigt sich, dass die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit der Kritik auch auf dieser institutionalisierten Ebene, die den Anspruch immanenter Kritik in sich aufhebt, nicht ausgeschlossen ist. Lear veranschaulicht dieses Scheitern am eigenen Anspruch beispielhaft als Trennung zwischen Theorie und Praxis innerhalb der zeitgenössischen Psychoanalyse:

»[I]t seems that the profession has lost a sense of how to absorb theory into its clinical practice. One symptom of this is a kind of institutional splitting that has occurred in the activity of psychoanalytic writing. On one side of the split, psychoanalytic theory has been taken up in humanities departments at universities throughout the United States. But the writing has become so abstract and obscure that it becomes increasingly unclear what, if anything, this has to do with psychoanalysis as it is practiced in a clinical setting. This has led clinicians on the other side of the split to think they can ignore theory

6 Lear 2003, 32f.

altogether [...]. The very fact that they are in clinical practice is invoked as a trump card, as though those who live on the other side of the split couldn't really know what they are talking about. The problem is that even if you do need psychoanalytic experience to understand the theory, it is also true that if you don't understand theory you can't really understand the experience you think you are having. Theory without experience is empty; experience without theory is blind.«⁷

Wir fühlen uns hier an das Kantische Zitat und unseren Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Oszillation bei McDowell erinnert. Leere Reflexivität zeigt sich in Lears Beschreibung der Trennung von Theorie und Praxis als eine misslungene Abstraktion von der materialen Erfahrung der klinischen Praxis. Blinde Gewohnheit zeigt sich als eine klinische Praxis, die sich ohne reflexive Theorie selbst nicht versteht. Beides ist an den äußeren Enden der Oszillation ununterscheidbar, indem Reflexivität zur Gewohnheit werden kann und gerade dadurch leer ist:

»This is the entropy of thought: whatever life the concepts might have had when they are first being applied in vivid psychoanalytic contexts tends to get trained out of them, and they get turned more and more into slogans. Eventually, the terms get used in place of thinking rather than as expression of it. The ultimate absurdity is a dead paper on therapeutic action.«⁸

Indem Reflexivität zur blinden Gewohnheit wird und somit leer, sind die beiden Seiten in diesem Beispiel des ›toten‹ Artikels über therapeutische Praxis als derselbe Fall, nämlich als Fehlgehen von praktischer Reflexivität verständlich. Die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit äußert sich als praktisches Selbstmissverständnis. Der Maßstab für ein solches Fehlgehen ist als Freiheit der Kritik der Praxis der Psychoanalyse immanent.

6.2.2. Prozess der Analyse

Die Analyse ist nach Lear ein Dialog zwischen zwei Teilnehmerinnen. Als emotionales Geschehen steht dabei nicht nur der sprachliche Dialog im Zentrum, sondern auch die emotionale Befindlichkeit von Analysand und Analytikerin. Die begrifflich-reflexive Arbeit, die im Prozess der Analyse stattfindet,

7 Lear 2003, 16f.

8 Lear 2003, 34.

ist nicht bloß theoretisch, sondern praktisch. Wie Lear greifen wir auf Freud zurück, der das wie folgt illustriert:

»[D]er Analysierte *erinnere* überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er *agiere* es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er *wiederholt* es, [...] Zum Beispiel: Der Analysierte erzählt nicht, er erinnere sich, daß er trotzig und ungläubig gegen die Autorität der Eltern gewesen sei, sondern er benimmt sich in solcher Weise gegen den Arzt.«⁹

Reflexivität der Analyse ist praktische Reflexivität. Das heißt, in diesem Beispiel ist Reflexivität nicht nur theoretische Begriffsarbeit, sondern gleichzeitig auch praktisch-emotionale Arbeit. Da beide Seiten Teilnehmerinnen des Dialogs sind, gibt es keine Außenperspektive dieser reflexiven Arbeit. Hier wird in Bezug auf den Prozess der Analyse veranschaulicht, inwieweit die Kriterien für gelingende Selbstbestimmung keinen objektiv-fremdbestimmten Maßstab darstellen. Es werden keine Kriterien von außen an den Prozess herangetragen. Sowohl das konkrete Ziel der Analyse (also was genau die Realisierung von Freiheit im konkreten Fall heißt) als auch der Weg zu diesem Ziel (als die Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse) werden innerhalb des Anspruchs des Analysanden an sich selbst bestimmt. Der Maßstab der Freiheit der Kritik ist die Freiheit der Kritik selbst. Am Beginn steht ein emotional-befindliches Bedürfnis nach praktischer Veränderung.¹⁰ Das

9 Freud 1914, 210.

10 Hier wird einerseits deutlich, dass der immanente Widerspruch der Zweiten Natur auch ein emotional-befindlicher Widerspruch sein kann. Zweitens wird die praktische Produktivität dieses Widerspruchs deutlich, indem ein Prozess des Selbstverständigung angestoßen wird. In *Sein und Zeit* nimmt die Angst die systematische Stelle eines solchen emotional-befindlichen, praktisch-produktiven Widerspruchs ein. Dieser Widerspruch ist praktisch-produktiv, indem er Freiheit (erneut) realisieren kann: »Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichhängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann. Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, das heißt das *Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens*. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist« (Heidegger, SuZ, 188). Der von McDowell thematisierte Wunsch nach einem Gegebenen ist vor dem Hintergrund einer solchen Angst verständlich, da durch ein Gegebenes das Scheitern innerhalb unserer Freiheit ausgeschlossen ist (wir aber damit gleichzeitig einem praktischen Missverständnis erliegen). In Heideggers Angst-Analyse, wel-

heißt der Widerspruch, wie auch immer dieser im konkreten Fall aussehen mag, hat sich praktisch-material geäußert beziehungsweise äußert sich fortlaufend und wird von der therapeutischen Praxis retrospektiv in den Blick genommen. Der Widerspruch als praktisches Selbstmissverständnis kann einerseits dazu führen, dass man innerhalb von Selbstbestimmung scheitert und die Bedeutsamkeit der Praxis (und der Handlungsantrieb des Subjekts) verdeckt wird. Andererseits ist das praktische Selbstmissverständnis als emotional-befindlicher Widerspruch im Prozess seiner Aufhebung konstitutiv für die (erneute) Realisierung von Freiheit. Dieser Prozess bedeutet Selbstverständigung mit dem Ziel, im eigenen Anspruch transparent und in diesem sich selbst gerecht zu werden. Diese praktische Reflexion muss der Analysand selbst vollziehen. Die Analytikerin versteht sich dabei als Katalysator dieses Prozesses. Mit der Analytikerin gibt es eine zusätzliche Ebene immanenter Kritik, die aber letztendlich nur als Unterstützung der immanenten Kritik des Analysanden selbst zu verstehen ist. Als immanent-kritische Reflexivität nimmt die reflexive Arbeit der Analytikerin keinen Außenstandpunkt ein. Die Analytikerin hat keine bloße (»objektive«) Außenperspektive auf die Analyse. Eine Außenperspektive würde dazu führen, dass sie dem Analysanden nur das mitteilen kann, was sie bereits an vorgefasster Meinung mitbringt. Dies, so Lear, sei gerade zu vermeiden: »We avoid suggesting this or that outcome to our analysands, avoid moralizing, avoid telling them that they really will be happy if only they achieve this particular social goal.«¹¹ Solches Vorgehen ist keine immanente Kritik. Die teilnehmende Perspektive der Analytikerin muss offen sein und mit dem Selbstverständnis und Anspruch des Analysanden wandern. Gleichzeitig bedarf es einer reflexiven Distanz, welche seitens

che die Sorge-Struktur allererst aufweist, wird deutlich, inwieweit das Scheitern innerhalb der Selbstbestimmung die Bedeutsamkeit der Praxis verdecken kann: »[D]as Wovor der Angst ist die Welt als solche. Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt. [...] W]ovor die Angst sich ängstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst« (Heidegger, SuZ, 187). Methodisch ist die Angst-Analyse ein paradigmatisches Beispiel dafür, wie der Fall des befindlichen Scheiterns systematischen Aufschluss über die Begriffe von Subjektivität und Weltbezug in ihrem Zusammenhang geben kann. Angst (als »Grundbefindlichkeit«) erschließt die Struktur des In-der-Welt-seins als solchen. Nicht nur das Moment von Verstehen, sondern gerade auch das von Befindlichkeit ist selbstreflexiv-methodisch relevant (vgl. Heidegger, SuZ, § 40).

11 Lear 2003, 60.

des Analytikers aufrechterhalten werden muss, damit er in der Lage ist, zur Aufhebung des Selbstmissverständnisses im Selbstverständnis des Analysanden beizutragen. Diese reflexive Distanz ist im Kontext der Analyse eine professionelle Neutralität zu den emotionalen Verständnissen des Analysanden. Immanente Kritik ist auf diese Vermittlung von Unmittelbarkeit (unmittelbarer Teilnahme am Dialog) und reflexiver Aneignung (professioneller Neutralität) angewiesen. Wenn im dialogischen Geschehen eine Vermittlung dieser Momente zum Tragen kommt, kann Verstehen nicht nur reproduktiv, sondern auch produktiv sein und die Aufhebung von Selbstmissverständnissen anstoßen.

