

## 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 versteckenden 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 zugeschriebenen wird. Die Einheit beider ist weder reduzibel auf die Aktivität des Verstandes (der begrifflichen Vermögen), noch auf die der Sinnlichkeit (der Form der Anschauung), sondern von eigenen 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 »Analogen 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 McDowell's 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 transzentalphilosophischen Überlegungen zum Zusammenspiel von Begriff und Anschauung auseinander. In das historische wie systematische Umfeld dieser Auseinandersetzung<sup>1</sup> 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 transzentaler 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*

---

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

(1929) fortsetzt.<sup>2</sup> 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 McDowell's 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«.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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 Spielgefechte zu üben [...]<sup>5</sup>«, wobei »ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei«.<sup>5</sup> Nun ist im Rahmen der Grundlegung der Metaphysik zu klären, ob und wie ein durch die reine<sup>6</sup> Vernunft ausgeübtes Erkennen vor aller Erfahrung mög-

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Baumgartner 2006, 11.

<sup>4</sup> 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.).

<sup>5</sup> Kant, KrV, B XV.

<sup>6</sup> »Rein« meint hier und im Folgenden »ohne bzw. vor jeder Erfahrung«, 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*<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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 Vernunft<sup>9</sup> 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 transzendentale<sup>10</sup> 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 Selbstdkritik der Vernunft.

Im Ergebnis dieser Selbstdkritik 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

<sup>7</sup> 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).

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

<sup>9</sup> Vgl. Kant, *KrV*, B 355ff.

<sup>10</sup> Transzental 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 Gegebenständlichkeit der Gegenstände zuallererst konstituierenden Prinzipien<sup>11</sup> 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 konstitutiven<sup>12</sup> 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.«<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup> Die Verortung auf der Seite des

<sup>11</sup> 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 Gegebenständlichkeit der Gegenstände« (Heidegger 1995, 304).

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> Heidegger 1995, 53.

<sup>14</sup> Die Möglichkeit einer Ko-Konstitution zwischen Subjekt und Objekt sieht Kant nicht. Voreilig 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 transzendentenzfreie 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.<sup>15</sup>

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.

<sup>15</sup> 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 transzendentale Apperzeption. Aber diese wird nicht weitergehend bestimmt.

Die Logik ist die Wissenschaft vom Begriff und beschäftigt sich strukturalog ebenfalls mit Prinzipien der Erkenntnis a priori, aber nicht in Bezug auf Anschauung, sondern auf Begriffe. Der erste Teil der ›transzendentalen Logik‹, die ›transzendentale Analytik‹, beginnt nach einer Einleitung mit dem ›Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe‹, der Kategorien, an welchen sich die transzendentale Deduktion dieser Verstandesbegriffe anschließt. Die Verstandesbegriffe sind die Prinzipien der Einheit des zweiten Stammes der menschlichen Erkenntnis, des Verstandes. In Anlehnung an Aristoteles<sup>16</sup> bezeichnet Kant diese Prinzipien als Kategorien.<sup>17</sup> Der Verstand als das Vermögen zu urteilen schafft Einheit von gegebenen manifaltigen 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*.«<sup>18</sup> Kant stellt im Sinne dieses Vorgehens erst eine Urteilstafel auf<sup>19</sup> und dann eine Tafel der Kategorien,<sup>20</sup> 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 transzendentale Deduktion. Heidegger interpretiert (und kritisiert<sup>21</sup>) den Rechtsanspruch, den Kant vergleichend an

---

<sup>16</sup> Vgl. Kant, KrV, B 105.

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

<sup>18</sup> Heidegger 1995, 251.

<sup>19</sup> Vgl. Kant, KrV, B 95.

<sup>20</sup> Vgl. Kant, KrV, B 106.

<sup>21</sup> 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,<sup>22</sup> 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 Gegenständen sind. Objektive Realität ist dabei dasjenige, was den Gegenständen notwendigerweise zukommt. Das heißt, dass sie »als Sachbestimmung einem Objekt zugehören«.<sup>23</sup> 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 »transzendentale[n] 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.<sup>24</sup> 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«,<sup>25</sup> und zwar im Sinne der »transzendentale[n] Beschaffenheit des Subjekts«.<sup>26</sup> Ursprungsdimension steht dabei für den Grund der Prinzipien der Einheit des Weltbezugs. Diese grundlegende Dimension sieht Heidegger im Zusammenhang mit der Frage nach der transzentalen 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,<sup>27</sup> so hat er doch in dieser neuen Auflage den zweiten Abschnitt der ›Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‹, welcher den Beweisgang der Deduktion enthält, insgesamt neu geschrieben. Martin Heidegger entscheidet sich in seiner Vorlesung für die Interpretation der Version der ersten Auflage.<sup>28</sup> Dieser Entscheidung wollen wir hier folgen. Die transzendentale Deduktion (A95-130) soll nicht im Detail analysiert werden. Die Darstellung der ›transzentalen 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 transzendentale 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 XXXVIIIf.

