

## V Kantische Fluchtlinien: Die Normativität praktischer Freiheit

---

Das Sujet der Untersuchung ist im Ganzen betrachtet die philosophische Theoriebildung bezogen auf die Fragestellung, auf die sie eine Antwort geben soll, auf die Art und Weise, wie sie das tut und auf die so erzeugten – intendierten wie nicht-intendierten – Effekte. Dabei wurden philosophische Theorien als gedankliche Konstrukte zur Beantwortung praktischer oder gesellschaftlich relevanter Probleme oder Wünsche gelesen, die denjenigen Standards nicht widersprechen dürfen, die sie selbst prinzipiell von Theorien fordern. Zur Beschreibung wesentlicher Aspekte einer Theorie wurde auf George Spencer Browns aus dem Unterscheidungsakt gewonnenen Formbegriff zurückgegriffen. Dadurch sollte deutlich gemacht werden, dass Theorien nicht als Abbilder der Wirklichkeit begriffen werden, sondern als konstruierte Modelle, in denen mit immer neuen Unterscheidungen immer komplexere Ideen über die Funktionalität und Möglichkeiten unseres Denkens und *folglich* unseres Handelns aufgrund bestimmter Zwecksetzungen entworfen werden.

Das heißt nicht, zu leugnen, dass der philosophischen Theoriebildung immer auch empirische Motivationen und vor allem historische Bedingungen zugrunde liegen, sondern gerade im Gegenteil, dass es auch für die philosophische Theoriebildung empirische Beweggründe und Voraussetzungen gibt, die als Motiv den richtungsweisenden Aspekt ihrer Form ausmachen. Es bedeutet stattdessen, um es nochmals zu betonen, der *philosophischen Theorie* den Charakter oder Status eines Gedankenmodells zuzuschreiben, das erdacht wird, um anhand der Begriffsbildung den angestrebten Zweck, die praktische Lösung eines Problems, die durch die Beantwortung der Fragestellung theoretisch vorbereitet wird, besser erreichbar bzw. realisierbar zu machen.

Der philosophischen Theoriebildung wird demnach unterstellt, nicht nur *retrospektiv* Aussagen darüber treffen zu wollen, wie uns die Welt in ihrem Ist-Zustand erscheint, d.h. mit und seit Hegel, *wie sie geworden ist*, und auf welche Weise wir uns denkend die Welt strukturieren, ordnen oder sie begrifflich be-

schreiben, sondern ihr wird zugleich mit Kant unterstellt, *prospektiv* Modelle entwerfen zu wollen, wie sich dieser Zustand *auch* durch die Neuformierung der Ordnungsmuster, d.h. auch durch die Neuformierung der Fragestellungen und Analyseweisen im Sinne des empirischen Motivs oder Zwecks verändern ließe. Moderne philosophische Theoriebildung wird hier also auch als konstruktives Potential betrachtet, ohne deshalb der Rede von einer vollkommenen Distinktion zwischen theoretischem Denken und praktischem Handeln zustimmen zu wollen und ohne deshalb in Allmachtsphantasien (zurück) zu fallen, die das denkende Subjekt zum Ursprung des Weltgeschehens machen.

Vielmehr soll die wechselseitige Bedingtheit zwischen dem Einzelnen, den gesellschaftlichen Bedingungen und den beide theoretisierenden und (mit)konstituierenden Diskursen in den Blick genommen werden: Diejenigen Theoriestränge oder -entwürfe, die von den theoriebildenden Subjekten konstruiert werden und diejenigen, durch die sich in Folge konkrete, einzelne Individuen mehr oder weniger adäquat – gemessen am theoretisch entworfenen Ideal – auch konstituieren und durch die sich gesellschaftliche Wirklichkeit formiert. Wobei es, wie bereits anfangs betont, nicht um Schuldzuweisungen gehen kann und soll, was sich neben missbräuchlichen Legitimationsverwendungen auch daraus ergibt, dass die Rezeption von Theorien oftmals das Gegenteil behauptet von dem, was vermutlich intendiert war und auch auf diese Weise Effekte gezeitigt werden, die nichts oder wenig mit der ursprünglichen Theorie zu tun haben.

Dass theoretische Modelle nur dann eine Chance haben, sich durchzusetzen und wirklichkeitsformierend wirksam zu werden, wenn sie auf die entsprechenden Bedingungen stoßen bzw. wenn das, was sie formulieren oder was davon verstanden wird, im historischen Kontext in irgendeiner Weise sinnvoll und gewinnbringend erscheint – wird dabei nicht in Zweifel gezogen. Dass das der Fall ist, lässt sich unmittelbar daran ablesen, *dass* an das Modell angeschlossen wird. So konnte sich das cartesische Modell eines denkenden Wesens, das sich in (vor)letzter Konsequenz nur auf sein eigenes Urteil verlässt, in der Moderne durchsetzen, weil sich die stratifikatorisch organisierte Gesellschaft aufgelöst hat – und sie hat sich aufgelöst, weil es Menschen gab, die genau das taten, und sie löste sich um so schneller auf, je mehr Menschen dieses Modell internalisierten und je mehr genau dieser Menschentyp gefordert wurde.<sup>1</sup> Zudem ist das cartesische Modell ausreichend formal und flexibel, um in immer neuen Kontexten und

1 Ähnliches lässt sich heute beobachten, wo der Ruf nach kosmopolitischer, sozialer und individueller Flexibilität sich im zunehmend positiv konnotierten Modell der Patchwork-Identität widerspiegelt, das dann genau solche Menschen beschreibt und hervorbringt, die global am besten einsetzbar sind und die sich selbst am besten global einsetzen können und wollen; vgl. Richard Sennett (1998/2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Hamburg: Bertelsmann. Sennett beschreibt dieses Phänomen nicht nur kritisch, sondern bedauert den Wandel, weil er ihn wegen der rar werdenden, dauerhaften zwischenmenschlichen Bindungen für gefährlich hält.

Bedeutungen verwendet zu werden – weshalb es bis heute maßgebend geblieben ist.

Ein weiteres Modell, das bis heute die Moderne sowohl in Bezug auf die Theoriebildung in der praktischen Philosophie *als auch* in Bezug auf die umgesetzte gesellschaftliche wie individuelle Praktik prägt, ist das Konzept praktischer Freiheit, wie es von Kant in den kritischen Schriften ausgearbeitet und konstruiert worden ist. In der Konzeption des Praktischen finden sich die Achsen und die Grenzen eines Denkraumes der Moderne, *innerhalb* deren in den letzten rund zweihundert Jahren Problemsstellungen und Lösungen in der *praktischen* Philosophie gedacht worden sind – und von dort ausgehend auch in weiten Teilen der Sozialwissenschaften. Als Achsen fungieren dabei die drei Voraussetzungen, anhand derer Kant den Begriff praktischer Freiheit (re)formuliert: Kausalität als Selbstbestimmungspotential, Identität als Selbstkonsistenzideal und schließlich der Selbsterhalt durch Selbstzwecksetzung, der zum grundlegenden Lebensprinzip menschlichen Daseins erklärt wird. Daraus *abgeleitet* ergibt sich die selbstbestimmte und selbstkonsistente Selbstzwecksetzung, die sich *als solche* nochmals zum Zweck setzt als erstrebenswertes Ideal authentischer, gesellschaftskompatibler und tugendhafter Lebensführung *jedes* Einzelnen. Dadurch sollte ein Höchstmaß an Sittlichkeit im Sinne des *sozialen* Miteinanders, aber auch des Selbstverhältnisses auch ohne transzendenten Gesetzgeber denkbar gemacht werden.

Damit ist der letzte Aspekt der Untersuchung angesprochen, der sich auf die nicht-intendierten Effekte richtet. In Bezug auf Kant bedeutet das, zu fragen, wo sich dieses das moderne Verständnis von Freiheit maßgeblich prägende Grundmuster in philosophisch-soziologischen Theoretisierungen kontinentaler Tradition – von Hegel bis Foucault und Luhmann – finden lässt. Dazu soll nicht die Rezeptionsgeschichte nachgezeichnet werden,<sup>2</sup> oder das Wiedererstarben kantischen Gedankenguts seit dem Neukantianismus hervorgehoben werden, sondern es soll das Grundparadigma der Konzeptionen des Praktischen in der Moderne sichtbar gemacht werden. Die Verwendung des Begriffes ‚Paradigma‘ macht deutlich, dass das kantische Konzept selbst als *normativ wirksam* im Sinne eines mittlerweile vielleicht unhinterfragten Denkmusters ausgewiesen werden kann. Möglicher Weise kann es auch für gesellschaftspolitisch relevante Effekte *grundlegend* genannt werden, die aufgrund der kritischen Konzeptualisierung des Praktischen mit hervorgebracht worden sind, eben weil sie als maßgebender Impuls für die weitere Theoriebildung *und folglich auch für die Gestaltung unserer modernen Wirklichkeit* zu betrachten ist.

Das kolportiert nicht das Russellsche Bonmot und transformiert es dahingehend, dass die moderne Theoriebildung aus nichts weiter bestünde als aus Fußno-

2 Vgl. zur unmittelbaren Rezeption beispielsweise Sally Sedgwick (2000). *The reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

ten zu Kant – wohl aber wäre die Moderne ohne Kant sicher eine andere, insofern die Grundstrukturen der kantischen Theorie als Prototyp einer modernen Denkform erscheinen, in deren Achsen wir uns nach wie vor denkend bewegen, deren Grenzen keinesfalls ausgelotet oder bereits überschritten und deren Konsequenzen in vielerlei Hinsicht vielleicht noch nicht zu Ende gedacht sind bzw. immer wieder neu aus der Aktualität heraus zu denken sind, wie das beispielsweise auch von Foucault getan worden ist. Es geht also darum, Kant als ein Faktum in der Theoriegeschichte und damit in der Entwicklungsgeschichte modernen Denkens anzusehen, dessen theoretischer Einfluss auf die wissenschaftliche wie gesellschaftliche Realität nicht zu leugnen ist.

Mit dieser Diagnose wird nicht behauptet, Kant habe die drei Prinzipien, die seinen Begriff praktischer Freiheit bestimmen – Identität, Kausalität, Relation –, erfunden, sondern nur, dass er sie in seiner Konzeption so in ein Verhältnis zueinander gesetzt hat, dass sie sich wechselseitig bedingen, weil sie erst gemeinsam die verschiedenen Aspekte des Begriffes praktischer Freiheit ausmachen. Durch deren Koinzidenz im Freiheitsbegriff sind nicht nur die Achsen des Raumes aufgespannt worden, innerhalb dessen das Praktische zu denken ist und innerhalb dessen es theoretisiert wird, sondern die Koinzidenz koppelt diese drei Bestimmungen scheinbar unauflösbar sowohl aneinander als auch an den Freiheitsbegriff. Auch soll keinesfalls bestritten werden, dass Freiheit zu denjenigen philosophischen Begriffen zählt, die schon seit der Antike die Theoriebildung beschäftigt haben.<sup>3</sup> Es wird lediglich der den Denkraum bestimmende paradigmatische Charakter der – wenn man so will *materialen* – Form herausgestellt, die Kant dem Begriff mit seiner Konzeption gegeben hat. Das gilt auch dann, wenn einzelne Interpreten sich als Gegenspieler verstanden haben und wenn der Freiheitsbegriff selbst immer wieder auch in anderen Bedeutungen verwendet worden ist und verwendet wird.

Die Überschrift dieses abschließenden Kapitels lässt sich somit in einem doppelten Sinne verstehen: Einerseits bezeichnen ‚*Kantische Fluchtlinien*‘ die Linien, die die praktische Perspektive in der Moderne bestimmen und sie auf einen Begriff hin – den Fluchtpunkt – lenken: *Freiheit*, deren theoretische Bestimmung durch Kant paradigmatisch festgelegt worden ist, und die durch die nachfolgende Theoriebildung vor allem weiter ausdifferenziert und ausformuliert wird. Die zweite Bedeutung liegt andererseits darin, auch auf Fluchtversuche oder Ausreißbewegungen aus diesem Denkraum des Praktischen hinzuweisen, die vor allem ab der Mitte des 20. Jahrhunderts zu finden sind. Hier denke ich an zwei jüngere, im *kantischen Sinne* kritische Auseinandersetzungen mit dem Denken der Moderne: an Michel Foucaults und an Niklas Luhmanns.

3 So spielen natürlich Freiheit und Spontaneität bereits in der Nikomachischen Ethik oder in den Konzeptionen antiker Staaten eine tragende Rolle – dennoch hat der Freiheitsbegriff dort eine andere Bedeutung, als Freiheit beispielsweise nicht jedem allein durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch zu kommt.

Der fünfte und letzte Teil gliedert sich den genannten Überlegungen entsprechend: Zunächst erfolgt eine kurze zusammenfassende Interpretation der vorliegenden Analyse in Bezug auf die Resultate oder Antworten, die hier gegeben worden sind. Dabei wird unterschieden zwischen solchen Folgerungen, die seriöser Weise gemacht werden dürfen, und solchen, die eigentlich nicht gemacht werden können. Im Anschluss wird die Aufmerksamkeit auf einige Effekte der kantischen Theorie gerichtet und damit auf den letzten noch ausstehenden Aspekt der hier im ersten Teil vorgeschlagenen vollständigen Form einer Theorie. Dafür wird zwischen denjenigen Effekten unterschieden, die sich in den nachfolgenden Theoriebildungen zeigen und möglichen, die Lebenspraktik betreffenden Effekten, die sich vor allem in sozialkritischen Diagnosen spiegeln. Zum Abschluss wird ein Blick auf die zwei genannten jüngsten kritischen Theorieansätze geworfen, die beide in dem Sinne kritisch zu nennen sind, als sie *nicht* die Grenzen des Erkennbaren bestimmen, sondern die Voraussetzungen des Denkens und unserer Konzepte an den ‚Rändern‘ wissenschaftlicher Diskurse aufzeigen wollen und so eine Grenzüberschreitung darstellen. Die *Dekonstruktion* des kantisch geprägten praktischen Denkraumes – so die Diagnose – ist zumindest an den Rändern der Philosophie in vollem Gange. Das beschreibt den letzten Aspekt, der die der Theoriebildung in der Moderne weiterhin zugrunde liegenden Denkmuster betrifft.

## 1. Ergebnisse der Analyse oder: Was sich mit Kant (nicht) begründen lässt

Die Analyse der kantischen kritischen Theorie hatte sich – gemäß der Einleitung – an drei Fragen orientiert: ‚Welche Funktion haben die einzelnen Erkenntnisse der theoretischen und der praktischen Philosophie bei der Bestimmung der Denkvermögen?‘ und ‚Gibt es unhinterfragte Denkmuster oder grundlegende ‚Prinzipien‘, die in der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen vorausgesetzt *und* beibehalten werden?‘.

Die Rekonstruktion des kritischen Theoriebildungsprojektes, seiner Architektur und der darauf aufbauenden Konzeptualisierung des praktischen Vermögens hat u.a. gezeigt, dass die Differenz zwischen Erkenntnissen, die Kant zur theoretischen bzw. zur praktischen Philosophie zählt, nicht der Differenz zwischen den beiden Vermögen entspricht. Und das auf mehreren Ebenen: Nicht nur verwendet Kant zur Willensbestimmung explizit das aus der theoretischen Philosophie stammende Kausalitätsprinzip, sondern die (Selbst)-Begründungsform der praktischen Philosophie entspricht auch dem Modell der transzendentalen Erkenntnis- und Theoriebegründung. So wie Kant den transzendentalen Raum eröffnet, um dort über reine, ahistorische Erkenntnisse das Wissen von der Welt zu begründen, eröffnet er mit der Konzeption des Freiheitsbegriffes einen praktischen Denkraum mit Tiefendimension, der die reine und einzige Form beschreibt, in

der ein freies Selbstverhältnis, nach der praktische Gesetze und in Folge intersubjektive Praktiken zu denken und zu konstruieren sind. Zwar avanciert Freiheit auf diese Weise niemals zu einer theoretischen, oder gar empirisch beweisbaren Erkenntnis, aber sie erhält eine (Begründungs-)Form – um nicht zu sagen: ein Korsett –, die aus der theoretischen Philosophie genommen ist, weil sie in ihren Entwürfen selbstbegründend und das bedeutet: konsistent und mit sich identisch bleiben muss.

Kant geht bei der Bestimmung *beider* Vernunftvermögen von der *Erfahrung* aus. Er hegt keinen Zweifel daran, dass wir empirische und moralische Erfahrungen machen. Im praktischen Zusammenhang liegt die Erfahrung darin, dass sich der Mensch selbst Einhalt gebieten kann, in dem er Handlungen *unterlässt*. Von dieser Erfahrung ausgehend wird das praktische Vernunftvermögen so konstruiert, dass es sie begründen kann, d.h. so, dass diese Erfahrung konsistent denkbar wird. Damit konzipiert Kant bezogen auf den *Anfang* das praktische Vermögen ganz analog zum theoretischen, wo er auch mit der Erfahrung anhebt, denn, so lautet der erste Satz der zweiten Einleitung in die KrV: „*Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; [...] Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an.*“ (KrV B 1)<sup>4</sup>. Das bedeutet nicht, dass hier das Sollen aus dem Wissen, das auch über die Erfahrung gewonnen wird, abgeleitet wird: Es „mögen noch so viele Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben [...] so können sie doch nicht das Sollen hervorbringen, [...] das die Vernunft ausspricht“ (KrV A 548/B 576). Aber es bedeutet, dass die Idee zu einem Begriff der Freiheit, den die Vernunft sich ausdenkt, um damit Sittlichkeit begründen zu können, an eine intellektuelle Erfahrung *rückgebunden* werden kann, die Kant als universell voraussetzt.

Während also für die theoretische Philosophie das Nachdenken mit der sinnlichen Erfahrung anfängt und dann deren Möglichkeitsbedingungen a priori im Verstand aufgesucht und gefunden werden, fängt das Nachdenken für die praktische Philosophie mit einer intellektuellen, d.h. reflexiven Erfahrung an und sucht ebenfalls, von dieser ausgehend, deren Möglichkeitsbedingungen a priori – in der reinen Vernunft, die gerade in dieser intellektuellen Erfahrung oder *als* diese intellektuelle Erfahrung für Kant praktisch und damit *real* wird: als solche *verwirklicht sich die reine praktische Vernunft*. Dass es Sittlichkeit und Sittengesetze gibt, wird dabei ebenso wenig bezweifelt, wie *dass* wir sinnliche Erfahrungen machen bzw. denken können. Im theoretischen Zusammenhang lautet bekanntermaßen die Anschlussfrage, wie diesen Erfahrungen der Status wahrhafter *Erkenntnisse* zugeschrieben werden kann; im praktischen Zusammenhang lautet die

4 In der ersten Auflage formuliert Kant weniger deutlich: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt [...] Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse.“ (KrV A 1).

Frage, wie aus einer nicht einmal sinnlichen, sondern nur intellektuellen Erfahrung, dem Status der Naturgesetze entsprechende, allgemein gültige Gesetze formuliert werden können, so dass diese ebenfalls allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können. Damit bürdet Kant der Autonomie oder der ‚Entunterwerfung‘ als *vorgängige* Aufgabe nicht nur die Erkenntnis der Erkenntnis auf – wie Foucault bemerkt –, sondern er nötigt die praktische Vernunft als Freiheit auch, in der epistemologischen *Form* des begründenden Selbstbezuges real zu werden.

Die Faktizität des Sittengesetzes und mit ihm die immer auch empirisch anzutreffende Sittlichkeit – die gleichwohl nicht auf ethische Tugendhaftigkeit zurückführbar ist, weil diese niemals beweisbar wäre – bilden so den Ausgangspunkt der Konzeptualisierung des Praktischen. Auf der einen Seite wird von dort ausgehend in einer transzendentalen Denkbewegung nach deren Möglichkeitsbedingungen gesucht. Auf der anderen Seite werden von dort ausgehend das Rechtsprinzip und die weiteren Gesetze der Sittlichkeit sowie durch Wiedereinsetzung in sich selbst das Prinzip der Tugendhaftigkeit bestimmt und so die Brücke zur praktischen Anthropologie und zu den gesellschaftlichen Institutionen geschaffen.

Es galt also die praktische Vernunft so zu konstruieren, dass aus ihr die Gesetze, die das menschliche Miteinander regeln, abgeleitet werden können, obwohl ihnen kein phänomenaler Gegenstand in der Anschauung korrespondiert, um analog zu den Gesetzen der Natur ihre Geltung zu beweisen. Kant löst diese Aufgabe, indem er – in der Tradition Descartes<sup>5</sup> – die Vernunft in ihrer Existenz immer schon allgemeine Geltung beanspruchen lässt, weil er sie als allgemeine voraussetzt und sie so dem Sittengesetz *logisch voranstellt*. Das Sittengesetz hat nicht deshalb Geltung, weil es ein Faktum ist, sondern weil es aus der praktischen Vernunft, die Kant als allgemeines Zweck setzendes Selbstbestimmungsvermögen voraussetzt, *ableitbar ist*:

„Wenn es also ein oberstes praktisches Prinzip [...] einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, *weil es Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es

5 Descartes beginnt ja seinen *Discours ...* mit dem wunderbaren Satz: „Der gesunde Verstand ist die bestverteilte Sache der Welt; denn jedermann glaubt, so wohl damit verstehen zu sein [...]; [das] beweist [...], daß die Kraft, gesund zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden – was man recht eigentlich ‚gesunden Verstand‘ oder ‚Vernunft‘ nennt – von Natur gleich ist, bei allen Menschen“ AT VI: S. 1.

zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (GMS II.49 AA Bd. 4:429 T.S.).<sup>6</sup>

Man kann Kant vorwerfen, nicht weiter nach der Bedingung der *Allgemeinheit* gefragt zu haben – was Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* korrigiert, wenn er der Reflexionsleistung auf das Allgemeine einen Verweis auf die Gattung zuschreibt.<sup>7</sup> Allerdings muss man einräumen, dass sich aus Freiheit Zwecke setzend selbst zu bestimmen, für Kant überhaupt nur unter der Bedingung der *Allgemeinheit* realisierbar ist. Wenn über die vorausgesetzte Allgemeinheit die Geltung des Sittengesetzes beansprucht wird, dann expliziert der Rechtsgrundsatz nicht in erster Linie eine Einschränkung der Selbstbestimmung aus Freiheit, sondern formuliert eine ihrer *konstitutiven* Bedingungen – der praktische Freiheitsbegriff ist überhaupt nur ein *Freiheitsbegriff*, weil in seiner *Formulierung* immer schon auf alle anderen vernünftigen Wesen rekurriert wird. Praktische Vernunft wird als in diesen Strukturen *existierend* gedacht, nur *wenn* und *insofern* diese als allgemeine verstanden werden. Jedes andere Verständnis von *bloß* singular gedachter, freier Selbstbestimmung ginge an der kantischen Konzeption praktischer Freiheit vorbei. Der in der Rechtsphilosophie explizit erwähnte Zwang richtet sich gerade gegen einen äußeren Gebrauch der Freiheit, durch den eines der konstitutiven Momente praktischer Freiheit gezeugnet wird, weil ein falscher Gebrauch gegen den Aspekt der Allgemeinheit in der Selbstbestimmung gerichtet ist.

In diesem Zusammenhang gilt es auch den Unterschied zwischen Singularität und Individualität hervorzuheben: Der konkrete Mensch als empirisches Individuum ist niemals Gegenstand der *Theorie*, sondern immer nur ein Beispiel für allgemein angenommene Strukturen, die zwar ein singuläres Subjekt beschreiben, aber eben gerade nur als Repräsentant *allgemeiner*, d.h. objektiver Strukturen, weil diese *per definitionem* für alle möglichen Menschen *angenommen* werden. Insofern das singuläre Subjekt immer schon als allgemeines theoretisiert wird, *wird* von seiner Individualität abgesehen – anders ist das überhaupt nicht diskursierbar.<sup>8</sup> Es ist also keinesfalls so, dass Kant davon ausginge, dass die

6 Vgl. auch nochmals KpV AA Bd. 5: S. 5 Anm.

7 Im ersten Teil der *Phänomenologie des Geistes* zeigt Hegel, dass jeder (philosophischen) Reflexion auf *allgemeine* Strukturen eines gedachten Gegenstandes immer ein Bewusstsein davon vorhergeht, dass es mehrere Repräsentanten dieses Gegenstandes gibt – und das gilt auch für die Reflexion auf das eigene Denkvermögen. Wer *allgemein* sagt, hat immer schon eine Idee von vielen, für die das Gesagte Geltung beansprucht.