Die Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse bedeutet in diesem Prozess die Möglichkeit einer *anderen* Aneignung dessen, was man tut, denkt und fühlt. Wir hatten gesehen, dass es sich im Fall des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit um ein Missverhältnis innerhalb der Ekstasen der Zeitlichkeit handelt. In beiden Fällen wird eine Ekstase aus dem Gesamtbild verdrängt, womit sich Zeitlichkeit in einer defizitären Form realisiert und wir innerhalb unserer Freiheit scheitern. Im Fall blinder Gewohnheit wird die Unbestimmtheit der Zukunft durch die Bestimmtheit der Gewesenheit verdrängt und die offene Bewegung des Ausstandes stillgestellt. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Geworfenheit und Entwurf, da die vorgängigen Normen nicht auf eine *unbestimmte* Zukunft hin angeeignet werden (können). Im praktischen Selbstmissverständnis werden die Normen der Praxis als fremdbestimmte Regeln verstanden, die keine alternativen Möglichkeiten offenlassen. Im Fall leerer Reflexivität wird die Bestimmtheit der Gewesenheit durch die Unbestimmtheit der Zukunft verdrängt und die Bewegung des Ausstandes verliert die Reibung mit der Materialität der vorgängigen Normen. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Geworfenheit und Entwurf, da die vorgängigen Normen der *bestimmten* Gewesenheit nicht angeeignet werden (können). Im praktischen Selbstmissverständnis wird Unabhängigkeit von den Normen der Praxis als eine Möglichkeit verstanden. In beiden Fällen verstehen wir uns innerhalb unserer praktischen Reflexivität und gemessen am internen Maßstab der Freiheit der Kritik falsch. Da Freiheit der Kritik interner Anspruch der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis ist, handelt es sich nicht um einen subjektiv-willkürlichen Maßstab, der bloß vom Subjekt gesetzt wäre.

Um das praktische Selbstmissverständnis aufzuheben, ist eine explizite Reflexion auf den Anspruch der Realisierung von Freiheit notwendig, der im Widerspruch zur Verdrängung der Gewesenheit beziehungsweise Zukunft

steht.¹² Die Realisierung von Freiheit ist nur vor dem Hintergrund des Gesamtbildes möglich, in dem Freiheit der Kritik interner Anspruch ist und die zeitlichen Ekstasen nicht im Missverhältnis zueinander stehen. Das praktische Selbstmissverständnis wird aufgehoben, damit und indem (es handelt sich um dieselbe Bewegung) eine neue prospektive Aneignung von vorgängigen Normen möglich wird. Die neue Aneignung bedeutet einen Gewinn an existenziellen Möglichkeiten und damit eine Realisierung von Freiheit als Selbstbestimmung. Es muss in der Aufhebung des praktischen Selbstmissverständnisses darum gehen, die Ekstasen der Zeitlichkeit in ein Verhältnis zu bringen, das kein Missverhältnis ist. Greift man, wie Lear, auf Freud zurück, so weist dieser in seiner behandlingstechnischen Schrift »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«¹³ darauf hin, dass ein entscheidendes Moment der psychoanalytischen Arbeit sich der ekstatischen Struktur der Zeitlichkeit bedient.¹⁴ Es geht darum, Vergangenes zu erinnern und in der Gegenwart der Analytikerin praktisch-reflexiv zu wiederholen, um es für eine zukunftsorientierte Aufhebung des praktischen Selbstmissverständnisses durchzuarbeiten. Reflexive Aneignung lässt sich durch den Zusammenhang der Ekstasen der Zeitlichkeit als eine Wiederholung der Vergangenheit in Bezug auf eine unbestimmte Zukunft verstehen. Durch diese Wiederholung ändert sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Norm. Die Verdrängung der Bestimmtheit der Gewesenheit respektive der Unbestimmtheit der Zukunft wird dabei explizit-reflexiv, womit die defizitäre Form der Abstraktion aus dem Gesamtbild sichtbar wird. Das heißt aber auch: Das Gesamtbild als solches kann (wieder) sichtbar werden. Infolgedessen können die Ekstasen der Zeitlichkeit in ein neues Verhältnis treten. Im gelungenen Fall ist dieses neue Verhältnis kein Missverhältnis. Bei Gewesenheit und Zukunft handelt es sich nicht nur um die je individuelle Vergangenheit beziehungsweise Zukunft. Vergangenheit steht dabei allgemein für die *vorgängigen* Normen einer Praxis (von welchen die je individuelle Vergangenheit bedingt ist). Zukunft steht dabei für die *Prospektion* der intersubjektiven Praxis insgesamt (von welcher die je individuelle Zukunft bedingt ist).¹⁵ Man kann dahingehend sagen, dass die Praxis der Psy-

12 Das, was wir als implizite und explizite Reflexivität beschrieben haben, ist im dialogischen Geschehen nicht klar zwischen Analysand und Analytikerin aufgeteilt. Vielmehr können beide Seiten im wechselseitigen Verhältnis jeweils beide Positionen einnehmen.

13 Freud 1914.

14 Vgl. dazu auch Pearl 2013.

15 Hier stehen Phylo- und Ontogenese im Zusammenhang.

choanalyse sich nicht nur auf einzelne Subjekte bezieht, sondern auch eine Arbeit an der intersubjektiven Praxis insgesamt bedeutet. Durch die Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse kann die Praxis eine andere werden.¹⁶

Jonathan Lear veranschaulicht das am Beispiel der Selbstverständnisse der Psychoanalytikerinnen in den USA von den 1950er Jahren bis heute. In den 1950er Jahren waren die meisten Analytikerinnen ihrer Ausbildung nach Humanmediziner, die eine naturwissenschaftliche Ausbildung genossen hatten und ihrem Selbstverständnis nach auch innerhalb ihrer Praxis der Analyse an einen Begriff von Objektivität gebunden waren, der von den Naturwissenschaften des beginnenden 20. Jahrhunderts geprägt war. Dieser Begriff von Objektivität als methodisches Ideal suggeriert eine vom Untersuchungsgegenstand unabhängige Außenperspektive, die die Analytikerin einzunehmen hat. Nun versucht Lear nachzuzeichnen, wie dieses Verständnis aus der Vergangenheit auch das Selbstverständnis der Gegenwart missverständlich beeinflusst:

»[A] supposedly dead past continues to exert an uncanny influence. We see pathologies get transmitted from generation to generation [...] if there are confusions in this concept [of objectivity] it must go to the heart of their self-understanding. [...] The point of our inquiry is not simply to grasp how an earlier generation got confused about objectivity; it is to help us gain insight how we might be confused in similar ways.«¹⁷

Das vorgängige Selbstmissverständnis bezüglich des Begriffs der Objektivität beeinflusst auch das Selbstverständnis und damit die Praxis zeitgenössischer Analytiker. Ein Symptom für eine gegenwärtige Beeinflussung des Selbstverständnisses in Bezug auf den Begriff der Objektivität finden wir am Beispiel der Depression und deren Behandlung durch Antidepressiva als Konkurrenz zu einer therapeutischen Praxis: »[T]he point of the antidepressant is not simply to relieve the pain and lift the depression; it is to help to put the patient back into a position where she can again take up the task of developing herself

16 Der Übergang von Psychoanalyse zu anderen Formen der Selbstverständigung, wie beispielsweise direkter Gesellschaftskritik, ist weiter erläuterungsbedürftig. Man kann aber dafür argumentieren, dass es sich auch bei anderen Formen der Gesellschaftskritik um immanente Kritik als Selbstkritik handeln muss (vgl. Fn. 115 in Teil II dieser Arbeit). Den systematischen Punkt der Selbstkritik wiederum veranschaulicht das Beispiel der Psychoanalyse besonders gut.

17 Lear 2003, 36f.

as a subject. But there is no drug, now or ever, that can perform that task.«¹⁸ Dass es auf den ersten Blick so scheinen mag, dass Antidepressiva eine therapeutische Praxis ersetzen könnten, wird durch ein Selbstmissverständnis der Analytiker mitbestimmt. Analytiker, die in naturwissenschaftlicher Weise ein objektives Heilmittel für eine bestimmte Krankheit anzubieten glauben, machen ihre eigene Praxis durch pharmazeutische Mittel ersetzbar. Jedoch kann ein reflexiver Selbstverständigungsprozess des Subjekts grundsätzlich nicht durch Psychopharmaka etabliert werden.

Das praktische Selbstmissverständnis in Bezug auf den Begriff der Objektivität liegt nach Lear darin, das naturwissenschaftlich geprägte Verständnis als Festlegung für das Verständnis von Objektivität überhaupt und nicht als eine normative Orientierung unter anderen zu begreifen. Es kommt also darauf an, die Pluralität des Begriffs anzuerkennen: »The danger – in terms of self-misunderstanding – would be to think that the concept of objectivity comes with a fixed and determinate meaning, independent of the context in which it is deployed.«¹⁹ Im psychoanalytischen Kontext kann der Begriff von Objektivität im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Kontext für eine andere Orientierung (keine Festlegung) stehen. Um dies zu zeigen, wird der Begriff der Objektivität nicht abgelehnt, sondern immanent kritisiert: »[T]he strategy was not to reject objectivity, but to offer a sympathetic subversion of the concept.«²⁰ Reflektiert die Analytikerin auf ihr Selbstverständnis bezüglich ihrer Praxis, wird einerseits deutlich, dass auch in der psychoanalytischen Praxis der Begriff von Objektivität eine Rolle spielt. Als Teilnehmerin des analytischen Dialogs kann diese Objektivität aber andererseits keine naturwissenschaftlich verstandene Außenperspektive als Unabhängigkeit vom Geschehen des Dialogs bedeuten. Vielmehr bedeutet Objektivität hier eine reflexive Distanz als notwendige professionelle Neutralität der Analytikerin *innerhalb* des dialogischen Prozesses. So sollte die Analytikerin Lear zufolge beispielsweise nicht zu weinen anfangen, wenn der Analysand trotz allem nun doch nicht Jurist wird, wie seine Mutter das immer wollte. Immanente Kritik hebt das praktische Selbstmissverständnis im Begriff der Objektivität auf, ohne den Begriff dabei als solchen abzulehnen. Der Begriff wird *anders* angeeignet. Nur so kann sich das Missverständnis im Selbstverständnis transparent aufheben: »If there was confusion in our previous self-understanding, we are