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 Versand 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«.<sup>29</sup> 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 transzendentale Beschaffenheit des Subjekts. Verknüpft damit ist eine durch Kants Vorwort zur ersten Auflage<sup>30</sup> 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«.<sup>31</sup> Kants Errungenschaft bestehe gerade darin, zu sehen, dass ein Nachdenken über die transzendentale Beschaffenheit von Subjektivität grundlegend ist, um die Frage nach dem Weltbezug zu klären.<sup>32</sup>

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

29 Heidegger 1995, 309.

30 Vgl. Kant, KrV, A XVII.

31 Heidegger 1995, 331.

32 ›Radikal‹ hat Kant diese Aufgabe aber nicht erledigt, weil er die Stelle der Reflexivität des Subjekts in der transzentalen 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«,<sup>35</sup> 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.«<sup>36</sup>

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 Abschnitts<sup>37</sup> 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 McDowell's rückbinden. Zunächst gilt es zu fragen: Was hat es mit der Einbildungskraft als drittem Vermögen auf sich? In der Regel und so auch in McDowell's 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 Wurzel<sup>38</sup> 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

<sup>35</sup> Heidegger 1995, 333.

<sup>36</sup> Heidegger 1995, 421.

<sup>37</sup> Vgl. Kant, *KrV*, A 99ff.

<sup>38</sup> 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.«<sup>39</sup> 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* starmachen, 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.«<sup>40</sup> 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*<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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 Sellars<sup>43</sup> als »to represent an individual as a *this-such*«<sup>44</sup> eingeführt. Das verdeutlicht nach McDowell richtigerweise, dass Anschauung das Produkt von Sinnlichkeit *und* Verstand ist: »shapings of sensory consciousness by the understanding«<sup>45</sup> beziehungsweise »conceptual shapings of sensory consciousness«.<sup>46</sup>

Kant schreibt im Abschnitt ›Vom dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe‹ der *Kritik der reinen Vernunft*: »Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in *einem Urtheile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in *einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.«<sup>47</sup> 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.«<sup>48</sup>

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.«<sup>49</sup>

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.«<sup>50</sup> 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.«<sup>51</sup>

---

49 McDowell 2009e, 34, Einführung A.B.

50 McDowell 2009e, 31, Einführung 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 Urteil* 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, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.«<sup>52</sup>

Die Funktion der Einheit, die nach McDowell dem Verstand angehört und auch in der Sinnlichkeit wirken soll, kann nur »vermittelst 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.<sup>53</sup> 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 transzentalen 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

---

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

<sup>53</sup> 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).«<sup>54</sup>

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 transzendentale 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.«<sup>55</sup>

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 Transzentalphilosophie bedarf, um die Einseitigkeiten sowohl des Empirismus als auch des Rationalismus aufzuheben. Während der Rationalismus die Sinnlichkeit intellektualisiert (wie McDowell es tendenziell tut<sup>56</sup>) 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 rückt 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 reduzibel auf die Aktivität des Verstandes (noch auf die der Sinnlichkeit), sondern von eigener Art.

### 5.1.5. Die transzendentale 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«,<sup>57</sup> drittens im Kapitel zu den »Analogien der Erfahrung«.<sup>58</sup> 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 Vorgreifen 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 transzendentale 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.«<sup>59</sup> Durch die Reflexion auf seine

57 »Der Verstandsbegriff 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 transzendentale 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, vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandsbegriffe, 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 transzendentale 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 Rödls 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 transzendentale Apperzeption diesbezüglich als Urkategorie: »Das Ich-denke, die transzentrale Apperzeption ist gleichsam selbst eine Kategorie, die Urkategorie, [...] weil sie jeder Kategorie als solcher zugrundeliegt.«<sup>60</sup> Die transzendentale Apperzeption ist das »Radikalvermögen des Subjekts, in dem sich primär Gegenständlichkeit überhaupt konstituiert.«<sup>61</sup> Die transzendentale 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 transzentalen 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 transzentalen 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.«<sup>62</sup> Letztendlich führt Heidegger damit auch die transzendentale Einheit der Apperzeption auf die transzendentale Einheit der reinen, imaginativen, zeitbezogenen Synthesis der Einbildungskraft zurück. Heidegger bringt das »Ich denke« der transzentalen 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 transzentaler Apperzeption. Dies sieht Heidegger auch und muss deshalb letztendlich mit Kant gegen Kant argumentieren.<sup>63</sup>