8 Mit Hegel zeugt *jeder Begriff* von Allgemeinheit und birgt damit immer eine gewisse Abstraktion in sich. Insofern Begriffe auf Singularitäten hinweisen sollen, sind sie folglich immer in sich widersprüchlich zu nennen. In diesem Sinne entfremdet jeder Begriff, sobald er auf eine generelle Einzigartigkeit verweist; vgl. Judith Butler (2000). ‚Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism‘ in:

empirischen Individuen frei seien und es eine Theorie dieser empirischen Freiheit zu entwerfen gälte, sondern es ist vielmehr so, dass es für Kant allein die Erfahrung des Innehaltens im Denkens gibt, die er einen Imperativ nennt, und dass er von dort aus die reine Konstruktion beginnt. Praktische Freiheit ist kein Abbild, sondern eine Idee, aus der sich die Vernunft

„mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen [macht], in die sie die empirischen Bedingungen hineinpaßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nie geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.“ (KrV A 548/B 577).

Mit Kant verfügen wir als Menschen über ein spontanes Potential, das den Grund der Einheit unseres Denkens bzw. des Denkens schlechthin ausmacht – wie sich das benutzen lässt, in welchen Strukturen es sich *praktisch* realisiert, was daraus ableitbar sein könnte oder nicht, das ist eine Frage der Theoretisierung und des Entwerfens, wobei wir davon ausgehen (müssen), dass diese Entwürfe auch tatsächlich Wirkungen auf unser Leben haben können – sonst, so ließe sich ergänzen, hätte alle intellektuelle Anstrengung keinen anderen Sinn als die reine Lust am schöpferischen Denken.

Wenn also das empirische Individuum praktische Freiheit im Sinne der kantischen Konzeption zu realisieren trachtet, dann kann er oder sie das nur, wenn er oder sie die anderen immer schon in das eigene Kalkül mit ein bezieht, weil diese Freiheit überhaupt nur als solche konzipiert ist. Praktische Freiheit kann im kantischen Sinne nur in Bezug auf das sie konstituierende Moment der Allgemeinheit wirklich werden – oder gar nicht. *Wenn* man sich auf Freiheit im kantischen Sinne berufen will, dann sollte diese notwendige Implikation präsent sein – so dass jegliche Vorstellung von individuellen Freiheiten, die es zu bändigen gälte, gar kein Fall dieses Konstruktes wäre, weil diese eine *andere Freiheitskonzeption* forderten. Die von Kant aus dieser Konzeption des Freiheitsbegriffes und seines Prinzips abgeleiteten Gesetze der Sittlichkeit sind so ausformulierte Möglichkeitsbedingungen zur Ausübung der eigenen Zwecke setzenden Selbstbestimmungskompetenz *auf der Grundlage der Annahme, diese sei allgemein gegeben*. Darin besteht einer der Gründe, warum Hegel die Grundlagen der Realisierung allgemeiner Sittlichkeit in seiner Rechtsphilosophie beschreibt: Dort werden die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen diskutiert, die aus dem auf Allgemeinheit beruhenden, praktischen Freiheitsbegriff für die individuelle Ausübung von Freiheit – für deren äußeren Gebrauch – folgen.

Wird die vorausgesetzte Bedingung der Allgemeinheit – und werden die daraus ableitbaren Folgerungen, die im kantischen Rechtsprinzip als *Bedingung für den äußeren Gebrauch der Freiheit*, d.i. als Bedingung selbstbestimmten Handelns schlechthin zum Ausdruck kommen – übersehen, dann ergibt sich freilich ein Antagonismus zwischen einer scheinbar immer schon vorhandenen präsozialen *eigenen* Freiheit und den scheinbar nachgeordneten *gesellschaftlichen Zwängen*, der diesen ‚untergeordnet‘ werden müssten. Dabei liegt doch das eigentlich progressive Moment dieses Freiheitsbegriffes gerade in der Kopplung an *alle* anderen als deren *notwendige Bedingung* – aber *alle* umfasst immer auch einen selbst und meint daher keineswegs den Ausschluss der eigenen Interessen. Freiheit zu realisieren bedeutet eben gerade beides: dass jede/r Einzelne dabei *weder* sich selbst *noch* irgendeinen anderen benachteiligt bzw. dass jede/r Einzelne *sowohl* sich selbst *als auch* die anderen berücksichtigt.

Es geht aber auch nach Kant nicht primär darum, ‚mit seinem Gewissen im Reinen zu sein‘, sondern schlichtweg darum, anzuerkennen, dass konsistente selbstbestimmte Zwecksetzung nur *aufgrund* der in dieser Idee vorausgesetzten Allgemeinheit realisierbar ist – nur daraus ergibt sich ihre *Legitimität*. Statt den anderen und sich selbst ‚ins Gewissen zu reden‘ und sie über Appelle zu sozial kompatiblen Mitmenschen machen zu wollen, gilt es daher, ihnen wie sich selbst die Vorteile – und möglichen Nachteile – des Konzeptes aufzuzeigen. Damit ist aber das Feld der ‚Moralität‘, wenn dort unbedingter Weise darüber Auskunft gegeben wird, welche Handlungen an sich selbst ‚gut‘ und welche ‚böse‘ sind, verlassen – und das auch schon bei Kant, für den diese beiden Prädikate eine *Folgerung* aus seinem Freiheitsbegriff darstellen und ihm nicht etwa vorangestellt werden.<sup>9</sup> Die Frage lautet dann ‚nur noch‘: Wollen wir dem Konzept – mit allen Konsequenzen – zustimmen? Ja, weil wir etwas davon haben; nein, weil der Nutzen nicht überzeugt.

Eine Zwischenbemerkung sei im Folgenden in Bezug auf einen (intendierten) Nebeneffekt der Analyse des Theoriebildungsprojektes erlaubt: Auch über die Architektur lässt sich bestätigen, dass Fragen nach *konkreten* Handlungsdirektiven nicht mit dem kategorischen Imperativ beantwortet werden können, weil erst die *Metaphysischen Anfangsgründe* für Kant die Brücke zwischen reiner Begriffsbestimmung und empirischer Datensammlung bilden. Die Erneuerung der

9 Kant verzichtet zur Definition dessen, was er *sittlich gut* nennt, mit Vehemenz auf *alle* Bestimmungsgründe, die *nicht* aus reiner Vernunft stammen. So weist er sowohl eine wie auch immer vernunftextern gegebene Vorstellung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ als auch andere vorhergehende Bestimmungsgründe zurück – *weil sie die falsche Form aufweisen: sie kommen von außen und ordnen so die Vernunft einer fremden Bestimmung unter*. Die KpV sei der Ort, das *Paradoxon* zu klären, „daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze [...], sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“ KpV AA Bd. 5: S. 62f. T.S.

Metaphysik ist für Kant nicht nur ein Mittel zur Erreichung eines praktischen Zwecks, sondern eine Aufgabe, die ziemlich am Schluss seines Gesamtprojektes steht, was sich auch in der chronologischen Reihenfolge der Schriften spiegelt. Erst in der *Metaphysik der Sitten* findet der Übergang von den reinen Erkenntnissen und ihren Ableitungen zu den historisch situierten Anwendungsfragen der Empirie statt – auch wenn Kant aus didaktischen Gründen anhand von Beispielen bereits in der *Grundlegung* den Weg vorzeichnet, wie er von der ‚reinen Moralphilosophie‘, die die *Metaphysik der Sitten* einschließt, zur immer auch empirisch orientierten Rechtslehre zu gelangen denkt. Kant ist hier sehr explizit, nennt er doch den Übergang von der reinen Begründung zur Verschmelzung mit dem historisch gewachsenen Naturrecht *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Wobei zu beachten ist, dass dem kantischen Verständnis nach ‚empirisch‘ auch hier nicht meint, dass die Philosophie einen Antwortalgorithmus für moralische Dilemmasituationen zur Verfügung zu stellen habe.<sup>10</sup> Sie kann nur so etwas wie ein Auswahlkriterium liefern, welche Situationen, Fragen oder Probleme überhaupt als moralisch relevant gelten können und welche nicht.

Den viel beschworenen *kategorischen Imperativ* und den darin vorgeschlagenen ‚Verallgemeinerungstest‘, ob die eigene, d.h. subjektive, handlungsleitende, *aber nicht anleitende*,<sup>11</sup> Maxime auch zum allgemeinen Gesetz taugt, eins zu eins zur Anwendung bringen zu wollen und damit zu bestimmen, welches Handeln erlaubt und welches verboten sei, geht an den Intentionen Kants mit Sicherheit vorbei. Vielmehr beabsichtigt Kant zu zeigen, welche *Bedingungen* eine Maxime erfüllen müsste, die als allgemeines Gesetz *formuliert* Geltung beanspruchen dürfte: Sie muss auf ein allgemeines ‚Immer-schon‘ zurückgreifen *können*. Es geht ihm also um eine im wahrsten Sinne des Wortes *formale* Bestimmtheit dessen, wie ein *Gesetz* aussehen muss, damit der Charakter des Gesetzhaften überhaupt sinnvoll zugesprochen werden kann. Keinesfalls ist es das Ziel, eine materiale Bestimmung vorzugeben. Eine Maxime kann dann und nur dann als moralisches Gebot formuliert werden, wenn das ihr zugrundeliegende Prinzip bei jedem Menschen *vorausgesetzt* werden kann, wie das für Kant etwa die Maxime der Selbsterhaltung – die sich in der Selbstzwecksetzung ausdrückt – erfüllt, weil er davon ausgeht, dass die Selbsterhaltung eben solch ein allgemein voraussetzbares Prinzip *ist*.

Das bedeutet aber auch, dass es nur einige wenige, wirklich als grundlegende *Sittengesetze* formulierbare *Gebote* geben kann, weil die zugrundeliegende Frage

10 Vgl. hierzu im Resultat gleichlautend O’Neill 1989 und Esser 2004.

11 O’Neill macht den Unterschied anhand eines Beispiels deutlich: Wenn die Maxime lautet: ‚Sei freundlich zu Deinen Gästen‘, ist damit noch lange nicht bestimmt auf welche Weise diese Freundlichkeit angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann: Ob mit dem Angebot einer Tasse Kaffee oder gerade damit nicht. Daher wird das handlungsleitende Prinzip vollkommen unterschiedliche *handlungsanleitende* Prinzipien einschließen, die je nach Kontext dem Prinzip *prima facie* entsprechen oder widersprechen können; vgl. O’Neill 1989: S. 84f.

immer lauten muss, ob die eigene subjektive Maxime auch allgemein, als objektive, vorausgesetzt werden *kann*, wie Kant am Beispiel der Glückseligkeit eindringlich zeigt. Dann und nur dann, wenn das je eigene subjektive Wollen *zugleich* allen anderen als deren je eigenes subjektives Wollen zugeschrieben werden kann, ist ein Gesetz formulierbar, das diese Bedingung als Strukturmoment in sich aufnimmt, weil es beide Aspekte – den subjektiven und den objektiven, *weil* allgemeinen – zugleich zur Geltung kommen lässt. Zudem kann man sagen, dass Kant uns keinesfalls in die geistige Untätigkeit, d.h. Unmündigkeit, entlässt, wenn es darum geht, aus diesem prinzipiellen, die Form vorgebenden Sittengesetz, den empirischen Umständen angepasste Gesetze für das sittliche Zusammenleben zu *folgern*. Sittliches Zusammenleben heißt aber, die Handlungen der Menschen, d.i. den äußeren Gebrauch der Freiheit als allgemeine selbstkonsistente, Zwecke setzende Selbstbestimmung, *aufgrund dieses Freiheitsbegriffes* zu koordinieren bzw. zur Entfaltung kommen zu lassen.

Die Forderungen nach direkter Anwendbarkeit der praktischen Philosophie greift vor diesem Hintergrund einerseits zu kurz und erscheint andererseits als zu oberflächlich: Philosophische Theorien werden in der Moderne durch und durch praktisch – aber nicht, indem man sie anwendet, sondern indem ihre Begründungsfiguren gleichsam real werden. So ist die kantische Figur freier Selbstrealisation auf der einen Seite längst zum normativen Maß jeder am Subjekt orientierten Praxis geworden, insofern sie das Ideal des Subjekts schlechthin zeichnet. Auf der anderen Seite ist aber die häufig eingenommene Haltung, sich von der Philosophie sagen lassen zu können, was konkret zu tun sei, keinen Schritt über die von Kant in *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* so sehr kritisierte Haltung des sich lenken Lassens hinausgekommen.<sup>12</sup> Die kantische Theorie ist daher in Bezug auf aktuelle empirische ethische Fragestellungen nicht in der Weise ‚anschlussfähig‘, wie das häufig von der Philosophie gewünscht und zunehmend auch erwartet wird.

In Bezug auf den generellen Zusammenhang von Freiheitsbegriff und Sittlichkeit ist zu sagen, dass der positive Freiheitsbegriff, d.i. derjenige, der als gesetzgebende Vernunft interpretiert wird, Gott als Gesetzgeber für die Gesetze der Sittlichkeit, insofern sie das menschliche Miteinander betreffen, zu ersetzen vermag und zwar so, dass daraus *kein Zwang zu einem tugendhaften Selbstverhältnis durch andere* abgeleitet werden kann! Garantiert wird die *sittliche* Funktionalität des Rechtsprinzips durch das formale Kopieren des Sittengesetzes, das über die vorausgesetzte Allgemeinheit der Vernunft die anderen immer schon *konzeptionell* mit einbezieht. Deshalb kann es als verbindliche Grundlage für Gesetze die-

12 So heißt es dort: „*Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. [...] Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen.“ (WiA AA Bd. 8: S. 35), was man vielleicht doch wörtlich nehmen sollte, zumal Kant in *Zum ewigen Frieden* davor warnt, die Philosophen zu Königen zu machen: zwar sollen ihre *Maximen* gehört werden, aber mehr auch nicht, vgl. AA Bd. 8: S. 369.

nen, die das intersubjektive Feld und damit *Interaktionen* im weitesten Sinne gemäß dem Sittengesetz steuern: Niemand darf des anderen Recht auf selbstbestimmtes Handeln einschränken, solange dessen *Handeln* der Form des sittlichen Rechtsprinzips nicht widerspricht – vollkommen gleichgültig, aus welchen *Gründen* der andere sich so zum Handeln bestimmt, wie er es tut.

Das bedeutet aber in aller Klarheit, dass auch niemand anderen vorschreiben darf, wie sie zu leben hätten, was für ein reflektiertes Selbstverhältnis sie zu entwickeln haben, denn das ist ein Terrain, auf dem niemand anderes reüssieren *darf*, als nur jede/r Einzelne selbst. In diesem Sinne ist nochmals zu betonen, dass die Tugendlehre Kants nur als *Vorschlag* interpretiert werden darf, wie ein vollständig selbstkonsistentes, selbstbestimmtes und Zwecke setzendes Leben aussehen würde und könnte – aus ihr kann aber keinerlei Müssen abgeleitet werden und daher auch keine Restriktionen, Sanktionen oder sonstige Vorschriften, die Gemeinschaften glauben, den Einzelnen machen zu dürfen! *Zwang* gibt es bei Kant im Recht – und nicht in der Tugend, weil ein ideales Selbstverhältnis zwar aufgegeben, aber nicht erzwungen werden *kann* und *darf*!<sup>13</sup>

In diesem Sinne formuliert sowohl das Sittengesetz als auch das kantische Rechtsprinzip die Bedingung der Möglichkeit optimalen oder maximalen Freiheitsgebrauches – im kantischen Sinne bedeutet das immer auch: optimaler und maximaler Freiheitsrealisation! Das Rechtsprinzip iteriert die konzeptionell vorausgesetzte Allgemeinheit im praktischen Freiheitsbegriff auf der Ebene der immer mitzudenkenden *Interaktionssituation*. Die kantische Idee, die subjektive Freiheit an die (objektive) Allgemeinheit zu binden, d.h. Freiheit von dieser Bedingung abhängig zu machen oder nur aufgrund deren denkbar und möglich zu machen, dass *alle* sie in gleicher *Form* realisieren *wollen* und *können*, zumindest im äußeren Gebrauch, bietet daher ebenso Möglichkeiten, wie sie ihre Verwirklichung normiert oder standardisiert.<sup>14</sup>

13 Dieser Punkt wird insbesondere dort interessant, wo es darum geht, Menschen ihre Lebensformen vorzuschreiben, wozu es immer einer stichhaltigen Begründung bedarf – ich komme darauf zurück.

14 Buchheim beschreibt Freiheit in diesem Sinne als „Verhältnisbegriff“ (Thomas Buchheim (2006). *Unser Verlangen nach Freiheit*. Hamburg: Meiner, S. 30), der bezogen auf den einzelnen allein gar keinen Sinn *haben kann*: „Die Freiheit ist so etwas wie Handel und Prosperität, die auch kein einzelner für sich treiben oder besitzen kann, obwohl jeder einzelne ‚etwas davon hat‘. In einem solchen Verhältnis des Gebens und Nehmens der Freiheit liegt auch der Grund dafür, daß die Freiheit im gesellschaftlichen Sinn – ‚liberty‘ nach John Stuart Mill – daß also soziale Freiheit letztlich dasselbe ist wie die Freiheit im persönlichen Verstande, d.h. die Freiheit des Individuums, die englisch eher mit ‚freedom‘ bezeichnet wird. Daß sie beide letztlich dasselbe sind, bedeutet nicht, daß sie miteinander austauschbar wären, sondern daß sie zwei unterschiedliche Seiten einer Medaille sind, die ja nur deshalb, weil sie solche zwei Seiten besitzt, eben die Medaille ist, die sie ist.“ Buchheim 2006: S. 164f. Besser lässt sich meines Erachtens kaum die Intention Kants formulieren und zugleich zeigen, wie wirkmächtig diese Gedanken bis heute in der philosophischen Theoriebildung sind.

So verstanden *kann*, *darf* und *soll* Freiheit solange im Handeln zum Ausdruck gebracht werden, wie das Handeln den allgemeinen Begriff praktischer Freiheit nicht verletzt bzw. wie das Handeln den Begriff praktischer Freiheit gerade dadurch überhaupt erst im Gebrauch bzw. in der Anwendung realisiert. Damit ‚gibt‘ es praktische Freiheit bei Kant nur als *gesetzes-* oder *regelhafte* und *regelgebundene*, insofern die Form, in der sie gedacht wird, genau das verlangt. Praktische Freiheit hat somit bei Kant selbst eine *normative Form*, weil er sie formal in einer spezifischen Weise *bestimmt* oder *definiert*: als selbstkonsistente Zwecksetzende Selbstbestimmung. Ein anderes Modell praktischer Freiheit wird *in Bezug auf das zu regelnde Feld des Interaktions- und des Selbstverhältnisses* nicht angeboten, d.h. einfach von Kant nicht entworfen. Deshalb ist Kant keinesfalls eines Mangels an Theoriebildung zu bezichtigen, da es ihm ja gerade darum ging, einen Begriff praktischer Freiheit zu konstruieren, der das Ziel der Theoriebildung, nämlich in Bezug auf das Sittengesetz menschliche Autarkie und Autonomie denkbar zu machen, vollkommen erfüllen kann. Aber es wird hervorgehoben, dass es sich bei diesem Freiheitsbegriff um ein *Modell* handelt, das realitätsbildend wirksam (geworden) ist, weil Freiheit bis heute so gedacht und realisiert wird.<sup>15</sup>

Dass die formale Konstruktion kantischer Freiheit selbst zur ideologischen, weil unhinterfragten Norm geworden ist, und damit auch Formen von Unfreiheit und Zwang, die nicht als Bedingung allgemeiner Freiheit zu rechtfertigen sind, hervorbringt, ist die Kehrseite der Medaille und eine der Thesen dieser Untersuchung. Sie stützt sich auf die Resultate der Analyse und besteht darin, dass Kant durch seine Konzeptualisierung des dem praktischen Vermögen zugrunde liegenden Freiheitsbegriffes nicht nur definiert hat, was unter richtiger, weil sozial bedingter und daher kompatibler Freiheit verstanden werden darf, sondern zugleich den in Folge unreflektierten und damit ideologischen Denkraum aufgespannt hat, in dem seit über 200 Jahren das Praktische konzeptualisiert wird. Dieser These wird im folgenden Abschnitt skizzenhaft nachgegangen; es geht dabei insbesondere darum, die Idee des Denkraumes und der Achsen zu zeichnen, in dem und an denen entlang sich die philosophisch-praktische Theoriebildung der Moderne abbilden lässt.

15 Freilich gibt es den einem Schattenspiel gleichenden akademischen Streit zwischen Deterministen und Freiheitsapologeten – den Nida-Rümelin kritisch rein akademisch nennt; vgl. Anm. 346 – dieser *bestimmt* aber beispielsweise *nicht* die Formierung der *Grundlagen* unserer politischen Institutionen.

## 2. Effekte der kantischen Konzeption praktischer Freiheit

Die Effekte der kantischen kritischen Theoretisierung des Praktischen werden danach unterschieden, ob sie die nachfolgende ausdifferenzierende Theoriebildung, oder ob sie die gesellschaftliche Praxis im weitesten Sinne betreffen, und zwar in Bezug auf Normierungs- oder Normalisierungs-, sprich Identitätsbildungszwänge. In diesem Sinne skizzieren die nachfolgenden Ausführungen Anschlüsse an die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit. Dafür kann auch auf bereits vorhandene Studien verwiesen werden – wie beispielsweise auf diejenigen der Kritischen Theorie, von Foucault oder von Robert Pippin –, die zwar nicht alle unmittelbar auf die Effekte der kantischen Konzeption von Freiheit ausgelegt sind, aber als Beleg für den konstatierten Trend dienen können.

Um deutlich zu machen, unter welcher Perspektive hier von Theoriebildungseffekten die Rede ist, wird im Folgenden nochmals in aller Kürze skizziert, inwiefern Kant *auch mit seiner praktischen Philosophie* einen neuen ‚Denkraum‘ eröffnet hat. Entsprechend den Ergebnissen der vorliegenden Analyse kann der Foucault’schen These, Kant habe mit seiner Forderung nach reinen Erkenntnissen, die es durch eine oder in einer transzendente/n Reflexion zu erwerben gälte, einen neuen epistemischen Raum allererst eröffnet – weil er diese Tiefendimension *er-* und nicht gefunden habe –, hinzugefügt werden, dass das theoretische transzendente Selbstverhältnis von Kant in die praktische Philosophie transferiert worden ist, und dort in Form des *freien, formal bloß auf sich selbst bezogenen Selbstverhältnisses* erneut zur Geltung kommt. In diesem Sinne konnte die gemeinsame *epistemische Form*, in der sich die theoretische und die praktische Vernunft realisieren, als selbstreferentieller Bezug oder eben als *Selbstverhältnis* charakterisiert werden, auch wenn es wesentliche Differenzen gibt.

Eine Differenz besteht darin, dass sich die theoretische Vernunft *nicht* eigentlich auf sich selbst bezieht, sondern auf den Verstand und die Sinnlichkeit. So wird das theoretische Selbstverhältnis des Denkvermögens auf vielfache Weise von Kant binnen differenziert, wenn auch die Begründung für den Erkenntnisstatus transzendentaler Erkenntnisse gerade in der strukturellen Homologie zwischen theoretischer Vernunft und Verstand zu finden ist.<sup>16</sup> Eine zweite Differenz ist für den epistemischen Raum des Praktischen nach Kant ebenso wesentlich wie die reflexive Form selbst: die in der Bestimmung einer Zwecke setzenden Freiheit zum Ausdruck gebrachte Bewegung auf die Zukunft hin, d.h. die

16 Dass sich die Vernunft dann auch noch die Funktion der synthetisierenden Verstandesbegriffe in einem unlauteren Transfer auf ihre spekulativen Fragen zu eigen macht und so den Ideen oder eben Vernunftbegriffen den gleichen Erkenntnisstatus zubilligt, wie den reinen Verstandesbegriffen, tut in diesem Zusammenhang nichts zur Sache.

Werdenskomponente *im* Selbstverhältnis der praktischen Vernunft zu sich als subjektiver wie objektiver Zweck, die einer in die Vernunft hinein verlegten, expliziten Zeitlichkeitsdimension entspricht. Im Unterschied zum theoretischen Selbstverhältnis, das sich dadurch auszeichnet, das, was phänomenal der Fall ist, retrospektiv und das, was unveränderlich ist, transzendental erkennen zu können, haben wir es hier keinesfalls mit einem erkennenden Selbstverhältnis, sondern eben mit einem *verwirklichenden* zu tun. Das bedeutet, dass das Selbstverhältnis einmal retrospektiv bzw. introspektiv ausgerichtet ist und einmal prospektiv.