18 Lear 2003, 79.

19 Lear 2003, 41.

20 Lear 2003, 52.

likely to preserve some confusion if we simply reject it. When we are analysing individuals we know that an analysand cannot simply reject his past.«²¹ Dass es nicht möglich ist, vergangene Verständnisse schlichtweg abzulehnen, ist nicht nur auf institutioneller Ebene der Fall, sondern auch auf individuell therapeutischer Ebene. Die Trennung zwischen beiden Ebenen ist eine analytische Abstraktion. So beschreibt Lear auf individuell therapeutischer Ebene das Beispiel einer Patientin, die alles in ihrem Leben, trotz realisierter Erfolge, als Enttäuschung (miss)versteht. Problematisch ist dies, weil es aus der Sicht der Analysandin keine Alternative zur Enttäuschung gibt. Innerhalb des praktischen Selbstmissverständnisses scheint es so, als wäre durch eine fremde Autorität festgelegt, dass die Welt eine enttäuschende Umgebung ist. Dies entspricht auf therapeutischer Ebene dem Fall, den wir als blinde Gewohnheit beschrieben haben. Dabei ist nicht wie im obigen Beispiel die Analytikerin, sondern der Analysand von einem missverständlichen Begriff von Objektivität beeinflusst:

»He takes the world, including the social world, as given. [...] For if one lives with a confused but overall sense of objectivity, it is as though the human world is like the stars – it is just the way it is. [...] In the confused sense of objectivity, the sense of the way the world is meant to preclude any further questions about it.«²²

Im Fall blinder Gewohnheit stellt sich die Welt als fremdbestimmter Zusammenhang dar, der jedes Infragestellen dieses Zusammenhangs ausschließt. Das Moment der Freiheit der Kritik und damit die Möglichkeit der praktischen Veränderung sind in diesem Fall verdeckt. Die analytische Praxis setzt sich nun zum Ziel, Reflexivität wieder zu ermöglichen, um das praktische Selbstmissverständnis aufheben zu können:

»The analyst facilitates a process [...] by which the analysand slowly comes to recognize that what he had taken to be the world as it really is, is in fact the imposition of a distorted point of view. [...] The analytic process allows the analysand to relate to objects in new sorts of ways [...]. This opens up new ways of relating to others, but it also opens up new ways of relating to oneself.«²³

21 Lear 2003, 63.

22 Lear 2003, 48ff.

23 Lear 2003, 47.

Im Ergebnis der Aufhebung des Selbstmissverständnisses wird zukünftig ein neues Welt- und Selbstverhältnis möglich. Ein therapeutisches Mittel ist dabei zum Beispiel Ironie als Ausdruck des Moments von Reflexivität mit dem Ziel immanenter Kritik. Am Beispiel der Ironie verdeutlicht sich, inwieweit immanente Kritik Selbstkritik mit dem Maßstab der Freiheit der Kritik ist. Ironie kann den Widerspruch zwischen Selbstanspruch und Realisierung der Freiheit der Kritik aufzeigen: »[T]he possibility of irony opens up in the gap between aspiration, pretense, and reality [...]. A psychoanalytic interpretation exploits this possibility for irony; it tries to bring aspiration and pretense together.«²⁴ Zur beispielhaften Veranschaulichung wollen wir eine Situation aus der Endphase der Analyse von Herrn A. (Analysand) und Dr. L. (Analytiker) nachvollziehen, wie sie Lear wiedergibt:

»In the fourth year of analysis, Mr. A. began to talk more frequently about terminating the analysis, but he always talked of ›quitting‹ rather than, say, ending or finishing it. When asked, Mr. A. said that quitting felt strong, masculine, and decisive, his decision rather than Dr. L's [...]. About three months before termination, Mr. A. began to speak of all the gains he had made in psychoanalysis. He wanted Dr. L. to know how much happier, freer, and more relaxed he felt. He was pleased with all the life changes he had been able to make [...]. He knew that these external changes were manifestation of significant internal changes. He expressed in a heartfelt way that he hoped Dr. L. understood how much this had meant to him. These remarks fit Dr. L.'s own sense that it had been a far-reaching and successful analysis [...]. But then there was this cough. It began with a respiratory infection but lingered on, and it would emerge in a session when Mr. A. would start talking about hostile feelings. Was the cough a symptom of an underlying psychic conflict, covered over by all the sincerely meant testimonials?

Mr. A., by now an experienced analysand, himself began to wonder about the meaning of his cough. [He] did not recognize their connection to hostile wishes until an extended fit of coughing occurred when he suddenly became intensely angry with me, saying,

»Do I want to tell you to fuck off!« He then began coughing uncontrollably for several minutes, finally leaving the office for a minute to go to the bathroom

24 Lear 2003, 118f.

for a drink of water. Returning to the couch, he asked, »Why would I want to tell you to fuck off? You haven't done anything but been here.«

I [Dr. L.] said, »Maybe that's why.«

»Yes, you're the doctor,« he [Mr. A.] replied. »Why haven't you cured me? I've been waiting for you to fix me.«²⁵

This was the moment when Mr. A. experienced the full intensity of his hostility towards me in the waning months of the analysis.

In the context of this analysis, that simple remark – »Maybe that's why« – is a perfect interpretation. It refers Mr. A. back to his just-uttered and sincerely felt words, and it *offers him* an invitation to bring out the irony. [...] It brings to Mr. A.'s attention that the very same words, the ones he has just uttered so sincerely, can also be the voice of a complaint, »You haven't done *anything* but been here!« [...] the very same words that he uses to express his gratitude are used by him dynamically to cover over his anger, an anger that would be expressed with the very same words!²⁶

Dr. L.'s Antwort »Maybe that's why« verdeutlicht paradigmatisch die immanent-kritische Teilnehmerinnenperspektive des Analytikers, der dabei keine fremden Kriterien von außen anlegt oder inhaltliche Vorgaben macht (und im Resultat der Antwort von Herrn A. gezwungen ist, auch seine eigene Meinung über das Gelingen der Analyse anzupassen). Indem der Analytiker in ironischer Weise Herrn A. seine eigenen Worte zurückspiegelt, versetzt er ihn in die Lage, das praktische Selbstmissverständnis in seinem Selbstverständnis durch Selbstkritik aufzuheben. Herr A. kann nun sehen, dass er zwar gerne ein dankbarer und erfolgreicher Analysand wäre (und das in mancherlei Hinsicht sicherlich ist), aber nun sieht er, dass das nur eine Abstraktion aus dem Gesamtbild seines Selbstverständnisses ist. Herr A. ist gleichzeitig wütend und enttäuscht, dass seine Wünsche nicht erfüllt wurden.

25 An dieser Stelle wird der Wunsch nach einem Gegebenen, das als fremde Autorität bestimmt, wie zu handeln ist, sehr deutlich. Im Prozess der Analyse kann diesem Wunsch aber gerade nicht entsprochen werden, da das Ziel die Selbstbestimmung des Analysanden ist.

26 Lear 2003, 123ff.

»What makes this moment so important is not merely that Mr. A. is able to experience his hostility towards the analyst, but that he is able to experience his hostility *as he grasps its world-structuring role*. [...] Mr. A. has moved from a coughing spasm, to an expletive, from an expletive to a well-formulated question, and, with the help of his analyst, from a question to irony. [...] He can see, for instance, that while he genuinely feels gratitude to his analyst for being there, he has also used his gratitude as a means for covering over angry feelings. [...] As a result the anger disappeared from conscious awareness, but the world was now structured around obsequiousness and excessive gratitude to authority figures, combined with breakthrough experiences of resentment and distrust that he didn't really understand.«²⁷

Was aus der Vergangenheit dafür ausschlaggebend war, dass genau diese Konfiguration am Ende der Analyse durchgearbeitet werden muss, ist für uns nicht vordergründig relevant. Entscheidend ist, dass Mr. A. in die Lage versetzt wird, mehr aus dem Gesamtbild zu sehen und sich anders darauf zu beziehen. Resultat ist ein anderes Selbstverständnis. Mr. A. kann auf sich nicht nur als dankbar und erfolgreich, sondern auch als wütend und enttäuscht Bezug nehmen. Es wird sich transparenter und kann nun versuchen, sich darin gerechter zu werden. Freiheit der Kritik ist auf unser reflexives Selbstverständnis bezogen. Dieses Fallbeispiel veranschaulicht, inwieweit die systematische Stelle von Freiheit als Selbstbestimmung unser material-reflexives Selbstverständnis ist. Anlass ist ein praktisches Selbstmissverständnis als Widerspruch zwischen Anspruch und Realisierung der Freiheit der Kritik. Der Anspruch der Freiheit der Kritik ist der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis immanent und somit kein subjektiv-willkürlicher Maßstab. Die Arbeit am Selbstverständnis als Aufhebung des praktischen Selbstmissverständnisses kann neue Alternativen in der Praxis als existenzielle Möglichkeiten für die Zukunft von Herrn A. schaffen. Die Arbeit am Gelingen solcher Möglichkeiten ist nicht mit diesem Gesprächsausschnitt abgeschlossen, sondern setzt als Prozess des Selbstbestimmtwerdens an dieser Stelle erst ein.