---

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 wesenhaften Zeitfaktor der von Kant zeitfrei gedachten transzentalen 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.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup> Er entfernt sich explizit in Teilen seiner Interpretation von dem, was Kant ursprünglich im Sinn hatte.<sup>66</sup> 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*.<sup>67</sup> 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 eignen 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 ›transzendentale‹ 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‹ transzendentenzfrei denke.<sup>68</sup> 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 Daseins<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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 Inwesenheit 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 zusammenzusetzen« (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 existentielle 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.<sup>71</sup> Beide Per-

---

<sup>71</sup> Heidegger fasst 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.«<sup>72</sup> 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« zurück<sup>73</sup> 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.«<sup>74</sup>

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.<sup>75</sup>

---

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.*«<sup>76</sup>

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.<sup>77</sup> 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 sozial-philosophischen 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

---

<sup>77</sup> 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 Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt.«<sup>78</sup> Liest man Heideggers Beschreibung von Stimmungen in seiner Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik«,<sup>79</sup> findet sich der Vergleich mit einem gestimmten Resonanzraum, welcher Da-sein und Welt (wie auch Middasein) 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, Middasein und Existenz.«<sup>80</sup> 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.«<sup>81</sup> 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 prozesualer 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, Einführung A.B.).

80 Heidegger, SuZ, 137, Einführung 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.«<sup>82</sup> 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«<sup>83</sup> 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.«<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup> Heidegger drückt das aus, indem er davon spricht, dass der Entwurf selbst geworfen ist.<sup>86</sup> 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 vor-gängige Normen durch die Aneignung dieser Normen einher. Aneignung als prospektive Bindung an Normen zeigt dabei retrospektiv, dass diese Normen

<sup>83</sup> 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 einzubeziehen.

<sup>84</sup> Heidegger, SuZ, 145.

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

<sup>86</sup> 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 nachzu vollziehen. 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«<sup>87</sup> beschreibt die Art und Weise, wie es Dasein um etwas (von Bedeutsamkeit) geht beziehungsweise worumwillen Dasein (innerhalb des reflexiven Selbstverständnisses) ist.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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 ungezügelten Tendenz zur Herkunftsachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ›Urgeschichtlichen‹«<sup>90</sup> 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.«<sup>91</sup> Wie ist diese gleichursprüngliche Vermittlung und damit die Einheit der Momente zu denken?

<sup>87</sup> Heidegger, SuZ, 192.

<sup>88</sup> 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).

<sup>89</sup> 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).

<sup>90</sup> Heidegger, SuZ, 131.

<sup>91</sup> Heidegger, SuZ, 142.

»Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primär* in der Gewesenheit.«<sup>92</sup> 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 Strukturanzen 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.«<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup> 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 aufrechterhalten, 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 Strukturganzen 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*.«<sup>95</sup>

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 Ausstand 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.<sup>96</sup> 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.«<sup>97</sup> Der Möglichkeitscharakter von Dasein beschreibt keine logische Möglichkeit,<sup>98</sup> die wirklich werden kann, sondern eine existenzielle Möglichkeit in Bezug auf die Offenheit des Selbstverständnisses (respektive der Weltverständnisse) von Dasein. »Das Mögliche, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren,

---

<sup>96</sup> »[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).

<sup>97</sup> Heidegger, SuZ, 145.

<sup>98</sup> 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 sprach-analytischer Perspektive, indem er zwischen erstpersonalen und drittpersonalen Aussagen unterscheidet (vgl. Tugendhat 1979, 214f.).

logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ›passieren‹ kann.«<sup>99</sup> 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 praktischen 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 Worumwollen 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-existentiellen* Modus ein. Der positive Modus ist konstitutiv für das Gelingen der Praktiken innerhalb der Zweiten Natur. Im negativen Modus tritt ein praktischen Selbstmissverständnis auf, das deshalb eine existentielle 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-existentiellen Modus als Verdeckung der zukunftsbezogenen Offenheit realisieren. Im positiv-konstitutiven Modus ist Gewohnheit konstitutiv für das Funktionieren unserer Praktiken. Im negativ-existentiellen 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.«<sup>100</sup> 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

---

<sup>100</sup> Heidegger, SuZ, 175.