Auf diese Weise erhält die praktische Vernunft an oder in sich selbst ein dynamisches Moment, das sie allererst als sie selbst werdende auszeichnet, ohne das ihr telos bereits inhaltlich oder konkret bestimmt wäre. Der Raum, den die praktische Vernunft dadurch aufspannt, ist also einer, der sich in einer ständigen Bewegung befindet, weil in ihm selbst wesentlich eine *Selbstwerdung*, eine zeitliche Differenz zwischen dem Hier und Jetzt und den Möglichkeiten in einer zu realisierenden und realisierbaren Zukunft gedacht wird.

Damit hängt unmittelbar eine dritte Differenz zusammen, die Historizität der praktischen Vernunft bei Kant. Während die theoretische Vernunft zum einen den unveränderbaren, a priori schen Denkkapparat zum Vorschein bringt und zum anderen die ebenso unveränderbaren Naturgesetze begründet, bringt das praktische Selbstverhältnis allein durch seine selbstreferentielle Form die Gesetze zum Ausdruck, die es begründen soll – weshalb es rein formal bleiben kann und *muss*. Dass deren konkrete Inhalte aber immer an die laufenden soziohistorischen Bedingungen und Veränderungen angepasst werden müssen, zeigen die sogenannten Kleinen Schriften, wie bspw. die Aufsätze *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* oder auch *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* eindringlich. Das dem Freiheitsbegriff inhärente Entwicklungspotential, das sich in der subjektiven Bestimmung der Freiheit als Selbstzwecksetzung ausdrückt, spiegelt sich darin, dass die äußeren, *gesellschaftlichen* und sittlichen Verhältnisse und Gesetze aufgrund des gleichen Freiheitsbegriffes als grundsätzlich veränder- und entwickelbar gedacht werden – wenn auch natürlich nicht ihrer *Form* nach, die zu den a priori schen Erkenntnissen zu zählen ist.

Bei Kant finden sich entsprechend auch zahlreiche Hinweise darauf, dass er sich ein Werden der praktischen Vernunft wenigstens denken kann, weil es nicht widersprüchlich ist – zumindest scheint es ihm sehr viel sinnvoller, den Menschen von einer progressiven Entwicklungsgeschichte ihrer Vernunft zu erzählen, statt sie glauben zu machen, es handle sich seit den Anfängen im Paradies um eine unaufhaltsame Verfallsgeschichte. So deutet Kant in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, die biblische *Genesis* – vom paradiesisch guten Zustand zur Vertreibung aufgrund des Bösen – in eine philosophische Fortschrittsgeschichte um, in der sie umgekehrt als Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren interpretiert wird:

„Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte ersprießlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung, die ihm zeigt: [...] daß er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst getan anerkennen und sich also von allen Übeln, die aus dem Mißbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe, indem er sich sehr wohl bewußt werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade eben so verhalten und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechten zum Besseren allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist.“ (MAM AA Bd. 8:123)

Auch wenn Kant diese dynamisierenden und diskursiven Perspektiven nicht in seinen kritischen Grundlegungsschriften systematisch darstellt, so widersprechen sie ihnen keinesfalls, sondern ergeben sich aus der Form, in der der Begriff praktischer Freiheit dort bestimmt wird. Der neue Raum, der auf diese Weise aufgespannt worden ist, kann demnach wie folgt beschrieben werden: Seiner Herkunft nach kommt er aus der theoretischen Philosophie und behält auf diese Weise das selbstreferentielle Selbstbegründungspotential bei. Dieses dient zum einen dazu, bestehende Gesetze formal zu überprüfen und richtet sich zum anderen auch auf die Zukunft, der es als einzigen Zielpunkt die Verwirklichung der praktischen Freiheit in der kritischen Form vorgibt. Die Achsen, die das mögliche und progressive Werden bzw. die Realisierung von Freiheit bestimmen, entsprechen den Bestimmungen, die dem Freiheitsbegriff in der praktischen Philosophie *als* Bedingung der Möglichkeit von Sittlichkeit zugeschrieben wurden: (Selbst-)Zwecksetzung, Identität und Selbstbestimmung. Damit ist der epistemische Raum, innerhalb dessen das Praktische gedacht wird, definiert – auch wenn in der Philosophie zuweilen die Interpretation der Richtung, in die sich das Werden bewegt, wieder umgedreht wird, wie beispielsweise in der *Dialektik der Aufklärung*.

Mit der Rede von einem Denkraum soll auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass es einen Unterschied gibt, auf welcher Ebene die kantische Theorie im Anschluss kritisiert worden ist: Der praktischen Philosophie Mängel vorzuwerfen, bedeutet eben nicht zugleich, den Raum zu verlassen, den sie eröffnet hat oder prinzipiell dem entworfenen Freiheitsbegriff eine Absage zu erteilen. So gibt es ganz verschiedene Formen an eine Theorie (kritisch) anzuschließen: Durch eine Art Ausdifferenzierung nach Innen; durch Erweiterung der Fragestellung oder des Anwendungs- bzw. Objektbereiches; durch Detail- oder prinzipielle Kritik; durch eine Kritik ihrer expliziten und impliziten Prämissen und viele weitere mehr. Dabei kann *jede* Art von Anschluss als Theoriebildungseffekt

betrachtet werden – sei er adäquat oder verfehlt; sei er distanzierend-kritisch, negierend oder affirmierend.

Für die im Folgenden angeführten Anschlüsse gilt *summa summarum*, dass sie bei aller Kritik den kantischen Denkraum, den die praktische Freiheit mit ihrer Ausprägung der Bestimmungen Identität, Kausalität und Relation zeichnet, nicht verlassen, sondern ihm in ihren eigenen Konzeptionen zu weiten Teilen verhaftet bleiben. Das lässt sich auf wenigstens zwei Weisen verstehen: Zum einen könnten nachfolgende Theorien klassisch oder ideengeschichtlich auf ihre Anschlussqualität hin befragt werden, d.h. auf das hin, was sie von Kant beibehalten, was sie kritisieren und verwerfen und was sie auf welche Weise ausdifferenzieren. Zum anderen kann danach gefragt werden, inwiefern und welche der Achsen des Denkraumes ‚praktische Freiheit‘ selbst zu theoriebestimmenden Prinzipien erhoben worden sind und wie der eröffnete Raum dadurch fortgeschrieben worden ist. Jede der beiden Fragestellungen erforderte eigene und eingehende Analysen der vielfältigen Theorieexplosion, die sich im Anschluss an Kant von Fichte bis heute beobachten lässt. Das kann und soll hier nicht geleistet werden. Stattdessen werden die Achsen des Raumes skizziert, in dem sich die moderne philosophisch-praktische Theoriebildung seit gut 200 Jahren bewegt.

## a. Theoriebildungseffekte

Um der These Gehalt zu verleihen, dass die nachkantische philosophisch-praktische Theoriebildung in der Moderne *innerhalb* des kantisch-praktischen Denkraumes stattfindet, und diesen nicht etwa ‚überwindet‘, wie häufiger festgestellt wird,<sup>17</sup> wird vor allem auf – die vielleicht letzten – zwei *systematisch* angelegten Theorieentwürfe eingegangen: Auf Hegels positive Interpretation allen (praktischen) Werdens als dialektische Verwirklichung vernünftiger Freiheit und auf Sartres negative Diagnose der modernen dialektischen Vernunft als Verwirklichung unauthentischer Freiheit. Dazwischen finden sich einige kurz gehaltene Hinweise auf Theorien, die als Ausdifferenzierung einzelner Achsen des kantischen Denkraumes betrachtet werden können, aber auch als erweiternde Anschlüsse an Hegel und als einzelne Routen, die bei Sartre – vermutlich ein letztes Mal – wieder in einem System gebündelt werden. Schließlich werden die Theo-

17 Vgl. etwa Henrich: „Im Blick auf diesen historischen Sachverhalt ist es leicht, die Beziehung zwischen dem Denken beider als die zweite Stufe auf einer Entwicklungslinie zu verstehen. Damit würde aber der anderen Tatsache nicht Rechnung getragen, daß die Theorien Kants und Hegels in der Sache einander direkt entgegengesetzt sind“. Dieter Henrich (1982/2001). ‚Kant und Hegel‘. In: Ders. 2001 a: S.175; oder Habermas 1988; Dietmar Heidemann/Kristina Engelhard (Hrsg.) (2004). *Warum Kant heute?*. de Gruyter: Berlin/New York, Einleitung, S. 4 sowie Sally Sedgwick (2006). ‚Hegel’s Critique of Kant‘. In: Bird Graham (Hrsg.) (2006). *The Blackwell Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 473-485.

rien von Adorno, Foucault und Luhmann als Beispiele für eine kritische Infragestellung des kantisch-(hegelschen) Denkraumes *an dessen Rändern* vorgestellt.

Es sei allerdings explizit angemerkt, dass die folgenden Hinweise zeigen, dass die Theorien der Moderne nicht eindeutig danach unterschieden werden können, ob sie nun bereits an den Grenzen des kantischen Paradigmas gedacht wurden oder ob sie ihm noch vollständig verhaftet sind. Es kann aber auch in der Philosophie nicht darum gehen, Schubladen aufzumachen und diese dann eindeutig und scheinbar homogen mit Theorien zu füllen – sondern nur darum, Tendenzen offen zu legen. Das bedeutet aber immer auch, vage bleiben zu müssen und zu akzeptieren, dass jede getroffene Einteilung immer zugleich Grenzfälle mitkonstituiert.

### i. G.W.F. Hegel: Gegenwart als verwirklichte freie Vernunft

Betrachtet man die Theorieangebote im Anschluss an Kants praktische Philosophie, dann zeigt sich bei Hegel zunächst, dass er sein *philosophisches System* explizit als Distanzierung zu Kants Vorschlag versteht und das in vielerlei Hinsicht. Im Fokus steht die praktische Philosophie Kants, die für Hegel von überwiegend falschen Prämissen ausgeht und auch die falschen Ziele anstrebt, weil sie die Gegenwart als zu überwindende konzipiert.<sup>18</sup> Die Kant unterstellte ‚Leere des Sollens‘, sieht Hegel so nicht etwa nur durch die formale Abstraktheit des kategorischen Imperativs gegeben, sondern vor allem wegen der von ihm so gelesenen Verschiebung der Verwirklichung des Gesollten in ein unerreichbares, weil weltjenseitiges Reich der Zwecke: In der *Phänomenologie* hebt er hervor, dass das (kantische) Sollen zwar als notwendig ausgesprochen werde, aber gleichzeitig nicht den Anspruch habe, auch wirklich realisiert zu werden, also

18 So heißt es bspw. in der *Phänomenologie* zu Beginn des Abschnittes C. Vernunft zunächst kritisch: „In der Bestimmung, sich als *Fürsichseiendes* das Wesen zu sein, ist es *die Negativität* des Anderen; in seinem Bewußtsein tritt daher es selbst als das Positive einem solchen gegenüber, [...] das Bewußtsein erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit und in den Zweck, den es durch Aufheben derselben {der Wirklichkeit} vollbringt und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtsein höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich *allgemeines* ist {d.h. subjektiver und objektiver Zweck} und das *Gesetz unmittelbar* an ihm hat.“ Unmittelbar im Anschluss wendet Hegel das Blatt und interpretiert gegen Kant positiv weiter: „In der Vollbringung dieses *Gesetzes seines Herzens* erfährt es aber, daß das *einzelne* Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur *Tugend*. [...] ihr Zweck ist an sich schon ausgeführt [...], das Glück {findet sich} unmittelbar im Tun selbst [...] und das Tun selbst {ist} das Gute [...] {Das Selbstbewußtsein ist} sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet und der nur dies Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.“ Hegel 1807/1986, *Phänomenologie* ... Bd. 3: S. 264.

,inhaltsleer' bleibe.<sup>19</sup> In der *Logik* betont er den Widerspruch, der sich daraus ergibt, dass Kant einerseits die Grenzen der Vernunft bestimmen wollte und dann andererseits über diese Grenze hinaus, die so zur bloßen Schranke mutiere, ein Sollen postuliert habe, das jenseits der erkennenden Vernunft liege und in letzter Konsequenz das Gesollte als weltjenseitig qualifiziere.<sup>20</sup>

Die damit angesprochene Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft insgesamt ist für Hegel nicht akzeptabel, wenn sie nicht als zu durchlaufendes Moment des vernünftigen Selbstwerdungsprozesses betrachtet wird. Stattdessen postuliert er einen Weltgeist, der *eine* einzige Vernunft zum Ausdruck bringt. Aber diese eine Vernunft ist eben gerade ihrer strukturellen *Form* nach Kants praktische Vernunft *par excellence*: Erstens wird sie von Hegel als sich auf sich hin entfaltende und dabei eine Entwicklung durchlaufende aufgefasst, deren erkennende und reflexive Denkkategorien ebenso wie alle soziokulturellen und -historischen Zustände Ausdruck ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe sind. Zweitens handelt es sich um eine progressive Entwicklung zwischen zwei Zuständen, die miteinander identisch sind, wenn auch zwischen ihnen eine durch die Entwicklung zu überwindende Differenz liegt, weil erst ‚am Ende das an und für geworden sein wird, was im Anfang nur an sich vorhanden‘ war. Wobei die Vernunft Hegels ihre Entwicklung nur durchläuft, weil es ihr dabei um sich selbst geht, um *sich als Freiheit*, die sich entfaltet, indem sie sich entwickelt, indem sie *wird*. Der einzige notwendige, alle anderen bedingende Bestimmungsgrund ist und bleibt daher im gesamten Hegel'schen System die vernünftige Freiheit selbst.

So läßt sich konstatieren, dass der Weltgeist, als Figur des Absoluten, in dem alle Momente der permanenten Entwicklung aufgehoben werden, die sich ausdifferenzierende, sich fortentwickelnde, dynamisierte praktische Vernunft oder Freiheit Kants ist, mit ihren drei Achsen Selbstkonsistenz, Selbstzwecksetzung und Selbstbestimmung. Zwar muss Hegel durch das Einreißen der Unterscheidung

19 „Dieses Handeln also zum Wohl anderer, das als *notwendig* ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daß es vielleicht existieren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Das Gesetz hat hiermit [...k]einen allgemeinen Inhalt [...]. [...] solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen und, haben aber keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote*.“ Hegel 1807/1986 *Phänomenologie ...*: S. 315; vgl. auch Hegel 1821/1986, *Grundlinien ...*, §135 ff sowie die ertragreiche Auflistung der Stellen, in denen Hegel das Sollen als inhaltsleer kritisiert, bei Odo Marquard (1973): ‚Hegel und das Sollen‘ in: Ders. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. FaM: Suhrkamp, Anm. 3, S. 153 ff. Wobei anzumerken ist, dass sich dies bei Kant aus systematischen Gründen gar nicht nachweisen lassen darf, dass es also Kants Intention ist, Moralität prinzipiell *nicht erkennen* zu können – d.h. aber nicht, dass Kant die Möglichkeit der *Verwirklichung* von Freiheit, Aufklärung und Sittlichkeit gelehrt und seine *Zeit* als präsitlich eingestuft hätte – was die kleinen Schriften zur Geschichte der Menschheit und zur Aufklärung trefflich zeigen.

20 Vgl. Hegel 1812/1986, *Logik I ...* Bd. 5: S. 142-149, insbesondere die Anmerkung.

zwischen theoretischer und praktischer Vernunft der einen sich auf sich zu bewegendem vernünftigen Freiheit beides zumuten, denn sie ist sowohl erkennend tätig – wenn sie auch nur das retrospektiv zu erkennen vermag, was bereits geworden ist<sup>21</sup> –, als auch verwirklichend, indem sie sich zu jedem gegenwärtigen, historischen Zeitpunkt gemäß ihres Entwicklungsstadiums vielfältig zum Ausdruck bringt. Was sie aber in der Hegel'schen Konstruktion nicht mehr ‚muss‘, ist, von einer besseren Zukunft zu träumen, weil sie sich aufgehoben weiß, in einer stets vernünftigen Gegenwart. Diese kann zwar falsch interpretiert und daher in ihrer zeitgemäßen Vernünftigkeit verkannt werden, wodurch das „Bedürfnis der Philosophie“<sup>22</sup> geweckt wird; aber sie kann niemals unvernünftig sein. Die Momente des Weltgeistes als subjektive *und* zugleich objektive Vernunft bringen ihn und sich selbst in unzähligen Selbstverhältnissen zum Ausdruck, die ihre jeweilige Distanz oder Divergenz zu sich selbst durch und in dem fortwährenden Entwicklungsprozess überbrücken, überwinden, an und durch ihn *werdend*.

Das folgende Zitat aus der *Phänomenologie* fasst einige der genannten Aspekte zusammen:

„{N}icht das Abstrakte oder Unwirkliche ist [...] Element und Inhalt [der Philosophie], sondern das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebenso sehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei, so wie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, tote Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken

21 Das Werden gilt natürlich insbesondere für das kantische A priori. So lassen sich die Ausführungen zur ‚sinnlichen Gewissheit‘ in der *Phänomenologie* auch als phänomenales Nachzeichnen der ontogenetischen Genese der kantischen Anschauungsformen Raum und Zeit interpretieren, wodurch sie selbst noch einmal als Resultate einer reziproken wie dialektischen Entwicklung zwischen sinnlichem Erfassen und Erfassten von Hegel hergeleitet werden; vgl. Hegel 1807/1986, *Phänomenologie* ... Bd. 3: S. 84–89.

22 Neben der bereits zitierten Stelle aus der *Differenzschrift* ...: S. 23 findet sich die Rede von dem ‚Bedürfnis der Philosophie‘ auch in den G.W.F. Hegel (1817/1986). *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Werke Bd.18. FaM: Suhrkamp, S. 71f.; hier als Reaktion auf den Untergang eines Volkes.

nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind.“<sup>23</sup>

Im Unterschied zum kantischen (transzendentalen) Selbstverhältnis, in dem die Vernunft sich als erkennende gleichsam herstellt, das die erkenntnistheoretische Funktion erfüllt zu *begründen* und Widersprüche zu vermeiden bzw. auszuschließen, dient das Selbstverhältnis bei Hegel dazu, Ungleiches und (scheinbar) Widersprüchliches in einer letzten Einheit aufgehen zu lassen, wahrhafte Identität über die Differenz herzustellen, *um* das Bewußtsein, den die wahren Zusammenhänge erkennenden Philosophen und letztlich die Menschheit mit dem Gewordenen, also mit der Gegenwart zu *versöhnen*.<sup>24</sup> Hegel hat kein Interesse daran, die Grenzen des Erkennbaren zu bestimmen und das Wissbare vom Verwirklichbaren zu unterscheiden, stattdessen wird für ihn *alles* erkennbar, *weil* es sich als prozessuales Selbstverhältnis des Geistes retrospektiv rekonstruieren lässt. Das gilt natürlich auch für die Veränderungsprozesse in der materiellen Natur, die für Hegel das für sich seiende, nicht-freie Moment des Geistes ausmacht.

Worum es hier geht, ist das Faktum, dass die *Figur*, die Hegel mit seinem ganzen System zeichnet, exakt der Idee einer sich selbst als zu realisierenden subjektive *wie* objektive Zwecke setzenden Vernunft entspricht, deren Identität gerade dadurch *entsteht*, dass sie sich auf sich zu bewegt und die den Weg dorthin aus sich selbst heraus zu bestimmen vermag. Am deutlichsten wird dies in den *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, die sich trotz aller Unterschiede in der Binnenformulierung, in den Achsen bzw. an den Rändern des kantischen Freiheitsbegriffes bewegt. Denn die Hegel'sche Idee der Sittlichkeit lässt sich trotz der Kritik an der kantischen Ethik viel mehr als Ausdifferenzierung des wohlverstandenen, d.h. auf zwischenmenschlicher Reziprozität beruhenden, *objektiven* Freiheitsbegriffes der *Rechtslehre*, denn als Gegenentwurf interpretieren. So lässt sich Hegels Rechtsphilosophie, d.h. Hegels begrifflicher Umgang mit der Sittlichkeit *des* Status quo als Ausformulierung des kantischen Freiheitsbegriffes bzw. seiner Implikationen in der Rechtslehre lesen. Das gilt im besonderen für die sukzessiven Ableitungen positiver Rechtsgrundsätze aus dem Freiheitsbegriff bei Kant – vom Eigentumsrecht, über Verträge bis zum Staats- und schließlich Völkerrecht in der *Metaphysik der Sitten* –, die sich wie eine verkürzte Inhaltsangabe zu Hegels *Grundlinien* lesen lassen, die so als ausdifferenzierte Anmer-

23 Hegel 1807/1986 *Phänomenologie ...* Bd. 3: S. 46f.

24 „Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu *begreifen* und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.“ Hegel 1821/1986, *Grundlinien ...* Bd. 7: S. 26.

kungen zu Kants Rechtslehre erscheinen.<sup>25</sup> Hegel fragt dort nach den Möglichkeitsbedingungen von Sittlichkeit *und damit* von individueller Freiheit und Selbstverwirklichung, wie Siep herausstellt:

„In der Rechtsphilosophie lässt sich das Verfahren der *Logik* durchführen, indem man alle Grundbegriffe des Rechts als Ausdifferenzierungen und Anreicherungen des Begriffes des freien, allgemeinen Willens darstellt. Dadurch ist [...] das Wesen des handelnden Individuums, die Subjektivität, auch als das Prinzip der Rechts- und Staatsordnung erwiesen. [...] der Staat [muß] als Bedingung der Freiheit und Selbstverwirklichung des Individuums nachgewiesen und gerechtfertigt werden.“<sup>26</sup>

Die hegelsche Rechtsphilosophie ist ihrem Selbstverständnis nach eine Skizze der in einem dialektischen Verhältnis stehenden Momente der Sittlichkeit, ihrer begrifflichen Begründung sowie ihrer Genese. Das ‚abstrakte Recht‘ als positives Recht und die ‚Moralität‘ des Subjektes bilden dabei die beiden Momente, die in der Sittlichkeit aufgehoben sind, d.h. gemeinsam und zugleich den sittlichen Zustand ausmachen. Sittlichkeit vermittelt als Konstrukt des objektiven Geistes den Einzelnen in seinem konkreten Personsein, die Subjektivität in ihrer abstrakten, *formalen* Selbstreferenz als subjektive Rechtsbegründung und die Allgemeinheit in Form einer *inhaltlichen* Referenz auf die anderen als objektive Rechtsbegründung.

Von der kantischen Rechtslehre ausgehend müsste man formulieren, dass Hegel hier die Idee, Sittlichkeit an Freiheit zu koppeln und so deren Verwirklichung nicht nur voneinander, sondern eben aufgrund der begrifflichen Konstruktion immer von *allen* abhängig zu machen, vollständig übernommen hat. Die Differenz besteht darin, dass Hegel diese Idee darum ergänzt hat, diese (dialektische) Realisierungsbewegung auch begrifflich zu fassen.<sup>27</sup> Zu diesem Resultat

25 Bezeichnender Weise ist eine der ersten Schriften Hegels aus dem Jahr 1798, die leider verloren gegangen ist, ein Kommentar zur *Metaphysik der Sitten*; vgl. Heidemann et al. 2004: S. 4.

26 Siep 1997: S. 15. Dass Hegel wenig mit einer Sittenlehre anfangen konnte, die sich an das Individuum richtet, lässt sich schon daran erkennen, dass er keine Schrift veröffentlicht hat, die etwa ‚Tugend‘, ‚Moral‘ oder ‚Ethik‘ im Titel trüge. Diese Auffassung teilen nicht alle Interpreten; vgl. beispielsweise gegenteilig lautend Adriaan Peperzak (1997). ‚Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘. In: Siep 1997: S. 167-192 sowie Francesca Menegoni (1997). ‚Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“‘. In: A.a.O.: S. 125-146.