Ironie als reflexive Selbstdistanz kann aufzeigen, dass die Frage nach ihrem Selbstverständnis immer schon Anspruch der Analysanden war: »[T]hey come to realize they already have a question, when before they thought they had the answers.«²⁸ So hatte Herr A. auch unabhängig von Analytiker und

27 Lear 2003, 208.

28 Lear 2003, 74.

Analyse den Anspruch, seine eigenen Gefühle zu hinterfragen. Freiheit der Kritik ist dabei interner Maßstab der Selbstverständigung. Durch Ironie als immanente Kritik am Selbstverständnis innerhalb der Analyse kann sich die Praxis in Bezug auf diesen Anspruch der Selbstkritik durchsichtig werden: »Though we may usually take the category of human being for granted, the irony helps us recognize that we are already attuned to an aspiration, even if no one can fully say what the aspiration is.«²⁹ Es wird ein Selbstverständigungsprozess in Gang gesetzt, der auch und gerade nach dem Ende der Therapie selbstbestimmt und auf eine offene Zukunft bezogen ablaufen kann: »If psychoanalysis is aimed at the promoting a person's freedom, part of the freedom is freedom from the need to keep coming to the analyst.«³⁰

Trotzdem kann das Versprechen einer Analyse aus systematischen Gründen keine Auflösung der Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit bedeuten. Es kann keine endgültige ›Heilung‹ geben. Es kann aber in Bezug auf die zeitliche Bewegung unserer Freiheit darum gehen, diese Bewegung durch die drei Ekstasen der Zeitlichkeit in ein bestimmtes Verhältnis zueinander zu bringen, ein Verhältnis, das kein Missverhältnis ist.³¹ Dieses Verhältnis kann man als material gelingende Aneignung der Geworfenheit auf eine offene, aber endliche Zukunft hin beschreiben. Dabei wird die Vergangenheit in der Gegenwart auf die Perspektive einer anderen Zukunft hin wiederholt.³² Innerhalb dieser Vermittlung kommt es zur Anerkennung der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. Gelingt es, praktische Selbstmissverständnisse aufzuheben, ändern sich dabei auch Gewesenheit und Zukunft. Im Gesamtbild stehen beide jeweils in einem Aufhebungszusammenhang und sind insofern vermittelt. Im Gesamtbild ist die Möglichkeit immanenter Kritik als Selbstverständigungsprozess aufgehoben. Selbstverständnisse können

29 Lear 2003, 76.

30 Lear 2003, 56.

31 An dieser Stelle könnten sich Überlegungen zu angemessenen Therapieformen anschließen. Kriterium dafür wäre, inwieweit die Art der Therapie der zeitlichen Bewegung der Freiheit der Kritik Rechnung trägt. Die Psychoanalyse setzt ihren Fokus darauf sicherlich deutlicher als viele verhaltenstherapeutische Therapieformen.

32 Theunissen beschreibt die verändernde Produktivität dieser Wiederholung folgendermaßen: »Sie kann ein Tun sein, das sehr wohl verändert, indem es nämlich Vergangenheit so wiederholt, daß es sie wiederholt, hinein Holt in die zukunftssträchtige Gegenwart. [...] Um Heimkehr zu werden darf sie keine einfache Rückkehr bleiben. In ihrer ersten Teilbewegung Rückkehr zu Vergangenen, muß sie in einer zweiten eine Rückkehr zum Gegenwärtigen werden, eine, die das Vergangene heimholt« (Theunissen 1991, 258f.).

im Rahmen dessen selbstbestimmt verfolgt werden. Es öffnet sich die Möglichkeit einer anderen Zukunft der Praxis. Diese Vermittlung als Ausdruck unserer Freiheit der Kritik ist nichtsdestotrotz gebunden an den praktischen Raum vorgängiger Normen insgesamt sowie an die bindende Aneignung spezifischer Normen aus diesem Raum im Speziellen. Gelingt die Vermittlung, werden praktische Selbstmissverständnisse aufgehoben und wird Freiheit in neuer Weise realisiert. Diese Freiheit liegt in der Vermittlung zwischen Bestimmtheit der Vergangenheit und Unbestimmtheit der Zukunft. Gelingen oder Misslingen dieses Prozesses können nicht vorbestimmt werden, sondern sich nur zukünftig zeigen. Auf institutionalisierter Ebene und damit notwendigerweise zusammenhängend auf der Ebene des Selbstverständnisses von Jonathan Lear als Analytiker ist immanente Kritik als ein solcher Selbstverständigungsprozess paradigmatisch wie folgt ausgedrückt: »We recognize that however thorough our training, however careful our efforts, there is always room for the question, ›Am I really being a psychoanalyst?«³³ In dieser selbstkritischen Frage nach den Bestimmungen des Selbstverständnisses eines Analytikers ist der Maßstab des Hinterfragens selbstreflexiv-zirkulär die Freiheit der Kritik.

6.2.3. Philosophie als Therapie?

McDowells philosophisch-therapeutische Absicht besteht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches erst einmal drängend und beängstigend erscheinende Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt. Letztendlich soll sich unser Selbstverständnis als unproblematisch herausstellen. Das mag auf Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie zutreffen. Im Unterschied dazu müssen wir in kritisch-theoretischer Hinsicht das, was Therapie sein kann, auf die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik beziehen. Trugbilder sind als praktische Selbstmissverständnisse existenzielle Gefahren. Ziel ist es nicht, Freiheit thesenartig zu erläutern. In Bezug auf diese Gefahr ist das Ziel, Freiheit sich selbst zeigen zu lassen, indem sie durch immanente Kritik als Selbstkritik geschaffen wird.³⁴ Immanente Kritik hat darin ihre therapeutische Funktion, dass sie unser Selbstverständnis

33 Lear 2003, 87.

34 Indem es nicht das Ziel ist, Freiheit thesenartig zu erläutern, übernehmen wir in gewisser Weise den quietistischen Ansatz von McDowell, aber ohne dabei Probleme als Scheinprobleme herauszustellen.

problematisiert. Die Aufhebung der Momente der Zweiten Natur im vermittelten Gesamtbild stellt keinen unproblematischen Zustand her, sondern erfordert einen *Prozess* des Umgangs mit praktischen Selbstmissverständnissen als der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung. Doch da McDowell mit dem Begriff der Zweiten Natur ein Heilmittel anbieten will, welches durch *einmalig* richtige Anwendung verschiedenste Dualismen *endgültig* auflöst (und unser Selbstverständnis als unproblematisch artikuliert), kann er dem Anspruch einer *dialektischen* Aufhebung nicht gerecht werden. Die dialektische Aufhebung der Dualismen ist keine einmalige Anwendung, die einen unproblematischen Zustand herstellt, sondern bedeutet einen *Prozess* des Umgangs mit praktischen Selbstmissverständnissen. Weil mit der Eigenständigkeit auch die konflikthafte Spannung zwischen den verschiedenen Momenten erhalten bleibt, besteht die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung. Die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung ist durch die Genese von Freiheit im Begriff der Zweiten Natur aufgehoben. Die Arbeit an unseren Selbstverständnissen ist nicht abschließbar und kann mit einem Begriff Zweiter Natur nicht endgültig unproblematisch werden. Im Gesamtbild zeichnet sich selbstkritische Zweite Natur gerade durch die Problematisierung unserer Selbstverständnisse aus. Wäre die Arbeit am Selbstverständnis tatsächlich abgeschlossen, so wären wir fremdbestimmt, wie sich das bei McDowell auf Ebene des Selbstverständnisses der transformativen Zweiten Natur gezeigt hat. Im Zustand abgeschlossener Selbstverständigung widerspricht sich praktische Reflexivität selbst. Reflexivität, die auf etwas als feststehenden Zustand reflektiert, ist performativ selbstwidersprüchlich. Im Unterschied dazu hebt eine selbstkritische Zweite Natur den Prozess praktisch-reflexiver Selbstverständigung in sich auf. Die Therapie hat die Form der Selbstkritik. Durch Selbstkritik realisiert sich Freiheit als Selbstbestimmung. Endgültige ›Heilung‹ kann es aus systematischen Gründen nicht geben. Ziel ist vielmehr eine Anerkennung von existenziellen Ängsten. Eine solche Anerkennung muss zeigen, dass wir der Gefahr des praktischen Selbstmissverständnisses ständig ausgesetzt sind. McDowell wird dieser existenziellen Dimension aus der Perspektive von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie nicht gerecht, weswegen er letztendlich eine quietistische Therapie anbieten zu können glaubt.³⁵ Mit der Pra-