Moment des Selbst- und Weltbezugs und insoweit unproblematisch.<sup>101</sup> Der Bezug auf die Normen des Man ist konstitutiv für Selbstbestimmung.<sup>102</sup> 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-existenzuellen Modus umschlägt. Der Übergang vom positiv-konstitutiven Modus der Offenheit durch die implizit-reflexiven Gewohnheiten des Man hin zur negativ-existenzuellen 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.<sup>103</sup> Insofern es sich um ein praktisches

---

<sup>101</sup> »Die existential-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-existenzuelle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen« (Heidegger, SuZ, 184).

<sup>102</sup> 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.).

<sup>103</sup> 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.«<sup>104</sup> Eigentlichkeit steht systematisch an der Stelle, die wir Reflexivität der Zweiten Natur genannt haben. Das Vorlaufen in den Tod hat diese Eigentlichkeit zum Ziel.<sup>105</sup> 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 gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.«<sup>106</sup>

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.

<sup>104</sup> Heidegger, SuZ, 268.

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

<sup>106</sup> 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 Verfallen 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.<sup>107</sup> 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 vereinzelt 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.«<sup>108</sup>

Selbstbestimmung als Ausstieg aus den Normen der Praxis bedeutet jedoch bloße Willkür.<sup>109</sup> 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

<sup>107</sup> »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).

<sup>108</sup> Heidegger, SuZ, 263.

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

der Unabhängigkeit von den Normen der Praxis mit. Heidegger ist hier ambivalent.<sup>110</sup> 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-existentiellen 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-existentiellen 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.<sup>111</sup> 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 Zuhandenem 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 mitsegenden 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 Selbststein 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 Gewinn<sup>112</sup> an Selbstbestimmung im Rahmen der historisch-kulturellen Praxis. Durch reflexive Aneignung kann einerseits zwischen bestimmten Normen unter- und entschieden werden<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup> Auch Heidegger schreibt diesbezüglich: »Das eigentliche

---

Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Geweseneit 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 existentielle 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 ausgezeichneter Zustand, der nicht alltäglich sein kann.

<sup>112</sup> 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).

<sup>113</sup> In Hegels Terminologie handelt es sich hierbei nicht um eine unbestimmte Negation, sondern um eine bestimmte Negation (die die Negation der Negation einschließt).

<sup>114</sup> 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*.«<sup>115</sup> Das Bild ist damit nicht mehr das von einem willkürlichen Anfang einer Norm, sondern von einer Wiederholung der vorgängigen Norm.<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup> 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-existentiellen 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 Vereinzelung beziehen. In der vereinzelnden Unabhängigkeit von den Normen der Praxis geht jegliche normative Orientierung verloren, denn diese Orientierung ist an die Normen der Praxis gebunden. Selbstbestimmung als vereinzelnde 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.

<sup>115</sup> 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.

<sup>116</sup> 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.

<sup>117</sup> Vgl. Luckner 2007.

*stimmten* Gewesenheit nicht angeeignet werden (können). Aufgrund der Konstitution von Subjektivität und Praxis scheitert 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.<sup>118</sup> 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 scheitert die Aneignung von existenziellen Möglichkeiten. Beide Seiten zusammen entsprechen dem ›Kantischen Paradox‹ erster Stufe.

---

<sup>118</sup> 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 McDowell's erkenntnistheoretischer Fassung der Gefahren handelt es sich um eine Oszillation zwischen zwei Polen, die ineinander umschlagen können. In existentialphilosophischer 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. Existentielle Möglichkeiten als Ausdruck unserer Freiheit sind nur Möglichkeiten *innerhalb* der intersubjektiven Praxis vorgängiger Normen.<sup>119</sup> 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-existentiellen Modus liegt in diesen beiden Fällen ein praktischen 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,

---

<sup>119</sup> 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-existentiellen 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-fremd-bestimmte 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.<sup>120</sup> (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 McDowell's 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-existentiellen Modi von Verdeckung und Exzess aber werden von McDowell als Oszillation philosophischer Theorien dargestellt und letztendlich nicht als existenzielle Gefahren, sondern als

---

<sup>120</sup> »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 McDowell's 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, McDowell's 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 abgeschlossenen 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.<sup>121</sup> 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 voraussetzungloses Erfassen eines Vorgegebenen.«<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> Auslegung ist die gegenwärtige Aneignung von vor-

<sup>121</sup> »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 Gleichur sprunglichkeit von beidem behaupten.

<sup>122</sup> Heidegger, SuZ, 150.

