

4. Freiheit und Intersubjektivität

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

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

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

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

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

4.1. Hinführung zur Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*

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

1 Vgl. Förster 2012, 304ff.

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

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

2 Vgl. Förster 2012, 356ff.

3 Vgl. Hegel, *PhC*, 147.

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

4.1.1. Axel Honneths frühe Hegel-Rezeption

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

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

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

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

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

7 Hegel 1986d, 454.

8 Hegel 1986d, 505.

9 Hegel 1986d, 507.

10 Hegel 1967, 54.

11 Vgl. Hegel 1967, 46ff.

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

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

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

12 Hegel 1967, 47.

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

14 Honneth 1994, 51f., Einfügung A.B.

15 Hegel 1986e, 217.

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

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

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

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

16 Hegel 1986e, 223, Einfügung A.B.

17 Honneth 1994, 101f.

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

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

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

4.1.2. Axel Honneths Anerkennungsbegriff

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

19 Honneth 1994, 12.

20 Vgl. Honneth 1994, 148ff.

21 Vgl. Honneth 1994, 153ff.

22 Vgl. Honneth 1994, 174ff.

23 Vgl. Honneth 1994, 196ff.

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

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

24 Honneth 2003, 168.

25 Honneth 2003, 169.

26 Honneth 1994, 327.

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

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

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

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

28 Honneth 2011, 108f.

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

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

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

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

30 Hegel, *PhG*, 147.

31 Vgl. Bertram 2017, 105 und 246.

32 Hegel, *PhG*, 145.

33 Hegel, *PhG*, 493.

34 Honneth 1994, 104.

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

4.1.3. Zur Methode der Phänomenologie des Geistes

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

35 Hegel, *PhG*, 152.

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

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

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

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

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

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

38 Honneth 1994, 98.

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

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

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

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

4.2. Momente der intersubjektiven Bewegung der Freiheit der Kritik

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

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

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

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

4.2.1. Gewohnheit

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

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

41 Hegel, PhG, 329.

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

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

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

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

44 Hegel, PhG, 330f.

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

45 Hegel, PhG, 325.

46 Hegel, PhG, 335.

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

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

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

47 Hegel, PhG, 339.

48 Hegel, PhG, 341.

49 Hegel, PhG, 342f.

50 Hegel, PhG, 340.

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

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

51 Hegel, PhG, 342.

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

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

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

53 Hegel, PhG, 343.

54 Hegel, PhG, 342.

55 Hegel, PhG, 346.

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

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

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

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

56 Hegel, PhG, 345f.

57 Hegel, PhG, 354.

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

58 Vgl. Hegel, PhG, 332f.

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

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

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

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

59 Menke 1996, 94.

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

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

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

61 Butler 2000, 6.

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

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

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

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

62 Hegel, PhG, 355.

63 Vgl. Menke 1996, 154.

64 Hegel, PhG, 355.

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

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

65 Hegel, *PhG*, 356.

66 Menke 1996, 226f.

67 Vgl. Menke 1996, 228f.

68 Vgl. Menke 1996, 226.

69 Menke 1996, 163.

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

4.2.2. Entfremdung durch Widerspruch

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

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

70 Vgl. Bertram 2017, 191ff.

71 Hegel, PhG, 363.

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

72 Hegel, PhG, 364.

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

73 Hegel, PhG, 364.

74 Hegel, PhG, 365.

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

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

75 Hegel, *PhG*, 377.

76 Hegel, *PhG*, 145.

77 Hegel, *PhG*, 147.

78 Hegel, *PhG*, 493.

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

79 Hegel, PhG, 376.

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

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

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

80 Hegel, PhG, 385.

81 Hegel, PhG, 370.

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

4.2.3. Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – I

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

⁸² Hegel, PhG, 371.

⁸³ Hegel, PhG, 375.

⁸⁴ Vgl. Hegel, PhG, 380.

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

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

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

85 Hegel, PhG, 389.

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

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

⁸⁶ Hegel, PhG, 385f.

⁸⁷ Hegel, PhG, 390.

⁸⁸ Vgl. dazu Moyer 2011, 28ff.

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

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

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

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

4.2.4. Reflexivität und Selbstverständnis

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

91 Vgl. Hegel, PhG, 431ff.

92 Vgl. Kojève 1980, 97.

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

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

93 Vgl. Hegel, PhG, 496f.

94 Hegel, PhG, 498.

95 Vgl. Bertram 2017, 253ff.

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

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

96 Hegel, PhG, 545.

97 Hegel, PhG, 546.

98 Hegel, PhG, 553.

99 Hegel, PhG, 545.

100 Hegel, PhG, 551f.

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

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

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

102 Hegel, PhG, 568.

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

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

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

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

104 Hegel, PhG, 538.

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

105 Hegel, PhG, 539.

106 Hegel, PhG, 533.

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

4.2.5. Rekapitulation und Ausblick

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

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

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

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

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

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

4.2.6. Aneignung als immanente Kritik

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

¹⁰⁸ Hegel, *PhG*, 483.

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

4.2.6.1. Immanente Kritik als Selbstkritik

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

110 Hegel, PhG, 76f.

111 Hegel, PhG, 76f.

112 Hegel, PhG, 76f.

113 Hegel, PhG, 77f.

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

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

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

114 Hegel, PhG, 78.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

118 Hegel, PhG, 441f.

119 Hegel, PhG, 493.

120 Vgl. Hegel, PhG, 487.

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

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

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

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

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

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

121 Hegel, *PhG*, 80.

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

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

122 Hegel, PhG, 79.

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

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

4.2.6.2. Rückbindung an die zeitgenössische kritische Theorie

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

124 Hegel, PhG, 471.

125 Hegel, PhG, 476.

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

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

126 Jaeggi 2017, 212.

127 Jaeggi 2017, 216.

128 Jaeggi 2017, 216.

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

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

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

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

130 Jaeggi 2017, 221f.

131 Jaeggi 2017, 223.

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

4.2.6.3. Rekapitulation und Ausblick

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

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

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

4.2.7. Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – II

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

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

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

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

133 Neurath 1932/33, 206.

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

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

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

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

135 Hegel, PhG, 579.

136 Hegel, PhG, 582f.

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

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

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