35 Nichtsdestotrotz gibt es Überschneidungspunkte zwischen McDowells Vorgehen und dem psychoanalytischen: offensichtlich in der Tatsache, dass Probleme und Ängste moderner Philosophie auf Selbstverständnisse unserer Zeit zurückgeführt werden, die

xis der Psychoanalyse haben wir ein Beispiel betrachtet, das sich einerseits auf das Scheitern innerhalb unserer Freiheit und andererseits auf jene Arbeit bezieht, durch welche sich unsere Freiheit der Kritik prozessual selbst zeigen muss. In diesem un abgeschlossenen Prozess kann es in Bezug auf die zeitliche Bewegung der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis darum gehen, die drei Ekstasen der Zeitlichkeit in ein Verhältnis zueinander zu bringen, das kein Missverhältnis ist. Dieses Verhältnis kann man als material gelingende Aneignung der Geworfenheit auf eine offene, aber endliche Zukunft hin beschreiben. Damit ist keine Auflösung der Gefahr des praktischen Selbstmissverständnisses und des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit möglich, aber eine Anerkennung dieser spezifisch menschlichen Endlichkeit beschrieben. Die immer auch kritische Aneignung ist nicht theoretisch-reflexiv, sondern ein praktisch-reflexives Geschehen, das Freiheit in Bezug auf unser Selbstverständnis zu erarbeiten in der Lage ist. Dieser Ausdruck unserer Freiheit als solcher ist gleichwohl gebunden an die vorgängigen Normen einer intersubjektiven Praxis insgesamt sowie an die bindende Aneignung spezifischer Normen aus diesem Möglichkeitsraum im Speziellen. Verstanden als Selbstkritik ist Freiheit der Kritik keine genuin philosophische Aufgabe. Vielmehr kann sich der Prozess reflexiver Selbstverständigung in verschiedensten Praktiken ausdrücken. Im Falle einer Verdeckung des Gesamtbildes durch ein praktisches Selbstmissverständnis kann eine spezifische

es dementsprechend zu therapieren gilt; aber auch dahingehend, dass McDowell den Mythos des Gegebenen (psychoanalytisch) als den Wunsch deutet, Verantwortung an eine äußere Autorität abzugeben, die festlegt, wie und was zu tun respektive zu erkennen ist. Im Umkehrschluss handelt es sich dabei um eine Bewegung der Abwehr oder einen Versuch der Vermeidung respektive Verdrängung: »The idea, for instance, that something like utilitarianism must be right looks like a double avoidance of vertigo: first, in the thought that there must be a decision procedure; and second, in the reduction of practical rationality, at least in its moral application, to the pursuit of neutrally intelligible desires« (McDowell 1998c, 73, Fn. 38). McDowell schreibt im Zusammenhang der Begründung ethischen Handelns von einem Schwindelgefühl (»vertigo«). Die scheinbar unzureichende Begründung macht Angst. Doch der Wunsch nach einer Begründung und damit nach einer beruhigenden Sicherheit, welche die bloße Tatsache der geteilten Lebensform und darin erworbenen Zweiten Natur transzendiert (eine Außenperspektive, welche beispielsweise der Begründung des Utilitarismus zugrunde liegt), muss enttäuscht werden. Der Wunsch, entgegen der bleibenden Vorläufigkeit unseres Wissens letztlich doch ein endgültiges und zufriedenstellendes Wissen zu erreichen, ist nicht mit einer *Lebensform*, sondern mit einem unbelebten Stillstand vergleichbar.

Selbstverständigungspraxis wie beispielsweise die der Psychoanalyse nötig sein, um das Selbstmissverständnis mit Unterstützung eines Anderen aufheben zu können. Ist der Blick auf das Gesamtbild nicht verdeckt, stellt sich Freiheit der Kritik als eine alltägliche Aufgabe dar. Scheitern wir in dieser selbstkritischen Aufgabe zur Freiheit der Kritik, so scheitern wir innerhalb unserer Selbstbestimmung.

6.3. Gesamtbild: Freiheit der Kritik

Problemlage Den Ausgangspunkt der Problemlage dieser Arbeit haben wir durch das sogenannte ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung beschrieben. Dabei handelt es sich um ein Problem unseres Selbstverständnisses: Wie können wir uns als einem Gesetz folgend und zugleich als frei verstehen? Diese Verbindung von Gesetz und Freiheit scheint in zwei Richtungen paradox, da *einerseits* dem Gesetz einer fremden Autorität zu folgen gerade nicht bedeutet, selbstbestimmt zu sein, sondern fremdbestimmt durch eben dieses Gesetz. Versteht man *andererseits* das Gesetz als selbstbestimmt gesetzt, bedeutet das gerade nicht, einem normativen Gesetz zu folgen, sondern bloße Willkür. In Hinblick auf eine mögliche Auflösung oder Aufhebung dieses Paradoxes normativer Selbstbestimmung stellt sich die Frage, wie sich einerseits eine willkürliche Setzung dieser Selbstbestimmung vermeiden lässt, ohne aber andererseits die Selbstbestimmung direkt oder indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festzulegen. Ziel dieser Arbeit war es, vermittels des Begriffs einer selbstkritischen Zweiten Natur zu zeigen, inwieweit Freiheit der Kritik als Antwort auf das ›Kantische Paradox‹ verstanden werden kann.

Nun kann man misstrauisch gegenüber dem Begriff der Zweiten Natur und der Möglichkeit einer Auflösung des ›Kantischen Paradoxes‹ sein. So schreibt Christoph Menke paradigmatisch für dieses Misstrauen in kritisch-theoretischer Hinsicht:

»Durch den Begriff der zweiten Natur kehrt die Paradoxie der Autonomie in Hegels sittlichkeitstheoretischen Erläuterungen zurück. [...] Die Teilnahme des Subjekts an der Praxis wird niemals zum nur geistigen Medium ihrer Autonomie, weil sie stets ›Gewohnheit‹, ein bloß naturhafter Mechanismus bleibt. [...] Im Akt der Befreiung stehen sich das auferlegte Gesetz der ›Gewohnheit‹ und die gesetzlose Freiheit der ›Willkür‹ agonal gegenüber – He-

teronomie in ihren beiden Formen, als äußere (des Gesetzes) und innere (der Willkür).«³⁶

Gegen dieses Misstrauen haben wir versucht zu zeigen, dass ein selbstkritischer Begriff Zweiter Natur³⁷ tatsächlich in der Lage ist, das ›Kantische Paradox‹ aufzuheben. Durch diese Aufhebung kehrt im Gesamtbild der Freiheit der Kritik das Paradox als solches nicht wieder, da der Maßstab der Selbstkritik selbstreflexiv-zirkulär die Freiheit der Kritik selbst ist. Gleichzeitig ist diese selbstreflexive Kritik praktisch, indem sie auf die Möglichkeit einer anderen Praxis abzielt. Eine *Aufhebung* des ›Kantischen Paradoxes‹ ist aber keine *Auflösung* des Problems und bedeutet, dass die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung dennoch im Gesamtbild anwesend ist.

Selbstkritische Zweite Natur In der Rekonstruktion der Position John McDowells haben wir einen Begriff der Zweiten Natur als Ausgangspunkt unserer Überlegungen erarbeitet. Zugleich haben wir gesehen, dass der transformative Begriff der Zweiten Natur, wie ihn McDowell expliziert, ungenügend ist, um Freiheit als Selbstbestimmung zu erläutern. Auf Ebene des Selbstverständnisses dieser transformativen Zweiten Natur verkehrt sich Selbstbestimmung in bloße Fremdbestimmung. Im Interesse der Aufhebung des ›Kantischen Paradoxes‹ war es deshalb unser Ziel, den transformativen Begriff Zweiter Natur zu einem selbstkritischen Begriff zu erweitern. Um den selbstkritischen Begriff Zweiter Natur verständlich zu machen, haben wir das reflexive Selbstverständnis der Zweiten Natur ins Zentrum der Betrachtung gestellt. Im zweiten Teil der Arbeit und in Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie des Geistes* war die Stelle des reflexiven Selbstverständnisses Zielpunkt der Systematik. Hegel bezeichnet diesen Zielpunkt als Ebene des absoluten Geistes. Der erste Schritt zum Verständnis einer selbstkritischen Zweiten Natur ist das Verständnis einer selbstreflexiven Zweiten Natur. Im Unterschied zum agonalen

36 Menke 2010, 692f.

37 Khurana expliziert einen dialektischen Begriff Zweiter Natur (vgl. Khurana 2017, 516ff.). Insofern der selbstkritische Begriff der Zweiten Natur die gegenläufige Bewegung des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit der Kritik als praktisches Selbstmissverständnis aufhebt, ist der selbstkritische Begriff auch dialektisch. Darüber hinaus kann das Selbstmissverständnis als aufgehobener praktischer Widerspruch in einer Praxis kritischer Selbstverständigung produktiv werden, indem Freiheit (wieder) realisiert wird. Im Unterschied zu Khurana liegt hierbei die Möglichkeit der Produktivität des Widerspruchs in seiner Aufhebung durch Selbstkritik im Rahmen des selbstreflexiv-zirkulären Maßstabs der Freiheit der Kritik.

Verhältnis zwischen naturhafter Gewohnheit und Freiheit der Willkür, das Menke im Begriff der Zweiten Natur diagnostiziert, haben wir eine Vermittlung zwischen Gewohnheit und Reflexivität innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis beschrieben.³⁸ Wir bewegen uns dabei auf der Ebene des reflexiven Selbstverständnisses unserer Zweiten Natur. Da Reflexivität und Gewohnheit im Gesamtbild vermittelt sind, können wir keine scharfe Trennlinie zwischen spezifischen Praktiken der reflexiven Selbstverständigung (wie beispielsweise Psychoanalyse oder Kunst als ästhetischer Praxis) und ›alltäglichen‹ Praktiken der Gewohnheit ziehen. Aufgrund der Vermittlung durch Gewohnheit ist Reflexivität zwar erst einmal implizite Reflexivität. In alltäglichen Praktiken drückt sich Reflexivität nicht als ständiges Hinterfragen der Normen unserer Praxis in expliziter Form aus. Reflexivität kann sich aber jederzeit auch explizit ausdrücken. Selbstverständigung ist im Gesamtbild moderner Praktiken prinzipiell immer möglich. Reflexivität ist somit kein ausgezeichneter Modus oder ausschließlich wissenschaftlicher Standpunkt. Zugleich mit der Vermittlung von Reflexivität und Gewohnheit haben wir gesehen, dass angesichts einer Pluralisierung der Normativität der Praxis Normen nicht als Festlegungen, sondern als Orientierungen zu verstehen sind. Im Gesamtbild der Freiheit der Kritik sind wir in unserer Praxis nicht festgelegt.