<sup>123</sup> 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 Entworfene 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.«<sup>124</sup>

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«.<sup>125</sup>

---

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* relevant beziehungsweise weiterführend. Antworten auf diese Frage können beispielsweise evolutionsbiologisch sein.<sup>126</sup>

Die Vor-Struktur des Verstehens kommt bei Heidegger im hermeneutischen Zirkel<sup>127</sup> 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.«<sup>128</sup>

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

<sup>126</sup> Vgl. McDowell 1996, 123ff.

<sup>127</sup> 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.

<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> 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 strukturalog 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.«<sup>130</sup> 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 Rede<sup>131</sup> 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«<sup>132</sup> 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«<sup>133</sup> 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

<sup>132</sup> Heidegger, SuZ, 151.

<sup>133</sup> Kant, KrV, A 51/B 75.

Weltbezugs. Der Dualismus lässt sich daher auch in der Rede von *Form* (subjektiven Vermögen) und (materialem) *Inhalt* begreifen. So wie McDowell Kant liest, verschiebt sich die zentrale Frage nach dem Weltbezug von der Form des Denkens auf die Form<sup>134</sup> 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 transzendentale 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 transzendentale 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.<sup>135</sup> Die Formen der Anschauung bleiben damit ihrerseits (menschlich-allgemein) subjektiv. Auch wenn Kants transzendentale Deduktion zeigt, dass Sinnlichkeit und Verstand nur und notwendigerweise im Zusammenhang funktionieren,<sup>136</sup> dann bleibt diese Untersuchung doch in einem Raum subjektiver (von ihrem materialen Inhalt unabhängiger) Formen beziehungsweise Vermögen stehen.<sup>137</sup> Heidegger meint in seiner Aus-

---

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

<sup>135</sup> Vgl. Kant, KrV, B 72.

<sup>136</sup> Eine überzeugende Lesart der KrV in dieser Hinsicht bietet James Conant an (vgl. Conant 2015).

<sup>137</sup> Dies lässt sich an Sally Sedgwicks Kritik an Pippins 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« transzendentenzfrei 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 transzentrale 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. Rödls 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, Einführung 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.«<sup>138</sup> 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.«<sup>139</sup> 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.«<sup>140</sup> 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«<sup>141</sup> 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.«<sup>142</sup>

---

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 McDowell's Position darstellt,<sup>143</sup> 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.*«<sup>144</sup> 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 materielle 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-materiales Selbstverständnis ist leer.<sup>145</sup> Im Unterschied dazu sind nach Rödls Selbstverständnis synthetische Urteile *a priori* möglich, denn seine Untersuchung bewegt sich auf einer kantisch-transzentalen Ebene. Auf dieser Ebene kann es im Umkehrschluss nur reine Formen geben (welche unabhängig von konkret historischem Inhalt sind). Die transzentrale Methode setzt Freiheit als Autonomie des (erkenntnistheoretischen)

---

<sup>143</sup> Vgl. Fn. 66 in Teil I dieser Arbeit.

<sup>144</sup> Rödl 2005, 207.

<sup>145</sup> 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 ›transzendentale Sinninjektion‹ in Kants praktischer Philosophie und die dahinterliegende Auffassung, dass Verantwortung nur auf *unbedingter* Freiheit basieren könne.<sup>146</sup> Der tieferliegende Grund für die Notwendigkeit dieses transzentalen 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.«<sup>147</sup>

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

<sup>146</sup> 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 Kantisches ›Ding an sich‹ als ein Nicht-Begriffliches beziehungsweise Etwas, das außerhalb unseres begrifflichen Zugangs liegt und gleichzeitig zur einzige strikten Objektivität (›genuine mind-independence‹, McDowell 1996, 75) idealisiert wird. Dabei sieht McDowell aber die dialektisch-erkenntnikritische Funktion des ›Ding an sich‹ nicht.

<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup> Rödl fasst Freiheit als Autonomie der Vernunft auf ontologischer Eben 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.«<sup>149</sup> Autonomie der Vernunft ist als erstnatürliche Form vorausgesetzt.<sup>150</sup> 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 vorausgesetzt.<sup>151</sup> 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 transzentalen 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.<sup>152</sup> 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

Transzentalität einführen. Die transzendenten Transzentalität bezieht sich auf ontologisch außerhalb der menschlichen Praxis liegende und davon unabhängige Möglichkeitsbedingungen. Die immanente Transzentalität 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 Hegel<sup>153</sup> 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 Zweitens 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.

<sup>153</sup> 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 verfahrenden Logik motiviert« (Theunissen 1991, 36).