27 Lypp sieht im Gegensatz dazu in der dialektischen Begriffsbildung Hegels eine ‚Auflösung‘ des kantischen Freiheitsbegriffes – zumindest in Bezug auf das moralische Handeln –, der aus dem Verhältnis des Bedeutungsgehaltes von Müssen, Sollen und Können bestehe. Die Auflösung sei aber eine Folge der Übernahme dieses Freiheitsbegriffes durch den jungen Hegel; vgl. Bernhard Lypp (1989). ‚Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik‘. In: Ralf-Peter Horstmann (Hrsg.) (1978/1989). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. FaM: Suhrkamp, S. 296.

kommt auch Robert Pippin in seinen zahlreichen Studien, die jüngst in einem Sammelband erschienen sind. Er vertrete die These, so Axel Honneth und Hans Joas in ihrem Vorwort,

„dass mit der Hegelschen immanenten Dynamisierung von Kants Idee der rationalen Selbstgesetzgebung der philosophische Horizont der Moderne schon erschöpfend abgesteckt ist [...] [und] dass sowohl die empirische Welt der Naturgesetze als auch die praktische Welt der moralischen Normen letztlich als ein Produkt der rationalen Gesetzgebung des Menschen begriffen werden muss [...] , [dass aber] bei Kant der Vorgang der Normenerzeugung noch viel zu stark als ein isolierter und monologischer Akt gedacht [werde], so dass [...] jede Rückbindung an die institutionelle Welt der Gesellschaft fehlt. Diesen letzten Schritt, also die institutionelle Einbettung der rationalen Selbstgesetzgebung, sieht Pippin erst in der praktischen Philosophie Hegels angelegt; dessen Werk wird daher von Pippin [...] als Resultat einer Vollendung der Intentionen Kants begriffen.“<sup>28</sup>

Pippins Diagnose müsste aber noch dahingehend ergänzt werden, dass Hegels Philosophie nicht nur die Achse der Selbstbestimmung ausdifferenziert – vielleicht eher als vollendet –, sondern dass er auch das Prinzip der Selbstkonsistenz im Absoluten zur Vollendung bringt, indem er Widersprüche oder Gegensätze als dessen notwendige Momente, Identität also als Vermittlung ihrer konstitutiven Differenzen denkt, ohne sie als solche zu zerstören. Auf diese Weise ‚löst‘ Hegel in gewisser Weise sogar das kantische Scheitern in Bezug auf die Herstellung der Glückseligkeit, indem er dessen Idee einer höherstufigen Synthese, die die Widersprüche des empirischen Daseins in sich aufhebt, in der Idee des Absoluten, das alle Widersprüche in sich aufhebt, *aber auch braucht*, zu Ende denkt.

Das heißt nicht, dass Hegel Kant in jeder Silbe und jeder Konsequenz zustimmen würde, sondern nur, dass Hegel – wie auch andere Vertreter des deutschen Idealismus<sup>29</sup> – den durch Kant aufgespannten praktischen Denkraum im Binnendetail auskleidet, Relationen verschiebt, Bedeutungen korrigiert, ohne diesen Raum deshalb wirklich zu verlassen oder in Frage zu stellen. Freiheit realisiert sich auch bei Hegel *als* Zwecke setzendes, selbstbestimmtes und mit sich identisches Selbstverhältnis, in dem die einzelnen Subjekte in ihrer Differenziertheit als Elemente der Menge des Mannigfaltigen konstitutiv zum permanenten Wer-

28 Vorwort zu einer Aufsatzsammlung, die zwischen 1997 und 2005 veröffentlicht wurde: Robert Pippin (2005). *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. FaM/New York: Campus, S. 11f.

29 Vgl. hierzu beispielsweise Sally Sedgwick 2000. Die dort versammelten Aufsätze verfolgen allerdings keine einheitliche Interpretationslinie und sind vor allem Detailproblemen gewidmet. Oder auch Bondelli, der darauf hinweist, dass sich Hegels emphatische Rezeption der kantischen Rechtslehre in Bezug auf den Gesetzesbegriff vollständig verändert hat, weil Kant damit zum Entsetzen Hegels die Todesstrafe legitimiert hat, vgl. Martin Bondelli (1997). *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Meiner, S. 39.

den des Weltgeistes oder des Absoluten beitragen. Hegels Weltgeist ist eben nichts anderes als die praktische Vernunft schlechthin, nur dass er sich nicht nur – wie bei Kant – *verwirklichend* auf seinen Gegenstand bezieht und dieser zugleich *ist*, sondern sich auch erkennend auf sein Gewordensein in all seinen Facetten richten kann. Die ‚Dynamisierung‘ der kantischen Intentionen durch Hegel geht daher auch mit gewaltigen Verschiebungen und Bedeutungsveränderungen einher.

So scheint mir in Bezug auf die Frage, wie der Denkraum des Praktischen ausgestaltet worden ist, die wichtigste Differenz zwischen Kants und Hegels Interpretation werdender Freiheit darin zu bestehen, dass Kant zum einen großen Wert darauf legt, dass wir *nicht wissen können*, aus welchen Gründen tatsächlich eine Handlung geschehen ist und folglich ob sie moralisch ist, und dass – damit zusammenhängend – daher die Erzählungen darüber, was und wie die Welt und die Persönlichkeit des Einzelnen geworden ist, keine große Rolle spielt, außer in Bezug auf einen möglichen pädagogischen Nutzen. Der Blick zurück ist für Kant daher systematisch eher unerheblich, während er auf der anderen Seite eine fixierte und sehr genaue Vorstellung davon hat, wo es hingehet, d.h. wie sich Freiheit so zu realisieren hat, dass sie ihrem Zweck – die Sittlichkeit zwischen den Menschen zu garantieren – auch dienen kann. Die *Form* der Freiheit oder, wenn man so will, der Raum innerhalb dessen sich praktische Freiheit *in Zukunft* abzuspielen hat, stehen bei Kant nicht zur Disposition, da er deren Achsen ‚für alle Zeit‘ bestimmt hat. Mag sich auch jede/r Einzelne material ganz eigene Zwecke setzen, so darf er doch nicht auf Selbstbestimmung, eine zusammenhängende und konsistente Identität und auf eine Planung, die ihn selbst in der Zukunft betrifft, verzichten – dass jede/r das auch kann, garantiert dabei das Recht als Bedingung des äußeren Gebrauches der Freiheit; dass alle das wollen, wird nicht in Frage gestellt.

Im Gegensatz dazu setzt Hegel ganz andere Prioritäten: Dort werden wir in die Lage versetzt, wirklich alles erkennen zu können, was die Menschen zu dem gemacht hat, was sie – subjektiv wie objektiv – gegenwärtig sind und wo sie heute stehen, aber wir erhalten keine Vorstellung davon und keine Garantie dafür, wie sich die Freiheit in Zukunft entwickeln wird. Das einzige, was uns Hegel für die Zukunft mit gibt, ist die sichere Gewissheit, dass sie ein Ausdruck des sich entfaltenden objektiven Weltgeistes sein wird, und dass das Heute aus der Perspektive des Morgen ein zu negierendes Moment seiner Entwicklungsgeschichte gewesen sein wird. Wie aber diese Zukunft aussieht, welche Art von Staat, von Verträgen, von Weltbürgertum zu realisieren ist, sagt Hegel *explizit* nicht, weil das die Philosophie seinem Verständnis nach *nicht kann*.<sup>30</sup> So haben

30 „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat.“ Hegel 1821/1986, *Grundlinien* ....: S. 28.

wir es mit einer Verschiebung von einer relativ unklaren und daher für allerlei Interpretationen offenen Vergangenheit samt einer zu überwindenden Gegenwart sowie einer formal sehr bestimmten Zukunft bei Kant hin zu einer sehr durchsichtigen Vergangenheit samt gleichfalls erkennbarer Gegenwart sowie einer relativ offenen Zukunft bei Hegel zu tun.

Bei beiden zeigt sich so mitnichten die in der Moderne so ausgeprägte Allmachtsphantasie des einzelnen Subjekts, alles (retrospektiv) wissen und folglich alles (prospektiv) gestalten zu können – diese scheint sich erst aus der (Mes-) Alliance *und* Abschneidung von bestimmten Aspekten aus beiden Theoriegebäuden ergeben zu haben. Aber auch wenn Hegel bei der ‚Dynamisierung der kantischen Intentionen‘ sowie in Bezug auf die Möglichkeiten des Wissens zu einer ganz anderen Konzeption greift als dies bei Kant der Fall war, und auch wenn er eine prinzipiell offene Zukunft denkt, zumindest in Bezug auf das, was historisch-konkret der Fall sein wird, so findet das Werden dennoch in dem Raum statt, den Kant mit seiner Konzeption praktischer Vernunft eröffnet hat, da der Weltgeist bei aller Binnendifferenz sich als Identität herstellt, sich auf sich zu als letzter, einziger und notwendiger Zweck entwickelt und sich entsprechend in seinem Werden je angemessen selbst als dieser oder jener Ausdruck bestimmt. Dass dabei die Freiheit jedes/r Einzelnen nicht mehr als Bestimmungsgrund erscheint, sondern nur noch die objektive Freiheitsrealisation im Großen und als Ganze, widerspricht der Interpretation nicht.

Im Gegenteil – vielleicht ließe sich konstatieren, dass das, was an Theoriebildung seit Kant und Hegel in Bezug auf die praktische Philosophie hervorgebracht worden ist, einer ständigen Gewichtungverschiebung bestimmter, unterscheidbarer Momente im genannten Denkraum entspricht. Mal wird der Fokus auf das Subjekt, mal auf die Gesellschaft gelegt; mal steht die Vergangenheit im Vordergrund, mal die Zukunft; mal wird die Gegenwart positiv, mal negativ bewertet; aber immer geht es darum, die Wissens- und Einflussmöglichkeiten des Menschen in Bezug auf das Werden der Freiheit auszuloten und dabei am kantischen Freiheitsideal festzuhalten.

Betrachtet man den kantischen Freiheitsbegriff unter der Perspektive der drei Achsen, durch die der Denkraum aufgespannt wird, innerhalb dessen das Praktische oder der Mensch als praktische Vernunft theoretisiert wird, dann ergibt sich ein etwas anderes Bild als dies üblicherweise aus einer ideengeschichtlichen Perspektive der Fall ist. So ist bspw. die kantische Freiheit häufig von Hegel über Nietzsche bis zu Sartre und Adorno/Horkheimer wegen ihrer Abstraktheit und wegen ihres das Individuum verleugnenden Zwangspotentials als adäquater Begriff für eine Theorie der Freiheit abgelehnt worden. Das hat aber die genannten Denker nicht daran gehindert, an die Bestimmungen des kantischen Freiheitsbegriffes in unterschiedlichen Facetten anzuschließen. So hat eine ablehnende Haltung gegenüber dem Begriff praktischer Freiheit bei Kant keineswegs dazu geführt, *grundsätzlich* nicht an ihm festzuhalten – wenn auch in an-

derer Binnengestaltung, oder indem eine einzelne Bestimmung zum Prinzip des menschlichen Daseins schlechthin avancieren konnte.

## ii. Die Bestimmungen des Freiheitsbegriffes als Achsen des modernen Theoriebildungsraumes

Die kantische Formalität des Freiheitsbegriffes und die Hegelsche Abkehr vom Einzelnen als Ausgangspunkt und Zweck allen freien Werdens stehen am Anfang einer fundamentalen Theoriekritiktradition, die mit Stirner, Marx und Kierkegaard bis zu Nietzsche ihren Ausgang nimmt und u.a. dazu führt, dass die sogenannte Existenzphilosophie wieder den Einzelnen – vor allem in seinem Leid – als *subjektive Realisation (von Freiheit)* in den Mittelpunkt der Theoriebildung gerückt hat. Vor allem den ersten dreien ist gemeinsam, dass sie den konkreten Menschen in Hegels System nicht entdecken können, den sie aber zum eigentlichen Ausgangspunkt und Objekt philosophischer Theoriebildung erklären. So formuliert Kierkegaard die gegen Hegel gerichtete Warnung, man solle den konkreten Denker selbst in dem ganzen System subjektiver und objektiver Freiheitsverwirklichung nicht vergessen, oder Marx, dass der wirkliche Mensch sowohl in seinem entfremdeten Zustand als auch in seinem wahren Wesen in der hegel-schen Philosophie gar nicht auftauche.

Gemeinsam ist ihnen – und darauf kommt es hier an –, dass bei aller Kritik und Distanzierung nie die Ablehnung von Freiheit überhaupt im Vordergrund steht, sondern die *angemessenere* Bestimmung dessen, was ein Selbstverhältnis als Selbstzwecksetzung *konkret* und unverfälscht bedeuten kann. Marx ‚Antwort‘ besteht dann darin, die dialektische Figur nochmals auf sich selbst anzuwenden und damit das Hegel’sche System gleichsam gegen es selbst zu richten, indem er es als Resultat eines falschen Bewusstseins erzeugt in einer falschen Welt deutet.<sup>31</sup> Das wahre Wesen des Menschen ist deshalb noch gar nicht entwickelt und das bedeutet, dass die Geschichte – sei es die der Philosophie oder die der Gesellschaftsformationen in der Welt – noch gar nicht die wahre Freiheit der Menschheit zum Vorschein gebracht hat, sie noch gar nicht wirklich geworden ist.<sup>32</sup> Das

31 „War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwängliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war eben so sehr umgekehrt das Deutsche vom *wirklichen Menschen* abstrahieren, das Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen Menschen* abstrahiert oder den *ganzen Menschen* auf eine nur imaginäre Weise befriedigt.“ Karl Marx 1844/1976. ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung‘ in: MEW I. Berlin: Dietz, S. 384f.

32 In der frühen Schrift *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in der Marx sich gegen die Religion und das bedeutet auch gegen das Hegelsche System als Darstellung der Verwirklichung des Absoluten richtet, heißt es bspw.: Die Religion „ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche We-*

wird bekanntermaßen erst dann der Fall sein, wenn die derzeitige, dem Kapitalismus geschuldete Gesellschaftsform, die Hegel als *bürgerliche Gesellschaft* bezeichnet und beschreibt, überwunden ist.<sup>33</sup>

Es bleibt also dabei: Das Praktische wird gedacht oder konzeptualisiert bezogen auf ein menschliches Vermögen sich selbst zu gestalten, indem er sich und seine Gesellschaft auf sein Wesen beziehend gestaltet – wenn auch Marx vollkommen bewusst ist, dass dies *noch nicht* der Fall ist. Die Kritik an Kant und Hegel ist also mitnichten deren Idee eines prinzipiell frei zu gestaltenden Selbstverhältnisses geschuldet, sondern insbesondere der Hegelschen Vorstellung, dies sei bereits realisiert! Stattdessen gelte es, zunächst den Menschen aus seiner doppelten Illusion zu befreien, um ein solches, dem echten Menschen mögliches, freies Selbstverhältnis sowohl subjektiv als auch objektiv zu realisieren. In Marx' Theorie steht dabei insbesondere der Aspekt der gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit im Vordergrund, weil sie ein wesentliches Moment seiner Idee vom wahren Menschen ausmacht. Wohingegen die Existenzphilosophie den Fokus auf das einzelne konkrete Subjekt richtet und dessen Bedeutung als wesentlich für jede Form von Freiheitsrealisation und Theoriebildung hervorhebt.

Existenzphilosophische Überlegungen legen das Augenmerk auf die Phänomenalität des menschlichen Daseins selbst und auf das Werden in Form einer subjekt-inhärenten Zeitlichkeit, die in einen ontologisch verstandenen Begriff vom Menschen integriert wird. Angefangen bei Bergson, der mit seiner Interpretation der Freiheit als lebendige und permanente Schöpfung wegbereitend war,<sup>34</sup>

---

sen keine wahre Wirklichkeit besitzt.“ Marx 1844/1976 *Kritik d. Hegelschen RP* MEW I: S. 378.

- 33 „Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den eigentlichen Menschen, für den homme im Unterschied von dem citoyen, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen nächsten Existenz ist, während der politische Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine allegorische, moralische Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des egoistischen Individuums, der wahre Mensch erst in der Gestalt des abstrakten citoyens anerkannt [bei Hegel]. [...] Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine »forces propres« als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ Karl Marx (1844/1976). „Zur Judenfrage“ in: MEW I: S. 369f. T.S. Die Prädikate ‚wirklich‘ und ‚wahr‘ beziehen sich natürlich auf die theoretischen Gestalten der Hegel'schen Rechtsphilosophie und haben gerade nicht die Bedeutung wahre und wirkliche Menschen im Marx'schen Sinne zu sein.
- 34 Vgl. beispielhaft, aber sehr eindringlich Bergsons Appell, an die Offenheit der Zukunft zu glauben, die er mit der unmittelbaren Gegebenheit der Zeit begründet, in der es „ein tatsächliches Hervorquellen von unvorhersehbar Neuem gibt“, das wir beobachten können, „weil die Wirklichkeit [...] vor unseren Augen schöpferisch entsteht“ und wir uns „als Mitwirkende, als Schöpfer unserer selbst“ fühlen können.

bis zu Heidegger und Sartre, deren existenzphilosophische Theorien Intentionalität *als* Zwecke setzenden Entwurf *und* Zeitlichkeit konzipiert haben. Beispielsweise sei hier auf den Daseinsbegriff mit seiner Entwurfsstruktur in der Philosophie des frühen Heidegger verwiesen,<sup>35</sup> der den kantischen Ausschluss der Zeit aus der Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes – die aber gleichwohl in ihrem Entwurfs- oder imperativen Realisierungscharakter impliziert ist – im Anschluss an Bergson und Husserl korrigierend als fundamentale ‚Zeitlichkeit‘ dem ‚Dasein‘ einschreibt und so gleichsam das Werden, das in der Bestimmung der Freiheit als Zweck setzend hervorgetreten ist, ausformuliert oder ausdifferenziert. In diesem Sinne kann die Entwicklung der Existenzphilosophie nicht wie üblich als Abkehr von der kantisch-/hegelschen Freiheit gelesen werden, sondern kann als ausformulierende Binnenkorrektur des Zwecke setzenden Subjekts interpretiert werden, wenn auch mit elementaren Verschiebungen: Während Kant noch formuliert hat, der Mensch könne sich eine Welt nach Ideen gestalten und den Willen nach Ideen bestimmen, so ist die Existenzphilosophie schrittweise dazu übergegangen, dem Menschen *für sich selbst* ein Selbstgestaltungspotential zuzuschreiben.

Lässt sich also in Bezug auf die Struktur der *Zwecksetzung* eine fortschreitende Ausgestaltung feststellen, so macht aber diese modellinterne Erweiterung in Bezug auf die gleichermaßen geforderte Selbstidentität zunächst größere Schwierigkeiten, da auf diese Weise die schon von Hegel genannte interne Differenz im Denken als Strukturmerkmal zur wesentlichen Eigenschaft des Denkens in der Moderne wird. Hegel definiert das Absolute als Identität, die sich erst durch und in der Differenz konstituiert.<sup>36</sup> So wird die Identität zwischen dem *An sich* und dem *An und Für sich* gerade über die Differenz des zu durchschreitenden Werdens, d.h. um das aus sich hinaus Gehen und wieder zu sich Zurückkommen konstituiert, die auf diese Weise *bereichert* wird und so erst als *wahre* Identität erscheint. Die gleiche Figur findet sich natürlich auch im Werden der subjektiven wie objektiven Vernunft in der *Phänomenologie*. Während bei Hegel die Realisierung des Geistes *letztlich* auf eine in sich differenzierte Selbstidentität im Absoluten hinaus läuft, wird beispielsweise von Sartre gerade dieses Streben nach absoluter Identität im Absoluten als hypostasierter, unerfüllbarer Traum interpretiert, der jede einzelne Existenz in ihrem je eigenen zweck-setzenden Lebensentwurf plagt und scheitern lässt.<sup>37</sup>

---

Henri Bergson (1930/1948). ‚Das Mögliche und das Wirkliche‘. In: Ders. (1948). *Denken und schöpferisches Werden*. Meisenheim/Glan: Westkulturverlag, S. 125, sowie Henri Bergson (1889/1989). *Zeit und Freiheit*. FaM: Athenäum.

35 Vgl. insbesondere den 2. Abschnitt ‚Dasein und Zeitlichkeit‘ in: Martin Heidegger (1926/1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, S. 231-266.

36 Vgl. etwa Hegel 1801/1986, *Differenz ...* Bd. 2: S. 39; 41; 45; 49ff.

37 Vgl. ‚Die unmittelbaren Strukturen des Für-sich-Seins‘ in: Sartre 1943/1994: S. 163-215 sowie Tatjana Schönwälder-Kuntze (2001). *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*. FaM/ New York: Campus, S. 80-87. Sartre ‚beweist‘ die (transzendentalen) Strukturen des Für-sich-Seins aber nicht bezogen auf

Sartre wie auch Heidegger definieren mithin die Existenz selbst *als ontologische Differenz*,<sup>38</sup> wobei Sartre an der Konsistenzforderung dennoch festhält, indem er das authentische Ideal als Anerkennung und (Er)Leben des grundsätzlichen Differenzseins beschreibt – womit er wie Hegel die kantische Forderung nach Identität beibehält und nur den Inhalt des Identischen austauscht. Dass die Selbstidentität, die u.a. der Konsistenz des eigenen Lebensentwurfes und der gesellschaftlichen Kompatibilität dient, auch weiterhin ein Prinzip der praktischen Philosophie ausmacht, zeigt sich zum Beispiel auch in jüngster Zeit in der Kantinterpretation von Koorsgard – die auch Sartresche Züge aufweist –, die die Notwendigkeit von Normen über die Reflexivität und deren Begründung über die Identität des Selbst herleitet. Koorsgard argumentiert, dass die Reflexivität zunächst das *Problem* der Moralität sei, weil diese an ihr scheitern könne: „Morality might not survive reflection.“<sup>39</sup> Weil wir reflexiv zögern können und zwar nicht nur, wie bei Kant, den Neigungen, sondern allen möglichen Impulsen nachzugeben, brauchen wir Gründe, die uns die dann notwendig gewordene *Wahl* erleichtern.<sup>40</sup> Aber diese uns bewegenden *Gründe* werden als konstitutiv für unsere Identität herausgestellt, aus der heraus wir wiederum bestimmen, welchen Gründen wir Geltung zubilligen und von der wir uns folglich selbst auch in die Pflicht nehmen lassen.<sup>41</sup>

Davon abgesehen, dass dies auf den ersten Blick einen Zirkel darstellt – solange man das ‚identische Selbst‘ nicht als gewordenes, Standards internalisierendes und damit veränderbares betrachtet –, scheint es doch offensichtlich, dass Koorsgard mit ihrer Konzeption ebenfalls dem kantischen Denkraum verhaftet bleibt und dessen Voraussetzungen – wie die selbstbestimmte Selbstkonsistenz – keinesfalls in Frage stellt bzw. als Setzungen thematisiert: es *ist* so, *dass* wir eine Identität entwickeln, deren *Konstitution* (auch) von *moralischen Begründungen abhängig ist*. Mit ihrer Konzeption unterstreicht Koorsgard einen weiteren, wichtigen Aspekt der kantischen Konzeption: die vorgenommene Kopplung des eigenen Wertes mit dem Freiheitsbegriff, die wiederum häufig mit dem Tugendideal

---

den kantischen Freiheitsbegriff, sondern indem er sie als Bedingungen der Möglichkeit des cartesianischen Zweifels und seiner Aufhebung ausweist; vgl. Jean-Paul Sartre (1948/1994). ‚Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis‘ in Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 4, S. 216-264 sowie Schönwälder-Kuntze 2001: S. 49-79.

38 Vgl. hierzu Jean Clam (2002). *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität zu orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK. Clam nimmt dort einen Vergleich zwischen philosophischer Theoriekonstruktion und derjenigen Luhmanns vor, um anschließend Luhmanns Einlassungen zu philosophischen ‚Thematiken‘ und Heideggers De-Konstruktion der Ontologie und die Folgen für die Sozialtheorie zu zeigen.

39 Koorsgard 1996: S. 49.

40 „[F]reedom has to be explained in terms of the structure of reflective consciousness, not as the possibly delusory *perception* of a theoretical or metaphysical property of the self.“ Korsgaard 1996: S. 97.

41 „Your reasons express your identity, your nature; your obligations spring from what that identity forbids.“ Koorsgard 1996: S. 101.

identifiziert wird – und nicht nur als dessen Voraussetzung gelesen wird –, so dass das Individuum nur dann *wirklich* eine eigene Zwecke setzende, selbstbestimmende Identität ist *und auch als solche anerkannt werden kann*, wenn diese im Sinne der kantischen *Tugendlehre* realisiert wird.

Schließlich kann zweifellos darauf hingewiesen werden, dass die Idee selbstbestimmter Realisierung das Credo der Moderne schlechthin geworden ist – wenn es auch viele Stimmen gibt, die in der *faktischen*, real gewordenen Selbstbestimmung im Gegensatz zu Hegel vielmehr einen Zwang als tatsächliche freie Bestimmung sehen. Diese Kritik richtet sich auch insbesondere auf die ökonomischen Zwänge in der Moderne, denen der/die Einzelne unterliegt und die aus einer kulturkritischen Perspektive betrachtet nur die Formen von Selbstbestimmung zulassen, die den ökonomischen Anforderungen entsprechen – und die ihn/sie daher aus der marxistischen Perspektive seiner/ihrer selbst entfremden. Dennoch zeigt sich hier immer wieder das kantische Ideal einer Freiheit, die dann eben *tatsächlich* selbstbestimmt wäre, die *tatsächlich* aus der (selbstverschuldeten) Unmündigkeit befreit wäre, die sich *ihre Zwecke* setzte und ‚sich dadurch eine Welt nach ihren Ideen formt‘. Das führt wieder zurück zu den oben bereits erwähnten Allmächtsphantasien des einzelnen, konkreten Subjekts. *Eine* Theorie, die die Idee einer vollkommenen Beherrschung der *Bedeutung* des eigenen Lebens sowohl in Bezug auf die Vergangenheit als auch in Bezug auf die Zukunft extensiv und systematisch ohne gleichen ausformuliert hat, findet sich in der Philosophie Sartres.