38 Kritik an Menkes Begriff der Zweiten Natur übt in dieser Hinsicht auch Andreja Novakovic: »So my disagreement with Menke is the following: I would deny that habits are purely mechanical for Hegel, since Hegel himself admits that the rule they express is one that cannot be applied without the assistance of attention, perception, and judgment. [...] Menke strongly suggests that habits cannot help becoming thoroughly mechanical, that this is their fate. But I see no reason to think of this lapse of habit as its inevitable evolution. It is, however, a familiar one, and this explains why Hegel warns against excessive habituation and why he associates habit with death« (Novakovic 2017, 66f.). Im Unterschied zu unserer Beschreibung expliziert Novakovic die Vermittlung zwischen Gewohnheit und Reflexivität aber nicht auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur. Dies wird auch in dem Beispiel deutlich, das sie gegen Menkes Begriff der Zweiten Natur anführt. Dabei geht es darum, dass man sich je nach Kontext und Umständen dafür entscheiden kann, auch auf dem Flughafen die Zähne zu putzen und nicht wie gewöhnlich zuhause. Uns geht es auf der Ebene des Selbstverständnisses auf dieses Beispiel bezogen darum, dass man sich als jemand versteht, dem zahnmedizinische Prophylaxe wichtig ist (und dahingehend überhaupt darüber nachdenkt, ob es gut wäre, die Zähne auch auf dem Flughafen zu putzen).

Jenseits der Alternative von Autonomie und Heteronomie In einer Nachbemerkung unterzieht auch Menke seine oben zitierte Beschreibung des agonalen Verhältnisses von naturhafter Gewohnheit und Freiheit der Willkür einer Revision: »Sie macht einen anderen Freiheitsbegriff notwendig, der den Akt der Befreiung jenseits der Alternative von Autonomie und Heteronomie zu denken erlaubt.«³⁹ Jenseits dieser Alternative von Autonomie und Heteronomie liegt das systematische Bild der prospektiven Aneignung vorgängiger Normen einer intersubjektiven Praxis, wie wir es beschrieben haben. Aneignung der Norm innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis ist zugleich nachvollziehend-fremdbestimmt und hervorbringend-selbstbestimmt. Selbstbestimmung und Fremdbestimmung sind durch die Möglichkeit zur Selbstkritik innerhalb dieses Prozesses der Aneignung vermittelt. Damit antworten wir auch auf das »Kantische Paradox« erster Stufe.

Die Möglichkeit der Selbstkritik ist durch die zeitliche Dimension der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis bedingt, wie wir im dritten Teil der Arbeit und in Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* gezeigt haben. Mit Heideggers Bestimmung von Dasein als grundlegend selbstreflexiv schließen wir an das systematische Ziel des Gesamtbildes im zweiten Teil der Arbeit an. Das reflexive Selbstverständnis bezieht sich dabei auf existenzielle Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten sind als Normen auf Ebene des reflexiven Selbstverständnisses Orientierungen, keine Festlegungen. Die Bewegung des Ausstandes in eine unbestimmte Zukunft hält den Möglichkeitscharakter von Dasein offen. Dasein ist vermittels des zukunftsbezogenen Entwurfs in seinen Möglichkeiten nicht festgelegt, sondern selbstbestimmt. Diese Offenheit in eine unbestimmte Zukunft hinein bedingt unsere Freiheit als Selbstbestimmung. Im Prozess der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis wird eine bestimmte Vergangenheit der Normen der Praxis auf eine unbestimmte Zukunft hin angeeignet. Es handelt sich dabei nicht um eine (Selbst-)Setzung der Norm, sondern um eine Wiederholung der schon vorgängigen Norm. Durch diese Wiederholung ändert sich das *Verhältnis* zwischen Subjekt und Norm. Dieser Prozess findet auf selbstreflexiv-zirkulärer Ebene des Selbstverständnisses statt und ist zugleich praktisch, indem die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis dabei anerkannt wird. An dieser Stelle befinden wir uns jenseits der Alternative zwischen Autonomie und Heteronomie. Wir haben das als material gelingende Aneignung der vorgängigen Normen auf eine offene, aber endliche Zukunft hin beschrieben. In diesem Prozess sind

39 Menke 2010, 693.

Fremdbestimmtheit der Vergangenheit vorgängiger Normen und Selbstbestimmtheit auf eine unbestimmte Zukunft hin vermittelt.

Immanente Kritik als Selbstkritik Man könnte den Einwand äußern, dass Selbstbestimmung im Prozess der Aneignung letztendlich indirekt durch eine fremde Autorität bestimmt ist. Die Rede von Selbstbestimmung sei nur Verdeckung dahinterliegender Herrschaftszusammenhänge der intersubjektiven Praxis, so dieser Einwand weiter. Als Antwort auf diesen Einwand haben wir in der Zusammenführung von sozialphilosophischer und existenzphilosophischer Hinsicht in kritisch-theoretischer Hinsicht gezeigt, dass die intersubjektive und zeitliche Vermittlung von Selbstbestimmung die Möglichkeit zur Selbstkritik einschließt und daher nicht indirekt fremdbestimmt ist. Aufgrund der Möglichkeit zur Selbstkritik ist der Prozess der Aneignung ein immanent-kritischer Prozess. Das heißt: Die Wiederholung der Norm kann immer auch eine *andere* Aneignung der vorgängigen Norm sein. Die Norm wird dabei zwar *in Orientierung* auf diese Norm, aber dennoch *anders* vollzogen. Aneignung und Kritik stehen dabei im wechselseitigen Zusammenhang. Kritik ist immanente Kritik am eigenen Anspruch und als immanente Kritik selbstkritisch. Immanente Kritik haben wir als Selbstkritik in Bezug auf unser reflexives Selbstverständnis expliziert. Erläutert als Selbstkritik bedeutet immanente Kritik, dass sich durch einen Widerspruch im eigenen Anspruch nicht nur selbstreflexiv das Wissen des Subjekts über sich selbst (das Selbstverständnis) ändert, sondern damit notwendigerweise auch das Subjekt (der Gegenstand dieses Verständnisses). Dabei steht die Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis im Hintergrund. Durch diese Ko-Konstitution sind Veränderungen im Selbstverständnis des Subjekts zugleich Veränderungen in den Normen der Praxis und umgekehrt. Immanente Kritik ist Selbstkritik, aber als Kritik am Selbst immer auch Kritik an der Praxis. Damit haben wir den selbstkritischen Begriff der Zweiten Natur etabliert. Selbstkritische Zweite Natur hat den internen Anspruch der Freiheit der Kritik. Freiheit der Kritik antwortete als selbstreflexiv-zirkulärer Maßstab auf Ebene unseres Selbstverständnisses auf beide Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹ zweiter Stufe zugleich. Es geht nicht um die Aufdeckung von Widersprüchen auf subjektiv-willkürlicher oder objektiv-fremdbestimmter Ebene, sondern um die Aufhebung von Selbstmissverständnissen in Bezug auf unser Selbstverständnis innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. Der Widerspruch besteht dabei zwischen Selbstanspruch und Realisierung der Freiheit der Kritik selbst.

Gefahren des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung In kritisch-theoretischer Hinsicht kann Philosophie keine quietistische Therapie sein, die das Problem der Freiheit als Scheinproblem entlarvt. Ziel ist es, die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit der Kritik als existenzielle Gefahr anzuerkennen. Diese Anerkennung bedeutet weder Heilung noch Auflösung der Gefahr des Scheiterns innerhalb von Freiheit. Ist der Maßstab für realisierte Freiheit selbstreflexiv-zirkulär die Freiheit der Kritik, so ist damit das Scheitern innerhalb dieser Freiheit als Selbstbestimmung nicht ausgeschlossen. Im Scheitern von Freiheit scheitert nicht Selbstbestimmung als solche, sondern wir *innerhalb* dieser Selbstbestimmung. Es handelt sich um ein praktisches Selbstmissverständnis auf Ebene reflexiver Selbstverständigung. Die Möglichkeit dieses praktischen Selbstmissverständnisses hat sich in kritisch-theoretischer Hinsicht systematisch durch alle vier Teile der Arbeit gezogen und verweist auf die notwendigerweise mögliche Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. In einer ersten Fassung haben wir diese Möglichkeit anhand des Kantischen Diktums vom Zusammenspiel von Anschauung und Begriff expliziert. McDowell deutet das Scheitern dieses Zusammenspiels in erkenntnistheoretischer Hinsicht als zwei Seiten einer Oszillation an: »I have been considering the tendency to oscillate between two unpalatable positions: a coherentism that loses the bearing of empirical thought on reality and a recoil into a vain appeal to the Given.«⁴⁰ Wir haben diese beiden in der erkenntnistheoretischen Fassung angelegten Seiten als leere Reflexion (coherentism) und blinde Gewohnheit (the Given) bezeichnet und als existenzielle Gefahren des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit verstanden. Im Gesamtbild der Zweiten Natur gibt es jedoch keine Gewohnheit ohne Reflexivität sowie keine Reflexivität ohne Gewohnheit. Beides ist miteinander vermittelt. Diesbezüglich hat sich herausgestellt, dass es sich sowohl bei leerer Reflexivität als auch bei blinder Gewohnheit um ein Selbstmissverständnis praktischer Reflexivität handelt. Auf Ebene der reflexiven Selbstverständigung (mit Hegel: auf Ebene des absoluten Geistes) ist es in beiden Fällen so, dass sich Reflexivität selbst falsch versteht und damit die Freiheit (der reflexiven Kritik) der Praxis scheitert.