Sartre hebt in der praktischen Philosophie Kants drei ‚Mängel‘ hervor: Zu werden, was man ist, das Sartre als Paraphrase zu ‚Du kannst, weil Du sollst‘ verstanden wissen will, sei mit den ontischen Gegebenheiten des Bewusstseins nicht vereinbar.<sup>42</sup> Zweitens sei es nicht möglich, die zunächst isolierte transzendente Subjektivität aus dieser Isolation wieder zu befreien, so dass die *intersubjektive Erfahrung* gar nicht innerhalb der Subjektivität konzeptualisierbar sei,<sup>43</sup> und drittens zeichne sich das moralische Gesetz durch seine situationslose Geltung aus<sup>44</sup> – das ist im wesentlichen schon der Hegelsche Einwand, der bis heute

42 In Sartres Konzeption kann das Bewusstsein niemals ‚etwas werden‘, weil der Stoff, aus dem es sich in einer bestimmten Form existierend macht, ein nichtender Impuls, ein Prozess ‚ist‘, der bloß das Sein mannigfaltig spiegelt, aber eben nicht ist, d.h. *nichtet*; vgl. Sartre 1943/1994: S. 145f. Das hindert Sartre aber nicht daran – wie bereits erwähnt – Authentizität als Identität mit der eigenen nichtenden Seinsweise zu definieren.

43 Vgl. Sartre 1943/1994: S. 412-420. Was Sartre hier nicht in Betracht zieht, ist die Tatsache, dass die kantische Konzeption des praktischen Subjekts durch dessen Freiheit *immer schon* konstitutiv an alle anderen gebunden ist, weil die subjektive Freiheit zugleich die objektive *ist* – sonst handelte es sich nicht um die praktische Freiheit im kantischen Sinne.

44 Vgl. beispielhaft Jean-Paul Sartre (1946/1994): ‚Der Existentialismus ist ein Humanismus‘ in: Ders. *Gesammelte Werke: Philosophische Schriften Bd. 1*, S. 117-155.

unter dem Stichwort ‚Abstraktheit‘ von Kritikern erhoben und von Apologeten der ‚Universalisierbarkeit‘ als notwendig verteidigt wird.<sup>45</sup>

Dennoch haben wir es wiederum mit den drei Achsen Identität, Selbstbestimmung und Zwecke setzen zu tun, wenn es auch gilt, die kritische Distanz zur verwirklichten Form der *kantischen* Freiheit in Sartres Theorie deutlich hervorzuheben. Zwar bleibt Sartre der Idee der Freiheit *als* sich verwirklichendes Bewusstsein treu, aber er diagnostiziert, wenn man so will, eine ‚falsche Formierung‘, von der es Abstand zu nehmen, die es im Sinne einer besseren Welt authentisch zu restrukturieren gelte. In Bezug auf diesen letzten Punkt können Sartres Analysen auch als Ausdruck einer kritischen Haltung – im Sinne Nietzsches und Foucaults – gegenüber der kantischen Kopplung von Freiheit und Moralität im Begriff menschlicher Vernunft gelesen werden, auch wenn Sartre diese Kopplung nicht auflöst und nicht auflösen will. Stattdessen verschiebt er sie in seinem Begriff der Authentizität: Selbstkonsistenz wird dort nicht mehr als die erstrebenswerte Realisierung der eigenen Existenz mit dem Begriff praktischer Freiheit in der Zukunft oder im Weltjenseits verstanden, sondern – ganz im Sinne Hegels – als Übernahme bzw. Akzeptanz der vorgefundenen individuellen wie gesellschaftlichen, wenn man so will: *sozio-ontologischen Bedingungen*, von denen *ausgehend* Freiheit sich weiter realisieren kann.<sup>46</sup> Identität hat so nicht mehr die Bedeutung, prospektiv als zu realisierende Möglichkeit in der Zukunft hergestellt werden zu müssen, sondern sie besteht in der Akzeptanz des immer *gewordenen* Gegebenen, und ist in diesem Sinne retrospektiv – weil die Eule der Minerva eben in der Dämmerung fliegt und nicht vor Sonnenaufgang.

So lässt sich Sartre sicherlich als letzter Philosoph des 19. Jahrhunderts bezeichnen,<sup>47</sup> aber eben auch als Philosoph des Übergangs, der bereits die vorgegebenen Theoriebahnen, in denen das Praktische zu denken ist, kritisch zu analysieren und zu dekonstruieren sucht. Sartres Theorie ist deshalb in gewisser Weise hybrid zu nennen, da sie einerseits noch ganz dem philosophischen Anspruch des Deutschen Idealismus verhaftet ist, ‚das Ganze‘ in den Blick nehmen zu wollen, indem dessen innere Zusammenhänge systematisch erfasst und historisch adä-

45 Letztere finden sich im amerikanischen Pragmatismus, oder in neuerer Zeit beispielsweise bei Sheyla Benhabib (1992/1995). *Selbst im Kontext*. FaM: Suhrkamp.

46 Vgl. Schönwälder-Kuntze 2001: S. 129-147 sowie Tatjana Schönwälder-Kuntze (2006). ‚La philosophie de Jean-Paul Sartre est-elle conséquente?‘. In: Arno Münster et al. (Hrsg.) (2006). *Sartre, le philosophe, l'intellectuel et la politique : L'Ouverture philosophique*. Paris : L'Harmattan, S. 71-93.

47 Das hat Foucault dazu veranlasst, Sartre wie folgt zu charakterisieren: „Or il me semble qu'en écrivant la *Critique de la raison dialectique* Sartre a en quelque sorte mis un point final, il a renfermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture [...]. La *Critique de la raison dialectique* c'est est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle.“ Michel Foucault (1994). *Dits et Ecrits*. Bd. 1, S. 541f.

quat zur Darstellung gebracht werden.<sup>48</sup> Zudem ist es Sartre, der den Freiheitsbegriff nicht nur wie Hegel in Bezug auf die soziohistorischen Bedingungen dialektisch dynamisiert, indem er ihm keine *notwendig* vorgegebenen *ahistorischen* Strukturen zugesteht, sondern er versucht darüber hinaus, systematisch die ökonomischen Bedingungen in diesen Prozess zu integrieren und in ihnen das strukturgebende Maß nachzuweisen.<sup>49</sup>

Sartres Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff könnte man in dieser Hinsicht eine *Kritik der verwirklichten Vernunft* nennen, insofern er analysiert, *in welcher Form sich das spontane Bewusstsein in der Moderne zur Existenz bestimmt* (hat) – eben als Zweck setzender Entwurf auf ein unerreichbares, weil nicht realisierbares Selbst hin. Sartres Analysen lassen sich aber gleichermaßen auch als Kritik der moralischen Vernunft interpretieren, da das kritische Hinterfragen der von Kant im Begriff praktischer Freiheit in Eins gesetzten Prinzipien zugleich die Sittlichkeitsbedingungen in den Blick nimmt, also auch eine Kritik der moralisch verfassten Vernunft darstellt. Das stellt die Sartreschen Philosophie in eine Linie mit Nietzsche und nach ihm Foucault, die für eine kritische Haltung an den Rändern der Philosophie Pate stehen<sup>50</sup> – die nicht nur in der französischen Gegenwartsphilosophie so hochgehalten wird<sup>51</sup> –, auch wenn sich diese durchgängig als von Sartre abgewendete und stattdessen in der Tradition Hegels und Heideggers stehende versteht.

Diese grobe Skizze zusammenfassend lässt sich festhalten, dass trotz aller Einwände nicht nur Hegel und Sartre vollkommen der Idee verhaftet bleiben, dass Freiheit nicht nur eine Eigenschaft des menschlichen Daseins, sondern das Existenzpotential des Denkens schlechthin bezeichnet, oder – wenn man so will – den Stoff, aus dem sich Bewusstsein *realisiert* bzw. *realisieren kann*. Während in Kants kritischer Konzeption nur die reine praktische Vernunft eben gerade darin zur Existenz kommt, dass sie *für sich selbst praktisch wird*, wird im Anschluss an

48 „Ich suche also die Moral *von heute* [...] . Ich versuche, die Wahl zu erhellen, die ein Mensch von 1948 von sich und der Welt treffen kann.“ Jean-Paul Sartre (1989/1996). *Wahrheit und Existenz*. Reinbek: Rowohlt, S. 147 (postum veröffentlichte Manuskripte aus dem Jahr 1948).

49 Die subjektorientierte Hinsehungsweise ist von Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* noch um eine sogenannte Sozialontologie erweitert worden, in der er den Versuch unternimmt, die Reziprozität zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung auf der Grundlage moderner ökonomischer Bedingungen dialektisch zu erfassen.

50 Dies zeigt sich insbesondere in der kleinen Methodenschrift *Question de méthode*, die 1957 auf Polnisch erschienen und 1960 der *Critique de la raison dialectique* vorangestellt worden ist.

51 Ich denke da beispielsweise an Teile der Feministischen Theorie als ‚revolutionäres‘ Theoriebildungsprojekt, wo nicht immer klar ist, ob auch *tatsächlich* die konstitutiven Muster und Strukturen des Denkens, mithin dessen Ränder in den Blick genommen werden, oder ob diese nicht vielmehr durch blinde Übernahme unter einem Wechsel des Vorzeichens reforciert werden.

ihn diese Denkfigur auf das Denkvermögen schlechthin ausgedehnt. Nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung wird *als* transzendente Reflexion ausgewiesen, sondern die Erfahrung selbst wird als Gewordene, als Resultat eines freien Selbstentwurfes des Bewusstseins bzw. des Weltgeistes herausgestellt. Damit gehen die Omnipotenzanmaßungen eines souveränen Subjektes einher, das sich zwar nicht selbst erschaffen kann, aber im Übrigen für sein gesamtes Leben die volle Verantwortung trägt, insofern es dieses subjektiv wie objektiv, d.h. gesellschaftlich, zu gestalten vermag.

Die vorgebrachten Einwände gegen diese Moraltheorie, so könnte man sagen, richten sich daher eher gegen die Folgerungen, die entwickelt wurden, und weniger gegen die Form dieser praktischen Freiheit selbst, die ein unhintergebares Ideal zu sein scheint. Oder anders formuliert: die Abneigung gegen bestimmte Folgerungen impliziert nicht die Ablehnung der Grundidee. Dass die Moderne vor allem dadurch bestimmt ist, dass der Mensch sich in die Lage versetzt hat, sich als *selbstbestimmtes Selbstverhältnis* zu denken und folglich auch zu realisieren, wird erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die aus der Philosophie entstandenen Nachbardisziplinen wie Psychologie und Soziologie und damit auch im sogenannten Strukturalismus *theoretisch* in Frage gestellt – wenn auch vorbereitet durch Nietzsche und Freud, um sie nur zu erwähnen. Das bedeutet aber nicht, dass die Disposition zur Selbstbestimmung grundsätzlich verneint worden wäre, sondern viel eher, dass die Geltungsbereiche des Prinzips Selbstbestimmung von den Geltungsbereichen des *gesellschaftlich* Vorgegebenen und damit für den Einzelnen zu Übernehmenden immer feiner unterschieden worden sind. D.h. zum einen, dass die Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdbestimmung einerseits in immer kleinere Teilbereiche oder -strukturen verschoben wird. Zum anderen ist es zu weiten Teilen eine Frage der Perspektive, *welcher Gegenstand* gerade in Bezug auf diese Differenz untersucht wird: die Gesellschaft als Ganze bestimmt sich in vielen Bereichen selbst, wo es dem Einzelnen so vorkommen mag, dass er dies oder jenes nicht mitbestimmt hat. Die Infragestellung der Selbstbestimmung ist also keinesfalls als ihre Infragestellung schlechthin zu betrachten, sondern vielmehr als Resultat mangelnder Unterscheidungsfähigkeit oder aber als ausdifferenzierende Einschränkung ihres Geltungsbereiches.

## **b. Ontologische und diskursive Effekte**

Neben der Normativität des kantischen Freiheitsbegriffes in Bezug auf seine Effekte in der nachfolgenden Theoriebildung soll der Blick auch auf die Folgen für die Selbstkonstitution der Subjekte gerichtet werden, insofern sie eine weitere Art von Effekt ausmachen. Damit wird, wie bereits im ersten Kapitel beschrieben, ein Standpunkt eingenommen, der davon ausgeht, dass die Theoretisierung nicht nur *ex post* das Gewordene ordnet, sondern auch gleichsam *ex ante* Einfluss auf das Denken und folglich auf die konkrete Ausgestaltung des Lebens nimmt

und zwar nicht nur in Bezug auf die Gesellschaft, sondern auch und gerade in Bezug auf die Formierung des menschlichen Selbstverhältnisses. Dabei geht es mir insbesondere um die durch Kant evozierte Kopplung von Moralität und Freiheit, die mir nach wie vor maßgeblich zu sein scheint für ein bestimmtes öffentliches wie privates Diskursverhalten, das sich beispielsweise in der konjunkturell hoch im Kurs stehenden Verwendung des Verantwortungsbegriffes oder anderer ‚moralischer Kategorien‘ zeigt.

Es gibt in Bezug auf die Frage, wie viel Segen und wie viel Fluch in der Idee der freien praktischen Vernunft liegen, verschiedene Blickwinkel, aus denen heraus auch bereits eine vielstimmige Kritik an der Moderne formuliert worden ist. Wenn es um Identitätsbildung und Normierungszwänge geht, dann zielt das Interesse auf das, was Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* beschrieben haben und was Foucault in *Was ist Kritik?*, wenn auch aus einer anderen Perspektive, konstatiert, dass sich nämlich die beiden Stränge der frei werdenden Vernunft als subjektive *und* objektive parallel, aber in indirekt proportionaler Weise zueinander entwickelt haben: So stehe einem immer höheren Grad an individueller Freiheit auf der einen Seite eine diese unterwerfende, ökonomische, technologische und staatliche Praxis auf der anderen Seite gegenüber. Beide Entwicklungen scheinen einander in reziproker Weise zu bedingen, so als habe sich die Hegelsche Idee mit umgekehrtem Vorzeichen realisiert – wie bereits von Marx konstatiert.

Wichtig ist, dass damit nicht die notwendig zugleich auftauchende Reziprozität von Ermächtigung und Unterwerfung als konstitutive Momente des Subjekts – im Englischen *empowerment* und *subjection* – in dem Sinne, dass eine bestimmte Art von Unterwerfung erst ein bestimmtes Subjekt hervorbringt, gemeint ist. Letzteres bedeutet, dass sich Subjektivität genauso wie Freiheit realisiert, *indem* nur bestimmte Muster, die die soziohistorische und kulturelle Definition und Akzeptanz von Subjektivität ausmachen, realisiert werden können, und indem andere Muster oder Habitus ausgeschlossen werden, indem also eine gewisse Unterwerfung unter die gegebenen Normen stattfindet – wie es etwa für das Erlernen einer Sprache notwendig erforderlich ist, sich deren Regeln zu unterwerfen.<sup>52</sup> Das Beispiel mag verwundern, weil wir gemeinhin mit gesellschaftlichen Normen etwas anderes verbinden als ausgerechnet die Sprache – es zeigt aber gerade deshalb, was gemeint ist: nämlich die durch und durch subjekt-konstitutive Funktion, die gesellschaftliche Normen inne haben und weshalb die Unterwerfung unter sie zugleich mit einer Ermächtigung des Unterworfenen einhergeht.

52 Vgl. hierzu Butlers Analysen diverser Theorien der Moderne, deren Sujet die Unterwerfung des Subjekts ist, in Judith Butler (1997/2001). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. FaM: Suhrkamp. Dort geht sie u.a. dem Paradox nach, dass es *dieselben Strukturen* sind, die in den Theorien einerseits Macht verleihen, aber andererseits auch erst die Unterwerfung ermöglichen.

Im Gegensatz dazu verweist die indirekt proportionale Entwicklung der subjektiven wie der objektiven Vernunft vielmehr auf eine andere Foucaultsche Beobachtung, die darin besteht, dass die kritische, fragende, immer befreiende Haltung zugleich mit einer Zunahme der ‚Regierungskunst‘ auftaucht und daher von dieser nicht zu trennen ist.<sup>53</sup> In *Was ist Kritik?* nennt Foucault drei historische Entstehungskontexte der Kritik: Gegen die kirchliche Pastoral das Lehramt verweigern, was mit einer Hinwendung zur Bibel einherging; gegen ein allmächtiges Recht die Frage nach den Grenzen des Rechts zu regieren stellen und gegen den Wahrheitsanspruch der Kirche Wissenschaft treiben.<sup>54</sup> Weil letzterer mit einer ersten epistemisch funktionalen Selbstverhältnis-Figur bei Descartes den Ort der Gewissheit verschiebt und damit auch die Legitimation der Macht, sind nach Foucault in der Moderne das Subjekt, das Wissen und die Macht drei voneinander untrennbare Momente geworden – so sieht Foucault in diesem ‚Bündel‘ (*faisceau*) aber eben auch zugleich den Entstehungszusammenhang der Kritik.<sup>55</sup>

In Anlehnung an Foucault, der diesen Zusammenhang mehr oder weniger als von Kant in seiner Theorie der Aufklärung aufgedeckt betrachtet, wenn auch ihr erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt den Fokus auf das Primat des Wissen hin verschoben habe, kann man sagen, dass die *Ablehnung Kants*, in moralischen Dingen von *Wissen* zu sprechen und vielmehr auf die Phantasie zu setzen, da sich der Mensch eine Welt nach Ideen machen könne – sofern sie konsistent sind – durch die Hegel’sche Volte, das Gewordene *erkennen zu können, auch und gerade in Bezug auf die Gesellschaft und das einzelne Subjekt*, geradezu konterkariert worden ist. Teile der Wissenschaften produzieren seit mehr als 150 Jahren Wissen und Erkenntnisse über das Werden und das Innerste des Menschen, und formieren ihn auf diese Weise auch, weil sie normative Standards formulieren. Foucault nennt die Praktiken, nach denen sich ein Subjekt als konkretes Individuum formiert und die sich erst aus der (wissenschaftlichen) Problematisierung bestimmter Verhaltensweisen ergeben, *Künste der Existenz* oder *Selbsttechniken*. Damit meint er „gewußte oder gewollte Praktiken [...] mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhalten festlegen, sondern sich selbst trans-

53 „Wenn man diese Bewegung der Regierbarmachung der Gesellschaft und der Individuen historisch angemessen einschätzt und einordnet, dann kann man ihm [sic] glaube ich das zur Seite stellen, was ich die kritische Haltung nenne. Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und Widersacherin, als Weise ihnen zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entziehen oder sie immerhin zu verschieben suchen“. Foucault 1990/1992: S. 12.

54 Vgl. Foucault 1990/1992: S. 14.

55 Es dürfte kein Zufall sein, dass Foucault an dieser Stelle *faisceau* verwendet, das die gleichen etymologischen Wurzeln wie ‚Faschismus‘ aufweist: das lateinische ‚fascis‘ (griech.: φακελος) bedeutet Bündel, Bürde, Last, wobei das Rutenbündel mit Beil die Strafgewalt über die Bürger symbolisierte.

formieren, sich in ihrem besonderen Sein modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen“<sup>56</sup>.

In diesem Sinne soll die These, dass die kantische praktische Philosophie mit ihrer Ausform(ulierung)ung praktischer Freiheit, auch – wenn man so will – ontologisierend wirksam geworden ist, verstanden werden. Dass Kant Freiheit und Moralität substantiell aneinander knüpft, ist in der vorliegenden Analyse ausführlich gezeigt worden, weshalb die Frage nach dem Zusammenhang von Normativität und dem Selbstverhältnis, das die Individuen zu sich ausbilden, vor diesem Hintergrund beantwortet wird. Allerdings ist es wichtig zu beachten, dass zwischen einer wohlverstandenen Kopplung von praktischer Freiheit an Moralität in der Subjektconstitution und einer missverstandenen Interpretation von praktischer Freiheit *als* (kantische) Tugend unterschieden werden muss.

Durch die Gleichsetzung von *sittlicher* Freiheit mit einem Selbstverhältnis, das sich gerade in der Form *praktischer* Freiheit realisiert, hat Kant, erweitert um die hegelsche Interpretation als prinzipiell *erkennbar*, auch ein wirkmächtiges (Manipulations-)Instrumentarium geschaffen, weil es um die Konstitution unseres individuellen Selbstverhältnisses und damit *Selbstverständnisses* geht: Wer moralische Verfehlungen begeht, versündigt sich damit zugleich an den konstitutiven Grundfesten seiner selbst, denn das Selbst, das es zu erhalten gilt und das jede und jeder, unabhängig von den empirischen und physischen Gegebenheiten zu konstituieren vermag, ist eben das der allgemeinen freien Vernunft, die als moralisch interpretiert wird und der nur *in dieser Form* die Anerkennung gezollt wird, die Hegel als konstitutiv für das Selbstbewusstsein herausgestellt hat.

Dabei zeigt sich, dass der theoretische Diskurs oder die Theoriebildung auch maßgeblich wird, wenn es um die Realisierungsvorgaben eines Individuums geht, will es als (moralisches) Subjekt anerkannt werden, soll es als solches erkennbar sein: Das Subjekt muss eine *konsistente Identität* haben, denn noch halten wir multiple Persönlichkeiten nicht für zurechnungsfähige Subjekte; es muss grundsätzlich zur *Selbstbestimmung* fähig sein und sie wollen und es muss sich Zwecke setzen, die über das nackte Überleben hinausgehen und die letztlich wenigstens der zunehmenden Verwirklichung allgemeiner praktischer Vernunft, d.h. positiver Freiheit nicht im Wege stehen. Wenn die Diagnose also lautet, dass der Freiheitsbegriff Kants den Denkraum aufspannt und definiert, innerhalb dessen das Praktische gedacht wird, dann scheint er zugleich auch den ontologischen Raum abzustecken, innerhalb dessen sich Menschen zu bewegen haben, wollen und sollen sie als Subjekte erkennbar sein.

So kann auch noch auf die moralphilosophischen Versuche Judith Butlers hingewiesen werden, die eine kritische Auseinandersetzung mit dem kantisch-

56 Michel Foucault (1984/1989). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. FaM: Suhrkamp, S. 18. In den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* von 1981/82 versucht Foucault eine Unterscheidung zwischen dem Selbstverhältnis als *selbsterkennendes* und als *sich um sich selbst sorgendes* stark zu machen, wozu er auf die antike griechische Philosophie rekurriert.

hegelsch-sartre'schen moralischen Subjekt darstellen. Butler spricht in *Giving an Account of Oneself* von der Gewalttätigkeit, die Theorien ausüben können, wenn sie vom einzelnen Individuum Haltungen verlangen, die dieses überhaupt nicht einnehmen kann – das gilt natürlich insbesondere für die Moralphilosophie, in der explizite und implizite Imperative formuliert werden. Butler beginnt ihre Überlegungen mit der Feststellung, dass die moralische Frage der Moderne – ‚Was soll ich tun?‘ – selbst kontextabhängig ist, d.h. keineswegs überzeitlich oder ahistorisch gestellt wird und werden kann. Diese Abhängigkeit bezieht sie aber nicht auf die empirischen Bedingungen, angesichts derer wir überhaupt nur handeln können, sondern auf die Form oder die Struktur und die Bestandteile der Frage selbst. Die Frage sei kontextabhängig, weil sie immer schon ein bereits normativ konstituiertes ‚Ich‘ voraussetze, das angesprochen und aufgefordert werden könne, dieses oder jenes zu tun. Das impliziert aber, dass dieses ‚Ich‘ ursächlich sein Handeln bewirken kann und damit auch für seine Handlungen verantwortlich ist.

Was aber, so fragt Butler weiter, wenn dieses ‚Ich‘ gar nicht in der Lage ist, Rechenschaft über ‚sich selbst‘ abzulegen, weil das ‚Selbst‘ so konzipiert ist – bei Kant noch implizit und abstrakt, bei Hegel aber explizit und konkret –, dass es sich gar nicht gehört, weil es gleichsam nur die intersubjektiv vermittelte oder gesellschaftliche Dimension seines Daseins ist?<sup>57</sup> Moderne ethische Theorien setzten aber gerade diese Souveränität des Subjektes, in der Form wollender Handlungsursprung – Kant – und reflexiv Wissender davon sein zu können – Hegel und Sartre, aber nicht Kant –, voraus.<sup>58</sup> Die dem Subjekt zugeschriebene Souveränität unterstellt dem Einzelnen neben der Gestaltungsvollmacht also zudem eine vollständige Verfügungsmacht über sich und seine eigene Geschichte, die jederzeit als Handlungsgrund oder -motiv abrufbar sein soll und so das eigene Selbst erklären kann, mithin seine öffentliche Zugänglichkeit garantiert. Wohlgemerkt werden *die ethischen Systeme hier selbst zum Agitator* – wenn auch freilich vermittelt durch sie anwendende Subjekte, Rechtsgemeinschaften oder in Form institutionalisierter praktischer Vernunft, wie etwa die judikative oder legislative Gewalt eines Staates. ‚Ethische Gewalt‘ besteht für sie daher *nicht* darin, dass dem Subjekt von der Gesellschaft oder seinen Nächsten bestimmte, vorgezeichnete, wenn man so will, zu *realisierende* Strukturierungsmuster aufgebürdet werden, nach denen es sich zu konstituieren hat, um überhaupt als Mensch

57 Vgl. Butler (2005/2007). *Kritik der ethischen Gewalt*. FaM: Suhrkamp, S. 7f. sowie nur im deutschen Original: „So ist das Subjekt, das sich nicht durch und durch kennt und das nicht voll für sich eintreten kann, ein fragiles und fehlbares Subjekt der Ethik, charakterisiert eher durch seine Grenzen als durch seine Souveränität.“ Butler 2003: S. 10.

58 So fährt Butler fort: „Ethische Systeme oder Moralcodes, die von der Selbsttransparenz des Subjekts ausgehen oder die uns die Verantwortung für eine uneingeschränkte Selbsterkenntnis zuschreiben, neigen dazu, fehlbaren Geschöpfen eine Art »ethischer Gewalt« anzutun.“ (Ebd.)

anerkennbar zu werden.<sup>59</sup> Ethisch gewalttätig macht eine Konzeption vielmehr der Umstand, etwas einzufordern, was beim besten Willen nicht erfüllbar ist.

Der Grund, warum Butler der *ethischen Theorie* Gewalttätigkeit unterstellt, liegt darin, dass Ethik eben dort gewalttätig wird, wo sie vom *immer schon moralisch konstruierten* Subjekt verlangt, vollständig Rechenschaft über sich abzulegen. Der Preis und die Leistung solcher Konzeptionen bestünden gerade darin, die *Unverfügbarkeit* bestimmter Anteile des eigenen Seins gleichsam vergessen zu machen, indem sie durch den Mythos vollkommener Souveränität überdeckt oder ersetzt werde. Man könnte auch sagen, dass die durch die eigene Historizität und die dem Selbst immer vorgängige Gesellschaft *bedingte* Unverfügbarkeit handstreichartig durch ihr genaues Gegenteil, nämlich durch eine vollständig luzide Kenntnis und Verfügbarkeit in den Theorien kompensiert wird. Ethik ist mithin dann gewalttätig, wenn sie vom je einzelnen Subjekt die vollständige Selbstdurchsichtigkeit verlangt, gepaart mit kontinuierlicher, konsistenter Selbstidentität, und wenn die Subjekte aber tatsächlich wie theoretisch so konstruiert sind, dass sie gerade dazu nicht in der Lage sind. Wenn Butler also ein moralisch gefordertes Selbstverhältnis anklagt, das darin besteht, vollständige Rechenschaft über sich und seine Motivationslagen oder Handlungsgründe ablegen zu können, dann lässt sich hier ergänzend hinzufügen, dass dies eine Spielart der zu realisierenden moralischen Subjekt-Form ist, die Kant der praktischen Vernunft verschrieben hat. Auch wenn Kant selbst keine Rechenschaft im butlerschen Sinne fordert, so ist es Hegel, der das Werden-Können zu einem Geworden-Sein umdreht und spätestens bei Sartre finden wir die vollkommene Transluzidität des Bewusstseins, das sich nichts mehr vormachen kann.<sup>60</sup>

Gesetzt nun, die Individuen westlicher Provenienz realisieren sich mittlerweile immer zugleich als *moralische* Subjekte, indem sie dazu von anderen und den gesellschaftlichen Normen genötigt werden, weil sie andernfalls ihren Subjektstatus verlieren oder nie erlangen, weil sie entweder nicht selbstkonsistent oder nicht selbstbestimmt oder aber Zwecke setzend der allgemeinen Realisierung von Freiheit widersprechen, dann ließe sich erklären, warum moralische Angriffe als diskursive Waffe so hoch im Kurs stehen: Sie destruieren nicht nur das moralische Gesicht eines Menschen, sondern zugleich dessen gesamte Existenz als Subjekt schlechthin – da diese eben konstitutiv als moralische definiert ist. So ist nur der freiheitskonforme Selbstbezug anerkennbar und garantiert den Selbsterhalt in gesellschaftlicher Hinsicht, während ein nicht freiheitskonformer Selbstbezug bis zur Vernichtung führen kann. Damit ließe sich vielleicht als dritter Effekt noch

59 „Die Kritik der Gewalt muss mit der Frage nach der Repräsentierbarkeit des Lebens selbst beginnen.“ Judith Butler (2009). *Krieg und Affekt*. Berlin/Zürich: diaphanes, S. 36.

60 Vgl. zu Butlers moralphilosophischen Überlegungen ausführlich Tatjana Schönwälder-Kuntze (2010). ‚Zwischen Ansprache und Anspruch‘ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Schwerpunkt Ethik und Sprache*, DZ Phil 58 (2010) 1.

ein *Diskurseffekt* unterscheiden und erklären, der gerade auf das zerstörerische Potential von moralischen Angriffen abzielt: Moralische Anklagen und Verurteilungen treffen das Subjekt in seinem tiefsten Inneren, weil sie es in seiner Konstitution angreifen.

Die reziproke Kopplung von Moralität und Existenz bzw. von deren Verfehlung und damit Zerstörung bleibt natürlich auch dann wirksam, wenn sie von den kantischen Intentionen und Begriffen abgetrennt wird und ihr stattdessen andere unterlegt werden: zum Beispiel jede Art von religiöser oder weltanschaulicher ewig gültiger Gewissheit, aus der bestimmte Handlungsanweisungen abgeleitet werden, deren Nichteinhaltung dann notwendig zur Zerstörung des mit diesen Gewissheiten konstituierten Selbst führen. So zeigt sich, dass die kantische Idee, Moralität oder Sittlichkeit an Freiheit und diese wiederum an den Zwecke setzenden, selbstbestimmten und selbstkonsistenten Selbstbezug zu binden, selbst im Sinne eines falschen Gebrauchs missbraucht werden kann – es gibt eben keine Garantie dafür, dass die intendierten Effekte eintreten und die nicht-intendierten ausbleiben.<sup>61</sup>

Umgekehrt lässt sich natürlich auch fragen, was Einzelne davon haben, anderen *unter Verweis auf die Moralität oder auf sonstige Werte* vorzuschreiben, wie sie ihr Leben zu führen haben, wenn es beispielsweise um die Diversivität von Lebensformen und Lebensentwürfen geht. Diese Frage muss unweigerlich dazu führen, Nietzsche und Freud auf ihre Antworten hin zu untersuchen, was hier nicht geleistet werden kann. Dennoch sei dazu eine Bemerkung erlaubt: Wenn es darum geht, Menschen ihre Lebensformen vorzuschreiben, wozu es aufgrund der Rationalitätsstandards in unseren Breiten immer einer stichhaltigen Begründung bedarf, dann wird dazu gerne auf die Natur oder auf eine (gott) gegebene Ordnung verwiesen, die eine Gemeinschaft sowohl als moralisch als auch als sittlich gut fordere.<sup>62</sup> Möglicherweise ist diese Legitimationspraxis, die sich

61 Wird Freiheit dann auch noch in dem Sinne verstanden, dass sie *notwendig* an die Ausbildung der je eigenen Tugendhaftigkeit gekoppelt ist, also an selbstbestimmte, identische Selbstzwecksetzung, die *als* solche nochmals zum Zweck gesetzt werden soll, dann verschwindet sogar das für Kant eigentlich nicht bezwingbare reflexive Selbstbestimmungsrecht. Einerseits handelt es sich dabei zwar nur um eine Variation der Kopplung von praktischer Freiheit und Sittlichkeit, aber andererseits erscheint sie als an den Einzelnen gerichteter Zwang zu einer *bestimmten*, nämlich tugendhaften Realisation von Freiheit. Auf diese Weise findet aber eine *weitere Normierung* des Selbstverhältnisses statt, die über die Realisation als selbstbestimmtes, identisches, Zwecke setzendes Subjekt hinausgeht, die *allein* als *Bedingung* der (Möglichkeit von) Sittlichkeit im äußeren Gebrauch der Freiheit formuliert worden ist. Sie geht auf die freie und *zugleich* tugendhaft ausgerichtete *innere* Subjektconstitution, auf die handlungsleitenden *Gründe*, die nicht nur gefordert werden, sondern auch noch gewollt werden müssen.

62 Eine konsequente Interpretation von Sittlichkeit im Sinne des kantischen Rechtsprinzips und auch im Sinne der hegelschen Ausformulierung würde dazu führen, dass sich die ‚Beweislast‘ umkehrt, weil dann nachgewiesen werden müsste, inwiefern die einen Lebensformen, z.B. gleichgeschlechtliche Partnerschaften, den äußere-

auf (scheinbar) natürliche Umstände und Normalverteilungen beruft, auch ein Erbe der kantischen Forderung nach einem ‚Immer-schon‘, wenn es darum geht, Sittengesetze zu formulieren.<sup>63</sup>

Es ist meines Erachtens nicht zu leugnen, dass die kantische Kopplung von Freiheit und Sittlichkeit – einmal als Bedingung der Möglichkeit, Freiheit äußerlich zu gebrauchen und einmal als Aufforderung zur Tugendhaftigkeit – *und* die Ausformulierung des praktischen Freiheitsbegriffes mit den Aspekten der Selbstbestimmung, der Selbstkonsistenz und der Zwecksetzung zum Selbsterhalt in den letzten zweihundert Jahren *effektiv* geworden ist. Und das sowohl in Bezug auf die Theoriebildung als auch in Bezug auf die Gesellschaft, d.h. auf die Art und Weise, wie sich Gesellschaften und Individuen konstituieren und entwerfen. Die abschließenden Überlegungen zu Foucault und Luhmann, die beide mit ihren Theorieentwürfen an den Grenzen dieses philosophisch-praktischen Denkraumes ‚herumexperimentieren‘ – wie Foucault das nennt –, zeigen meines Erachtens, dass dieser intelligible wie ontologische Raum lange nicht verlassen ist, zumindest in Bezug auf die kantische Unterscheidung zwischen dem sozialen Rechtsraum und dem individuellen Tugendraum, die sich einerseits durch die In-Frage-Stellung der Implikationen für das einzelne ‚Subjekt‘ spiegelt und andererseits in der Bestimmung von Freiheit als Reziprozität von Unterwerfung und Befreiung aufrechterhalten bleibt.

### 3. Kritische Grenzgänge(r)

Der Weg, den die Theoriebildung in der Moderne von Kant zu Hegel und über Sartre zu Foucault und über Adorno zu Luhmann geht, lässt sich – unter dem genannten Vorbehalt – einerseits als theoretische Ausdifferenzierung der Achsen des kantischen Freiheitsbegriffes *innerhalb* dieser Achsen nachzeichnen. Andererseits zeigt sich aber auch eine zunehmende Annäherung an das oder die Entfaltung dessen, was Foucault in Anlehnung an Kant, die kritische Haltung an den Grenzen der Philosophie‘ nennt: Das Aufspüren der paradigmatischen und daher so wirkmächtigen Grenzen der Denkräume, innerhalb deren gedacht wird und aufgrund deren Strukturen wiederum das Denken und auch die Wirklichkeit gleichsam *unintendiert* gestaltet werden. So definiert Foucault,

---

ren Gebrauch der Freiheit anderer Lebensformen unmöglich machen oder behindern.

63 Vgl. dazu beispielsweise auch Jürgen Link (2006<sup>3</sup>). *Versuch über den Normalismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht. Link entwirft vor allem mit den begrifflichen Mitteln Foucaults den Normalismus als ein Konzept, das eine „spezifisch moderne Erscheinung, [...] ein spezifisches, partielles Diskurs- und Dispositiv-Netz, [...] eine selektiv-strategische Benutzung von Statistik zwecks Ver-Sicherung und Um-Verteilung des *Fortschritts* [ist]; im Gegensatz zu scheinbaren etymologischen Evidenzen ist Normalität schließlich und vor allem nicht Normativität, von der sie sich seit dem 18. Jahrhundert abzweigt hat.“ A.a.O.: S. 357.

„was ein philosophisches *Ethos* sein kann, das in einer Kritik dessen besteht, was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst. Dieses philosophische *Ethos* kann als Grenzhaltung charakterisiert werden. [...] Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion.“<sup>64</sup>

An diesen Grenzen zu denken ist sicherlich nach einer so umfassenden und inkludierenden, um nicht zu sagen totalisierenden Theoretisierung wie sie im Anschluss an Kant im 19. Jahrhundert von Hegel und dann nochmals von Marx vorgenommen worden ist, nicht ohne erhebliche Probleme möglich gewesen. Durch das vorgelegte multidimensionale Reflexionsniveau der Systeme auf den Gegenstand der Theoretisierung, die Entstehung des Gegenstandes, die Darstellung seiner Entwicklung, die eigene Position in dieser Entwicklung, die reziproken Abhängigkeits- oder Bedingungsverhältnisse von Darstellungsinstrumenten, Dargestelltem und Darstellendem bedeutet das immer zugleich eine Kritik des eigenen Standpunktes und der eigenen Kategorien, die in einem säkularen Denken immer ohne externen Halt geleistet werden muss. Erinnerung sei hier nochmals an die wunderbare Beschreibung dieses Problems in der *Grundlegung*:

„Hier sehen wir in der Tat die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde woran gestützt wird.“ (GMS AA Bd. 4:425).

Kant ‚löst‘ das praktische Problem durch den Transfer des begründenden Selbstverhältnisses aus der Erkenntnistheorie; Hegel transformiert es zu einem alles umfassenden Selbstverhältnis des Absoluten als Weltgeist, der sich durch die Philosophie bei seinem eigenen Werden beobachtet, und verankert auf diese Weise die Gesamtheit des Werdens in diesem Selbstverhältnis, indem er den Motor des Werdens und das Verhältnis von Anfang und Resultat als unveränderlich feststellt und totalisiert. Während die einen im Anschluss versucht haben, den Systemanspruch zu bedienen, ihn aber im Detail adäquater zu bestimmen – wie etwa Marx und Sartre – zeigen sich aber auch ganz andere Formen von Philosophie, in denen diese Zusammenhänge gedacht werden, ohne Progression, ohne System und ohne festen Halt, wie etwa bei Nietzsche und in Folge in Teilen der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Im Folgenden werden zwei Denker aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als kritische Grenzgänger skizziert, weil sie

64 Michel Foucault 1984/1990: S. 48. Foucault verwendet ‚kritisch‘ im Sinne von ‚aufklärend‘: „Was Kant als *Aufklärung* beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozess der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht.“ Foucault 1990/1992: S. 17. Möglicherweise ließe sich der Zusammenhang zwischen diesen beiden Entwicklungen dahingehend bestimmen, dass eben gerade die kantische Idee praktischer Freiheit durch die dort gedachte formale Selbstreferentialität und damit inhaltliche Unbestimmtheit zugleich die kritische Suche nach selbstgesetzten Grenzen erst sinnvoll macht.

beide versuchen, von dem theoretischen Paradigma eines allmächtigen, durch seine Freiheit ermächtigten souveränen Subjekts Abstand zu gewinnen, es nicht mehr zu Grundlage ihres Denkens zu machen.

Foucault und Luhmann in einem Atemzug als kritische Grenzgänger zu bezeichnen, mag vielleicht befremden, erscheint doch ihr Philosophieren und ihre akademische Herkunft auf den ersten Blick so verschieden. Auf den zweiten Blick allerdings sind die Ähnlichkeiten gar nicht so unerheblich: Ein Sujet ihrer Untersuchungen macht im weitesten Sinne die Theoriebildung aus – sei es der wissenschaffende Diskurs, dessen implizite Voraussetzungen und Muster sowie dessen Stellung innerhalb des Dreiecks Macht-Wissen-Subjekt bei Foucault, sei es das selbstreferentielle Wissenschaftssystem und dessen Einfluss auf die Konstitution der durch es beschriebenen Gesellschaft sowie deren Relation zu jedem Einzelnen bei Luhmann.

Historisch sind sie vor allem an der Moderne bzw. an den sie hervorbringenden Veränderungen interessiert, weil es ihnen immer auch um die theoretische Analyse, Beschreibung und Verortung unserer selbst geht. Zudem – und das ist der Punkt, auf den es hier ankommt – sind sie beide vehemente Kritiker der Idee eines Subjekts, das in der Lage wäre, aus sich heraus die Welt zu steuern, d.h. sie sind vehemente Kritiker einer Interpretation von Freiheit als Vermögen, das dem einzelnen Subjekt (absolute) Souveränität verheißt und zuschreibt. Darin kann sicherlich die größte Differenz zu anderen kritischen Denkern von Marx bis Adorno gesehen werden, insofern sich dort trotz aller Distanzierung zum Subjektbegriff des Deutschen Idealismus eine versteckte Idee des wahren, freien Menschen finden lässt, den es aus einer falschen Gesellschaft und von seinem ‚falschen Bewusstsein‘ zu befreien gilt. Schließlich lässt sich als weitere Gemeinsamkeit von Foucault und Luhmann festhalten, dass sie beide die scheinbar unumgängliche Entgegensetzung von Freiheit und Determination, von Selbst- und Fremdbestimmung, verweigern und dass sie sie stattdessen – wie auch Hegel und Adorno – aneinander koppeln, indem sie sie als zwei Seiten einer Entwicklung betrachten.

Ein elementarer Unterschied zwischen dem kritischen Ontologen und dem Systemtheoretiker besteht aber darin, dass bei Foucault trotz aller Kritik ein leidenschaftliches, wenn auch ambivalent erscheinendes Verhältnis zum Begriff Freiheit auszumachen ist, während dieses Verhältnis bei Luhmann eher leidenschaftslos und kühl zu nennen ist. Foucault scheint daher der Form des Freiheitsbegriffes doch noch erheblich mehr verhaftet zu sein als Luhmann, der dem Begriff der Freiheit selbst ‚nichts mehr abgewinnt‘, der ein in diesem Sinne vollkommen wertfreies Verhältnis zu ihm hat.<sup>65</sup> Das leidenschaftliche Verhältnis

65 Dafür ist vielleicht auch Foucaults ‚späte Rückkehr zur Moral‘, die unter ‚Ästhetik der Existenz‘ firmiert und in der der Freiheitsbegriff eine zentrale Rolle einnimmt, ein Beleg; vgl. etwa Rainer Forst (1990). ‚Endlichkeit Freiheit Individualität. Die

Foucaults zum Begriff der Freiheit, zeigt sich einerseits in dem steten Gebrauch, den er dennoch von irgendeiner Art Freiheit zu machen scheint, die er trotz allem emphatisch einfordert, wenn er sein ganzes philosophisches Schaffen 1984 wie folgt charakterisiert:

„Ich weiß nicht, ob man heute sagen soll, dass die kritische Aufgabe immer noch den Glauben an die Aufklärung einschließt; ich denke jedenfalls, das diese Aufgabe eine Arbeit an unseren Grenzen erfordert, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.“<sup>66</sup>

Dem steht eine ebenso emphatische Ablehnung jeder Interpretation von Freiheit als subjektive und vor allem objektive Souveränität gegenüber:

„Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt [...]. Mir scheint, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes Gegenstand nicht einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist.“<sup>67</sup>

Entsprechend heißt es dann in der Methodenschrift *Die Archäologie des Wissens*, seine Untersuchungreihe

„sich [...] nicht – wenigstens nicht direkt – in die Auseinandersetzung um die (mit der Genese, der Geschichte, dem Werden konfrontierte) Struktur ein, sondern in das Feld, in dem sich die Fragen nach dem menschlichen Sein, dem Bewußtsein, dem Ursprung und dem Subjekt manifestieren, überkreuzen und spezifizieren.“<sup>68</sup>

Damit fragt er wohlverstanden nicht nach der Beschaffenheit der aufgezählten Objekte, sondern nach den *sie konstruierenden Fragen*, die sich diskursiv manifestieren, und – so ließe sich ergänzen – nach den gegebenen, wirkungsvoll gewordenen Antworten auf diese Fragen. Foucault ist also insofern ein *Grenzgänger* zu nennen, als er nicht mehr nach den Gegenständen und deren Möglichkeitsbedingungen fragt, sondern nach den Fragen, auf die die theoretischen Gegenstände eine Antwort bilden, auf die Fragen, die die gängigen Vorstellungen von Subjektivität, Freiheit, Moral etc. konstituiert haben; die deren Genese und

---

Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault'. In: Eva Erdmann et al. 1990, insbesondere S. 161-178.

66 Foucault 1984/1990: S. 53 T. S.

67 Foucault 1966/1974: S. 15. Die Spitze gegen die Phänomenologie muss freilich als gegen Sartre gerichtet betrachtet werden.

68 Foucault 1969/1981: S. 28.

Form betreffen und nicht ihr ‚Wesen‘ oder ihren Inhalt. Dabei handle es sich darum zu zeigen,

„daß eine Veränderung in der Ordnung des Diskurses nicht »neue Ideen«, ein wenig Erfindungskraft und Kreativität, eine andere Mentalität, sondern eine Transformation in eine andere Praxis [...] voraussetzt. Ich habe nicht verneint – ganz im Gegenteil –, daß die Möglichkeit der Veränderung des Diskurses besteht: ich habe das ausschließliche und augenblickliche Recht dazu der Souveränität des Subjektes entrissen.“<sup>69</sup>

Diese Transformation in eine andere Praxis schließt aber deswegen neue Ideen nicht aus – sie nimmt ihnen nur ihren monokausalen Status in Bezug auf mögliche Veränderungen:

„Die Positivitäten, die festzustellen ich versucht habe, dürfen nicht als eine Menge von Determinationen begriffen werden, die sich von außen dem Denken der Individuen auferlegen oder es von innen im vorhinein bewohnen. Sie bilden eher die Gesamtheit der Bedingungen, nach denen sich eine Praxis vollzieht, nach denen diese Praxis teilweise oder völlig neuen Aussagen Raum gibt, nach denen sie schließlich modifiziert werden kann. Es handelt sich weniger um der Initiative der Subjekte gesetzte Grenzen als um das Feld, in dem sie sich artikuliert [...], um Regeln, die sie anwendet (ohne sie erfunden oder formuliert zu haben), um Beziehungen, die ihr als Stütze dienen [...].“<sup>70</sup>

Foucaults Grenzgang spricht also dem einzelnen Denken seine Gestaltungssouveränität ab, woraus sich erklären lässt, dass er kein eigenes systematisches Ordnungsmuster angeboten hat, sondern ‚lediglich‘ als kritischer Ontologe das Gewordensein zu analysieren trachtet, um durch Aufdeckung und Entideologisierung Veränderungen *möglich zu machen*, ohne diese im voraus qualitativ zu bestimmen. In den Intentionen annähernd gleich, aber im Weg dahin sehr verschieden, liest sich das Theorieprojekt Luhmanns, das keinesfalls im Folgenden dargestellt werden soll. Stattdessen geht es darum, die bereits erwähnte gleichgültige Haltung gegenüber der Begrifflichkeit der Aufklärung zu skizzieren, um auf eine ganz andere Form des Umgangs mit dem Unbehagen an der Moderne hinzuweisen. Hierbei handelt es sich weniger um eine Auseinandersetzung mit den eigenen Denkkategorien aus einer kritisch-ontologischen Perspektive, sondern vielmehr um ein ganz anderes Ordnungsmodell, das, durch und durch konstruktivistisch, auch nur als solches verstanden sein will.