Im Fall des praktischen Selbstmissverständnisses beziehen wir uns nicht auf das Gesamtbild der Zweiten Natur, sondern auf eine defizitäre Form unserer Freiheit in Abstraktion aus dem Gesamtbild. Man kann diesbezüglich

40 McDowell 1996, 108.

die beiden Pole leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als ein und denselben Fall beschreiben.⁴¹ In beiden Fällen ist es das Moment von praktischer Reflexivität unseres Selbstverständnisses, das sich selbst widerspricht: im Fall blinder Gewohnheit, weil es auf die Normen der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis als feststehend und alternativlos reflektiert und damit sich als reflektierend selbst widerspricht;⁴² im Fall leerer Reflexivität, weil es die Normen der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis willkürlich (ohne Bezug zur Materialität der Praxis) in Frage stellt und damit sich (im eigenen Anspruch) selbst als praktisch wirksam widerspricht. Das heißt, in der Perspektive von praktischer Reflexivität fallen die beiden Pole der Oszillation zwischen leerer Reflexivität und blinder Gewohnheit in eins. Binden wir das an die Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis im Selbstverständnis zurück, lässt sich sagen: Indem wir uns selbst missverstehen, scheitert die Freiheit (der Reflexivität) der Praxis, und indem die Freiheit (der Reflexivität) der Praxis scheitert, verstehen wir uns selbst falsch. Das beschreibt einen Zirkel, in dem Freiheit der Kritik selbst der Maßstab für Freiheit der Kritik ist und somit die Kriterien für realisierte Freiheit weder bloß subjektiv-selbstbestimmt noch bloß objektiv-fremdbestimmt sind. Als Fall eines praktischen Selbstmissverständnisses der Freiheit der Kritik selbst ist die Ebene des Maßstabes nicht objektiv-fremdbestimmt. Der Anspruch der Freiheit der Kritik ist gleichzeitig interner Anspruch des Selbstverständnisses der Zweiten Natur. Dieser Anspruch ist nicht vom Subjekt gesetzt, sondern ergibt sich im Begriff immanenter Kritik durch die intersubjektiv-zeitliche Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis. Als interner Anspruch der Ko-Konstitution ist die Ebene des Maßstabes nicht subjektiv-willkürlich. Der zirkuläre Maßstab der Freiheit der Kritik antwortet damit auf beide Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹ zweiter Stufe. Wir können diesen Zirkel nicht auflösen, denn Freiheit ist kein Zustand, sondern realisiert sich innerhalb eines Prozesses der reflexiven Selbstverständigung.

41 Die Trennung in beide Fälle als analytische Abstraktion aus dem Gesamtbild bleibt aufschlussreich, um das praktische Missverständnis im Detail besser zu verstehen.

42 Deshalb können wir Selbstbestimmung innerhalb unseres Selbstverständnisses nur verstehen, wenn die Möglichkeit des praktischen Missverständnisses innerhalb dieses Selbstverständnisses eingeschlossen ist. Im Fall blinder Gewohnheit (und leerer Reflexivität) ist ein Zustand ohne die Möglichkeit praktischer Widersprüche gedacht. Dieser Zustand ist aber selbstwidersprüchlich: Unsere Reflexivität widerspricht sich in diesem Fall selbst. Freiheit als Selbstbestimmung muss aus systematischen Gründen auch die Freiheit zum Scheitern innerhalb dieser Selbstbestimmung offenlassen.

Eine andere Praxis Was Freiheit ist, kann sich retrospektiv zeigen, bleibt prospektiv hingegen offen. Freiheit als Selbstbestimmung realisiert sich in einem Prozess kritischer Selbstverständigung. Immanente Kritik hat darin ihre therapeutische Funktion, dass sie unser Selbstverständnis problematisiert. Im Rahmen des Beispiels der Psychoanalyse haben wir Ironie als einen paradigmatischen Ausdruck kritischer Selbstverständigung als praktische Reflexivität expliziert. Das Mittel der Ironie kann den Widerspruch zwischen Selbstanspruch und Realisierung der Freiheit der Kritik aufzeigen. Indem wir im Moment der Ironie zu distanzierten Zuschauern unserer selbst werden, können wir uns und kann sich somit die Praxis in Bezug auf den Anspruch der Freiheit der Kritik durchsichtig werden. Im Ergebnis der Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse durch immanente Kritik als Selbstkritik kann sich Freiheit als Selbstbestimmung realisieren. Damit ist keine Auflösung der Gefahr des praktischen Selbstmissverständnisses und des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit möglich, aber eine Anerkennung dieser spezifisch menschlichen Endlichkeit beschrieben. Freiheit der Kritik bedeutet, im Prozess einer un abgeschlossenen Arbeit des Selbstbestimmtwerdens zu stehen. Als Prozess ist Freiheit der Kritik ein Freiheitsbegriff jenseits der Alternative zwischen Autonomie und Heteronomie, da innerhalb dieses Prozesses Selbst- und Fremdbestimmung vermittelt sind. Die Praxis der kritischen Selbstverständigung bezieht sich einerseits selbstreflexiv-zirkulär auf das Selbstverständnis des Subjekts und ist andererseits zugleich eine kritische Arbeit an der intersubjektiven Praxis. Innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis bedeutet Selbstkritik zugleich auch Kritik an den Normen der Praxis. Hier zeigt sich die Produktivität des praktischen Widerspruchs. Einerseits besteht die Gefahr des Scheiterns innerhalb von Freiheit der Kritik durch ein praktisches Selbstmissverständnis, andererseits kann sich durch die Aufhebung dieses praktischen Widerspruchs Freiheit (erneut) realisieren. Immanente Kritik als Aufhebung solcher Widersprüche im ko-konstitutiven Zusammenhang von Subjekt und Praxis ist nicht so sehr eine philosophische Aufgabe als vielmehr eine situativ-teilhabende Verantwortung jeder Praxis-teilnehmerin. Durch Selbstkritik und die Aufhebung praktischer Selbstmissverständnisse kann unsere Praxis eine *andere* Praxis werden.

Literatur

Siglen

Folgende abkürzende Bezeichnungen werden für häufig zitierte Werke verwendet (vollständige bibliographische Angaben in der Bibliographie):

PhG: Hegel 1986b, *Phänomenologie des Geistes*

SuZ: Heidegger 1996, *Sein und Zeit*

KrV: Kant 1974, *Kritik der reinen Vernunft* (Erläuterung zu den Seitenangaben: A bezieht sich wie allgemein üblich auf die erste Auflage von 1781 und B auf die zweite, überarbeitete Auflage von 1787)

Bibliographie

Adorno, Theodor W. (1970a), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1970b), *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1988), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

Barth, Christian/Lauer, David (Hg.) (2014), *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*, Münster: Mentis.

Baumgartner, Hans M. (2006), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*, Freiburg i.Br.: Verlag Karl Alber.

Berlin, Isaiah (2002), »Two Concepts of Liberty«, in: ders., *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

- Bertram, Georg (2008), »Hegel und die Frage der Intersubjektivität. Die Phänomenologie des Geistes als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56/6, 877-898.
- (2013), »Die Einheit des Selbst nach Heidegger«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61/2, 197-213.
- (2017), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: Reclam.
- (2018), »Absoluter Geist und sich selbst vollbringender Skeptizismus«, in: Thomas Oehl/Arthur Kok (Hg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, Leiden/Boston: Brill, 389-410.
- Bertram, Georg/Liptow, Jasper (2003), »John McDowells nicht-szientistische Naturalisierung des Geistes«, in: *Philosophische Rundschau* 50/3, 220-241.
- Butler, Judith (2000), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- (2005), *Giving an Account of Oneself*, Oxford: Oxford University Press.
- (2011), »Paradoxien der Subjektivation. Zur Psyche der Macht«, in: Thomas Khurana/Christoph Menke (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin: August Verlag, 113-148.
- Brandom, Robert (1983), »Heidegger's Categories in Being and Time«, in: *Monist* 66/3, 387-409.
- (1997) »Heideggers Kategorien in ›Sein und Zeit‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45/4, 531-549.
- (1999), »Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms«, in: *European Journal of Philosophy* 7/2, 164-189.
- (2009), *Reasons in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- (2011), »Freiheit und Bestimmtheit durch Normen«, in: Thomas Khurana/Christoph Menke (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin: August Verlag, 61-90.
- (2014), *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology*, online: www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html.
- Carl, Wolfgang (1992), *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Carnap, Rudolf (1931), »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, in: *Erkenntnis* 2, 219-241.