Luhmann bestimmt ‚Freiheit‘ aus der Perspektive der Systemtheorie über die Relation zwischen ‚Mensch‘ und ‚gesellschaftlicher Umwelt‘:

„mit der Unterscheidung von System und Umwelt [wird] aber die Möglichkeit gewonnen, den Menschen als Teil der gesellschaftlichen Umwelt zugleich komplexer

69 Foucault 1969/1981: S. 289.

70 Foucault 1969/1981: S. 297.

und ungebundener zu begreifen, als dies möglich wäre, wenn er als Teil der Gesellschaft aufgefasst würde. [...] dem Menschen werden so höhere Freiheiten im Verhältnis zu *seiner* Umwelt konzidiert, insbesondere Freiheiten zu unvernünftigem und unmoralischem Verhalten. Er ist nicht mehr das Maß der Gesellschaft.<sup>71</sup>

„Freiheit“ wird hier (wieder) in einen Gegensatz zu ‚vernünftig‘ gebracht und damit nicht als Bedingung der Sittlichkeit, sondern als dessen Störung begriffen. Dennoch wird sie nicht als Gegenbegriff zu ‚Zwang‘ verstanden, sondern ganz im Gegenteil „sind trotz (nein: wegen!) dieser Verstärkung der Abhängigkeiten größere Freiheitsgrade möglich“<sup>72</sup>, weil eine höhere Komplexität zu mehr Wahlmöglichkeiten zwingt (!) und damit in diesem Verständnis mehr Freiheit generiert:

„Wir erinnern: Komplexität besagt, daß eine Vielzahl von Elementen, hier Handlungen, nur selektiv verknüpft werden kann. Komplexität bedeutet Selektionszwang. Diese Notwendigkeit ist zugleich Freiheit, nämlich Freiheit zu unterschiedlicher Konditionierung der Selektion.“<sup>73</sup>

Freiheit erhält damit einerseits die – ganz Sartresche – Bedeutung von Wahlzwang und andererseits die als präkantisches bezeichnbares Bedeutung von Regellosigkeit. Diese wird von Luhmann auch wieder aufgegriffen, wenn er schreibt, die Form, in der sich Freiheit in der Moderne manifestiere, d.i. als selbstreferentielle Individualität, sei entstanden, weil das Schichtungssystem zusammengebrochen sei, „wonach man nun von *jedem* Menschen *alles* Verhalten erwarten kann.“<sup>74</sup> Nachdem der Mensch *in seinem sozialen Verhalten* nicht mehr zur Gänze von außen gesteuert worden sei, sei es notwendig geworden, mit der zunehmenden Kontingenz umzugehen, die das Verhalten des Einzelnen erwartungsunsicher macht. Die durch den Zusammenbruch stratifizierter Gesellschaften erzwungene Transformation des politischen und ökonomischen Systems habe dazu geführt, dass der Einzelne in seiner Konfliktfähigkeit individuell geschützt werden musste, so dass „[d]ie Semantik des Rechts von Natur auf Freiheit umgestellt“ worden sei.<sup>75</sup>

Das lässt sich so interpretieren, dass von der oder dem Einzelnen – nunmehr *aus den sozialen Verhältnissen* freigesetzt – nur dann Erwartungssicherheit ausgehen kann, wenn ihr oder ihm zugleich Freiheit als Recht und Freiheit als Selbstverhältnis aufgegeben wird – das zumindest wäre die kantische Lösung für das von Luhmann ausfindig gemachte Problem zu Beginn der Moderne. Eine solche Kopplung von Freiheit und Sittlichkeit findet sich also in dieser Form bei

71 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 289 T.S.

72 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 290.

73 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 291.

74 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 428.

75 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 543.

Luhmann nicht mehr; stattdessen wird bloß eine Erklärung für sie angeboten, die ihren Ursprung keinesfalls in einem wie auch immer formierten souveränen Subjekt hat. In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 betont Luhmann dann auch entsprechend, dass sich bei

„einem differenztheoretischem Ansatz [...] im übrigen das alte Problem des Verhältnisses von Moral und Freiheit von selber auflöse. Die Tradition hatte Freiheit als Voraussetzung moralischer Beurteilung angesehen und sich nur mit der Art dieser Voraussetzung befaßt – auf die Problematik reagierend mit einer Entwicklung von naturalen über religiös-transzendente zu transzendentalen Referenzen. Das ließe nur die Möglichkeit zu, Freiheit als Eigenschaft des Menschen zu begreifen. Aber wie? Eine soziologische Theorie könnte dagegen annehmen, daß Freiheit gleichsam als Nebenprodukt von Kommunikation anfällt. Denn wenn immer etwas Bestimmtes kommuniziert wird, kann man dazu ja oder nein sagen.“<sup>76</sup>

Damit geht er wieder auf die Bedeutung von Freiheit als Selektionszwang ein, die insofern nicht auf das Individuum oder das Subjekt beschränkt ist, als unter diese Definition von Freiheit jegliche Selektion fällt. Allerdings, so fährt Luhmann fort, versuche „die Moral, die Freiheit, die sie voraussetzen muß und selbst reproduziert, auf die gute Seite festzulegen, also aufzuheben.“<sup>77</sup> Auf diese Weise erzeuge sie ein Paradox, mit dem sich die Ethik ‚herumzuschlagen‘ habe. So nimmt auch Luhmann eine ‚Analyse der uns gegebenen Grenzen‘ vor und vollzieht damit deren Überschreitung. Allerdings nicht, wie etwa Marx und Adorno, indem er sich vom zu Negierenden in einem befreienden Negationsakt löst und sich so doch wieder dadurch bestimmen lässt, und auch nicht wie Foucault, der sich von der Ideologie des Gewordenen durch eine historisch-philosophische Analyse zu befreien sucht, sondern indem er in einem gewissen Sinne *ganz anders* ansetzt. Das hat für manche Beobachter Luhmanns allerdings fatale Folgen für die Ethik.

Durch den systemtheoretischen Zugriff, der auf der einzigen fundamentalen Operation des Unterscheidens basiert, durch den aber die Frage nach der Subjekt-konstitution nicht vorausgesetzt werden muss, vermag er es, die Frage nach der Moral aus der Frage nach den Existenzbedingungen von Gesellschaftssystemen und Individuen gänzlich auszuschließen. Stattdessen sieht er die vordringlichste Aufgabe der Ethik darin, ‚vor der Moral zu warnen‘, da sie einen polemogenen Charakter habe und selbst ein Resultat der Situation sei, die sie zu lösen trachte. Luhmanns in seiner eigenen Theorie bereits vollzogene Therapie aus dem vielseitig konstatierten Dilemma des modernen praktischen Freiheitsbegriffes lautet also zusammengefasst: verzichtet möglichst ganz auf einen moralischen Diskurs,

76 Niklas Luhmann 1996<sup>3</sup>. *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral.* FaM: Suhrkamp, S. 45.

77 Luhmann 1996<sup>3</sup>: S. 46.

der durch sein gut/böse-Schema den gegenteiligen des intendierten Effektes erzeugt.

Freiheit wird von Luhmann weder als vernünftig-praktische Eigenschaft des Menschen, die es zu realisieren gälte, noch als sein spezifisches Potential aufgefasst, sondern als mehr oder weniger kontingent entstehendes Produkt zwischenmenschlichen Handelns – denn Kommunikation ist eine Art zu handeln. Das *grenzgängerische* an Luhmann scheint mir daher gerade darin zu bestehen, dass er nicht nur die Idee der (verwirklichten) Freiheit von der Idee des (kantischen) Subjektes trennt und damit einen Beitrag zur Subjektdezentrierung leistet, sondern dass er überhaupt von diesen Denk- und Legitimationsfiguren Abstand nimmt. Das wirklich Verblüffende an Luhmann ist doch in seiner vollkommenen Leidenschaftslosigkeit gegenüber den Begriffen ‚Subjekt‘, ‚Freiheit‘ und ‚Moral‘ zu sehen und damit in der realisierten Möglichkeit, sich ihrer Verklärung zu enthalten und sich auf diese Weise die Freiheit zu nehmen, ‚Freiheit‘ beispielsweise als ‚Nebenprodukt‘ von Kommunikation zu bezeichnen und sie damit in einen ganz anderen Entstehungs- und Verwendungskontext zu stellen. So kann man fragen, ob Luhmann nicht bereits das theoretisch realisiert, was Foucault am Ende der *Ordnung der Dinge* prognostiziert hat, dass die „einzige Epoche, die vor anderthalb Jahrhunderten begonnen hat [...], [die] die Gestalt des Menschen [hat] erscheinen lassen“, sich jetzt vielleicht abschließe.<sup>78</sup>

Bei diesen wenigen Hinweisen dazu, warum Foucault und Luhmann als Grenzgänger im und außerhalb des Denkraumes ‚kantische praktische Freiheit‘, der freilich um Hegels Dynamisierung und auch Marx’ nochmals zurück gebogene Anwendung ausdifferenziert worden ist, aber eben der Figur nach im Innenraum eines totalen Selbstverhältnisses und nicht Draußen, bezeichnet werden können, soll es vorläufig bleiben. Stattdessen werden noch ein paar Überlegungen vorgestellt, die sich aus der eingenommenen Haltung im Sinne der kritischen Ontologie ergeben.

#### **4. Folgerungen aus der Analyse oder: Sind wir frei, diese Freiheit zu wollen?**

Wenn die kritische Haltung gerade darin besteht, die Zusammenhänge verstehen zu wollen, die zu den aktuellen *grundsätzlichen* praktischen Fragestellungen geführt haben, um dadurch einen Beitrag zum Verständnis unserer selbst in der Moderne zu leisten, und um so *theoretische* Problemstellungen als dem maßgebenden Denkmuster geschuldet zu verstehen sowie die faktische Verwobenheit von Theorie und Praxis unter anderen Aspekten deuten zu lernen, dann scheint eine dezidierte Auseinandersetzung mit dem kantischen Denkraum – und den

78 Foucault 1966/1974: S. 462.

hier nur angedeuteten hegelsch-marxschen Einschreibungen – unabdingbar. Weil dadurch das systematische Selbstverhältnis von objektiver und subjektiver ‚Freiheit‘ – sei ihre faktische Realisation positiv oder negativ konnotiert – das theoretisch konzipiert worden ist, das das Denken und unsere soziale Welt geprägt hat und durch das der Mensch als quasi allmächtiges gestaltungsfähiges Subjekt erscheint, deutlich zum Vorschein tritt.<sup>79</sup>

Judith Butler, die in den Adorno-Vorlesungen 2002 in Frankfurt Adornos und Foucaults ethische Theorien auf den konstitutiven Zusammenhang von Moralität, Gesellschaft und Subjekt auch *in Bezug auf Instandsetzung der individuellen Handlungsfähigkeit* hin befragt, interpretiert Foucaults und Adornos Anliegen so:

„Foucault will zeigen, wie das Subjekt, bedingt durch gesellschaftliche Normen, auch mit der Macht ausgestattet ist, diese Normen umzugestalten oder sich selbst in Bezug auf diese Normen hervorzubringen. Foucault entwickelt also eine Theorie der Handlungsfähigkeit, ja, eine Version der moralischen *poiesis* für ein Subjekt, das von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat. Wenn Adorno uns zeigen will, dass kein einzelnes Leben in Bezug auf jene gesellschaftlichen Bedingungen, durch welche Handlungsmöglichkeiten strukturiert sind, moralisch sein kann, so will uns Foucault zeigen, dass gesellschaftliche Normen nicht wirksam das Subjekt hervorbringen können, ohne dass das Subjekt diese Normen reflexiv in einer Ethik artikuliert.“<sup>80</sup>

Dafür gelte es unter anderem zu zeigen, dass gesellschaftliche Normen nicht wirksam das Subjekt hervorbringen können, ohne dass das Subjekt diese Normen reflexiv in einer Ethik artikuliere. Wenn wir also Foucaults und Butlers Vorschlag entsprechend das eigene Gewordensein in Bezug auf die soziohistorisch geformten Bedingungen wenigstens verstehen wollen, müssen wir auch und vielleicht vor allem in der Theoriebildung Ausschau halten, nach den ontologisierenden Wirkungen erzeugenden Theorien – auch wenn diese Effekte weder als intendiert, noch gar als alleinige Ursprünge zur Verantwortung gezogen werden können und sollen. Was sich hier zeigt, ist nach wie vor eine enge Verwandtschaft mit dem hegelschen Theorem einer möglichen Rekonstruktion unserer Selbst, und auch eine Idee von intendierter Veränderbarkeit, die der oder dem Einzelnen trotz allem zugeschrieben wird. Das übrig gebliebene Verschiebungspotential

79 Wichtig ist an das zu erinnern, was Marquard in Bezug auf Hegel deutlich gemacht hat: Dass das Akzeptieren der Bedingungen nicht mit einem fatalistischen Verharren im Status Quo verwechselt werden darf: „Hegels Plädoyer für das, was ist, [bedeutet] gewiß nicht das Lob des Gegebenen nur weil es nun einmal ist; es bedeutet also kein Verbot von [...] Kritik [...]. [...] Hermeneutik mit Hegel zu definieren [...] meint gerade nicht die philosophische Anleitung zur Unterwerfung unters Gegebenen, sondern [...] die philosophische Bildung des Sinns für das schon Erreichte als Empfindlichkeit gegen jede Form von Unterbietung des erreichten Stands.“ Marquard 1973: S. 50.

80 Butler 2003: S. 9f.

der/des Einzelnen wird von beiden nicht mehr wie bei Kant im ‚eigenständigen Kreieren der (sozialen) Welt nach Ideen‘ gedacht, sondern liegt in der Kraft der Sprechakte, des immer auch wissenschaftlichen Diskurses, der Verwendung und Benutzung von Sprache, die eben eine notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung von gewordenen Normen darstellt.<sup>81</sup>

Das oben genannte Zitat Foucaults aufnehmend, werden wir hier immer noch Zeuge einer ungeduldigen Freiheit, die zwar nicht mehr über Ideen zu gestalten vermag, die aber dennoch dem unbedingten Willen folgt, durch die noch übrig gebliebenen sprachlichen Handlungsoptionen den Grad von Unfreiheit, und dadurch hervorgebrachtes Leid, wenigstens zu reduzieren. Während es Butler aber darum geht, die Bedingung der Möglichkeit der Moralität gerade daran festzumachen, dass das Subjekt *sich selbst nicht vollkommen transparent* ist und sein kann,

„dass die Hinnahme der Begrenzungen, die das Menschliche definieren, Teil jeder Erklärung moralischer Verantwortlichkeit sein muss. Leugnen wir unsere Beschränkungen, so verleugnen wir, was an uns menschlich ist. Dieser Verlust scheint mir schwer wiegender als der Verlust jenes Souveränitätsgefühls, das für eine kohärente Subjekttheorie benötigt wird. Wie sowohl Adorno als auch Foucault verdeutlichen, muss man nicht souverän sein, um moralisch zu handeln; vielmehr muss man seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden“.<sup>82</sup>

Während also Butler darauf zielt, die *unmittelbare Identifizierung* von der Realisierung praktischer Freiheit als Autonomie und ‚moralischer Handlungsfähigkeit‘ aufzugeben, ging es hier zunächst darum, diese Kopplung nochmals im Sinne Kants nach Rechts- und Tugendgebrauch zu unterscheiden und so die strukturellen Zusammenhänge zwischen subjektiver Freiheit, den sie ermöglichenden gesellschaftlichen Bedingungen und aus ihrem Begriff ableitbaren Normen, und der theoretischen Arbeit deutlich zu machen. Ob das bedeutet, der Moralität einen anderen theoretischen Ort zu zuschreiben oder sie gar vollständig anders definieren zu müssen? Oder ob sie nicht viel eher einzig daraus bestehen kann, dass wir uns *rechtmäßig* verhalten – im Sinne des Rechtsgrundsatzes und *nicht* im Sinne jedes positiven, existierenden Rechts! – weil es schon dem Konzept nach keine Notwendigkeit gibt, dass der Einzelne seine Handlungsgründe unbedingt kennt, solange er seine Freiheit gesellschaftlich kompatibel gebraucht? Ist es möglich, – vielleicht mit Luhmann – eine Ethik zu denken, die sich gar nicht mehr an den Einzelnen und seine Handlungsoptionen wendet, weil ihr Adressat einzig die Bedingungen jeglicher gesellschaftlich kompatibler Handlungsmöglichkeiten wäre?

81 Vgl. in Bezug auf einzelne Sprechakte und deren (ethisch relevantes) Verschiebungspotential insbesondere Judith Butler (1997/1998). *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag sowie Butler 2004/2009.

82 Butler 2003: S. 11.

In jedem Fall scheint die Analyse der definitorischen Grenzen des Denkraumes des Praktischen hilfreich, um zu verstehen, warum sich manche Praktik durchgesetzt hat, die gerade der Realisierung von Freiheit zu widersprechen scheint: Normierungen, Normalisierungs- und Identitätszwänge, aber auch Legitimation über Naturalisierungen. In dieser Hinsicht und solange sie nicht verabsolutiert werden, haben viele *sozialkritische* Studien ihren Ort und ihre Notwendigkeit, wenn sie auch vielleicht zu einseitig den Untergang des Abendlandes besingen, eine Verfallsgeschichte erzählen und deren Orientierung am menschlichen Leid die Frage stellen lässt, ob der offene Pessimismus nicht auch einem Festhalten am Leid entspricht, das vielleicht selbst kritisch zu befragen wäre.<sup>83</sup> Das *philosophische* Interesse an dieser Art der Kritik müsste allerdings wiederum den Theorien gelten und dem möglicherweise in deren Form und Begriffen liegenden Anteil an ebensolchen Entwicklungen. Dies markiert sicherlich eine der wesentlichen Differenzen zwischen der vorliegenden Analyse und der Metakritik der praktischen Vernunft des Deutschen Idealismus in Adornos *Negativer Dialektik*<sup>84</sup> und zu den *Minima Moralia*, aber auch zu Sartres Analysen – nämlich das dort davon ausgegangen wird, dass es eine wie auch immer geartete positive Kopplung von Freiheit und Moralität geben *sollte* und dass deren Realisierung zugleich das vorhandene Leid der Menschen aufheben könnte.

Dabei geht es wohlverstandener Maßen *nicht* darum, mit der kritischen Analyse die *Kopplung* von Freiheit und Sittlichkeit *aufzugeben*, sondern darum, *sie sichtbar zu machen* und vielleicht sogar einen Schritt weiter zu gehen, indem auch deren Kopplung an das Unglück, das durch die erste Kopplung aufgehoben werden sollte, sichtbar werden kann. Auf diese Weise ließe sich vielleicht auch über das Dreieck Freiheit-Leid-Macht nachdenken, das im politischen Diskurs zu legitimatorischen Zwecken verwendet wird und auch einen Teil der ‚Ontologie unserer selbst‘ ausmacht.

Das Resultat der vorliegenden Analyse lautet mithin, dass der Begriff praktischer Freiheit als *selbstkonsistenter*, *selbstbestimmter* und *Zwecke setzender* Selbstbezug ganz im Sinne Kants selbst *die* normierende und normative Norm der Moderne geworden ist und daher weit davon entfernt ist, einen Gegenbegriff zu Normativität zu bilden. Das widerspricht nicht der These Adornos und Horkheimers, dass ‚die Maxime der westlichen Zivilisation die Selbsterhaltung‘<sup>85</sup> sei

83 Ich denke hier vor allem an Vertreter der kritischen Theorie, aber auch an Sigmund Freud und die Psychoanalyse oder an Norbert Elias und in gewissem Sinne auch an Sartre, die alle der gewordenen Vernunft kein gutes Zeugnis ausstellen.

84 Vgl. Theodor W. Adorno (1966). ‚I. Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft‘ in: Ders. *Negative Dialektik*. FaM: Suhrkamp, S. 211-294. Es ist sicherlich kein Zufall, dass Adornos kritisches Hauptwerk und Foucaults *Ordnung der Dinge* im selben Jahr erschienen sind – aber dies nachzuweisen, erforderte eine andere Untersuchung.

85 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1944/1989). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. FaM: Fischer, S. 36.

bzw. Henrichs im Kern gleichlautender These, dass der Selbsterhalt die Grundstruktur sei, die „jedem Versuch, die moderne Philosophie als Ganze in den Blick zu bringen, ihre Perspektive und ihr Problem [gibt]“<sup>86</sup>, und auch nicht Essers Formulierung, dass das Glücksstreben als *conatus* die subjektive Bedingung dafür sei, sich überhaupt etwas zum Zweck zu setzen.<sup>87</sup> Stattdessen können sie dahingehend ergänzt werden, dass all diese Aspekte im kantischen Freiheitsbegriff zusammengefasst und dieser damit zugleich in die drei genannten Achsen ausdifferenziert wird – was idealiter bedeutet, dass die Selbstzwecksetzung selbstbestimmt und selbstkonsistent erfolgt und damit – zumindest der Ideologie der Moderne nach, der Selbsterhalt garantiert wird.

Aus dieser Perspektive ist auch der Titel der vorliegenden Arbeit zu verstehen: Die Frage *Freiheit als Norm?* bringt das Paradox zum Ausdruck, dass es gerade eine *bestimmte*, positiv konnotierte *Form* ist, die wir seit Kant *normativ* zugrunde legen, wenn wir persönliche und politische *Freiheit* fordern; eine Form, die formuliert worden ist, *um* damit gerade die Sittlichkeit zu erhalten bzw. zu garantieren. Da dieser Freiheitsbegriff oder diese *Ausformulierung* von Freiheit aber keinesfalls rein subjektiv verstanden werden kann, lässt sich die Rede von der Subjektorientierung in der modernen philosophischen Theoriebildung, die das Problem aufgabe, wie von dort aus zu den anderen zu kommen sei, *auch* bei Kant nicht sehen. Hegel greift diesen Kunstgriff auf und formuliert ihn in seiner Rechtsphilosophie aus – aber er erfindet ihn nicht, wie etwa bei Habermas zu lesen ist.<sup>88</sup>

Die ausschließliche Subjektzentrierung in der Interpretation des Freiheitsbegriffs ist folglich vielleicht eher ein Problem der Rezeption als ein Problem des ursprünglich entworfenen Begriffs – und mag daher kommen, dass Begriffe ihres Entstehungskontextes und damit ihres Zweckkontextes enthoben werden können und so wesentliche Aspekte ihrer eigentlichen Bedeutung verlieren. In diesem Bedeutungsverlust spiegelt sich aber das ganze Dilemma, denn nur dann kann Freiheit als primär subjektiv gegebene – und nicht als mit den Anderen zu realisierende – der Gesellschaft entgegengesetzt werden, kann in solipsistischer Lesart nach der theoretischen Erreichbarkeit der anderen gefragt werden und das Eigeninteresse gegen das der anderen ausgespielt werden, statt konzeptionell das subjektive Potential als gesellschaftlich *bedingtes* zu erkennen.

Es gilt also zu betonen, dass der kantische Freiheitsbegriff an sich selbst aufgrund seiner Struktur einen *normativen, maßgebenden* oder *paradigmatischen*

86 Henrich 1976/2001: S. 89.

87 Vgl. Esser 2004: S. 340.

88 Habermas sieht erst in Hegels Theorie diese Implikation und sieht seine eigene Theorie der kommunikativen Vernunft selbst als weiteren Schritt aus der Subjektphilosophie heraus; vgl. Jürgen Habermas (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. FaM: Suhrkamp. Zu Hegels ‚Überwindung‘ insbesondere VL II. ‚Hegels Begriff der Moderne‘, S. 34-59 sowie VL XI. ‚Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft‘, S. 344-379.

*Charakter* hat, den er für Kant auch haben soll. In dem kleinen Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* bringt Kant unverblümt zum Ausdruck, dass er sich der performativen Kraft von Denkkonstrukten, d.h. von Ideen, vollkommen bewusst ist und so der Weltenlauf beeinflusst werden kann, wenn man nur eine konsistent denkbare, den selbst vorgegebenen Standards nicht widersprechende Interpretation des Laufes liefert.<sup>89</sup> Eine solche Interpretation wäre z.B. die Idee einer phylogenetisch verstandenen, fortschreitenden Entwicklung freier Vernunft, die immer freier würde und das heißt: sich immer mehr dem von Kant vorgeschlagenen Begriff praktischer Freiheit annäherte, indem die dort gesetzten Qualitäten das Denken und Handeln immer mehr strukturierten. Auch diese Idee wird freilich von Hegel euphorisch aufgenommen – wozu weiter unten einige Anmerkungen erfolgen.

Wenn man vor diesem Hintergrund die dritte Frage, an der sich die vorliegende Untersuchung orientiert hat, in Augenschein nimmt, dann hat Kant dadurch, dass er die cartesische Selbstkonsistenz und -begründung aus dem theoretischen in den praktischen Zusammenhang transferiert hat, dadurch, dass er die scheinbar gegebene *Naturkausalität* zur Selbstbestimmung transformiert hat, dadurch, dass er das legitimierende Selbstverhältnis zu einem Zwecke setzenden gemacht hat, und schließlich dadurch, dass er sie alle drei im *Freiheitsbegriff* koinzidiert lässt, zu ihrer normativierenden Wirkmächtigkeit in der Moderne wesentlich beigetragen. Die Frage nach den unhinterfragten Denkmustern oder -prinzipien, die in der kantischen Konzeptualisierung des praktischen Vermögens vorausgesetzt werden, beantwortet sich daher mit der Explikation der Struktur-

89 Die Offenheit, mit der Kant das ausspricht, ist verblüffend: „Es ist zwar befremdlich und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltenlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine *Geschichte* abfassen zu wollen; es scheint in einer solchen Absicht könnte nur ein *Roman* zustande kommen. Wenn man hingegen annehmen darf, daß die Natur selbst, im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurz-sichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung zu durchschauen, so dürfte die Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein *System* anzunehmen.“ IaG AA Bd. 8: S. 29 T.S. Im letzten Abschnitt heißt es weiter: „Das [sic] ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen, bloß *empirisch* abgefaßten Historie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf [...] noch aus einem anderen Standpunkt versuchen könnte.“ (a.a.O: S. 34). Damit macht Kant genau das, was Foucault zweihundert Jahre später in der Geschichtswissenschaft nachzuweisen versucht: Historische Ereignisse aufgrund von Ideen so zu ordnen, dass damit bestimmte Zwecke legitimiert werden können – im Falle Kants geht es dabei *explizit* um eine bestimmte mögliche Entwicklungsrichtung, mit der der Menschheit „eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet [wird]“ (ebd.); für Foucault liegt der *implizit bleibende* Zweck vor allem in der Rechtfertigung des eigenen Machterhaltes oder -anspruches, vgl. Foucault 1996/2001. Ich danke Fabiola Zecha für den Hinweis auf diese Parallelität.

momente des praktischen Freiheitsbegriffes, die diesem als *Setzungen* vorausgehen.<sup>90</sup>

Handelt es sich aber um Voraussetzungen im eigentlichen Sinne des Wortes – wie auch des Wortes Prämisse –, dann sollten sie auch als solche zur Kenntnis genommen werden in politischen Debatten, in denen die europäische Errungenschaft einer freien, weil aufgeklärten Vernunft anderen als überlegen entgegen gesetzt wird: Es sind Setzungen, aus denen Kant seine Idee praktischer Freiheit konstruiert – auch wenn er die einzelnen Prinzipien der europäischen Geistesgeschichte bzw. dem theoretischen Zusammenhang entlehnt. Diese wurden eingesetzt, um den Anforderungen an die Theoriebildung Genüge zu leisten. Das bedeutet aber, dass sich seriöser Weise gar nicht darüber diskutieren lässt, ob andere einen ‚falschen‘ Begriff von Freiheit haben oder ob sie in ihrer Entwicklung in einem absoluten Sinne ‚hinterherhinken‘, sondern vielmehr, dass die konzeptionellen Voraussetzungen, aufgrund deren der kantische Freiheitsbegriff seine geforderte Funktion erfüllen kann, offen gelegt werden müssen. Auch wenn die Offenlegung zugleich die kritische Infragestellung durch andere Prämissen bedeuten kann, so scheint dies gerade aus der Perspektive der freien Vernunft unausweichlich und notwendig. Die außer Frage stehende Legitimationskraft des kantischen Freiheitsbegriffes hat zu einem akademisch-philosophischen Diskurs geführt, der nur noch über zulässige oder unzulässige Konsequenzen debattiert, aber nicht mehr kritisch die Legitimation der legitimierenden Setzungen selbst befragt.

Wenn die scheinbar grundsätzliche und unumstößliche *differentia specifica* menschlichen Daseins weniger darin besteht, *wie* sich praktische Freiheit realisiert und wie sie präfiguriert und so performativ und normativ wirksam wird, sondern vielmehr nur darin, *dass* es solch ein menschliches Potential gibt, wodurch Menschen in der Lage sind, sich Modelle auszudenken, nach denen sie sich und ihre zwischenmenschliche Umwelt *in the long run* zu formen vermögen, dann bleibt nur eine letzte ahistorische Struktur menschlichen Denkens übrig – und das wäre die kognitive, sich selbst zum Objekt machende Reflexion oder der selbstreferentielle Bezug, den das Denken aus sich selbst zu sich selbst herstellen kann, sei es nun mithilfe anderer Subjekte wie in der Konzeption Hegels oder nicht, wie bei Kant.

Wenn dem so ist, bedeutet das aber eben zugleich, dass wir nicht davon ausgehen können, dass das Denkvermögen in allen Menschen im Sinne und in der Form eines einheitlichen Freiheitsbegriffes strukturiert ist – weil das vielleicht auch gar nicht *alle* wollen. Und das nicht deswegen, weil sie unterschiedliche

90 Es sei aber daran erinnert, dass für Kant selbst die Formierung des Freiheitsbegriffes einer gleichsam transzendentalen Notwendigkeit unterliegt, *weil sie einen bestimmten Zweck zu erfüllen hat*, dessen Möglichkeitsbedingung sie darstellt. Dass dieser Zweck in einer anderen Formation auch erfüllbar wäre, wird in der kantischen Theorie nicht gedacht – es sei denn, man wollte die ästhetische Heautonomie, die einen zweckfreien Zweck realisiert, ethisch interpretieren.

Dispositionen mitbrächten, d.h. mit verschiedenen Eigenschaften, Kräften usw. ausgestattet wären, sondern einfach und allein deswegen, weil die Idee praktischer Freiheit, die beispielsweise den westlichen, politischen Systemen zugrunde liegt, nicht von allen Menschen internalisiert ist bzw. nicht jede und jeder ein entsprechendes Selbstverständnis entwickelt hat oder realisieren will – wozu auch niemand gezwungen werden kann und darf. Das bedeutet aber auch, dass keinesfalls (im schlechten Sinne) moralische Gründe gegen diejenigen Menschen, die sich dem entziehen (wollen), ins Feld geführt werden können, durch die sie dann ‚böse‘ oder ‚unmoralisch‘ genannt werden könnten.

Den kantischen Vorschlag zur Theoretisierung des Praktischen in der vorgetragenen Weise zu lesen, mag ernüchternd wirken und in gewissem Sinne auch entzaubernd – ist es doch ein wesentlicher Bestandteil unseres Selbstverständnisses geworden, dass die *ganze* Menschheit ein selbstkonsistentes, selbstbestimmtes und eigene Zwecke setzendes Leben zu führen in der Lage wäre, das zwar aufgrund physischer und natürlicher Bedingungen qualitativ verschieden realisiert würde, aber *prinzipiell* diesem strukturellen Muster eines gelungenen Lebens entspräche und daher auch von allen gewollt wird. In der Tradition Kants gehen wir ohne Zweifel davon aus, dass die Menschheit über dieses praktische Potential verfügt, dass sie dieses Potential realisieren will, dass es unser Dasein im eigentlichen Sinne ausmacht. Deshalb meinen wir, es auch dort, wo wir Gestaltungsfreiheit und Durchsetzungsmöglichkeiten haben, nämlich in Bezug auf die Ordnung des sozialen, interaktiven Miteinander, zur allgemeinen Grundlage machen zu können, zu dürfen, ja zu müssen. Aber es handelt es sich um einen Freiheitsbegriff, der auch zur Disposition gestellt werden kann, nämlich dann, wenn *sich ein besserer (er)finden lässt* oder wenn *seine Funktionalität gar nicht mehr gegeben wäre*. Dann erst lassen sich auch die Vorteile, die aus der Verinnerlichung so eines Freiheitsbegriffes erfolgen, und sein Anteil am Wohlstand ausdifferenzierter Gesellschaften in die Waagschale werfen, und man muss nicht auf metaphysische, teleologische, theologische oder sinnlich gegebene, scheinbar unhinterfragbare und immer schon prädestinierte Gegebenheiten zurückgreifen.<sup>91</sup>

91 Beispiele für eine philosophische Auseinandersetzung mit Freiheit als sinnlicher Gegebenheit in Form eines *Gefühls*, das es philosophisch zu erfassen gilt, bieten Peter Bieri (2001). *Das Handwerk der Freiheit*. München/Wien: Hanser, oder auch jüngst Buchheim 2006. Während Bieri unter Einbeziehung der kantischen und der Sartreschen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff fragt, „welchen Beitrag [...] der Begriff der Freiheit zu unserer Erfahrung [leistet]“, insofern Freiheit ein Begriff ist, den wir erfunden haben, „um unsere Erfahrung möglich zu machen“ (a.a.O.: S. 154f.), setzt sich Buchheim mit dem Begriff Freiheit in Anlehnung an Schelling auseinander, nach dem ‚Freiheit‘ der Philosophie eine doppelte Aufgabe zuweist: „Das ‚Gefühl der Freiheit‘ auf den Begriff zu bringen und den Begriff der Freiheit in seinem ‚Zusammenhang mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht‘ zu rechtfertigen“, wobei Buchheim sich vor allem dem ersten widmen will (Buchheim 2006: S. 9f.). Ein weiteres Beispiel für die Unhintergebarkeit einer be-

Die Form(ul)ierung von Freiheit als in der Theoriebildung *gewählte*, weil in einem funktionalen Kontext *gesetzte*, zu lesen, bedeutet aber deshalb nicht, ihr ihren Wert abzuspochen oder sie ihrer Durchsetzungskraft zu berauben, die vielleicht gerade *nicht* darin besteht, eine wie auch immer artikulierbare unhinterfragbare *Notwendigkeit* denken zu wollen. Keineswegs ernüchternd scheint diese Lesart daher, wenn man, statt dem Zauber des Unumstößlichen und damit Notwendigen nachzutruern, mit Kant begreift, wozu die Menschen kraft ihres Denkpentials in jeder Hinsicht in der Lage sind. Wenn akzeptiert wird, dass es sich um eine ausgedachte gesetzte Konzeption handelt, die realisierbar ist, zeigt sich zugleich, dass unterschiedliche Realisierungen dieses Potentials möglich sind und damit immer zugleich auch *Veränderungen*.<sup>92</sup>

Zugleich kann es aber in der praktischen Philosophie auch keinen Rekurs mehr auf ein unbedingtes Sollen geben, mit dem die Menschen dazu aufgefordert werden, sich *unbedingter* Weise ‚moralisch‘ zu verhalten – sei es rechtschaffen in interaktiven Zusammenhängen oder tugendhaft in Bezug auf ihr Selbstverhältnis –, sondern ‚nur noch‘ darum zu erklären, ob und wenn ja, inwiefern die einzelnen Menschen einen Vorteil davon erwarten können, wenn sie ihre soziale Ordnung entwerfen. Sei diese Ordnung am kantischen Freiheitsbegriff orientiert, oder eben gemäß einem anderen ganz anders zu entwickeln. Das bedeutet, den Nutzen so eines *reziprok verfassten* Konzeptes und damit Selbstverständnisses aufzuzeigen, statt sittliches Handeln über *moralische*, mit diversen *Wertesemantiken* angereicherte (Selbst)-Zwänge an den Einzelnen, evozieren zu wollen.

Es ist nun bekanntermaßen gerade die kantische praktische Philosophie, die dazu verwendet wird, zu rechtfertigen, warum es moralisch ‚gut‘ ist, den moralischen Zeigefinger zu erheben und an das Gewissen zu appellieren, und warum es eher verwerflich ist, nüchtern nach dem Nutzen eines Konzeptes, einer Idee und den daraus ableitbaren Handlungsspielräumen gerade dort zu fragen, wo das Terrain der Moral zu sein scheint, die offenbar nicht so verstanden werden *darf*, dass sie einem allgemeinen Nutzen dient. Vielleicht ist es einfach an der Zeit, die falschen Versprechungen sein zu lassen und stattdessen wenigstens philosophisch Wahrhaftigkeit walten zu lassen, was bedeutet, die Karten offen auf den Tisch zu legen und Begriffe und Theorien als das zu kennzeichnen, was sie sind: Denkstrukturen, die aufgrund eines empirischen Problems im Angesicht theoretischer

---

stimmten Art menschlicher Freiheit – diesmal in Anlehnung an die Auseinandersetzungen in der sogenannten analytischen Denktradition – findet sich auch in den Essays von Julian Nida-Rümelin (2005). *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam, S. 13, wo es heißt, dass diese bestimmte Art von Freiheit „in unsere lebensweltliche Praxis des menschlichen Umgangs unauflöslich eingewoben“ sei und dass „niemand [...] ohne diese Überzeugung“ lebe, zumindest nicht – so Nida-Rümelin – außerhalb akademischer Seminarräume.

- 92 Der Gedanke, dass Freiheit das *Potential* bezeichnet, das in verschiedenen Formen realisierbar ist, findet sich auch in den Überlegungen Sartres zur Moralphilosophie, vgl. Jean-Paul Sartre (1983/2005). *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek: Rowohlt, S. 753ff sowie Schönwälder-Kuntze 2001, S. 80-86; 148-164.

Auseinandersetzungen erfunden werden, um einen Beitrag zur Lösung von Problemen beizusteuern, mithin *nützlich* zu sein. *Wir* definieren, was ‚menschlich‘, was ‚vernünftig‘, was ‚aufgeklärt‘, was ‚frei‘ bedeuten kann und soll und legen damit fest, welche Normen sinnvoll in Bezug auf bestimmte Zwecke sind und welche nicht!<sup>93</sup>

Im Sinne der Postcolonial-Studies lässt sich noch hinzufügen, dass die blinde Verweigerung vieler westlich-europäischer *Philosophievertreter* und -vertreterinnen, die Ideen der Aufklärung *als* Konstruktionen und Setzungen wahr zu nehmen, auch und gerade weil sie unsere Demokratien legitimieren, nicht dazu beitragen wird, bestimmte Diskurse nicht mehr führen zu müssen. Diskurse über essentialistisch verstandene Diversität, über normative Formen des Menschseins, des guten Lebens, dessen, was scheinbar universell sinnvoll und richtig ist. Stattdessen könnte eine konstruktivistische Haltung auch und vor allem in Bezug auf globale Fragestellungen durch neue und gemeinsame Fragestellungen auch *gemeinsame Lösungen* hervorbringen, die immer zugleich auch eine kritische Haltung dem Frage wie Lösung definierenden ‚Wir‘ gegenüber implizieren. Und dazu scheint es unabdingbar, den eigenen Denkvoraussetzungen gegenüber eine distanzierende Haltung einzunehmen, die deren Veränderbarkeit zugesteht, *um* mögliche, für alle noch bessere Konzeptionen denkbar zu machen, ohne dass das bedeuten würde, unsere Errungenschaften zu unterschreiten und ad acta zu legen.<sup>94</sup>

In Bezug auf den stattfindenden Diskurs stellt sich auch die Frage, warum einerseits die kantische Moralphilosophie so einseitig, d.h. vor allem bezogen auf die Konsequenzen für das ideale *subjektive Selbstverhältnis* und damit als Gegenposition zu jeglicher Nutzenkalkulation rezipiert wird, und warum andererseits beispielsweise Hegels Ausformulierung und Ausdifferenzierung dieses Freiheitsbegriffes und seine Rechtsphilosophie nicht oder kaum als Ethik wahrge-

93 Bei Buchheim scheinen die Normen irgendwie außerhalb unseres konstruktiven Zuständigkeitsbereiches ihren Ursprung zu haben, die es schlichtweg zu akzeptieren gilt, wenn er „[d]as Problem der Kommensuration von Perspektiven“ (Buchheim 2006: S. 160) wie folgt zu lösen denkt: „Es gibt im Prinzip zwei Methoden, bei geistigen Vollbringungen das Maß an Übereinstimmung hoch und das des Streitiges möglichst gering zu halten. Die eine besteht darin, seine Selbstpositionierung nach allgemein anerkannten Normen und Mustern der Zuordnung und Verteilung vorzunehmen. Die andere rechnet mit einer Art persönlichem Gleichklang der Herzen, so daß man sich eben ‚versteht‘, wie man so schön sagt. Hier sind der Freiheit nun Tür und Tor geöffnet: Denn die erste Methode verlangt, daß alle Beteiligten sich nach dem gleichen allgemein anerkannten Muster positionieren, das ohne solche gemeinsame Disziplin Schaden an Ansehen und ordnender Kraft erleidet. [...] [Verschafft] sich jemand [...] ungerechte Vorteile, [...] fügt er] der Methode des Geistes, von der alle gewinnen, als solcher Schaden zu [...], wird diese Art von Verhalten ‚böse‘ genannt und verdient mit vollem Recht moralische Vorwürfe.“ A.a.O.: S. 161.

94 Eine Ausnahme in der Philosophie bilden Philosophinnen, die meist auch der Feministischen Theorie zugeordnet werden, wie bspw. Harding 1991/1994, Harding/Uma 2000 sowie ohne Zweifel Butler und Gayatri Spivak.

nommen werden. Warum Ethik von vorne herein als auf das Individuum konzentrierte Handlungstheorie gelesen wird und nicht als Formulierung der *Bedingungen*, die es den einzelnen Menschen erst *ermöglichen*, sich *überhaupt* zu *verhalten*, d.h. *auch* so, wie *sie* wollen, sofern dadurch andere nicht zu Schaden kommen? Dafür gelte es aber zu unterscheiden zwischen der notwendigen, weil funktional sinnvollen, konzeptionellen Kopplung individueller Freiheiten in einem objektiv zu verstehenden Freiheitsbegriff, der deren reziproke Bedingtheit und damit deren Verankerung in ihm deutlich macht – wie das von Hobbes bis Kant, Hegel, Mill und Sartre, um nur einige zu nennen, immer wieder erklärt wird. Es gibt einen Unterschied zwischen der formalen Basis und den Bedingungen *für* individuelle Freiheit, und eben dieser individuellen Freiheit selbst, die selbst eigentlich keine notwendige Form annehmen muss, auch wenn Kants Kunstgriff gerade in der formalen Kongruenz von subjektiver und objektiver Freiheit zu sehen ist. Dennoch bleibt die Frage, ob diese Bindung notwendig ist, um das Ziel eines sittlichen Miteinander zu erreichen, wie viel *strukturelle* Individualität also eine Gesellschaft oder die Welt aushalten kann; oder von der anderen Seite her gefragt, ob nicht das Zulassen einer solchen Pluralität gerade auch stabilisierend wirken könnte.

Eine andere Frage lautet, inwieweit es überhaupt möglich ist, sich ‚seines eigenen Verstandes‘ zu bedienen, wenn die Urteilskraft insbesondere in Bezug auf ethische Fragen sozial und historisch bedingt ist, weil eben nicht nur die Anwendungssituationen einem ständigen Wechsel unterliegen und in vielerlei Hinsicht kontingent sind, sondern die ethischen Maßstäbe, Legitimations- und Urteilsmuster sich ebenfalls als überliefert und keinesfalls ahistorisch herausstellen. Ohne in die große ‚Relativismus‘-Debatte einsteigen zu wollen, sei dennoch darauf hingewiesen, dass die Dekonstruktion des Aspektes der Notwendigkeit eines Gedankenkonstruktes nicht unbedingt bedeutet, es verwerfen zu müssen – dieser Schluss muss nur in einem Denkraum gezogen werden, der notwendig mit unumstößlichen immerwährenden Notwendigkeiten operiert. ‚Sich seines eigenen Verstandes zu bedienen‘ bedeutet vielleicht vielmehr, sich der Kontingenz des in Frage stehenden Konstruktes bewusst zu werden und damit seiner grundsätzlichen Veränderbarkeit. Darüber hinaus kann es heißen, dem Begriff der Notwendigkeit eine andere Bedeutung zuzuschreiben, die darauf hinausläuft, immer nur *ex post*, im Nachhinein von Notwendigkeiten sprechen zu können; niemals aber *ex ante*. Hier ist schon aus Gründen des Freiheitspotentials, über das wir durch das Denken und im Denken verfügen, *in the long run* keine spezifische Zukunft als notwendig denkbar.

Die im Titel dieses Abschnittes gestellte Frage, ob wir frei sind, diese Freiheit zu wollen, kann vor der skizzierten Einschätzung eindeutig mit ‚Ja‘ beantwortet werden, weil keine Form der Freiheit – und sei sie noch so formal – so geartet sein kann, dass sie materialiter *so* und nicht in anderer Form zu realisieren wäre. Das ist möglicherweise das einzige, was sich mit Notwendigkeit über Freiheit sagen lässt, dass sie frei sein muss in ihren Strukturen und in ihrer Realisie-

rung und dass es sinnvoll ist, *Bedingungen* für ihre individuelle Realisation bereit zu stellen, die eine möglichst vielfältige Gestaltung zulassen – weil sie darin zum Ausdruck kommen kann. In diesem Sinne kann man Hegel verstehen, wenn er die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Notwendigkeit‘ in ein reziprok konstitutives Verhältnis setzt, um auf diese Weise die prinzipielle Offenheit und materiale Nichtbestimmbarkeit der Freiheitsidee einzuklagen, aus der heraus formierend sich die Welt(geschichte) erst macht und die sich erst im Laufe der Entwicklung *tatsächlich* realisiert.<sup>95</sup> Das äußert sich auch darin, dass er der Philosophie jede Prognosefähigkeit abspricht und stattdessen in eine dauerhafte Affirmation der jeweils werdenden Gegenwart verfällt, die es auf den Begriff zu bringen gilt.

Auf einen Satz reduziert, lässt sich das Ergebnis der erfolgten Analyse so formulieren: Wenn wir wie auch immer geartetes persönliches Glück und zugleich gesellschaftliche Stabilität wollen, dann gibt es eine Idee, die so gestaltet werden kann, dass sie sich selbst legitimiert und die maximal funktionalisiert und minimal unterlaufen werden kann; nennen wir sie Freiheit. Dass dies auch ein frommer Wunsch war, ist Kant nicht anzulasten. Dass in diesem Maße konstruktiv zu denken und damit niemanden außer uns selbst die Macht oder Fähigkeit zuzuschreiben, über das bestimmen zu können, was wir aufgrund unserer menschlichen und sozialen Bedingtheiten wollen – in dem Sinne, dass wir es auch können wollen und realisieren können – und wie wir es herzustellen gedenken, scheint aber offenbar auch eine beängstigende Seite zu haben. Das zeigen nicht nur die unzähligen Versuche, diese Freiheit zumindest subjektiv wieder durch konkrete Bestimmungen einzusperren, sondern darauf laufen zumindest die Diagnosen der Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre hinaus wie auch die an diese Denktradition sowie an Wittgenstein anschließende diagnostische Untersuchung philosophischer Theoriebildung von Rorty.<sup>96</sup>

Es geht aber gar nicht darum, *einen gänzlich neuen Freiheitsbegriff entwerfen zu wollen*, sondern zunächst einmal darum, dessen Strukturen aufzuzeigen, die

95 „So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht.“ G.W.F. Hegel (1817/1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, S. 45. Weiter vorne heißt es „Entwicklung ist formelle Tätigkeit, ohne Inhalt, – stellt man sich vor. Die Tat hat aber keine andere Bestimmung als die Tätigkeit; dadurch ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. [...] Der Gang der Entwicklung ist auch der Inhalt, die Idee selber.“ A.a.O.: S. 42f. T.S.

96 Ob Rortys Einschätzung zutreffend ist, dass auch Kant zu denjenigen zu zählen ist, die sich der Freiheit des Denkens nicht wirklich gestellt haben, d.h. dass er auch dort „einen Fluchtversuch vor der Geschichte sieht – ein Suchen nach den ahistorischen Bedingungen jeder möglichen geschichtlichen Entwicklung“ (Rorty 1979/1992: S. 19) ist in diesem Fall unerheblich, weil es mir um die Diagnose selbst und nicht um die zu Recht oder zu Unrecht betroffenen Theorien geht. Es lässt sich allerdings mutmaßen, dass es vor allem die Rezipienten sind, denen konstruktive philosophische Theorien Angst machen und die sie deshalb so interpretieren, dass dieser Impetus bis zur Unkenntlichkeit verschwindet.

Achsen, die von ihm ausgehend den Denkraum des Praktischen definieren, und die eventuell unnötigen Verknüpfungen deutlich zu machen, um zu verstehen, innerhalb welcher Voraussetzungen wir immer schon denken, wenn wir versuchen, mit Theorie auf die Praxis in einem positiven, verbessernden Sinne Einfluss zu nehmen und wenn wir versuchen zu verstehen, welche Praktiken sich durchsetzen, in welcher Welt wir leben und warum.