- Cavell, Stanley (2015), *Must We Mean What We Say?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Celikates, Robin (2009), *Kritik als soziale Praxis*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Conant, James (2015), »Kants Kritik des Schichtenmodells des menschlichen Geistes«, in: Andreas Speer (Hg.), *Das Neue Bedürfnis nach Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 137-149.
- Demmerling, Christoph (2014), »Philosophie als Therapie. Die Auflösung philosophischer Dualismen«, in: Barth/Lauer (Hg.), *Die Philosophie John McDowells*, Münster: Mentis, 19-36.
- (2016), »An den Grenzen der Sprache? Heideggers Zeuganalyse und die Begrifflichkeitsthese«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64/1, 1-19.
- (2017), »Mensch und Natur. Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis«, in: Jens Kertscher/Jan Müller (Hg.), *Praxis und zweite Natur*, Münster: Mentis, 17-30.
- Dreyfus, Hubert (1991), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- (2007), »The Return of the Myth of the Mental«, in: *Inquiry* 50/4, 352-365.
- Düttmann, Alexander Garcia (1997), *Zwischen den Kulturen: Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Emundts, Dina (2015), »Hegel as a Pragmatist«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 23/4, 611-631.
- (2018), »Gewohnheit als zweite Natur. Hegels Fundierung einer antiken Denkfigur in seiner Logik«, bisher unveröffentlichtes Manuskript im Nachgang des Internationalen Hegelkongresses 2017 in Stuttgart.
- Engstrom, Steven (2009): *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Figal, Günter (1988), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foot, Philippa (2001), *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.
- Förster, Eckart (2008), »Hegels Entdeckungsreisen. Entstehung und Aufbau der Phänomenologie des Geistes«, in: Klaus Vieweg/Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegel Phänomenologie. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 37-57.
- (2012), *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Foucault, Michel (1993), *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Freud, Sigmund (1914), »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«, in: ders., Studienausgabe, Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 205-215.
- (1937), »Die endliche oder die unendliche Analyse«, in: ders., Studienausgabe, Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 351-392.
- Habermas, Jürgen (1993), »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«, in: Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 123-163.
- (2009), *Kritik der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haugeland, John (1982), »Heidegger on Being a Person«, in: *Nous* 16, 15-26.
- (1990), »Dasein's Disclosedness«, in: *Southern Journal of Philosophy* 28, 51-73.
- (2013a), »Dasein Disclosed«, in: Joseph Rouse (Hg.), *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 43-156.
- (2013b), »Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism«, in: Rouse, Joseph (Hg.), *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: Gesamtausgabe Bd. 32, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- (1995), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe Bd. 25, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (2010), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Hegel, G. W. F. (1967), *System der Sittlichkeit*, Hamburg: Felix Meiner.
- (1969), *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner.
- (1986a), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., Werke, Bd. 18, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986b), *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., Werke, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986c), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., Werke, Bd. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- (1986d), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: ders., Werke, Bd. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986e), *Jenaer Systementwürfe I Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner.
- (1986f), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., Werke, Bd. 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986g), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ders., Werke, Bd. 8-10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (1989), »Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique«, in: Eckart Förster (Hg.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three ›Critiques‹ and the ›Opus postumum‹*, Stanford, CA: Stanford University Press, 29-46.
- Honneth, Axel (1994), *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2001), *Leiden an Unbestimmtheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010), *Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hösle, Vittorio (1988) *Hegels System. Bd. 1: Systementwicklung und Logik. Bd. 2: Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- Houlgate, Stephen (1995), »The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom« in: *Review of Metaphysics* 48/4, 859-881.
- Jaeggi, Rahel (2013), *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2017), »Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory«, in: Banu Bargu/Chiara Bottici (Hg.), *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 209-224.
- Jahraus, Oliver (2004): *Martin Heidegger. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1900ff.), *Gesammelte Schriften/Akademieausgabe*, Hg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- (1974), *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bde. III und IV, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Khurana, Thomas (2011), »Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung«, in: Thomas Khurana/Christoph Menke (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin: August Verlag, 7-24.
- (2016), »Die Kunst der zweiten Natur. Zu einem modernen Kulturbegriff nach Kant, Schiller und Hegel«, in: *West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 13/1, 35-55.
- (2017), *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin: Suhrkamp.
- Kojève, Alexander (1975), *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1980) *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell: Cornell University Press.
- Korsgaard, Christine (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- (2009), *Self-Constitution*, Oxford: Oxford University Press.
- Lear, Jonathan (2003), *Therapeutic Action: An Earnest Plea for Irony*, London/New York: Karnac.
- Luckner, Andreas (2007), »Wie ist es, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag, 149-168.
- Menke, Christoph (1996), *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2000) »Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 5/6, 209-225.
- (2010) »Autonomie und Befreiung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58/5, 675-694.
- (2012), »Zweite Natur. Kritik und Affirmation«, in Malte Völk u.a. (Hg.), »... wenn die Stunde es zulässt«. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 154-171.
- (2015), *Kritik der Rechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- McDowell, John (1996), *Mind and World*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- (1998a) »Two Sorts of Naturalism«, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 167-197.
- (1998b) »Wittgenstein on Following a Rule«, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 221-262.
- (1998c) »Virtue and Reason«, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Massachusetts und London, England: Harvard University Press, 50-76.

- (2002) »Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism«, in: Malpas/Arnschwald/Kertscher (Hg.), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, MA: The MIT Press, 173-194.
 - (2008), »Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie im Vernunftkapitel der Phänomenologie des Geistes«, in: Klaus Vieweg/Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegel Phänomenologie. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 369-393.
 - (2009a), »Self-Determining Subjectivity and External Constraint«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 90-107.
 - (2009b), »Conceptual Capacities in Perception«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 127-146.
 - (2009c), »Avoiding the Myth of the Given«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2009, 256-274.
 - (2009d), »What Myth?«, in: ders., *The Engaged Intellect*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2009, 308-323.
 - (2009e), »The Logical Form of an Intuition«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 23-43.
 - (2009f), »Hegel's Idealism as Radicalization of Kant«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 69-89.
 - (2009g), »Intentionality as a Relation«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 44-68.
 - (2009h), »The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument«, in: ders., *The Engaged Intellect*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 225-242.
 - (2009i), »Sensory Consciousness in Kant and Sellars«, in: ders., *Having the World in View*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 108-126.
- Moyar, Dean (2011), *Hegel's Conscience*, Oxford: Oxford University Press.
- Neuhouser; Frederick (2000), *The Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Neurath, Otto (1932/33), Protokollsätze, in: *Erkenntnis* 3, 204-214.
- Novakovic, Andreja (2017), *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pearl, Joel (2013), *Question of Time: Freud in the Light of Heidegger's Temporality*, Amsterdam und New York: Rodopi.
- Peters, Julia (2018), »Hegels Begriff der Gewohnheit«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66/3, 325-338.

- Pettit, Philip (2015), *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*, Berlin: Suhrkamp.
- Pinkard, Terry (1994), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011), »Das Paradox der Autonomie. Kants Problem und Hegels Lösung«, in: Thomas Khurana/Christoph Menke (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin: August Verlag, 25-60.
- (2012) *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, Robert (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000), »Hegel's Practical Philosophy: The Realization of Freedom«, in: Karl Ameriks (Hg.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 180-199.
- (2005), *Die Verwirklichung der Freiheit*, Frankfurt a.M.: Campus.
- (2006), »Brandom's Hegel«, in: *European Journal of Philosophy* 13/3, 381-408.
- (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quante, Michael (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Redding Paul (2007), *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rödl, Sebastian (2005), *Sebastian: Kategorien des Zeitlichen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2011a), *Selbstbewußtsein* (translation of *Self-Consciousness*), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2011b), »Selbstgesetzgebung«, in: Thomas Khurana/Christoph Menke (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin: August Verlag, 91-112.
- (2016), »Education and Autonomy«, in: *Journal of Philosophy of Education* 50/1, 84-97.
- (2018), *Self-Consciousness and Objectivity. An Introduction to Absolute Idealism*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Rouse, Joseph (Hg.) (2013), *John Haugeland's Heidegger*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Ruda, Frank (2011), *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Konstanz: Konstanz University Press.
- (2016), *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

- (2018), *Indifferenz und Wiederholung: Freiheit in der Moderne*, Konstanz: Konstanz University Press.
- Saar, Martin (2007), *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Schürmann, Rainer (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Sedgwick, Sally (2012), *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- (2016) »Remarks on History, Contingency and Necessity in Hegel's *Logic*«, in: James Kreines/Rahel Zuckert (Hg.), *Hegel on Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 33-49.
- Shell, Susan Meld (2009), *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Slaby, Jan (2014), »Affectivity and Temporality in Heidegger«, in: Marta Ubiali/Maren Wehrle (Hg.), *Feeling and Value, Willing and Action*. *Phaenomenologica* XX, Dordrecht: Springer, 183-206.
- Stahl, Titus (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M.: Campus.
- (2014) »Welt der Gründe – Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur«, in: Christian Barth/David Lauer (Hg.): *Die Philosophie John McDowells: Ein Handbuch*, Münster: Mentis, 137-156.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2005), *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2014), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Bd. 1: Gewissheit und Vernunft. Bd. 2: Geist und Religion, Hamburg: Felix Meiner.
- Stemmer, Peter (2008), *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin: de Gruyter.
- (2011) »Die Konstitution der normativen Wirklichkeit«, in: Rainer Forst/Klaus Günther (Hg.), *Die Herausbildung normativer Ordnungen: Interdisziplinäre Perspektiven*, Normative Orders Bd. 1, Frankfurt a.M.: Campus, 57-70.
- Stern, Robert (2002), *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, New York: Routledge.
- Theunissen, Michael (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1991), *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Thompson, Michael (2011), *Leben und Handeln: Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Vetter, Barbara (2015), *Potentiality: From Dispositions to Modality*, Oxford: Oxford University Press.
- Vieweg, Klaus (2009), »Das geistige Tierreich oder das schlaue Fuchslein. Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüssel-denker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der »Phänomenologie des Geistes« aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg: Felix Meiner, 206-218.
- Wittgenstein, Ludwig (1984), *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2011), »Is it Still Possible to be a Hegelian Today?«, in: Levi Bryant/Nick Srnicek/Graham Harman (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, S. 202-223.
- Zupancic, Alenka (2000), *»Ethics of the Real. Kant and Lacan«*, London: Verso.